ALFREDO FOUILLÉE

MORAL DE LAS IDEAS-FUERZAS

VERSION CASTELLANA, PRÓLOGO Y NOTAS

DE Don GENARO GONZALEZ CARREÑO

CATEDRATICO, POR OPOSICION, DE FILOSOFIA

TOMO I

SÁENZ DE JUBERA, HERMANOS, EDITORES

CALLE DE CAMPOMANES, 10. MADRID: 1908

ALFREDO FOUILLÉE

MORAL DE LAS IDEAS-FUERZAS

VERSION CASTELLANA, PRÓLOGO Y NOTAS

DE Don GENARO GONZALEZ CARREÑO

CATEDRATICO, POR OPOSICION, DE FILOSOFIA

TOMO I

SÁENZ DE JUBERA, HERMANOS, EDITORES

CALLE DE CAMPOMANES, 10. MADRID: 1908

Alfredo Fouillée.

MORAL DE LAS IDEAS-FUERZAS

Versión castellana, prólogo y notas de

D. GENARO G. CARREÑO

PRECIO DE LOS DOS TOMOS

Diez pesetas.

TOMO I

Pesetas.

Arnáiz (Rdo. P.)—Los fenómenos psicológicos: cuestiones de Psicología contemporánea. Un tomo.. 5
—Elementos de Psicología fundada en la experiencia.—La vida sensible. Un tomo.. 4
—Percepción visual de la extensión. Un volumen en rústica.... 1,50
—Las «metáforas» en las Ciencias del espíritu. Un volumen.... .. 2
Artaud de Montor.—Historia del Papa León XII. Dos t. en 4.º.... 4
Baets (M.)—Las Bases de la moral y del Derecho. Un tomo..... 7
Ballerini.—Análisis del socialismo contemporáneo. Un tomo..... 5
Bermejo (J. A.)—Conflictos y tribulaciones de la Compañía de Jesús desde su fundación hasta nuestros días. Dos tomos en 8.º.. 5
Blanco García Rdo. P.)—La literatura española en el siglo XIX. Tres tomos en 4.º..:..... 16
—Fr. Luis de León. Estudio biográfico del insigne poeta agustino, obra póstuma del Rdo. P. Blanco. Un tomo..... . 4
Du Lac (Rdo. P.)—Jesuítas (obra de actualidad). Un tomo..... 3,50
Félix (Rdo. P.)—El socialismo ante la sociedad. Un tomo en 8.º..... 2,50
—Cristianismo y socialismo. Un tomo en 8.º..... 2,50
—El charlatanismo social. Un t. 8.º 2
Fonsegrive (Jorge L.)—Ensayo sobre el libre albedrío..... 6
Fouillée (Alfredo).—El Moralismo de Kant y el Amoralismo contemporáneo. Un grueso volumen..... 6
—Los Elementos sociológicos de la Moral, con prólogo y notas de González Carreño..... 7
—Moral de las ideas-fuerzas, con prólogo y notas de González Carreño (2 tomos)..... 10
Gaume (Mr.)—Tratado del Espíritu Santo. Dos tomos en 4.º 8
Gómez Bravo (Rdo. P.)—Tesoro poético del siglo XIX. Seis tomos... 18
González Carreño (G.)—La imagen genérica y la idea. Estudio de Psicología experimental. Un vol.... 2
Grasset (J.) Los límites de la Biología, con prólogo de Paul Bourget. Un volumen..... 4
—Semi locos y semi-responsables. Un grueso volumen..... 6
Kurth (Godofredo).—La Iglesia en los trances de la historia. Un t.º. 1,50
Martínez (Fr. Zacarías). Discursos y oraciones sagradas. Un vol.... 6

Martínez (Fr. Zacarías). — ...s é su biológicos, 1.ª serie. Un ...s
—Estudios biológicos, 2.ª ... Herencia. Hipótesis acer... sueño. Optimismo científ... volumen..... .....
—Idem íd., 3.ª serie. La F... se en la Ciencia. Un volume...
—La fe y las ciencias médica... volumen .....
Max Turmann.—El desenvolvimiento del catolicismo social desde ... Encíclica *Rerum Novarum*.....
Máximo.—El anticlericalismo y las órdenes religiosas..... 3
Mercier (D.)—Orígenes de la Psicología contemporánea Un tomo... 6
Mir (Rdo. P. Miguel).—Armonía entre la ciencia y la fe. Un t. en ...º 6
Mir (Rdo. P. Juan).—La Inmaculada Concepción. Un vol. en rústica.. 9
—La Inmaculada Concepción. Un volumen en tela..... 11
—El Centenario Quijotesco. Un volumen en tela..... 8
—Rebusco de voces castizas. Un grueso volumen en tela..... 10
—Prontuario de hispanismo y barbarismo. Dos gruesos volúmenes encuadernados..... 30
Millot (Abate).—¿Qué debe hacerse por el pueblo? Bosquejo de un programa de estudios sociales. Un t.º. 7
Montes (Rdo P.) Justicia humana, novela. Un tomo..... 2,50
Muncunill (Rdo. P.)—Tractatus de verbi Divini Incarnatione. Un vol. 9
Paz (Abdón).—Luz en la tierra: demostración de que entre la religión católica y la ciencia no pueden existir conflictos. Un t.º en 4.º.. 5
—El árbol de la vida; estudios sobre el cristianismo. Un t. en 4.º. 5
Piat.—Destino del hombre. Un t.º.. 4
Ruiz Amado (R. P. Ramón).—El Modernismo religioso. Un tomo.... 3
Urráburu (Rdo. P.)—Compendium Philosophico Scholasticae. Lógica. Un volumen..... 4
—Idem íd. Ontología..... 4
—Idem íd. Psicología 5
—Idem id. Cosmología..... 4
—Teodicea..... 4
Young (Rdo P.) Países católicos y protestantes comparados en civilización, bienestar, etc. Un vol.. 5
Zaccaria (Abate).—Dad al César lo que es del César; pero dad también á Dios lo que es de Dios, ó sea, disertación sobre la potestad reguladora de la disciplina. Un t.º en 4.º 2,50

MORAL DE LAS IDEAS-FUERZAS

ALFREDO FOUILLÉE

MORAL DE LAS IDEAS-FUERZAS

VERSION CASTELLANA, PRÓLOGO Y NOTAS
DE Don GENARO GONZALEZ CARREÑO
CATEDRATICO, POR OPOSICION, DE FILOSOFIA

TOMO I

SÁENZ DE JUBERA, HERMANOS, EDITORES
CALLE DE CAMPOMANES, 10. MADRID: 1908

IMPRENTA HELÉNICA, Á C. DE
N. MILLÁN.—P. ALHAMBRA, 3.

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

I

No por constituir una trivial vulgaridad, deja de ser cierto que nos hallamos en los momentos presentes atravesando una época de transición en todos los órdenes de la vida y en todas las esferas de la inteligencia. Por doquier resuena la palabra *crisis*, aplicada á toda clase de estudios y disciplinas: Se habla de crisis filosófica, crisis literaria, crisis jurídica, crisis de la moral, crisis económica, etc., etc., (1). Numerosísimos son los libros y los artículos de revista consagrados al examen de esos diversos estados de crisis, que pueden condensarse en una sola frase: crisis del pensamiento contemporáneo.

No deja este hecho de tener su significación; no deja de responder fielmente á la realidad de las cosas. Nos encontramos colocados los hombres de la actual generación, entre un pasado que creemos muerto y queremos sepultar, y un porvenir incierto, obscuro, nebuloso, que nos solicita y nos atrae; nos

(1) «Che siamo in crisi ce l'hanno cantato in tutti i toni in verso é in prosa nei libri é dalla scena nelle conferenze é negli articoli di fondo.» Camilo Trivero. *Il problema del bene.* Torino, 1907, página 1.

resistimos á ser por entero los hombres del pasado, y tampoco nos resignamos á ser enteramente los hombres del porvenir, y nos encontramos, según expresión de Trivero, en la situación de un enfermo grave, respecto del cual puede esperarse, ó la mejoría que decide la curación, ó la muerte que habrá de libertarle de la enfermedad y de la vida.

No faltarán acaso quienes crean y quienes afirmen que esa situación de crisis del pensamiento no es privativa de la época presente, sino que es, por el contrario, propia y característica del espíritu humano, condenado á no hallar nunca el reposo absoluto en ninguna verdad; que siempre ha de haber nieblas y dudas acerca de las verdades fundamentales; que siempre han de ser discutibles y discutidas las bases esenciales en que se apoyan la ciencia, la filosofía, la moral y la religión; que esa es una situación propia de todos los tiempos y de todos los lugares, siendo vanos y estériles cuantos esfuerzos se hagan por adoptar soluciones definitivas.

Pero considerando serena y desapasionadamente las enseñanzas que nos procura la historia, habremos de convenir en que no todas las épocas ostentan los caracteres agudos de indecisión, de irresolución y de duda que presentan los momentos actuales. No nos detendremos en aducir comprobantes de esta nuestra afirmación, que nadie puede poner en duda; ni menos, nos consagraremos á señalar y desmenuzar las causas múltiples y complejas á que puede atribuirse la crisis del pensamiento que en la actualidad estamos atravesando.

***

Esta crisis del pensamiento contemporáneo no podía dejar de tener repercusiones en la moral; y las ha tenido muy hondas, tanto en lo que respecta á la

moral científica, como en la moral práctica, en la conducta.

Es de todo punto indudable que, de un siglo acá, la evolución de las ideas y los pensamientos colectivos, la inmensa extensión dada á todo género de publicaciones, en libros, revistas y conferencias públicas, han conseguido introducir en la gran corriente del pensamiento general, un número muy considerable de concepciones prácticas diversas, opuestas y hasta imposibles de conciliar. Todo, todo absolutamente, se ha puesto en tela de juicio; los fundamentos de la Moral y del Derecho, las bases tradicionales en que estos y otros conceptos se apoyaran, vénse quebrantadas; la concepción del individuo, de la familia, de la asociación civil y de la religiosa, se ha modificado profundamente.

La fe religiosa misma, que había constituído siempre una salvaguardia, una ayuda poderosísima de la moralidad, ha dejado de ejercer el poderoso influjo sobre las almas que antes ejerciera; no, cierto, porque ella haya perdido su fuerza y su eficacia; continúa, por el contrario, poseyéndolas en el más alto grado; pero los individuos y los pueblos la han abandonado, se han separado de ella y han dejado, por ende, de experimentar los saludables efectos que está llamada á producir, constituyendo un obstáculo, un dique, á los avances de la inmoralidad.

Por eso la «conciencia social», designando con este término el conjunto de concepciones y sentimientos comunes á todo un pueblo, parece hallarse, como dice Morselli, completamente incierta, vacilante, dudosa, entregada á la inquietud, presa de bruscos sobresaltos, de continuas sacudidas, de crisis sumamente peligrosas; nada hay que se presente bastante estable y sólido para poder garantir la solidez y estabilidad de las costumbres; una densa niebla se

extiende sobre las nociones mismas de bien y de mal, de lo justo y de lo injusto, de lo lícito y lo prohibido, y semejantes conceptos parecen convencionales y arbitrarios, sin fundamentos firmes en la realidad y en la conciencia (1).

Y es que, como dice elocuentemente E. Picard, la conciencia se encuentra más satisfecha cuando cree que sus actos pueden ponerse de acuerdo con un orden universal, del que no son sino elementos, y al cual se adaptan armónicamente; cuando cree que su justicia es tan sólo la emanación de una justicia absoluta, participando así en el concierto de la naturaleza entera. Toma entonces la vida social una elevación y una serenidad verdaderamente seductoras; y un semejante poderosísimo encanto, poséelo sobre todo la vida social, cuando se supone, que hay un Sér superior que asiste á ese divino espectáculo, que tiene por objeto rendirle culto. Así lo han comprendido las religiones, que han hecho de ello la base de sus teorías. Existe en el hombre una tan imperiosa necesidad de un ideal en que reine ese admirable acuerdo, y de modo tan persistente y constante se ha conservado esa necesidad, que muy bien ha podido decirse que era indeleble y que arrancaba de la esencia misma de la humanidad. Por eso, al debilitarse la fe religiosa, la conciencia moderna, falta de apoyo, falta de ideal firme y seguro, fluctúa y vacila entre concepciones diversas.

Es, por otra parte, indudable, que el nivel moral es hoy mucho más bajo de lo que debiera ser, atendidas las condiciones y circunstancias en que se desenvuelve la vida contemporánea: la experiencia de todos los instantes pone bien claramente ante nosotros de manifiesto, que la moralidad en un gran nú-

(1) V. G. L. Duprat. *La Morale.* París, 1901, pág. 8.

mero de individuos se halla muy lejos de responder á las exigencias de una vida familiar bien organizada y de una vida social próspera.

"Considerad, dice Seailles (1), la realidad á través de las nieblas y obscuridades de nuestras ilusiones filosóficas: políticos corrompidos que no interrogan al pueblo más que para descubrir en sus pasiones los medios más seguros de engañarle; la violencia del apetito sustituída á la reivindicación del derecho...; una literatura desprendida de la conciencia popular, que ante lo angustioso de tantos y tan graves problemas como se hallan hoy planteados, no se cansa de contar los pequeños dramas del entresuelo, el *antes*, el *mientras* y el *después* del adulterio; el alcoholismo que nos prepara un pueblo de locos...»; y no hay que decir que faltan muchos miembros á la enumeración para que pudiera considerársela completa.

Fuerza es reconocer que ni el progreso de las riquezas, ni el perfeccionamiento de las instituciones políticas, ni los grandes descubrimientos realizados por la ciencia, han sido capaces de eliminar ó de resolver el problema moral (2). Las grandes esperanzas que muchos habían creído poder fundar sobre los adelantos científicos, comienzan á verse por completo defraudadas; todo autoriza á pensar que no tardará en llegar el día en que á nadie podrá ocultarse el completo fracaso de la Ciencia para resolver los conflictos morales, que aumentan, por el contrario, más de día en día, en número y en gravedad.

Y no debe, en manera alguna, confundirse la "cri-

---

(1) Gabriel Seailles. *Les affirmations de la Conscience moderne*. París, 1903, pág. 150.

(2) Véase Paul Bureau. *La crise morale des temps nouveaux*. París, 1907. págs. 249 y siguientes.

sis moral„ de que venimos hablando, con la "inmoralidad„. Esta es una negación que supone é implica algo positivo, que supone é implica la moralidad. La inmoralidad está constituída por la violación mayor ó menor de los preceptos, de las leyes, de las costumbres, aceptadas universalmente como verdaderas y como buenas. Es perversidad de ánimo, ó corrupción; odiosa hipocresía ó rebelión abierta, error y vicio, plagas que han existido, en mayor ó menor escala, en todos los tiempos y lugares, en todos los pueblos y en todas las clases sociales; pero esa inmoralidad no supone ningún estado de crisis, ni puede, en manera alguna, confundirse con la crisis moral de que, como se ha visto, padece la conciencia contemporánea; y que no implica afirmación ni negación, sino que implica y se manifiesta en dudas, incertidumbres, vacilaciones, indecisiones; por eso el estado de crisis es siempre doloroso y está saturado de angustia, demandando compasión.

Mucho espacio necesitaríamos si hubiéramos de señalar las múltiples y diversas causas que han contribuído á producir ese estado de crisis hondísima que agobia al pensamiento y á la conciencia; la crisis moral es, en parte, un resultado de la crisis lógica, de la crisis del conocimiento; lo es también, en mucho, del desdén y olvido de la metafísica y los hábitos metafísicos; no ha dejado, asimismo, de ejercer poderosísima influencia, el desuso en que ha caído el hábito de la meditación reposada; no es posible hoy concentrarse en el estudio de *un solo libro* ó de pocos libros; y no hay, por lo tanto, tiempo de *rumiar* y de asimilarse por completo las enseñanzas y las doctrinas que en ellos se encierran.

II

Todas las disciplinas filosóficas, todas las ciencias que hubieron un día de constituir el árbol de la Filosofía, se han renovado y transformado recientemente con transformación profunda y radical, cambiando casi por completo su modo de ser, su esencia y su desenvolvimiento.

De todas ellas, la moral fué la que más tiempo permaneció estacionada en sus límites y desarrollos tradicionales; la moral fué, de todas las ramas de la Filosofía, la que más tardó en sufrir una renovación y transformación análogas á las de las demás. Tiene este fenómeno una fácil explicación: Al paso que en las demás disciplinas podía permanecerse en el campo puramente especulativo, siendo escasas, remotas y de poca importancia las consecuencias prácticas que para la vida podían tener esas especulaciones, no sucedía, ni podía suceder lo mismo en lo que á la moral respecta.

En este dominio científico, los resultados de las elucubraciones y disquisiciones ideales, habían de repercutir en la realidad, en la vida, habían de llevar consigo graves y transcendentales consecuencias para la conducta, podían producir gravísimas perturbaciones en la vida individual y social; y de ahí la gran parsimonia con que los más creían deber proceder; de ahí que muy pocos se atrevieran á clavar sus escalpelos en las cuestiones morales, y de ahí que cuantos al cultivo de esa ciencia se consagraban, procedieran con menos osadía y con mucha mayor circunspección.

Pero la tendencia esencialmente analizadora y crítica que caracteriza nuestra época, no podía dete-

nerse mucho tiempo en los umbrales de la ciencia moral; después de renovar y transformar las demás ciencias, no podía detenerse en su marcha destructora, necesitaba nuevos campos en que meter su hoz y, poco á poco, hoy unos y otros luego, fueron atreviéndose con los problemas morales, avanzando paso á paso hasta llegar al fundamento, al corazón mismo de la Moral; el miedo á las consecuencias prácticas y á las perturbaciones en la conducta, hubo de ceder y quedar arrollado ante el afán crítico y la manía de análisis.

Produjose entonces un extraño y sorprendente fenómeno que todos podemos fácilmente comprobar hoy: Parece como si los investigadores hubieran querido resarcirse de la anterior privación, y, vencidos los primeros escrúpulos, la labor destructora en moral, ha ido mucho más allá que en ninguna otra ciencia; parece como si quisieran vengarse de los temores y miedos que antes les detuvieran, y se ensañan con las ruinas, no queriendo dejar piedra sobre piedra del antiguo castillo, que parecía inexpugnable, de la moral tradicional.

Esto ha sido causa, como luego veremos, de que se haya producido una horrorosa confusión en punto á la moral, que hace dificilísima la reconstrucción; empero antes de hacer consideraciones sobre esta caótica confusión, precisa señalar otra causa de desorden.

También aquí se ha manifestado la manía, el afán de la *originalidad*, que constituye, á nuestro juicio, otro de los caracteres de la época presente.

Todo el mundo quiere y aspira hoy á ser ó á parecer original; todo el mundo anhela distinguirse, señalarse, destacarse y salir del montón anónimo; todos quieren ser jefes de grupo, alzar pendón por su propia cuenta y riesgo, y nadie se resigna á formar

como humilde soldado de fila siguiendo cualquier bandera. Los pensadores, en otro tiempo, se agrupaban en dos ó tres escuelas diversas ú opuestas; y con muy leves diferencias de matiz, de pormenor, todos los afiliados á una escuela, comulgaban en las mismas doctrinas, sostenían idénticas opiniones, profesaban iguales principios; entonces era fácil la tarea de orientarse y de decidirse, todo era claro, preciso, las divergencias de opinión estaban bien marcadas; pero esta tarea es hoy casi totalmente imposible; cada pensador se declara en cantón independiente, autónomo; aun dentro de las grandes direcciones del pensamiento moderno, hay tantas diferencias, tantas mezclas, tan extrañas síntesis, que la labor de selección se hace sumamente pesada y molesta; máxime si se tiene en cuenta que á la manía de la originalidad *en las ideas,* viene á unirse hoy la no menos funesta *de los términos*; no alcanzando á introducir en la circulación mental, pensamientos nuevos y originales, son muchos los que se consagran á introducir vocablos nuevos y á dar distinta significación á los antiguos. ¿Quién no podría aducir ejemplos numerosos de esta confusión en el tecnicismo filosófico? ¡Cuántas horas y cuántos esfuerzos no tienen que emplearse para desentrañar el sentido, para adivinar el significado de muchas frases y afirmaciones! ¡Cuántas veces, tras largas meditaciones, después de concienzudos y detenidos análisis, viene á resultar que se han perdido lastimosamente tiempo y energías, porque al autor que se juzga le plugo dar á las palabras un sentido diverso del sentido tradicional y corriente!

Dijérase, y se diría con mucha verdad, que la mayor parte de los pensadores no se preocupan hoy para nada de la verdad, que no aspiran á correr tras la verdad y hacerla suya allí donde la encuentren,

sino que parecen proponerse, sistemáticamente, el decir algo nuevo, viable ó no, que eso importa bien poco, con tal de que ofrezca ciertas apariencias de originalidad y pueda llamar sobre ellos la atención. Cuando quien de esa suerte procede es un hombre de genio, ó de algún valer por lo menos, deja alguna huella y señala al pensamiento alguna nueva vía aprovechable, pero los más sólo consiguen introducir confusiones é imposibilitar, ó dificultar cuando menos, en grado sumo, la crítica reposada y serena.

En todo caso, es siempre muy de lamentar esta manía *exclusiva y sistemática* de hallar algo nuevo; porque aunque no fuera rigurosamente exacto lo que afirma Roussaux, de que "en materia moral lo esencial se halla ya descubierto„ (1), siempre debiera procederse con gran parsimonia, cuando de introducir ideas *completamente nuevas* se trate.

***

Hemos hablado de la horrorosa confusión que reina hoy acerca de la moral, y si bien no nos proponemos aducir aquí todos los ejemplos y comprobantes de ese verdadero caos de ideas, de doctrinas y de teorías y afirmaciones en que hoy nos debatimos, no podemos dispensarnos de hacer algunas consideraciones que puedan dar idea de la confusión reinante en materia moral.

Existen, en primer término, pensadores que aspiran á suprimir por completo la moral. Conocida es la expresión desdeñosa de que Nietzsche se servía para designarla; llamábala "MORALINA„; y era, según él, algo así como un sucedáneo de la "nicotina„, un producto nocivo que debe el hombre eliminar á toda cos-

(1) L. de Roussaux. *Ethique.* Bruxelles, 1908, pág. V.

ta. "¿No observáis, decía, de qué modo emponzoña la moral la concepción toda del mundo?„ (1). Y no son pocos los discípulos de Nietzsche, discípulos especulativos ó prácticos, que profesan el tan cómodo principio de "Nada es verdadero; todo es lícito„. "No hay, dice Berge, no hay ya moral, se repite por doquier. Muchos de nuestros contemporáneos, ante la consignación y comprobación de este hecho, se sorprenden y se afligen. No comprendemos nosotros ni su extrañeza ni su aflicción. No vacilamos en declarar que el estado actual de la sociedad nos aparece como el resultado inevitable de la evolución universal. No hay ya moral en el mundo, porque el hombre no es ya lo que era„ (2). Por su parte, Stirner, el entusiasta adorador del *Unico*, fulmina anatemas contra la moral. "El rudo puño de la moral, dice, cae implacable sobre las nobles manifestaciones del egoísmo„ (3).

Hay otros pensadores que, sin abominar y anatematizar á la moral, son, no obstante, también inmoralistas, afirmando que la moral no ejerce ninguna influencia sobre la conducta, que es del todo impotente é irreal. Ya el filósofo francés Bayle decía que la influencia de la moral era nula y que el individuo obra siempre según su temperamento. Fourier sostenía también que la moral no servía para nada y que nuestros únicos móviles de acción son los vicios, y terminaba con la afirmación de que una sociedad inteligente dejaría de pagar profesores de moral. Casi idénticas afirmaciones hacen muchos otros pensado-

---

(1) Véase León Desers. *La Morale dans ses principes.* París, 1905, página IX.

(2) Vincent Berge. *La Vrai Morale.* París, 1907, pág. V.

(3) Véase Georges Palante. *Revue philosophique.* Marzo, 1908, página 274.

res contemporáneos, contestes en sostener que lo mismo la moral que la religión, no ejercen ningún género de influencia sobre las almas.

No contando con estos amoralistas ó inmoralistas, existen hoy innúmeras concepciones morales que intentaremos reducir, aunque es difícil hacerlo con toda exactitud, á algunos tipos fundamentales, y así se verá cuánta es la confusión reinante en materia moral.

Sin mencionar el escepticismo ni los diversos intentos de síntesis que se han hecho, á cuatro principales reduce Leclére (1) las direcciones morales: la dirección *hedonista*, la dirección *sentimentalista*, la dirección *metafísica* y la dirección *criticista*. Pero ha de tenerse en cuenta que cada una de esas cuatro grandes corrientes del pensamiento comprende varias direcciones secundarias, que si bien presentan algunos puntos de coincidencia, ofrecen, no obstante, diferencias tales, que sólo bajo un determinado aspecto pueden colocarse las unas al lado de las otras.

La dirección hedonista comprende:

1.° *El empirismo psicológico*, conocido en la ciencia con el nombre de utilitarismo, y cuyos más genuinos representantes en los tiempos modernos son Bentham y Stuart Mill, que se apoya en el egoísmo y hace del amor de sí mismo el resorte único de toda la actividad humana y la fuerza de cuyos argumentos se halla en la coincidencia parcial del desinterés con la felicidad.

2.° *El empirismo materialista*, al que pueden referirse las doctrinas de Darwin y de Spencer, que tiene su apoyo y su fuerza principal en los progresos de las ciencias positivas, todas las cuales parecen

(1) Albert Leclére. *La morale rationelle*. Lausanne, 1908, páginas 123 y siguientes.

tender á poner de manifiesto la idea de la unidad del mundo y las doctrinas evolucionistas y monistas, si bien tiene en contra suya gran número de razones poderosísimas de orden lógico y metafísico, y que hace que muchos pensadores se adhieran preferentemente al

3.º *El empirismo vitalista ó biológico,* que se debe á los adelantos realizados recientemente por la biología, que ha descubierto grandes semejanzas entre los procesos vitales y los actos de la inteligencia; la existencia de impulsiones biológicas tras los procesos psíquicos mejor caracterizados. En este sistema, el principio último de toda actividad es un *querer-vivir* de naturaleza biológica, anterior al egoísmo lo mismo que al altruísmo, que son reflexivos. Entre nuestros contemporáneos puede decirse que es Wundt quien mejor representa esta clase de empirismo, merced á su ley de la "heterogonia de los fines„ y á su voluntarismo biológico.

4.º *El empirismo sociológico.* Si la sociedad, dicen los partidarios de este sistema, cuyo principal representante sería M. Durkheim, si la sociedad ha creado el lenguaje, ¿por qué no había de crear la moralidad? Uno de los resultados de que se ufana la sociología es el de haber demostrado la importancia del azar y de las circunstancias en la producción de las ideas y de los sentimientos humanos, y la posibilidad de que de la aproximación de los hombres nazcan los productos mentales más inesperados. Desde que Comte, añaden, fundó la sociología como ciencia, puede considerarse como destruída la moral; los hechos morales son puros fenómenos sociales, y la moralidad no tiene su raíz sino en la sociedad, que es anterior á ella, del mismo modo que la necesidad es anterior á la reflexión.

5.º *El empirismo cosmológico,* que constituye la

posición adoptada hoy por los partidarios de las doctrinas spencerianas, tratando de buscar equivalentes completamente empíricos á los antiguos conceptos morales que estaban basados en la Metafísica; y de reducir el ideal moral á un hecho, á un hecho futuro, que será el término probable que habrá de tener la evolución; la ley de la adaptación es la última palabra de estos moralistas, y la conciencia de esa ley es la moralidad misma: la adaptación suprema es el deber; es la raíz de todo lo que se denomina derecho; es el bien mismo, tanto más real, cuanto que la sanción se realiza de una manera automática.

6.° *El empirismo pragmatista.* Hállase representada esta forma de empirismo por las doctrinas de M. Rauh, que coincide con los sociologistas en afirmar que la experiencia moral debe ser casi únicamente social, y en desdeñar el deber de la perfección individual; pero se diferencia de ellos en sostener que la moralidad es por su naturaleza imposible de analizar, y que cuando se discurre acerca de ella, se habla siempre de las consecuencias que pueden entrañar las acciones.

7.° *El empirismo científico integral.* Tratan los partidarios de este sistema, cuyo principal representante podría ser Guyau, de poner de acuerdo los hechos científicos con los hechos morales, de fundar la moral en la ciencia. En todos los seres se manifiesta una tendencia hacia una vida más intensa y más expansiva. La moral encuentra en la ciencia el equivalente de la base que en otro tiempo buscaba en la metafísica, y que lo buscaba en ésta, por ignorar, como ignoraba entonces, que ante la ciencia moderna todos los hechos se hallan penetrados de moralidad.

Por su parte, la *dirección sentimentalista*, comprende:

1.° *El sentimentalismo simple*, cuyos representantes más genuinos son Hume y Adam Smith, afirmando que el bien se nos revela por el placer interior afecto al pensamiento de lo que nosotros llamamos bueno; y que se apoya sobre el hecho incontestable de la existencia de un sentimiento moral muy poderoso y que constituye en la práctica el guía ordinario de las acciones humanas.

2.° *El sentimentalismo estético*, sistema debido, principalmente, á Ravaisson, y que se funda sobre el sentimiento que en nosotros produce la belleza de los actos, sentimiento éste distinto de los demás, pero que no por eso deja de ser acreedor al nombre de sentimiento y que se opone á lo útil y á lo agradable.

3.° *El sentimentalismo místico*, de Secrétan y otros, que afirman que el sentimiento moral adquiere su valor, su certidumbre y su cualidad de revelador del bien en sí, de las manifestaciones y revelaciones del Absoluto en el alma del hombre.

La *dirección metafísica* comprende, á su vez, las siguientes direcciones secundarias:

1.° *El dogmatismo intelectualista*, adoptado por ciertos positivistas como Littré y Taine, que, pese á su odio á la metafísica y arrastrados por la necesidad de racionalizar la moral, intentan asimilar la moralidad á la identidad de los actos con la verdadera naturaleza del agente; creyendo, por ejemplo, deber asimilar los deberes de justicia al respecto de igualdades como de las de que se compone la ciencia matemática.

2.° *El espiritualismo clásico*, que es la moral tradicional, moral metafísica que señala en el bien y en el orden el principio *ideal* del orden moral, y hace de Dios su principio *real;* la bondad de las cosas es su mismo sér, y la bondad de los actos humanos está

en que sean lo que deben ser, conforme á su esencia y á su fin.

3.° *La moral independiente,* de Vacherot ó de Jouffroy, que afirman que toda vez que la moral parece exigir un Absoluto, debemos aceptarlo, pero que no tenemos por qué intentar elevarnos por encima de nosotros mismos; cada uno de los hombres deberá tomar por ideal el llevar su naturaleza al más alto grado de perfección de que sea susceptible, y tratar de que en torno suyo se produzcan personalidades humanas, tan dignas y tan conformes á la definición del hombre, como sea posible.

Por último, la gran corriente criticista, abarca también tres sub-corrientes:

1.° *El criticismo puro*, que afirma que bien es todo lo que conserva y aumenta el sér, pero situándolo en lo que agrada al pensamiento en cuanto impersonal, no al individuo como tal.

2.° *El criticismo metafísico*, cuyos partidarios pretenden evitar el dogmatismo de los kantianos, buscando en la realidad, en el fenómeno, lo que Kant trataba de hallar en el nóumeno.

3.° *El criticismo simbólico*, que no queriendo aceptar nada de dogmático y de metafísico, afirma, sin embargo, que es menester tener en cuenta, bajo cierto punto de vista, la actividad espiritual, y que, además del hombre, hay en el universo una especie de principio de inteligibilidad y podrá entonces admitirse que, en este mundo todo pasa y todo sucede, *como si hubiese* un Absoluto inmanente.

Hemos querido trazar á grandes rasgos el cuadro anterior en que aparecen las diversas maneras de concebirse hoy la moral, y creemos que ese cuadro será bastante para comprender cuánta es la confusión reinante en materias morales, y cuán difícil, por no decir imposible, se hace hoy la tarea del análisis

de la crítica, cuán difícil es el "hacerse cargo", el orientarse en ese laberinto de doctrinas, de sistemas, de opiniones diversas.

Y aún aumentan las dificultades si se considera que son contadísimos los que permanecen en un campo determinado sin hacer á las veces incursiones en otros dominios para traer de allí ideas y nociones que les han seducido, que les parecen aceptables y que las hacen suyas sin pararse muchas veces á tratar de ponerlas de acuerdo con sus propias doctrinas, á las que en ocasiones contradicen abiertamente.

Esto hace que suban de punto las dificultades, pues esas síntesis prematuras y poco meditadas, producen dudas, son causa de grandes confusiones en los espíritus.

***

El sistema moral de Fouillée, según se expone en este y otros libros suyos anteriores, constituye una dirección filosófica, hostil y contraria á las doctrinas empíricas, aunque no deja de tener algunas afinidades con el Empirismo.

Profundiza Fouillée en el concepto del ideal y pretende descubrir en él una fuerza capaz de conducir lo real á la actualización de esa idea. Al revés de Guyau, que intentaba demostrar que el universo podía llegar á convertirse en Ideal, trata Fouillée de poner de manifiesto que el ideal puede convertirse en universo. Es también un espiritualista que tiene una fe grande en el poder y la eficacia de la razón, y es un determinista que aspira á presentar una doctrina original y nueva de la libertad.

Es asimismo Fouillée, quizá sin advertirlo, un poco pragmatista, á pesar de condenar el pragmatismo en la "Introducción" de este libro.

"En la moral de las ideas-fuerzas, dice, el lazo de

la práctica con la teoría es más indisoluble aún que en cualquier otra parte, toda vez que á las ideas mismas es á las que pertenece la fuerza práctica, merced á lo que estas ideas tienen de satisfactorio para la inteligencia, la sensibilidad y la voluntad. La ciencia de la conducta, en suma, no podía ser ni pura logística, ni puro pragmatismo. La logística se entretiene en torno de las cosas, y la moral es el corazón de la vida vivida. El pragmatismo se contenta con resultados prácticos, sin inquietarse de la verdad de los principios; empero, si la moral no es, en primer término, verdad, ¿quién, pues, habrá de sacrificarse por ella?„

Es también cierto que Fouillée consagra algunas páginas á defender los derechos de la inteligencia y de la verdad teórica al señalar los fundamentos psicológicos, sociológicos y cosmológicos de la moral; pero no lo es menos que sostiene, no ya sólo que *el bien* debe ser considerado como lo supremo apetitivo y persuasivo, sino que la verdad de las afirmaciones morales *debe comprobarse atendiendo á sus buenos efectos.*

III

Creemos que no constituiría una empresa ardua y difícil la de formar una especie de "Catecismo moral„ conteniendo los preceptos y reglas generales de la conducta y señalando los deberes diversos del hombre considerado como individuo y como sér social, Catecismo ese que pudiera ser aceptado por todos los hombres normalmente constituídos, por todos los hombres que no padecieran alguna deformación psíquica. La mayor parte de los hombres está, en efecto, de acuerdo, con escasas excepciones, no desprovistas de valor, como luego veremos, está, deci-

mos, de acuerdo cuando se trata de señalar los deberes fundamentales del hombre.

Nada, empero, más difícil que hallar un sistema de moral que sea universal, ó siquiera generalmente aceptado; ¿á qué se debe este extraño fenómeno? ¿De qué puede proceder semejante anomalía? ¿Cómo se explica que siendo general el acuerdo en la práctica, en las aplicaciones á la vida y á la conducta, haya tales divergencias, tanta diversidad y oposición cuando se trata de especular sobre los fundamentos últimos, las bases esenciales del deber?

Para comprender este fenómeno creemos necesario recurrir á una distinción, fundamentalísima, que en más de una ocasión (1) hemos expuesto y desarrollado nosotros y que, á nuestro juicio, explica suficientemente la coincidencia en un caso y las hondas divergencias en el otro.

Nos referimos á la distinción esencial que previamente á toda investigación moral es preciso establecer entre las exigencias de la vida y las de la ciencia y entre el común sentir y la razón, fuente en que, respectivamente, se inspiran una y otra.

No debe perderse nunca de vista, decíamos nosotros al exponer esta doctrina, la distinción fundamental que debe establecerse entre las exigencias de la ciencia y las de la vida, entre los dictados de la razón, facultad única que debe gobernar y presidir la ciencia, y los del común sentir, que nos sirven casi siempre para regular los actos de la vida. No tenemos nosotros la pretensión de afirmar que la vida y la ciencia sean cosas opuestas y antitéticas; pero sí afirmamos que son cosas distintas y que pueden

(1) Véase «Cultura Española», Agosto 1906, núm. III, pág. 849. Baets. «Las bases de la moral y del derecho». Madrid. Sáenz de Jubera Hermanos, 1907, pág. XV.

subsistir y desenvolverse con independencia recíproca.

Tres clases de relaciones puede haber entre la ciencia y la vida, porque esas mismas tres clases de relación pueden darse entre las prescripciones de la razón y las del común sentir, en que respectivamente se inspiran. O bien se hallan ambos de perfecto acuerdo, poniendo la razón de manifiesto la certeza de las afirmaciones del común sentir, y en este caso no hay problema, ó bien ambos se contradicen, mostrando la razón que es completamente falso el juicio instintivo y ciego del sentido común, y tampoco es en este caso lícito el dudar; lo mismo la ciencia que la vida, deben entonces conformarse con lo que la razón dicta, abandonando el juicio instintivo, *cuya falsedad se ha demostrado evidentemente;* tal sucede, por ejemplo, en lo que respecta á la creencia vulgar y las afirmaciones de la razón acerca del movimiento del Sol en relación con la Tierra.

Pero puede darse, y se da, á las veces, otra clase de relaciones entre ambos. Acontece en más de una ocasión que no puede la razón demostrar que el común sentir está equivocado; pero sin poder tampoco encontrar argumentos que la convenzan de que aquél se halla en lo cierto; argumentos, nótese bien, verdaderamente racionales, verdaderamente científicos. Imaginémonos que la razón, por ejemplo, no logra hallar ningún argumento científico acerca de la inmoralidad intrínseca del asesinato, que el común sentir reprueba enérgicamente; no hallando tampoco ningún argumento que convenza de la equivocación del común sentir, ¿cuál habría de ser nuestra actitud en semejante caso? ¿Podremos asesinar tranquilamente á las gentes, fundados en que nada nos dice de manera evidente la razón acerca de la licitud y legitimidad de ese acto? Indudablemente, no.

Pero si nos proponemos fundar y constituir una *ciencia* moral, ¿podremos dar como *científicamente* demostrada la inmoralidad del asesinato? Tampoco; porque no lo está, porque no tiene en su apoyo más razón que la del común sentir, y esto, dígase lo que se quiera, no es científicamente conveniente, aunque sí es bastante, y conviene también no olvidar esto, sí es bastante para imponernos prudencia y mesura, para obligarnos á no precipitar nuestras aserciones y á obrar con gran circunspección, sin decir, por ejemplo: "Nosotros no vemos razones; luego no las hay y no puede haberlas; es una equivocación, un error del común sentir„; sino que debemos decir tan solo: "Científicamente, no es más que *presunta* y *probable* la ilegitimidad del asesinato, pero no se halla plena y debidamente demostrada„...

Resulta, pues, que cuando racionalmente no se demuestre que el dictado del sentido común es equivocado, ni se demuestre tampoco que es cierto, debemos *obrar* y *vivir* conforme al sentido común; pero en la *ciencia* deberemos prudentemente abstenernos de toda conclusión definitiva hasta tanto que ulteriores investigaciones nos lo permitan.

Y creemos que todos advertirán la enorme diferencia que hay entre esto que nosotros sostenemos y la afirmación del deletéreo principio de la inocencia paradisiaca de las ideas puras; no desconocemos la viejísima verdad, remozada experimentalmente por la psicología contemporánea, de que toda idea es una fuerza, de que toda representación tiende á realizarse, que toda idea posee un poder dinamogénico, que encarnando en imágenes, constituye el comienzo de una acción, acción que se realiza fatalmente, siempre que sea posible y siempre que no haya otras representaciones contrarias que se opongan y lo impidan.

De esta manera, pues, se explica el extraño y sorprendente fenómeno á que antes hubimos de referirnos, de que al paso que todos se hallan de acuerdo acerca de los deberes del hombre, de las reglas morales inmediatas de la conducta individual y social, no haya sido posible todavía el lograr que todos, ó la mayoría al menos, de los pensadores y de los moralistas, estén conformes en señalar el fundamento último de tales deberes y la razón suprema de esas reglas de la conducta.

En la vida moral, en la práctica moral, todos escuchamos las inspiraciones del común sentir, todos percibimos esa especie de voz interior, de instinto ó de sentimiento moral que nos aconseja, nos señala y nos prescribe lo que debemos hacer y lo que debemos evitar, lo que es justo y lo que es injusto, lo que es lícito y lo que está prohibido, lo que es, en suma, *bueno* y lo que es malo; todos, con algunas leves diferencias de pormenor, de que ya hablaremos, nos hallamos de acuerdo en formular los preceptos: no matarás, no mentirás, no harás mal á tu prójimo, etcétera, y todos convenimos en que eso es lo que debe ser.

Mas cuando del dominio de la práctica pasamos á los dominios científicos, las cosas cambian por completo de aspecto, y las divergencias y oposiciones comienzan, y buena prueba de ello nos suministra la enumeración que antes hicimos de los diversos sistemas y las distintas direcciones morales.

Debido únicamente á esto, pudo decir Renouvier que "del mismo modo que hay matemáticas puras y matemáticas aplicadas, debe haber también una moral pura y una moral aplicada. Y si nosotros entendemos por moral aplicada, la vida misma (así como puede también decirse en cierto sentido, que la naturaleza es una matemática aplicada), sus diferen-

cias respecto de la moral pura son tan grandes, que llegan casi hasta la contradicción„ (1).

***

En otros tiempos, tiempos de fe, tiempos de dogmatismo, señalábanse los deberes, procurábase buscar una justificación racional á esos deberes del hombre, y la ciencia y la crítica, no muy exigentes entonces, no trataban de llevar siempre más lejos sus investigaciones y sus análisis; pero hoy, la crítica es más severa, la ciencia tiene muchas más exigencias y no se contenta ya con soluciones provisionales transitorias; la crítica moderna es verdaderamente insaciable, nada la satisface, nada encuentra complacencia en sus ojos, siempre anhela penetrar más hondo, profundizar más, ir á la entraña misma de las cosas.

Por lo que á la moral respecta, trátase hoy de hacer de ella una ciencia como todas las demás; esa es la aspiración contemporánea; y así dice Bouglé (2): "La superioridad que reivindican las doctrinas morales á la hora presente, es la de ser científicas... sobre los resultados y por los métodos mismos de las ciencias positivas, es como queremos nosotros construirla. Parece que, para atraer las conciencias emancipadas, ha de necesitarse en lo sucesivo de esta garantía.„ "En el siglo XVIII, hacía observar Taine, se decía *la razón;* en el siglo XIX se dice *la ciencia;* todo el progreso de los cien años está ahí (3).

---

(1) Ch. Renouvier. *Science de la Morale.* Nouv. ed. Tomo I, página V. París, 1908.

(2) C. Bouglé. *Le solidarisme.* París, 1907, pág. 30.

(3) Taine. *Correspondance.* T. III, pág. 297.

Con ó sin ayuda de la metafísica aspírase hoy en moral á hallar la *última ratio,* el fundamento supremo, el último *por qué;* y no hallando contestación totalmente satisfactoria en las antiguas teorías, busca fundamentos nuevos para la moral y para el deber, y cree hallarlos ora aquí, ora allá, sin que se consiga llegar á un acuerdo final y á un fundamento que satisfaga á todas las inteligencias.

¿Será acaso imposible hallar para la moral científica un fundamento bastante sólido y firme para satisfacer cumplidamente las exigencias racionales? ¿Habrá de quedar siempre incontestado el último *por qué?* ¿Tendremos que colocar la Esfinge en los umbrales mismos de la ciencia moral?

Tal podría creerse teniendo en cuenta los resultados que arroja el estado mental contemporáneo, la confusión de doctrinas de que ya hicimos mérito; tantos y tan diversos son los fundamentos que se señalan para explicar el deber por las distintas escuelas de moral, tanta la divergencia de apreciaciones respecto á la base última de la moralidad, tan contradictorios los criterios supremos para la cualificación moral de los actos; tan encontrados pareceres se formulan acerca de la esencia constitutiva del bien moral; tan poco probable aparece hoy el acuerdo, y á tales extremos ha llegado la especulación filosófica ó científica sobre la esencia de la moralidad, que no queda al parecer otro recurso que el de renunciar de una vez para siempre á buscar el fundamento último de la moral, dedicándonos á practicar sencillamente los preceptos morales que la naturaleza parece haber colocado en el fondo de nuestros corazones.

Tal fué la proposición de Mme. Coignet y otros; á eso vienen, en último término, á parar los empíricos y los sociologistas; en esa tendencia parece inspirada la teoría del interés social de Balfour; eso implican,

en el fondo, las afirmaciones de Lalande; tal viene asimismo á ser la posición del Pragmatismo y Humanismo contemporáneos, cuando pretenden que, renunciando á toda especulación, tengamos únicamente en cuenta los resultados prácticos.

Muy noble y levantado es el propósito que parecen perseguir quienes tal intentan; no deben escatimarse los aplausos á la buena voluntad que revelan; pero, ¿es eso posible?; ¿es siquiera racional y digno, por ende, del hombre?; ¿es que si yo llego, por ejemplo, á abrigar dudas racionales sobre la legitimidad de la gran propiedad privada, puedo tranquilizarme á mí mismo con decirme: sigamos como antes; mis abuelos fueron ricos en propiedades y vivieron y murieron tranquilos, sin preocuparse para nada de los que á su lado carecían de lo necesario familiar ó de lo necesario social?; ¿es que si yo soy juez ó magistrado puedo imitar á mis antepasados y condenar tranquilo á la última pena al loco moral, al impulsivo, al degenerado, al fóbico? ¿Es que el hombre, sér dotado de razón para que busque y persiga la verdad, puede resignarse á no correr tras ella cuando cree vislumbrarla hermosa y fugitiva aquí y allá? ¿Es, sobre todo, que la ciencia puede contentarse con eso?

Porque la ciencia no puede aceptar, en manera alguna, semejante proposición; la moral *científica* no puede resignarse á ello, so pena de condenarse á desaparecer, de dejar de ser ciencia.

Es la ciencia un conjunto de verdades *racionales*, de verdades adquiridas por la razón: nace la ciencia de nuestra curiosidad, de nuestro deseo de salir de la ignorancia en que acerca de un objeto cualquiera ó de una serie de objetos nos encontramos; esa nuestra curiosidad—principio de todo saber y de toda ciencia—se manifiesta en forma de preguntas: "*¿quién* lo ha hecho; *de qué* se ha hecho; *cómo* se ha hecho y

para qué se ha hecho?„; y mientras no se haya dado cumplida contestación á esas preguntas, la curiosidad no queda satisfecha y no puede decirse que se halle constituída la ciencia.

Idénticas, en el fondo, vienen á ser las afirmaciones que en el capítulo primero de la Introducción hace en este libro Fouillée: "El debilitamiento, dice, del espíritu filosófico y hasta del verdadero espíritu científico, se ha reconocido siempre en la historia, en la ausencia de principios y en la exclusiva dominación de los puntos de vista prácticos. Augusto Comte deploraba, no menos que Montesquieu, la dispersión de las ciencias en especialidades, sin lazo alguno entre sí. Hoy, algunos filósofos y sociólogos pretenden hacer de la moral una especie de especialidad, sobre la que se trabajaría sin preocuparse para nada de criticar y de justificar sus bases. Lejos nosotros de olvidar y desdeñar los principios, creemos, por el contrario, que constituyen lo esencial. Instituir á ellos el puro estudio de hechos biológicos ó sociológicos, es querer hacer andar un reloj sin introducir en él el principal resorte que le mueve. Los siglos futuros habrán de ser, más y más cada vez, *siglos de luces.*„

No dudamos que el lector encontrará en éstas y las siguientes frases de Fouillée un comprobante de la importancia extraordinaria, de la gran transcendencia que tiene la distinción que hemos creído deber establecer nosotros entre las exigencias de la ciencia y las de la vida. Si Fouillée la tuviera en cuenta, no mezclaría afirmaciones verdaderas cual las que acabamos de transcribir, con los errores contenidos en lo que luego añade:

"Esperar, dice, que el hombre habrá de obedecer con los ojos vendados, sea á los dogmas religiosos, sea á las instituciones sociales, sea al interés social, sea hasta á las leyes mismas de la "vida„, es creer

que el hombre se convertirá en máquina, siendo así que, por el contrario, cada día va siendo más reflexivo y más razonador... No pueden, verdaderamente, resolverse los problemas del día más que en virtud de razones que los rebasen y excedan; lo actual depende de lo perpetuo. Trátase de saber si el soldado debe desobedecer á sus jefes y hasta disparar sobre ellos; será preciso remontarse al valor de las instituciones militares para la defensa de la patria en el estado presente de la Europa; después, al valor de la idea de patria, al valor de la humanidad luego, y así sucesivamente... El empirismo moral es ciego y paralítico.„

"En vano se contesta que la moral es del orden de la vida y eco del de la especulación; cuando se trata de morir por su país ó por el género humano, hay en ello, según muchas veces hemos dicho, una especulación en acto, una especulación vivida en un instante, que llega hasta la muerte misma. Y sin recurrir á los casos más *trágicos* de la existencia, ¿no hay también algo de trágico en toda determinación desinteresada que cuesta un sacrificio?„

Todo lo que estas y otras semejantes afirmaciones del autor de este libro tienen de exacto cuando se aplican á la moral *científica*, tienen de equivocado y erróneo cuando se aplican ó pretenden aplicarse á la moral *práctica*, á la vida.

Considerando á la humanidad dividida en dos grande grupos, el de los intelectuales, y en este caso, el de los moralistas y el de los individuos que viven sin preocuparse para nada de los problemas de la moral científica, hay que convenir en que este segundo grupo, que es, sin género alguno de duda, muchísimo más nutrido y numeroso, inspira su conducta en algo muy distinto de los preceptos y conclusiones de la Ciencia moral, siendo, por lo tanto, un error crasí-

simo el afirmar con Fouillée que no puede esperarse que el hombre obedezca á ciegas á los dogmas religiosos, á las instituciones sociales... No creemos que pueda sostenerse en serio que el soldado, presto á dar su vida en aras de la patria, se dedique, ni antes ni después de sus actos, á averiguar los fundamentos científicos y filosóficos de su deber de obedecer á los jefes y no disparar contra ellos.

Es más: el grupo mismo de los moralistas profesionales, de los que consagran su tiempo y sus energías á investigar los fundamentos científicos y filosóficos del deber, de la moralidad, ese grupo mismo—grupo insignificante en relación con el otro—, cuando se trata de obrar, cuando se trata de la práctica de la vida, se olvida por completo de sus especulaciones científicas y se deja conducir, como el resto de la humanidad, por las inspiraciones del común sentir, por el hábito, por la religión, por las instituciones sociales, etc.

No hubiera Fouillée incurrido en estas equivocaciones si hubiera tenido presente esta distinción fundamentalísima entre las exigencias de la vida y las de la ciencia, y hubiéramos estado de completo acuerdo con él, como lo estamos cuando dice que, "muy lejos de no tener necesidad de ser fundada, ofrece la moral el carácter particular que, de entre todas las ciencias normativas, es la única que para constituirse *como ciencia*... tiene absoluta necesidad de hallarse fundada bajo toda clase de aspectos. Exige la moral principios inmanentes que la permitan, en cuanto ciencia, bastarse á sí misma y ser verdaderamente independiente."

De todas estas consideraciones se infiere, que si bien para la práctica y para la vida podemos y debemos atenernos á las inspiraciones del común sentir, cuando se trate de la moral científica, no pode-

mos contentarnos con esos dictámenes, sino que tenemos precisión absoluta de recurrir á la razón, de buscar los fundamentos racionales en que han de apoyarse nuestros juicios acerca de la bondad ó malicia de los actos; tenemos que esforzarnos por encontrar el criterio supremo de moralidad de los actos humanos, tenemos, en suma, que hacer labor científica y crítica, sin que podamos dispensarnos de ello, si queremos construir la ciencia de la moral.

IV

Ahora bien: ¿es posible fundar y constituir una moral científica, una ciencia de la moral?

El autor de este libro consagra un capítulo á la cuestión, tratando de demostrar esa posibilidad, por muchos contemporáneos negada, y varios otros á señalar cuáles han de ser los fundamentos en que deberá apoyarse.

El lector podrá juzgar acerca de la exactitud y certeza de sus disquisiciones; por lo que á nosotros respecta, hemos de decir que, á nuestro juicio, no se precisan largas y profundas elucubraciones para poder llegar á persuadirse de la posibilidad de constituir una moral científica; una moral que reuna los caracteres todos que á la ciencia se asignan.

Toda ciencia humana ha de tener su punto de partida en la experiencia, en los hechos, sean de un orden ó sean de otro, y conságreseles una atención mayor ó menor; la moral, pues, si ha de ser ciencia, debe comenzar por observar y recoger los hechos que la correspondan, examinar esos hechos para desentrañar su esencia y elementos constitutivos, formular sus leyes y señalar sus causas. Por eso no podemos compartir la opinión de Renouvier cuando

afirma que «la moral y las matemáticas tienen de común el que para existir á título de ciencias, deben fundarse sobre puros conceptos. La experiencia y la historia se hallan muy lejos de representar las leyes de la moral, del mismo modo que la naturaleza se halla muy lejos de realizar exactamente las ideas matemáticas; esas leyes y esas ideas son, no obstante, formas racionales igualmente necesarias...» (1).

Idéntica confusión, é idéntica inexactitud y falta de lógica hay en De Gaultier cuando dice: "Las leyes morales, expresión de una actividad diferente de la que nosotros tocamos en la experiencia, sostienen con los fenómenos á que se aplican una relación inversa de la que observamos entre las leyes y los fenómenos del mundo físico. En tanto que las leyes físicas son deducciones sacadas del juego de los fenómenos físicos, los fenómenos morales se ven deducidos de las leyes morales. Y así, cuando los fenómenos de este orden no se acomodan á las leyes morales, no es á éstas á las que se atribuye el error, sino á aquéllos, y por eso se les llama inmorales...» (2).

Fácil es advertir los errores en que tanto Renouvier como De Gaultier, este último sobre todo, incurren, y cuán falso y equivocado es su concepto de la verdadera moral científica. No es cierto que los fenómenos morales se vean deducidos de las leyes morales; sino que de la observación de los hechos, de lo real se pasa al ideal, de lo que es, á lo que debe ser, para entonces formular la ley que luego vuelve á aplicarse á los hechos. Lo mismo, exactamente, que sucede con los fenómenos y las leyes físicas. Arquímedes observa el hecho, el fenómeno del agua que

---

(1) Ch. Renouvier. *Science de la Morale.* París, 1908, pág. V.

(2) Jules de Gaultier. *La dependance de la Morale.* París, 1907, página 54.

rebosa, al entrar él en el baño, le estudia, halla la causa, y formula la ley: "Todo cuerpo sumergido en un líquido...„ ley que luego se aplica de nuevo á los fenómenos.

Claro es que de esto á las afirmaciones de los sociólogos positivistas, hay una inmensa distancia. Una cosa es decir que la moral deba partir de la experiencia de la observación de los hechos, y otra muy distinta el afirmar que deba contentarse con eso. "Recientemente, dice Bayet (1), recientemente ha puesto M. Lévy-Bruhl de manifiesto que el pedir á la ciencia reglas de acción y máximas de vida, es desconocer el espíritu mismo de la actividad científica. Toda su tarea (la del sabio) se halla terminada, toda su ambición se encuentra satisfecha, cuando de la observación de los hechos ha sacado la fórmula hipotética y siempre provisional de leyes positivas.»

Los ataques que positivistas y sociólogos dirigen contra el carácter científico de la moral, proceden realmente de una restricción, que no debieran hacer, del concepto de ciencia, admitiendo que no puede haber conocimiento científico más que respecto de los hechos sensibles, de los hechos que se ven ó se tocan ó se oyen, con exclusión de todos los demás hechos, hechos de conciencia ó hechos psíquicos que nosotros percibimos directamente.

¿Por qué no habría de poder haber ciencia de estos hechos? ¿No son, por ventura, susceptibles de ser observados y comprobados?

Ahora bien: estos hechos, los actos humanos son estudiados por otras ciencias como la psicología; y podría, por tanto, decirse que la moral, al estudiar esos hechos no sería otra cosa que un capítulo, una sección de esas ciencias; pero es menester tener en

(1) Albert Bayet. *L'idée de Bien*. París, 1908, pág. 10.

cuenta que para ser una ciencia sustantiva y autónoma, no se precisa que su *objeto* sea estudiado únicamente por ella, sino que basta con que estudie el objeto, bajo un aspecto distinto del de las demás: Ya los escolásticos distinguieron el objeto *material* del objeto *formal*, afirmando que las ciencias se distinguen y especifican por sus objetos *formales*, pudiendo ser idéntico su objeto material.

La moral será, pues, ciencia distinta específicamente de las demás ciencias que estudian los actos del hombre, si los estudia bajo otro aspecto; como así en efecto acontece, ya que si la psicología por ejemplo, los estudia considerándolos en sí mismos, en su esencia constitutiva y en su génesis, y la lógica en su relación con la verdad, la moral los estudia en su relación con el bien.

La moral, pues, para su constitución como ciencia, puede partir de los siguientes hechos: Es, en primer término, un hecho de observación vulgar el de que los hombres todos hacen una clasificación general de los actos, denominando buenos á los unos y á los otros malos; la observación de ese primer hecho da margen ya para algunas investigaciones; ¿por qué hacen los hombres esa clasificación?; ¿qué es lo que encuentran en ciertos y determinados actos para denominarlos buenos?; ¿qué condiciones implican esos *juicios morales* que la humanidad formula?; ¿no parecen implicar la *creencia* de los hombres en alguna libertad?; ¿no presuponen también esos juicios la existencia en los hombres de un criterio, de una norma, de una regla que aplicar á los actos propios y ajenos para calificarlos de esa suerte? Véase la multitud de cuestiones, y no las enumeramos todas, á que puede dar origen ese sencillo hecho fácilmente observable por todos.

Es asimismo un hecho que en toda conciencia de

hombre (y nada, como dice Paul Gaultier (1), nos autoriza á pensar que no suceda lo mismo en la conciencia del más rudo de los salvajes, sino al contrario) existe un ideal que hay que realizar, un ideal que se impone, que ordena la acción ó la abstención, ideal, confuso primero y más y más claro y sintético cada vez; ideal que nos representamos como un guía, un modelo y un criterio de nuestros actos, como lo prueban las apreciaciones de alabanza ó vituperio y los sentimientos de reprobación ó de estima que á cada momento experimentamos y formulamos respecto de nuestra conducta ó de la de los demás. Y no creemos sea necesario señalar las múltiples y variadas investigaciones científicas á que la observación y examen de ese hecho da lugar. Tampoco creemos pertinente reproducir aquí las variadas objeciones que los partidarios de la escuela sociológica dirigen contra la moral científica; ya diciendo que esos hechos son tan sólo como una especie de epifenómenos, de manifestaciones sin importancia y sin influencia, verdaderas fosforescencias de la sociedad; ya diciendo que la ciencia no puede ser á la vez teórica y normativa; ó ya afirmando que no hay ciencia de los fines. En este libro y en "Los elementos sociológicos de la moral„ (2), contesta Fouillée á estas objeciones, que carecen, en verdad, de todo fundamento racional.„

***

El procedimiento que, en nuestro sentir, debe emplearse para constituir la moral científica, no es el de algunos escolásticos que quieren proceder por vía puramente deductiva; pero no faltan en la actualidad

(1) *Revue Philosophique*. Abril, 1908, pág. 390.
(2) Versión castellana. Sáenz de Jubera Hermanos. Madrid, 1908.

escolásticos de nota que recomiendan el empleo de la inducción. Véase cómo se expresa sobre el particular el docto Profesor del Instituto San Luis de Bruselas, M. Roussaux (1):

"Hemos preferido la inducción que sube de los efectos á las causas, á la deducción que desciende de las causas á los efectos. Bien entendido, que se trata de la inducción llamada metafísica ó de atribución, que de la naturaleza del derivado pasa á la naturaleza de sus principios reales. Este procedimiento no tiene nada de común con la inducción física que del fenómeno saca la ley. Pretender aplicar la inducción física á las cosas de la moral, como intenta hacerlo el positivismo naturalista, es algo así como pretender estudiar la luz con el oído.

"La inducción metafísica supone siempre como punto de partida, una realidad, y como principio lógico el axioma de razón suficiente. En lo que concierne á la Ética el hecho de observación de que se parte, es la presencia en nosotros de la vida moral, la actividad personal vinculada por el imperativo de la razón; he ahí una situación de hecho, un estado de cosas incontestable é incontestado, aun cuando no concuerden las interpretaciones que de él se dan. En cuanto al principio de razón suficiente, su valor real se halla unánimemente reconocido, salvo, tal vez, por el idealismo escéptico. Pero el moralista tiene derecho á fundarse sobre este mínimum de sentido común; no tiene que demostrar todas las cosas "ab ovo„, ni preocuparse de las observaciones escépticas ó agnósticas.„

El procedimiento deductivo en moral, consistiría en establecer la existencia del libre albedrío como

---

(1) L. du Roussaux. *Ethique*. Bruxelles, 1908, págs. V y VI; y 7 y siguientes.

causa eficiente; la de una vida futura, como causa final, y la existencia de una ley eterna, como causa ejemplar, para llegar después al hecho moral.

Debe preferirse el procedimiento inductivo de que nosotros hablamos, porque, en primer término, asegura mejor la independencia de la moral como ciencia, al paso que el procedimiento deductivo la subordina en demasía á la psicología y á la teodicea, haciendo de la moral casi un simple corolario de éstas. Por otra parte, el procedimiento deductivo es del todo insuficiente: Una vez establecidas las tres verdades fundamentales, no es posible deducir *a priori* lo que pasa en la esfera del yo consciente y viviente. Finalmente, el procedimiento inductivo es más conforme á la naturaleza del espíritu humano, que toma de los hechos sus ideas.

Resulta, pues, que para constituir científicamente la moral, debe partirse de los hechos, del hecho de que la humanidad emite juicios morales, que hace apreciaciones sobre la conducta propia y ajena; ese hecho supone, como antes dijimos, entre otras condiciones, la de que los hombres poseen una norma, un criterio, para aplicar á los actos humanos y llamarlos buenos ó malos, según que se ajusten ó no á ese criterio.

Puede la moral científica investigar entonces cuál sea ese criterio de que los hombres se sirven para la cualificación moral; se cerciorará así de que si bien á primera vista parece que ese criterio se halla basado en la *utilidad* que los actos reportan, no es, sin embargo, ese el único elemento de juicio, ya que los hombres todos, atienden en sus apreciaciones morales á otra cosa que no es la utilidad. Así, por ejemplo, idéntico es el resultado é idéntica la utilidad que reporta la limosna de cinco céntimos dada por un millonario ó dada por aquel que sólo posee aquellos

cinco céntimos; y los hombres todos, sin embargo, consideran más bueno el acto de este último, como consideran también mejor, el acto de salvar la vida á un semejante cuando se arriesga la propia, que ese mismo acto, cuando se realiza sin correr ningún riesgo; todo lo cual, demuestra que no es la *utilidad* lo único á que los hombres atienden para la cualificación moral.

Pero no se conseguirá constituir la moral como ciencia, por muchas y muy luminosas que sean las investigaciones y descubrimientos en este sentido, mientras no se salga del orden real para pasar al ideal, mientras no se pase de *lo que es* á *lo que debe ser:* No importa tanto el saber de qué criterio moral se *sirven* los hombres, como el averiguar y señalar con toda precisión el criterio de que *deben servirse*, no sólo debe averiguar la ciencia moral el por qué los hombres *llaman* buenos á unos actos y malos á otros, sino que ha de intentar saber el por qué *deben llamarlos* así.

Este es, en realidad, el gran problema de la moral científica; y aquí es donde empiezan las nieblas, las dudas, las vacilaciones y las dificultades; esto es lo que produce la enorme confusión de que ya hemos hecho mérito.

¿Quiere eso decir que hayamos de detenernos aquí, que hayamos de retroceder ante la *última ratio*, pronunciando el *ignoramus, et ignorabimus?* ¿Renunciaremos á descorrer el velo de la Isis misteriosa que se resiste á aparecer ante nuestras miradas?

En manera alguna; eso equivaldría á renunciar á la ciencia. He aquí de qué manera se expresa á este propósito M. Bayet (1), poco sospechoso, y cuyas doctrinas no compartimos por completo:

---

(1) Albert Bayet. *L'idée de bien*. París, 1908. *Avant-propos*.

"¿Hay acciones buenas y acciones malas? Por encima de las leyes escritas, propias de cada pueblo, ¿hay un cierto número de leyes no escritas que expresan la justicia absoluta?—Sí, responde Hippias á Sócrates, en el libro de Jenofonte; tales son las que reinan en todos los países; y cita como ejemplo la ley que ordena respetar á los Dioses... A pesar de que nosotros comenzamos á creer que no hay una sola ley moral, un poco precisa, que sea reconocida en el mundo entero, la idea de Hippias y de Sócrates, nos es siempre querida.

"Nosotros creemos en la justicia universal, eterna; nosotros queremos que ésto sea un bien y aquéllo un mal; no nos basta con que el homicidio y el robo sean condenados, sino que queremos firmemente que sean *condenables*... No nos contentamos con que la moral sea buena para nosotros, sino que queremos que exprese el soberano bien."

***

Las demás ciencias, podrá decirse tal vez, se constituyen y se fundan sin necesidad de descender hasta el fondo ó de elevarse hasta las cumbres; pero es que si las demás ciencias pueden hacerlo, á la Moral le es imposible dejarlo de hacer sin destruirse; si la Moral ha de ser ciencia, y ciencia completa, ha de penetrar hasta lo más profundo.

"Las otras ciencias—dice á este propósito Fouillée,—en la *Introducción* de este libro,—no necesitan siempre para desenvolverse teóricamente y pasar en seguida á la práctica, de elevarse hasta sus principios primeros, ni necesitan, sobre todo, examinar su validez y su objetividad; si llegan ellas á conseguir el "prever" y el "proveer" han realizado ya su tarea más importante.

"Pero la Moral se halla en una situación del todo diferente, y sus exigencias son muy de otra suerte imperiosas. La práctica de la geometría ó de la física no cambia, en manera alguna, con las ideas que nos formemos nosotros acerca del valor objetivo del espacio ó de la materia; todo pasa para nosotros como si hubiese un espacio y una materia, esto basta.

"Mas, si consideramos nosotros la moralidad como una ilusión, ¿pasará todo en nosotros como si tuviese un valor real? Muy cándidos seríamos en sacrificarnos por una apariencia. Obrar como si los tres ángulos de un triángulo valiesen dos rectos, he ahí una cosa que no entraña ni implica el más ligero sacrificio... Pero el obrar como si la patria ó la humanidad tuviesen un derecho superior á nuestro interés, á nuestra vida, he ahí algo que exige un sacrificio...

"Nuestro interés se halla siempre en obrar como si dos y dos hiciesen cuatro y no cinco... Por el contrario, no es, en modo alguno, mi interés el obrar como si debiese sacrificar mi interés... Los *como si* nada tienen que hacer en moral. Nadie querrá dejar lo real por lo condicional, la presa por la sombra...

"Estos problemas (los relativos al valor de la vida, del individuo y de la sociedad), son interiores é inmanentes á la moral, en lugar de serle exteriores y transcendentes como en las otras ciencias. Todo acto moral es una solución práctica de esos problemas, solución razonada ó no razonada, pero que en las grandes ocasiones se da siempre razones á sí misma.

"Una de dos, ó la idea moral es verdadera, ó es falsa. En el primer caso, es preciso fundamentarla por medio del análisis y por medio de la crítica de sus elementos, de sus condiciones, de sus orígenes: En el segundo, es menester quitarla todo fundamento objetivo por medio de ese mismo análisis y esa

misma crítica. Dispensarse de examen y servirse, como los sociólogos exclusivos, del «sentimiento de obligación», tomado como «hecho» para edificar una simple física de las costumbres, es la abdicación de la verdadera ciencia, al propio tiempo que de la verdadera filosofía.„

Lo que no puede menos de causar honda extrañeza es el observar que el autor mismo de las líneas transcritas, hable en diversas ocasiones de la *Metamoral* pretendiendo llevar á ella todos estos problemas que trascienden del orden fenoménico, sin parar mientes en que de esa suerte se destruye por completo toda moral verdaderamente científica, para dejarla reducida á un conjunto de reglas, á un catecismo de moral.

Si el autor de este libro se limitara, como hace entre otros Leclére (1), á establecer una sección dentro de la ciencia moral, en que se estudiaran esos problemas, designándola con ese nombre de «Metamoral», nada tendríamos que oponerle; pero Fouillée al hablar de la Metamoral y querer relegar á ella el estudio de dichas cuestiones, lo hace creyendo que la moral puede constituirse como ciencia, prescindiendo de tales investigaciones y desdeñando el examen de semejantes problemas.

No; toda ciencia digna de ese nombre, y máxime si ostenta un carácter filosófico, ha de intentar satisfacer cumplidamente la curiosidad humana, contestando á todas las *preguntas*, á todas las cuestiones en que esa curiosidad se manifieste.

No podemos contentarnos con razones provisionales; ni puede, en manera alguna, satisfacernos la alegación prematura é infundada de impotencia; no

(1) Albert Leclére. *La Morale rationelle*. Lausanne, 1908, página 435.

es posible escudarse tras el pretexto injustificado de que es inaccesible á la razón humana; hay que exponer, por el contrario, la razón suprema, del por qué los actos son en general buenos ó malos. Es menester, cuando menos, intentarlo con toda decisión y empeño; es preciso decirse: «Tiene necesariamente que existir una razón última del bien y del mal moral, tiene que haber un criterio supremo de moralidad; la ciencia, por consiguiente, debe buscarlo, debe esforzarse por encontrarlo y no declararse vencida antes de haber luchado, ni aun después de sufrir una y otra derrota.„

Vése, pues, el escasísimo valor que tiene el procedimiento empleado por Fouillée en este y otros de sus libros (1) y empleado asimismo en la actualidad por muchos sedicentes filósofos. Al tropezar en sus elucubraciones con ciertos y determinados problemas, exclaman tranquilamente: "Ahí no podemos llegar; eso es cuestión *metafísica*„; y continúan impávidos y tranquilos su marcha, sin comprender que al obrar de ese modo renuncian *ipso facto* al dictado de moralistas científicos.

Semejante sistema es totalmente irracional y absurdo, completamente antifilosófico y anticientífico.

Pronto demostraremos la necesidad absoluta que hay de recurrir á las verdades metafísicas para fundar y constituir la ciencia moral; por ahora nos limitamos á dejar bien sentado que todo el que trate de fundar una moral *científica* debe aceptar la verdad donde quiera que la encuentre, debe buscar y coger de donde estén los fundamentos y cimientos que para su obra necesite; debe, en suma, recurrir y emplear

(1) Véanse «El moralismo de Kant y el amoralismo contemporáneo» y «Los elementos sociológicos de la moral». Madrid. Sáenz de Jubera, Hermanos, 1908.

todos los medios que le sean indispensables para constituir la ciencia, ó renunciar á la ciencia. ¿Cómo? Si tenemos que partir, por ejemplo, del principio de contradicción ó del de razón suficiente, ¿hemos de resistirnos á admitirlos y renunciar á ellos so pretexto de que eso es metafísico?

Nada tan absurdo y, bajo otro aspecto, tan pueril como la manía anti-metafísica de que adolecen muchos pensadores contemporáneos, quienes (lo mismo en la ciencia moral, que respecto de las demás ciencias) tan pronto como tropiezan con algo que no les agrada, que no encaja bien dentro de su sistema, que se halla en pugna con sus prejuicios, que no concuerda con sus tesis apriorísticas, con algo, en suma, que examinado, vendría á contradecir sus juicios, deciden en el acto inhibirse de su examen, porque... es metafísico.

Está bien; pero debieran antes demostrarnos, convendría que, previamente, nos persuadieran de que todo lo metafísico, por serlo, es falso, es absurdo, es despreciable y no debe ser acogido por ningún pensador; empero, no sólo no se toman esa molestia, sino que ni aun nos previenen de qué es lo que ellos entienden por metafísico, cuántos y cuáles son los conocimientos que se comprenden bajo tal denominación.

Resulta, por otra parte, asaz curioso y entretenido el contemplar los esfuerzos que hacen para no ponerse en pugna consigo mismos, sin llegar á conseguirlo; cómo se debaten para romper las mallas de la red metafísica que, á su pesar, les envuelve, sin lograr otra cosa que ponerse en abierta contradicción consigo mismos. Ni uno solo de ellos hemos visto que no se contradiga de continuo atacando ahora á la metafísica y haciendo en seguida metafísica más ó menos sutil, más ó menos racional.

Contrayéndonos al autor de este libro, el lector verá, seguros estamos de ello, que no hay ni una sola página en que deje de hacer metafísica, y una metafísica, por cierto, de conceptos más enrevesados, sutiles y obscuros que los de la más revesada, obscura y sutil metafísica escolástica.

No deja de haber algo de cierto en lo que dice Jules de Gaultier cuando afirma que los que vituperan á la concepción teológica el explicar el mundo por virtud de un principio que le es exterior, cuando tratan á su vez de dar una explicación, se limitan á reemplazar la noción de *zeos* por la de *ley* ó *idea*. Después de inculpar á la metafísica el buscar en el principio de finalidad un fundamento moral y una manera de explicar la promulgación de la ley moral, "han pretendido los sociólogos, en virtud de una concepción ingeniosa y fecunda tal vez, en un dominio restringido, deducir la noción de finalidad de la idea misma de colectividad considerada *in abstracto*„ (1).

Fácilmente habrá de advertirse que no es eso lo racional y lo lógico; no es, ni debe ser, ese el procedimiento que ha de seguir el pensador sincero, el hombre de ciencia ganoso de rendir culto á la verdad.

¿Cuál es el guía, el inspirador, la fuente única de la ciencia?; ¿no es, por ventura, la razón? Pues debe obedecerse á la razón, debe seguirse á la razón y debemos seguirla hasta donde quiera llevarnos; debemos seguirla á la metafísica, si á la metafísica nos encamina; debe ser la razón nuestro guía único, y en manera alguna podemos marcarla límites; no podemos decirle á nuestra razón: "Es cierto que de aquí *puedes* pasar, pero yo *no quiero* que pases, porque si pasas, haces metafísica, y eso no debe ser.„

---

(1) Jules de Gaultier. *La dependance de la morale et l'independance des Moeurs*. París, 1907, pág. 10.

Supongamos, por ejemplo, que para fundar la moral científica, para explicar el *por qué* último del bien y del mal, necesita y exige la razón, como un postulado indispensable, la existencia de un Ordenador Supremo, de un Bien Sumo; ¿habríamos de retroceder espantados y dejar de constituír la ciencia moral, porque eso es una cuestión metafísica? Supongamos, asimismo, que llegamos á persuadirnos de que no puede haber moralidad sin libertad, que no pueden concebirse el bien y el mal morales sin la existencia en el hombre de una cierta libertad; ¿renunciaremos á la moral científica, porque esa cuestión es una cuestión ultrafenoménica?

«Los positivistas, dice Paul Janet, refiriéndose á la ciencia psicológica, y lo mismo podría decirse de la moral, los positivistas disponen las cosas de modo que puedan acomodarse á su hipótesis favorita; y si por casualidad cualquier hecho hace alusión á un sér metafísico distinto de los órganos, suspenden al momento su juicio diciendo que eso no es científico. Pero, ¡qué aberración!; si hay un alma, nada mas científico que confesar su existencia, y nada menos científico que negarla» (1).

Y no quiere esto decir que pretendamos nosotros usurpar á las demás ciencias sus dominios propios; si aquellas hipótesis se realizasen, no necesitaríamos demostrar en Moral la existencia de Dios, cuestión que pertenece á la Teodicea, ó la del libre albedrío en el hombre, que corresponde á la Psicología; bastará con que dejemos sentado, que para fundar la moral científica, es preciso admitir la existencia de un

---

(1) Paul Janet: «El cerebro y el pensamiento». Trad. española del Dr. Aguila y Lara; pág. 22. —Véase asimismo nuestra obra «La imagen genérica y la idea». Madrid, Sáenz de Jubera, Hermanos, 1905.

Ordenador Supremo ó de una libertad; tomando prestadas á las demás ciencias los principios que necesitemos, como se hace siempre y en todos los órdenes del saber.

Por eso, y á pesar de nuestras divergencias en otros puntos, no vemos inconveniente en suscribir estas afirmaciones de Duprat: «Nos es precisa, por el contrario, una moral establecida como lo es la ciencia, sin idea preconcebida, sin prejuicio, sin designio secreto de llegar á la justificación de una opinión, sea metafísica, sea religiosa ó sea política. El moralista, lo mismo que el sabio, debe ignorar al comienzo de sus investigaciones, á qué punto habrá de llegar» (1).

Sucede con harta frecuencia, que muchos confunden indebidamente lo *metafísico* con lo *meta-racional*, lo sobrenatural; y por eso proclaman la independencia de la moral de todo principio metafísico, en vez de limitarse á sostener su independencia de toda religión *positiva*.

Nadie puede poner en duda, que la moral *en cuanto ciencia*, es y debe permanecer independiente de toda verdad sobrenatural, de todo principio adquirido por revelación, y por consiguiente, de todas las religiones *positivas*; ya que la ciencia debe inspirarse única y exclusivamente en la razón humana.

Pero de esto á sostener que la moral científica debe ser del todo independiente de la metafísica, hay, como fácilmente se advierte, una gran distancia. La moral, como dice Leclére (2), requiere una *base absoluta*, es decir, metafísica, y la física de las costumbres, que es su base positiva, no puede considerarse más que como su prefacio, como la mitad de su

---

(1) G. L. Duprat.—*La Morale*, París, 1901, pág. 22.

(2) Albert Leclére.—*La Morale rationelle* Lausanne, 1908, página 123.

fundamento. «¿Cuál es en realidad, dice el docto Profesor de la Universidad de Berna, la moral contemporánea que no se ve coronada por alguna concepción del conjunto de las cosas, y en la que deja de encontrarse, fácil de reconocer bajo las vaguedades de un aparato literario más ó menos capcioso, ó bajo la falsa precisión de un aparato científico más ó menos fantástico, tal ó cual vieja tesis metafísica? Explícita ó implícitamente, toda filosofía reconoce que la metafísica es indispensable para el *acabamiento* de la moral» (1).

V

Dijimos en párrafos anteriores, que casi todos los moralistas profesionales, que todos los hombres normalmente constituídos, venían á coincidir en lo fundamental de lo que á la conducta *práctica* se refiere; que casi todos ellos vienen á señalar unos mismos deberes para el hombre, tanto individual como socialmente considerado; todos, con muy leves diferencias, formulan idénticos preceptos, cualesquiera que sean sus opiniones y doctrinas, acerca del fundamento último de esos deberes y de esos preceptos, y respecto á las razones y motivos supremos en que se apoyan para dictar sus reglas sobre la conducta y la apreciación moral de los actos.

No debe, empero, entenderse esto, como si no existiera ninguna diferencia entre los moralistas profesionales al fijar las reglas de la conducta; la coincidencia no es tampoco absoluta y total en el terreno de la práctica; no dejan de percibirse algunas diferenciaciones, que es menester tener en cuenta, atendien-

(1) Albert Leclére, Ob. cit., pág. 12.

* * * *

do sobre todo á que en el orden moral las consecuencias pueden revestir transcendencia suma.

No todos los moralistas se encuentran conformes, por ejemplo, acerca de la inmoralidad intrínseca de la *mentira*; pues hay quienes sostienen, que es lícito *mentir* (y no ya sólo el ocultar la verdad) en ciertos y determinados casos, como cuando se trata de salvar la vida á un semejante; muchas diferencias hay asimismo en punto á la apreciación moral del *suicidio*; pues si bien todos los moralistas le reprueban en general, hay, no obstante, quienes le creen moralmente permitido y hasta necesario en algunos casos concretos. Análogas diferencias que en la cualificación moral se observan en otros puntos de la moral práctica.

Y fuerza es convenir en que esas diferencias de apreciación de los actos considerados en concreto proceden únicamente del criterio supremo que se haya adoptado para juzgar de la moralidad en abstracto; por eso es absolutamente indispensable el proceder con exquisito cuidado, con la mayor parsimonia y con todo rigor científico al señalamiento de ese criterio supremo, del fundamento último de la bondad ó malicia de los actos, ya que tan transcendentales consecuencias puede implicar en la conducta.

Y ya que de esto hablamos, hemos de hacer algunas consideraciones acerca de un problema de palpitante interés y de gran actualidad.

Dijimos nosotros antes que era menester distinguir la ciencia y sus exigencias, de las exigencias de la práctica y de la vida: constituyen ambas dos esferas distintas, pero no, en manera alguna, opuestas y antitéticas; de las consideraciones que entonces hubimos de hacer para poner de manifiesto la necesidad ineludible de distinguir la ciencia, de la vida, se desprende claramente esta conclusión.

Hemos de agregar ahora, que no tan sólo no son entre sí opuestas dichas dos esferas, sino que se relacionan é influencian recíprocamente, constituyendo, por consiguiente, un error crasísimo el afirmar, como algunos lo hacen (ya dijimos que había bastantes moralistas y literatos que así lo sostenían), que es del todo indiferente para la práctica moral, para la vida, el profesar este ó aquel sistema científico acerca de la esencia, fundamentos y elementos constitutivos de la moralidad; que es nula la influencia de las teorías morales, sobre la conducta.

El propio Fouillée, tanto en este libro que hoy presentamos al público, como en el que poco hace apareció en castellano, "Los elementos sociológicos de la Moral„ (1), defiende con gran copia de razones y argumentos, la tesis contraria. Afirma terminantemente Fouillée, siendo en esto del todo consecuente con su sistema, que las conclusiones científicas ejercen grandísima influencia sobre la conducta: El lector podrá juzgar acerca de la fuerza de sus razones y del poder de sus argumentos. En realidad no podía hacer otra cosa quien, como el autor de este libro, coloca el fundamento de toda su filosofía en la noción de idea-fuerza.

Cuando se habla de los graves riesgos que puede correr la sociedad, de las hondísimas perturbaciones que pueden llevarse á la conciencia moral de los pueblos con ciertas doctrinas científicas cuyas consecuencias, si se llevasen á la práctica sus conclusiones, habrían de ser en extremo desastrosas, cuando se las combate y se trata de que no penetren en el alma popular, suele contestarse tranquilamente diciendo, que no hay por qué alarmarse, que, sea cualquiera la teoría moral que se profese, no por eso deja

(1) Versión castellana: Sáenz de Jubera, Hermanos, Madrid, 1908.

nadie de atenerse en la práctica diaria á la moral eterna de las "personas honradas„, á la vieja moral de nuestros abuelos. En medio de todas las contradicciones y de todas las negaciones de los sistemas modernos, siempre conservaremos, decía Berthelot (1), la moral antigua; el deber, la virtud, el honor, la abnegación y el amor á los demás hombres.

Algo, indudablemente, hay de verdad en estas afirmaciones de muchos moralistas contemporáneos: Es, sí, cierto que tal vez *hoy por hoy* y durante un espacio de tiempo mayor ó menor, los sistemas científicos de moral, cualesquiera que sean, no penetrarán en las masas, no llegarán á ser patrimonio de la gran familia humana, y no lograrán, por consiguiente, deformar la conciencia popular; ni tendrán repercusiones en la práctica; y es principalmente porque nuestras civilizaciones se hallan impregnadas, saturadas de la moral tradicional, de la moral que el cristianismo ha imbuído en nuestras almas durante tantos siglos.

Es un hecho innegable, y la ciencia viene á confirmarlo, explicándolo, que las doctrinas del cristianismo forman ya parte de nuestro sér mas íntimo, que estamos penetrados del cristianismo, que la herencia de veinte siglos no puede disiparse en un día, que cien generaciones cristianas gravitan con todo su peso sobre nosotros; que leyes, hábitos, instituciones, costumbres, educación, se hallan por completo impregnadas del espíritu cristiano; que aun aquellos mismos que quieren sustraerse á su influencia y pretenden sacudir su yugo, se sienten avasallados, arrastrados, á su pesar, y piensan en cristiano, hablan en cristiano, sienten en cristiano, viven y aman, gozan y sufren en cristiano, y llegan hasta á expresarse en cristiano cuando alardean de haberse emancipado de

(1) Berthelot, *Science et Morale*, pág. 41.

esa servidumbre y roto esas cadenas invisibles de solidaridad con sus antepasados y deshecho los lazos que les atan á las generaciones anteriores, haciendo recordar la frase clásica del «Yo, *gracias á Dios*, soy *ateo*.»

"Se ha afirmado, dice á este propósito M. Bouglé (1), sin encontrar contradicción, y se sostiene aún algunas veces en nuestros días, que si nuestra civilización occidental se adhiere más y más íntimamente cada vez, á las ideas igualitarias, es precisamente porque esa nuestra civilización se halla totalmente impregnada de sentimiento cristiano. Tan sólo por regenerar como regenera él divinamente las almas, podía inspirarla el deseo y prestarla la fuerza de realizar un ideal tan *antifísico*.

"Tan clara cuenta se daban de ello los socialistas del 48, que á la pregunta: ¿Qué es el socialismo?, no tenían ni vacilaban en responder: Es el Evangelio en acción. Los socialistas de hoy, verdad es, parecen menos dispuestos á esas aproximaciones, haciendo, por el contrario, profesión de anticristianismo; pero ¿qué importan las profesiones de no-fé? Se puede renegar de una religión con los labios y llevarla, no obstante, en el corazón. Se puede muy bien continuar siendo cristiano sin quererlo y hasta queriendo pertinazmente lo contrario.

"¿Por ventura no ha puesto de manifiesto el abate Birot, entre muchos otros, que cuando M. Seailles, después de proclamar la bancarrota de los dogmas, hace el balance de las afirmaciones de la conciencia moderna, no hace otra cosa que descubrir en esas afirmaciones—¡flamantes novedades!—lo que el cristianismo ponía hace veinte siglos en el fondo del alma de nuestra civilización? Siempre resultará cierto,

(1) *Revue bleu*, 20 Mayo 1905.

dirá M. Brunetiére discutiendo con M. G. Renard, que las ideas de *libertad*, de *igualdad* y de *fraternidad*, que constituyen, por decirlo así, la base moral de todo *socialismo*, no han venido á la existencia más que con el cristianismo.„

Es, pues, indudable que el individuo de nuestros días y de nuestras civilizaciones, que más alejado parezca estar del cristianismo, lleva en sí un cristiano; y el célebre novelista psicólogo M. Paul Bourget demuestra claramente en "La etapa„ y varios otras de sus novelas (1), cuánta es la influencia de ese sedimento cristiano que da lugar á fenómenos extraños de atavismo y otros.

M. León Desers señala, además, otras causas que contribuyen á hacer que la práctica moral no se resienta, á pesar del sistema científico que se profese: "No quiere uno, dice, singularizarse, teme uno las observaciones molestas, se quieren conservar las amistades, las relaciones, y se llega de esa suerte, en multitud de casos, á conducirse al revés de los principios que se profesan.„ (2).

Por todas estas consideraciones y por otras no menos poderosas y de no menor fuerza, puede admitirse que hay algo de verdad en las afirmaciones de algunos moralistas contemporáneos de que acabamos de hacer mérito, pero en manera alguna pueden aceptarse totalmente y en absoluto, sin ninguna restricción.

Es, en primer término, una verdad indiscutible que, ya directa ó ya indirectamente, los filósofos y

---

(1) Versión catellana: Madrid, Sáenz de Jubera, Hermanos. La misma casa editorial ha publicado traducciones de las demás obras de P. Bourget.

(2) Leon Desers: *Les Morales d'aujourd'hui, et la Morale Chretienne.* París, 1907, pág. 8.

los hombres de ciencia ejercen alguna influencia sobre la gran masa de la humanidad. El propio Emile Roques, inmoralista á la manera de Nietzsche, y cuyas doctrinas nos hallamos, por lo demás, muy lejos de compartir, reconoce esta influencia. "El filósofo, dice, con sus especulaciones, y el sacerdote con sus dogmas, se forman una idea excesiva de la acción ejercida por sus sistemas moralizadores sobre la conciencia popular. Es cierto que, en lo que concierne al filósofo, cuenta con intermediarios, con los agentes transmisores de la política y de la literatura, que, por medio de fórmulas apropiadas, infiltran y difunden en las masas el pensamiento filosófico." (1).

Sea ó no cierto en el orden físico, puede, sí afirmarse terminantemente que *nada se pierde para la vida moral*; la idea al parecer más insignificante, el pensamiento más baladí, la doctrina más teórica y especulativa, tiene una gran resonancia, ejerce una poderosísima influencia, repercute, más pronto ó más tarde, sobre los demás. Cada idea que se lanza á la circulación produce, según la imagen que Fonsegrive (2) aplicó á los actos humanos, produce una onda de bien ó una onda de mal que va propagándose, lentamente tal vez, pero que va propagándose al fin, hasta los más extremos límites; quizá no podamos nosotros, las más de las veces, seguir el curso, el espacio recorrido por la idea; menos aún podremos juzgar de los efectos que produzca en los cerebros y en los corazones de nuestros semejantes; pero eso no quiere decir que se detenga y quede interrumpido su curso, eso no quiere decir que los efectos y resultados dejen de producirse un día ú otro. ¡Sólo Aquél cuya vista

(1) Emile Roques: *L'homme, de la speculation á la realité*. Montpellier, 1908, pág. 162.

(2) Georges L. Fonsegrive, *Elements de philosophie*, tomo II.

abarca toda la extensión (si nos fuera permitido expresarnos así) del infinito, podrá seguir paso á paso á nuestras ideas y conocer todos los resultados que producen.

Pero si eso no, si nos es dado á nosotros saber con certeza que los efectos mayores ó menores han de producirse; por qué, volvemos á afirmarlo: "Nada se pierde para la vida moral."

¿Es, por otra parte racional el suponer que sistemas de moral que suprimen el remordimiento, que afirman y sostienen que todo le está permitido al hombre, que presentan ante nosotros como único objetivo y como guía único el placer ó el interés; que tratan de suprimir toda *verdadera* sanción moral, es racional, decimos, el suponer que semejantes sistemas de moral han de resultar completamente inofensivos, que no han de causar daños en la conducta, que no han de producir hondísimas perturbaciones en la conciencia universal, en la manera de apreciar la bondad ó malicia de las acciones humanas? ¿No constituye, por consiguiente, un riesgo grandísimo para la conciencia humana, el que tales doctrinas se extiendan y propaguen? ¿No habría de cambiar con su aceptación, el ideal que todos tenemos de la moral?

El resultado cierto, inevitable, ha de ser, fatal y necesariamente, el que descienda el nivel de la conciencia pública. Surgirán dudas acerca de los principios al observar que son negados por algunos; y habrán de preferirse las soluciones más cómodas al problema moral, aquellas que más halaguen nuestras pasiones, nuestros instintos, nuestras concupiscencias; si el hombre es naturalmente inclinado al mal, siempre habrán de parecerle preferibles aquellos sistemas que menos obstáculos pongan á la expansión de sus inclinaciones, tendencias y apetitos.

Cierto que, como antes dijéramos, nuestra civili-

zación está saturada de cristianismo, pero si la generación actual se descristianiza y desmoraliza en parte, la generación que la suceda, se hallará menos impregnada del espíritu cristiano, y será más fácil para las solicitaciones del inmoralismo. Constituye esto una verdad indiscutible.

Resulta, pues, en definitiva, que si bien *hoy por hoy* las doctrinas y teorías científicas tienen poca influencia en la práctica moral, no dejan, con todo, de ir disponiendo el terreno para que, en plazo más ó menos lejano, puedan germinar en él esas doctrinas; si nuestra sociedad se encuentra aún bastante impregnada de la moral cristiana, y por lo mismo, se conducirá en la práctica de la vida de modo contrario á sus principios, día llegará en que, de seguir así, desaparezca por completo el patrimonio acumulado por tantas generaciones.

VI

Creemos que con toda justicia puede denominarse á Fouillée, "el filósofo de las ideas-fuerzas", toda vez que de esta noción de *idea-fuerza* hace él la base de todo su sistema filosófico: la teoría de las ideas-fuerzas es, como dice Parodi, "la idea madre de toda su filosofía." (1).

Si bien no es completamente nuevo, puede, empero, afirmarse que la Psicología moderna es la que ha formulado y comprobado experimentalmente el principio de que toda idea, lo mismo que toda imagen, tiende á realizarse en virtud de ciertas y determinadas leyes, que se aplican en los diversos casos ya cuando la representación es única, ya cuando son va-

(1) *Revue Philosophique*, Abril, 1908, pág. 340.

rias representaciones, pero que pueden organizarse, ya, por último, cuando son diversas y no pueden organizarse.

Conviene, sin embargo, no exagerar el alcance y la transcendencia de ese principio, como lo hace Fouillée, quien apasionado de él, pretende darle proporciones desmesuradas y convertirle en la panacea universal, el medio de resolver toda clase de problemas filosóficos y morales. Obsesionado por la *idea-fuerza*, doquiera cree ver aplicaciones de ella; imbuído de ese prejuicio, pretende que la realidad se pliegue y amolde á sus deseos, y no vacila en trastornar, en adulterar la realidad y los hechos para que resalten y aparezcan triunfadoras sus apriorísticas prevenciones.

En todos sus libros anteriores manifiéstase claramente ese tenaz empeño, pero en ninguno llega al extremo que llega en éste. El lector encontrará á cada paso que la idea-fuerza informa todas las doctrinas de Fouillée, y comprenderá con cuánta verdad afirmamos que el autor de este libro ve oscurecidas sus positivas dotes de pensador y de filósofo por el irracional prejuicio de acomodar á todo trance los hechos á sus principios preconcebidos. Parece, al recorrer las páginas de este libro, que, en vez de buscar la verdad y confesarla y hacerla suya, se ha propuesto más bien Fouillée encontrar pretextos que justifiquen sus posiciones y sus teorías; si tropieza con algún obstáculo infranqueable, sortéalo con gran habilidad; si algún hecho viene á contradecir sus doctrinas, vístelo de manera que parezca confirmarlas; y ha empleado en esta labor, esfuerzos y energías que hubieran estado mejor empleados en perseguir la verdad sin prevenciones y sin apriorismos irracionales. Y no debe sorprendernos que logre á las veces Fouillée presentar las cosas con tales apariencias de

verdad que deslumbran realmente á primera vista; ¿qué hombre de talento—y Fouillée, indiscutiblemente lo es—no consigue disfrazar las cosas y darlas apariencias de verdaderas?

Ya en su libro sobre "La libertad y el determinismo„ había expuesto Fouillée su famosa teoría.

Toda idea, supóngasela ó no determinada, es causa á su vez; por el mero hecho de ser concebida, envuelve é implica ya un deseo ó una repulsión, es ya como un esfuerzo que comienza á dibujarse: la idea de un movimiento es ya el movimiento que empieza; toda idea tiende, por consiguiente, á realizarse; y por esto es también por lo que varias ideas diversas pueden, ó fortificarse una á otra, ó equilibrarse ó combatirse; ideas que se ordenan, son fuerzas que se combinan.

"El objetivo, dice Fouillée, como el lector verá, en este libro, el objetivo que nos habíamos propuesto nosotros en nuestra antigua obra era el de hacer el determinismo científico tan amplio y tan abierto como fuese posible, y por eso es por lo que hemos introducido en él un elemento de reacción sobre sí mismo. Tal es la idea de la eficacia misma de las ideas, sustituto y equivalente práctico de la libertad.„

"La autonomía moral, dice en otra parte, es y constituye un auto-determinismo indefinidamente modificable.„ Y, más adelante: "Al juzgarnos nosotros responsables, llegamos á serlo en realidad, toda vez que concebimos la importancia de nuestra intervención posible en las cosas, y por consecuencia, podemos experimentar ese sufrimiento particular que tiene como carácter esencial, el producirse y conservarse él propio por medio de la idea.„ Bajo este punto de vista, la moral será posible, será real y eficaz con tal de que exista su idea en la conciencia: "Su idea, dice Fouillée, es precisamente lo que la constituye;

es ella, una concepción que se realiza, y no una realidad totalmente hecha ya.„ "La voluntad, dice también, de ser respetado, nos hace respetables; la idea del derecho, crea el derecho.„

***

Veamos ahora la solidez de las doctrinas y teorías de Fouillée en lo que respecta al valor que pueda tener la idea-fuerza.

Toda idea, cierto, es y constituye una fuerza, toda representación tiende á realizarse y se realiza en efecto, pero sólo *cuando semejante realización es posible;* y puede no ser posible esa realización, ya por parte del objeto mismo de la idea, ya por parte del sujeto, ya también por la concurrencia de ideas y representaciones contrarias. ¿Será realizable, por ejemplo, la idea de la inmortalidad del hombre (no decimos del alma humana)? Indudablemente no, porque esa inmortalidad está en pugna con las leyes de la naturaleza; por mucho que yo piense y acaricie la idea de no morir como hombre, no me será posible conseguirlo. Tenemos, pues, aquí una primera restricción que hacer á la ley de las ideas-fuerzas; no puede realizarse una idea cuando se halle en contradicción con las leyes metafísicas, físicas ó morales.

Habremos también de añadir que para que las ideas lleguen á realizarse, tiene su realización que *depender de nosotros.* Ahora bien: ¿depende de mí, por ejemplo, el ser egoísta ó altruísta? Sí, indudablemente, si yo soy libre; pero no si es que me encuentro determinado necesariamente por los motivos; seré entonces lo que las circunstancias individuales, sociales, biológicas etc., lo que los motivos quieran que sea; egoísta ó altruísta.

La idea de la libertad, dice Fouillée, y el amor de

la libertad, nos hace libres, mediante la idea-fuerza de libertad: No *somos* nosotros libres, pero *podemos hacernos* libres con esa idea de libertad, que, como todas, es y constituye una fuerza. La teoría es ingeniosa, pero completamente absurda, más aún, carece de todo sentido, es por completo inconsistente: Si yo *no soy* libre, es, sin género alguno de duda, porque mi constitución psico-física, porque mis condiciones y caracteres esenciales, porque mi modo de ser íntimo y sustancial, porque la manera específica de funcionar mis facultades todas, en suma, porque mi naturaleza esencial misma me lo impide, como se lo impide al animal y á los seres inorgánicos que obedecen fatalmente á las leyes que rigen su naturaleza; y ¿podré yo, con sólo mi idea, cambiar mi esencia específica?; ¿podré hacer con la idea que no sea lo que soy, sin dejar, por supuesto, de serlo?

Por otra parte, si el hombre puede hacerse libre, si el hombre puede adquirir la libertad por medio de la idea de libertad, una vez adquirida, una vez suya, una vez que ha llegado á formar parte ya de su constitución esencial, podrá, indudablemente, transmitirla por herencia (y máxime si empieza á pensar y á amar la idea de transmitirla por herencia, pues dicho se está que si la idea de libertad es una fuerza, también lo será la idea de transmitir esa adquisición á nuestros descendientes), y de consiguiente, podríamos decir que hace largos siglos que la humanidad *es* libre por haber heredado esa hermosa propiedad de sus antepasados que *no eran* libres, pero que *se hicieron* libres, por la idea de libertad; ¡á menos que el principio de la dinamogenia de las ideas no fuera cierto hasta ahora!

Además, si nosotros *no somos* libres, sino que *nos hacemos* libres, mediante la idea y el amor de la libertad, habrá, indudablemente, hombres que llegan á

ser libres—aquellos que piensen y amen la libertad—y esos serán libres con todas las consecuencias que la libertad implica y supone; y habrá otros hombres—todos los que no piensen, ni deseen, ni amen la libertad—que no serán libres, ni disfrutarán, por ende, de las ventajas y beneficios de la libertad. (Y nótese que no hablamos, como tampoco habla Fouillée, *del ejercicio de la libertad*, sino de la *propiedad ó atributo*, cosas que son completamente distintas y que Fouillée no tiene en cuenta, pues claro es que no negamos que los hombres *ejerciten* de diverso modo la libertad, ni negamos que haya grados en ese ejercicio, como los hay respecto de la manera de ejercitar la inteligencia, ó la sensibilidad, sin que eso quiera decir que no tengan ni disfruten los hombres todos del atributo inteligencia, ó del atributo sensibilidad.) Resultará, por consiguiente, en la opinión de Fouillée, que habrá dos clases de hombres, *esencialmente* distintos, puesto que la libertad, como atributo, es algo esencial: entre poseer ó no poseer esa propiedad hay una diferencia específica; habrá, pues, una especie de hombres de naturaleza inferior, que no habiendo pensado ni amado la libertad, carecerán de ese atributo esencial; y habrá otra especie de hombres de naturaleza superior, algo así como *superhombres*, que gozarán de esa propiedad esencial.

Con la idea-fuerza de libertad pretende Fouillée conciliar el determinismo con el indeterminismo: eso es muy fácil de decir, pero ¿cómo se hace posible esa conciliación?

Soy yo, me dice el determinismo con Bayle, algo así como la piedra que cae, que si tuviera conciencia creería ser ella la que caía, porque no veía, como no veo yo, la fuerza exterior y superior á ella que la obligaba á caer; soy, añade el determinismo con Spinoza, como la veleta que, de tener cual yo conciencia, cree-

ría ser ella la que se movía libremente, porque no veía que el viento la impulsaba; ó cual la aguja imantada, que dice Leibniz, que tambien creería dirigirse al Polo por impulso propio; soy, en suma, algo movido por una fuerza exterior y superior á mí, que no veo y de ahí mi ilusión de libertad; y ¿podría yo, con sólo la idea-fuerza de libertad, suprimir esa fuerza exterior y superior á mí, y sobre la cual, por tanto, no podría yo obrar?

No soy *ni puedo ser* yo libre, dice el determinismo, porque si lo fuera, habría entonces comenzamientos primeros, habría efectos sin razón suficiente.

Está bien; pero, una vez que hubiese yo adquirido la libertad por medio de la idea, el deseo y el amor de la libertad, ¿dejaría de haber ya comenzamientos primeros, dejarían de darse hechos sin razón suficiente? ¿Por qué han de ser de distinta condición la libertad de los indeterministas y la libertad de Fouillée? ¿Qué importa para esos efectos que la libertad la haya yo adquirido por medio de la idea-fuerza, ó que se haya transmitido á mí por virtud de la herencia, ó que constituya una de las notas de mi esencia específica de hombre?

La libertad, dice también el determinismo metafísico, es inconciliable con la presciencia divina; si eso es así, ¿qué privilegio tiene la libertad de Fouillée para encontrarse acorde con la presciencia?

Admitamos, para terminar, que es posible que mediante la idea-fuerza de libertad, el deseo de libertad y el amor de la libertad, me haga yo libre; admitámoslo y digamos, por consiguiente, que yo *puedo* hacerme libre, que en mi poder se halla, que de mí depende el serlo; luego si yo puedo hacerme libre, yo soy libre; la idea-fuerza me hace libre, pero necesito serlo antes para poder pensar, desear y amar esa idea.

Habrán observado los lectores que no hemos hecho otra cosa que esbozar algunas de las muchas objeciones que podrían dirigirse contra la doctrina de Fouillée relativa á que la libertad sea no más que un producto de las ideas-fuerzas; una crítica más amplia y minuciosa habríanos llevado más lejos de lo que hubiéramos querido.

***

No se contenta, sin embargo, el autor de este libro con hacer de la libertad un producto y resultado de la fuerza de realización de las ideas; va más lejos todavía en otorgar privilegios á las ideas.

Mediante la idea-fuerza del bien universal, llegaremos nosotros, en sentir de Fouillée, á amar el bien universal y á buscar y perseguir el bien universal; y con eso ya no tenemos nada que hacer para procurarnos fundamentos sólidos y firmes de la moralidad. Muy bien; pero es muy de presumir que en la mayor parte de las inteligencias se susciten las siguientes dudas: Con la idea y la representación del bien universal puede existir y existe indudablemente en mí, la idea y la representación del bien particular mío, distinto y á las veces opuesto al bien universal; también esta es una idea-fuerza, con la misma razón y la misma justicia que la otra; lo mismo, pues, que la otra, poseerá su respectivo poder dinamogénico, y tenderá, al igual que la otra, á realizarse: No pueden llegar ambas á la realización; ¿cuál de entre ellas será la que se realice?; ¿no es más fácil que la realizada sea la idea-fuerza del bien particular, toda vez que ésta ha de atraer con más fuerza nuestro deseo y nuestro amor?

¿Dirá acaso Fouillée que *debemos* nosotros *acariciar* y dar calor y vida á la primera idea, á la idea

del bien universal, y desechar, dejando que se extinga, languidezca y muera sin consecuencias en nuestra conducta, la segunda, la idea de nuestro bien propio y personal? No dudamos que el espíritu noble y levantado de Fouillée lo creerá de esa suerte y obrará en consecuencia; pero sería menester que nos adujera razones de por qué *debemos* obrar así, porqué debemos sacrificar nosotros nuestro bien en aras del bien de los otros; y además, ¿cuál es el *bien*? ¿cuál es el fundamento supremo de ese nuestro deber? Y, por último, si *debemos*, es porque *podemos*, porque somos libres.

Dice Fouillée debatiéndose inútilmente entre las mallas de su insostenible sistema: "Jamás hemos sostenido nosotros la paradoja de que un pensamiento ilusorio cree la realidad de su objeto (y ¿cuáles son los pensamientos ilusorios? ¿cómo los conoceremos y distinguiremos?). Hemos sostenido y sostenemos nuevamente que los elementos verdaderos de toda idea, —por ejemplo, de la idea de libertad, pese á ciertos pensamientos ilusorios que con ella se mezclan, cuando se la concibe bajo la forma de libre albedrío vulgar—tienden á realizar progresivamente en nosotros *el objeto* de esa idea, *ó un equivalente práctico* de tal objeto. En todo y por doquier, lo posible pensado y deseado es lo que se realiza, no lo imposible; pero ¿no es una combinación de posibles, un verdadero ideal? Por otra parte, ¿sabemos jamás nosotros de antemano, lo que se halla fuera de alcance en la esfera de los valores? Llégase muchas veces según la expresión vulgar, á hacer lo imposible, es decir, á realizar lo que parecía primeramente irrealizable, y que lo habría sido en efecto, sin nuestra idea y nuestro deseo."

Pese á su indiscutible talento, no consigue el autor, como se ve, cohonestar sus doctrinas insostenibles y

*****

contradictorias; no haremos al lector discreto la injuria de discutir tales afirmaciones. Lo que se realiza, dice, son "los elementos verdaderos de toda idea„; pero no se preocupa de indicar cómo distinguiremos lo verdadero de lo que no lo es; antes al contrario, afirma luego que nunca podemos saber lo que se halla fuera de nuestro alcance, con lo cual, la restricción anterior resulta totalmente inútil, como se ve.

Consecuente con su propósito de hacerlo depender todo de la idea-fuerza, afirma asímismo Fouillée, que "para el hombre la idea de dignidad es ya la dignidad, en su primera fuente, y que esa idea es la que nos confiere un valor materialmente inestimable.„

¿No constituye semejante aserción un absurdo evidente? No es esto confundir de una manera lastimosa la dignidad humana *en sí misma*, con la *conciencia* de esa dignidad? Lo que con la idea-fuerza podemos adquirir es la conciencia de nuestra dignidad, no la dignidad misma, que es anterior y superior á esa conciencia. Lo mismo cabe decir respecto de la idea-fuerza de nuestro valor inestimable, y de las ideas-fuerzas de fin, de bien, de los valores, etc.

¿Quien no advierte, por lo demás, que, con semejantes doctrinas caminaríamos á grandes pasos hacia el más completo escepticismo objetivo, lo mismo moral que lógico? El bien, el valor, el fin, el deber, la dignidad son algo objetivo, como la moralidad misma, que es *objetiva* y *absoluta*: «No se evalúa la moralidad real, dice Roussaux, por las disposiciones, impresiones, dudas é ignorancias del sujeto, sino por una medida independiente é impersonal... La moralidad real es, además, *absoluta* y no relativa.„ (1).

Véase tambien en que términos se expresa el autor acerca del deber: "Al estudiar la relación del su-

(1) L. du Roussaux, *Ethique*, Bruxelles, 1908 pág. 143.

jeto al objeto veremos nosotros que la *idea del deber* —aun cuando no primitiva, sino derivada, no deja de crear un deber real al concebirse; esa idea de deber es el deber que comienza. ¿Se quiere invocar la historia además de la psicología? Pues ella pondrá ante nosotros de manifiesto que es siempre la idea la que engendra la obligación, ya sea en los individuos, ya sea en los pueblos. Una nación se impone un deber real, al pensarlo como posible. Si Francia formula una declaración de los derechos del hombre, ella misma se carga á la espalda el noble fardo de los derechos que ha de realizar, de las reformas que tiene que llevar á cabo en su seno y que propagar en el mundo. Aquel qne concibe una tarea, comienza á hacerla suya; ella constituye su pensamiento y por lo mismo, su *deber* y su *poder*.„

Este párrafo, escogido entre mil, refleja fielmente el modo de proceder de Fouillée mezclando siempre algo verdadero é inatacable con una multitud de errores é inexactitudes.

Es *el deber* algo muy distinto de la *idea de deber;* cosas son estas que no deben en manera alguna confundirse, si no se quiere destruir la moralidad por su base. ¿Tendrá, por ventura, el hombre el deber de no matar, no más que por habérsele ocurrido la idea de tal deber? ¿Dejará el no matar, de constituir un deber imperioso é ineludible para el hombre que no haya tenido semejante idea?

No insistiremos más sobre este y otros absurdos manifiestos tales como el de que "el deber *suscita* el poder„; siendo así que, el deber *supone* el poder, pero no *le crea* ó como el de: "Yo pienso; luego yo llego á ser„; etc., etc., y cuyo lógico encadenamiento lleva á Fouillée hasta el extremo de afirmar que "la verdadera solidaridad es la que se crea al concebirse á sí misma; *yo estoy ligado por la idea de mi lazo con*

otro y con todos. La idea de sociedad es la única que realiza la verdadera sociedad;..... la idea de universo realiza en nosotros el universo.....„ en donde el autor mezcla, como siempre, la verdad con el error.

VII

Otro de los fundamentos en que se basa el sistema moral de Fouillée consiste en la supresión de la *sanción* y en la sustitución del *imperativo*, por el *persuasivo*. Hé aquí, en efecto, cómo se expresa el autor acerca de este último particular.

"La moral más elevada no es de la obligación propiamente dicha, de la legalidad, que conserva todavía un no sé qué de físico... La moral de las ideas-fuerzas relega á segundo término la idea de obligación; no la considera sino como una expresión simbólica del querer más racional, encontrando en la realidad voluntades ó fuerzas contrarias.

«A esto se debe el que por encima de los imperativos, sea menester colocar, lo que desde hace mucho tiempo hemos denominado nosotros el *persuasivo supremo*, expresión más exacta de la relación entre el bien ideal y la voluntad..... La persuasión atribuída á la supremacía de la idea del bien se halla instalada en el corazón mismo del sér consciente. No podemos nosotros dejar de sentirnos atraídos por el bien universal tan pronto como su idea no se halle ya contrariada en nosotros por las ideas egoístas provinientes de las necesidades de la vida.....

"Desde hace mucho tiempo, antes que Guyau, hemos admitido nosotros que bajo su forma superior y en los espíritus elevados, la moralidad dejará de ofrecer el carácter propiamente *obligatorio*..... La

voluntad del ideal universal es algo más y mejor que una ley imperativa; es ya la moralidad comenzada, tendiendo á invadir todo nuestro sér por la virtud de las ideas-fuerzas..... El hombre se impone espontáneamente por auto-persuasión el realizar en su conciencia individual, en la conciencia social y en el mundo entero, en cuanto está en su mano, un orden ideal, que sea universal como el pensamiento.»

Fácilmente se advierte que acerca de este particular va Fouillée mucho más allá, se muestra más radical que los mismos sociologistas contemporáneos; los cuales se limitan á afirmar, no que deba suprimirse de la moral el concepto de obligación é imperativo, y ni siquiera que llegue á desaparecer un día esa noción, sino tan sólo que la existencia de la moral no implica necesariamente la existencia de la idea de obligación.

"Los antiguos hábitos, dice Albert Bayet, nos impulsan á asociar el concepto de bien y el concepto de obligación; pero ¿no sería aquí, muy arbitraria esa asociación? La idea de deber no es *á priori* indispensable al desenvolvimiento del arte moral. Toda tentativa hecha con objeto de mejorar un estado dado de las costumbres, implica, según hemos visto, una idea cualquiera de lo *mejor*, y por consiguiente, del bien. Pero ¿implica esa tentativa, la idea de que es un deber el hacer el bien, un deber el perseguir lo mejor?

«Se ha dicho que la idea de deber se encuentra en los pueblos más diferentes, en las más diversas épocas mezclada y confundida con la idea de bien. Empero ¿hay derecho para inferir de aquí que esa idea existirá siempre?..... Sería para ello preciso demostrar que es inherente á toda organización social. Ahora bien, si es cierto que apenas se concibe una sociedad que no ejerciese sobre sus miembros ciertas

violencias, concíbese, por el contrario, muy bien una sociedad en la que hubiera desaparecido la idea de obligación moral. Verdad es que la moral se presenta casi siempre bajo la forma de un código de deberes; mas, ¿puede decirse con Durkheim, que la idea de deber exprese su carácter fundamental? Eso sería erigir en principio que lo que hasta ahora ha sido, habrá de ser también siempre. Eso sería encerrar al porvenir en el pasado y condenar á la humanidad á girar eternamente en un círculo. ¿Quién nos dice que la idea, soberana durante largo tiempo, no va á caer á los golpes de una potencia nueva?.... Pura y simple hipótesis, es verdad; pero desde el momento en que esa hipótesis es *á priori* posible, no tenemos el derecho de decir que la idea de obligación es, con el mismo título que la idea del bien, la condición necesaria de todo arte moral.» (1)

Si nuestro propósito fuera al presente el poner de manifiesto la inconsistencia de las doctrinas sociológicas, podríamos replicar á Bayet que ninguna Moral digna del nombre de ciencia, pone el fundamento de la *obligación* en la historia; ninguna moral científica se limita á decir, *puesto que ha sido, será;* sino que demuestra la necesidad de la obligación fundándose en la naturaleza misma de las cosas, en la esencia misma del deber, de la moralidad y del sujeto moral; pero sólo nos proponemos mostrar que en este punto avanza Fouillée más allá de lo que hacen sus adversarios, los sociologistas.

Va asimismo Fouillée más lejos que los Pragmatistas y Humanistas para quienes la moralidad resultaría por entero de la necesidad de amar con desinterés; de la necesidad de buscar toda forma de cultura que eleve la naturaleza humana, y de la ne-

(1) Alberto Bayet, *L'idée de Bien*, París, 1908, págs. 25 y 26.

cesidad de aprobarse á sí mismo en todas las ocasiones; y añaden que la moralidad expresaría esas necesidades bajo forma de imperativos; imperativos que serían hipotéticos, y que habrían, no obstante, de equivaler á imperativos categóricos; corrigiendo de esta suerte la tesis sociologista (1).

Esta posición de Fouillée por lo que respecta al concepto de obligación, es idéntica á la de Guyau. No intentaremos escatimar á nuestro autor el honor que para sí reclama en diversas ocasiones, de haber sido el primero en suprimir el imperativo sustituyéndolo con el persuasivo; diremos tan sólo que no se ufanaría del descubrimiento, si se tomara la pena de discurrir sobre la naturaleza íntima del deber y lo que el deber exige, y si quisiera observar serena y detenidamente la realidad.

No hay que decir que toda la tradición filosófica es de todo punto adversa á sus doctrinas. El propio Kant, creyó deber establecer una distinción profunda entre la moral y las demás disciplinas, poniendo de manifiesto que éstas sólo suministran "imperativos hipotéticos", al paso que aquélla exige un "imperativo categórico." Y tanta es la extensión que alcanza éste que, como dice Duprat, la moral penetra con su imperativo categórico, todos los imperativos hipotéticos; pues aspira, no solamente á establecer las reglas de una conducta universal, impuesta á todos los hombres en todas las circunstancias, sino á regir todos los modos de acción particulares" (2).

Tan claramente aparece el hecho del carácter imperativo del deber, que pocos moralistas se atreven á negarlo, cualquiera que sea, por lo demás, la opi-

(1) V. Leclére, *La Morale rationelle*, Lausanne, 1908, págs. 366 y 367.

(2) G.-L. Duprat, *La Morale*, París, 1901, pág. 34.

nión que sustenten acerca de su origen y naturaleza íntima.

"El deber, dice Paulham, es *imperativo;* esta es y constituye su gran característica. *No obra, en manera alguna, por persuasión.* Y no es tampoco por afección, por simpatía ó por interés como nosotros le realizamos. El deber ordena. Es un principio de autoridad, y la presión que sobre nosotros ejerce es totalmente análoga á todas las influencias *obligantes* que nos vienen del exterior..... Es una autoridad abstracta y anónima; lo cual permite al individuo el considerarla como suya, ó le permite ver en ella, la influencia directa de un Dios„ (1).

Por lo demás, haciendo un análisis filosófico de la idea de deber y de moralidad objetiva, tiene necesariamente que descubrirse el elemento de la obligación.

Los hombres todos distinguen totalmente *lo bueno* de *lo obligatorio*: Una acción cualquiera del hombre puede muy bien ser *buena*, sin que por eso haya de ser necesariamente *obligatoria*; licitud, bondad y obligación, son cosas distintas y que todo el mundo distingue: Nadie confunde estas frases: "Es *lícito* socorrer al necesitado; es *bueno* socorrer al necesitado; es *obligatorio* socorrer al necesitado.„

Y no puede decirse que este carácter de obligación, de mandato, de imperativo que implica el deber, procede del hombre mismo, sea ó no mediante la manoseada y socorrida idea-fuerza; pues claro y evidente es que lo que procede del hombre, no puede en manera alguna hallarse por encima de él; y si la obligación procediese del hombre, podría legítimamente violarla, y pudiendo violarla legítimamente, la obligación no existiría ya.

---

(1) *Revue philosophique*, Abril, 1908.

Luego la obligación, la forma imperativa con que ante los hombres todos se manifiesta el deber, no puede tener su base y su raíz en el hombre mismo.

Dirá Fouillée, que puede muy bien suprimirse la obligación, el carácter imperativo del deber, *persuadiendo* al hombre de que no puede encontrar su verdadera felicidad más que en ciertas y determinadas acciones, y que en eso, por lo tanto, se halla el verdadero origen y la verdadera naturaleza de la obligación, y que el imperativo se cambia así en persuasivo.

Pero la felicidad no es cosa obligatoria: "¿Por qué razón, por qué causa, dice Baets, no había de poder el hombre desdeñar y menospreciar su verdadera felicidad para perseguir y correr tras su felicidad aparente?

"Podréis vosotros, si queréis, decir, por ejemplo, á un joven: Huye, amigo mío, de la intemperancia, porque la intemperancia viola las obligaciones más estrictas; pero si la obligación no proviene de otra parte más que de la felicidad, podrá él contestaros: Yo prefiero, estimo yo más los placeres de los sentidos, que todo aquello que la virtud pueda darme. ¿Qué podréis entonces, replicarle? Estás, ¡oh joven!, equivocado, es una verdadera necedad el renunciar á la dicha que consigo lleva la virtud. Sea; es una necedad, si así lo queréis; es, si os place, una especulación de las más desastrosas, pero ¿es esto la *obligación*?„ (1).

Todas las especulaciones, todos los esfuerzos de Fouillée, de Guyau y otros moralistas para despojar al deber de su carácter imperativo, se estrellarán siempre contra la realidad, según aparece en nuestra

---

(1) Abate M. de Baets, «Las bases de la Moral y del Derecho», Versión castellana, Madrid, Sáenz de Jubera, Hermanos, 1907, página 190.

conciencia; ningún hombre deja de percibir en sí mismo, que el deber manda, que el deber ordena, y ordena sin restricciones, sin reservas: "No matarás„, escuchamos en el fondo de nuestras almas. El deber es una orden, un imperativo y un imperativo categórico.

***

Si Fouillée se aparta de Kant, al pretender cambiar el imperativo en persuasivo, coincide con él y con los estoicos en querer suprimir la sanción para la ley moral.

Semejante doctrina es de todo punto inadmisible. Entiéndese por sanción el conjunto de premios y castigos dispuestos para los que cumplen ó quebrantan la ley. La idea de sanción está contenida en la idea misma de justicia; todo el mundo encuentra justo que el que obra mal, sea de algún modo castigado, y que obtenga alguna recompensa aquel que obra bien.

Lo mismo se evidencia teniendo en cuenta la naturaleza de la ley y del legislador; la ley se dicta para que sea observada; y constituiría una completa necedad el que un legislador dictara leyes siéndole indiferente su observancia, ó no cuidándose de que lo fuera; la esencia misma de la ley exige, pues, la existencia de una sanción; y el querer suprimir ésta, es, por consiguiente, suprimir la ley misma, pues se suprime una de sus notas constitutivas.

La ley moral, por otra parte, viene á consistir en la plena y perfecta realización de la esencia del hombre, en cuya realización y desenvolvimiento halla precisamente el hombre su bien propio; las sanciones de otras leyes son externas á ellas, pueden cambiar; pero la sanción de la ley moral es íntima, va con la ley misma; el que la cumpla, verá plenamente realizada su esencia, y ese será su bien, y eso constituirá

su premio y recompensa; el que falte á ella, no podrá ver debidamente realizada su esencia, que es el mal para él, y en eso, por tanto, hallará su castigo.

No es menester añadir que la sanción de la ley constituye uno de los *motivos* que pueden influir, é influir de una manera muy poderosa en nuestras determinaciones voluntarias; representándose el hombre los premios y castigos afectos á una acción, antes de realizarla, constituyen pesos que pueden inclinar la balanza en el sentido de la acción.

Claro es que, aun cuando otra cosa parezca, ni Fouillée, ni Guyau, ni Kant, ni los estoicos, niegan realmente la necesidad de la sanción; sino que vienen á decir que debiendo como debe el hombre obedecer á la ley por respeto para la ley, ó porque es buena ó por otros motivos de orden elevado, todo lo que sea obedecer á la ley por temor al castigo ó por esperanza del premio, es mutilar la ley y trocarnos en egoístas y utilitarios.

No paran mientes los que tal afirman en que la verdadera mutilación de la ley son ellos quienes la hacen, pues formando, como la sanción forma, parte integrante de la ley, el exigirle al hombre que no piense en la sanción, con el pretexto de conformarse así mejor con la ley, es, en realidad, exigirle que considere la ley como mutilada.

Pero aparte de esto y de otras muchas objeciones que á la anterior doctrina podrían muy bien dirigirse, sólo diremos que semejante doctrina, por austera y sublime que sea, por mucho que pudiera seducir á las almas elevadas, tiene el defecto capitalísimo de no ser humana, de no estar hecha para los hombres; de no ver en el hombre lo que realmente es: hombre y no ángel, hombre, con sus debilidades, con sus flaquezas con su doble naturaleza, con su aptitud para ser determinado por móviles ideales y mó-

viles sensibles, y más aún por éstos que por aquéllos; constituye, pues, esa doctrina una verdadera utopia, que no tiene nada absolutamente de aplicable á la realidad.

Lo que Fouillée, y con él algunos otros moralistas contemporáneos, quisieran principalmente suprimir en la ley moral, es la sanción de la vida futura; pero también en esto yerran.

Dos condiciones principales ha de tener la sanción para ser justa: que sea *universal*, es decir, que no deje ningún acto bueno sin recompensa, ni sin castigo ningún acto malo, y que sea *proporcionada* al mérito ó demérito del agente. Añaden algunos otra condición; la de que sea incontestable, es decir, que el sujeto mismo de la sanción reconozca su justicia.

Pues bien: ninguna de las sanciones que á la ley moral pueden asignarse en la vida presente, reune esas condiciones; y ninguna, por tanto, de ellas constituye una sanción suficiente.

No es justa, en primer lugar, *la sanción de la conciencia*, que nos procura placer ó dolor, respectivamente, después de la ejecución de un acto bueno ó malo, ya que no es proporcionada; pues siendo una ley psicológica perfectamente comprobada, que el hábito, si bien aumenta la *actividad*, disminuye, en cambio, la *sensibilidad*, resulta que el hábito del mal llega á hacer á la conciencia poco sensible al remordimiento, y hasta quizá llega á hacerla totalmente insensible; mientras que, por el contrario, el hábito del bien hace á la conciencia menos sensible al placer y muy sensible al dolor por las imperfecciones más leves; y así sucede con frecuencia, que el malvado, por un gran crimen, sufre menos que el virtuoso por una ligera imperfección, lo cual, evidentemente, no es justo.

Tampoco es justa la *sanción natural*, pues si bien

en algunos casos—el alcoholismo por ejemplo—el vicio ocasiona funestas consecuencias en el organismo, no siempre sucede así, ya que muchas veces el criminal goza de buena salud y el virtuoso no.

No lo es tampoco la *sanción social;* ya que, en primer término, la sociedad *castiga,* pero no *premia*; ya que también la sociedad no castiga ni puede castigar las faltas privadas, y ya, por último, que la sociedad castiga en ocasiones al inocente y deja impune al culpable.

Menos justa es *la sanción de la opinión pública,* que deja también sin sanción las buenas y malas acciones ocultas, que comete muchos yerros, y que no siempre inspira la opinión sus juicios en las prescripciones de la moral.

Ahora bien: toda vez que en la vida presente no se halla sanción suficiente y justa para la ley moral, forzoso es admitir, si no se quiere negar la existencia misma de esa ley, y la sabiduría, omnipotencia y justicia de su Autor, forzoso, decimos, es admitir que esa sanción ha de hallarse en otra vida, en la vida que el alma humana alcanza, al abandonar el cuerpo; vida ésta posterior á la presente, cuya existencia cierta demuestra la psicología racional ó metafísica y que constituye á la vez un postulado, exigido, como se ve, por la moralidad; así como es también un postulado de la moralidad, la existencia de un Sér infinitamente poderoso, sabio y justo, que pueda conocer los actos humanos más ocultos, que conociéndolos, quiera sancionarlos, y que queriéndolo, pueda hacerlo.

Todo esto exige indispensablemente la ley moral.

Respecto á lo en que habrá de consistir esa sanción futura, apenas si es necesario indicarlo: puesto que la ley moral exige el pleno y perfecto desenvolvimiento de la propia esencia, el premio y la recom-

pensa para quienes la cumplan, consistirá en ver realizado ese perfecto desenvolvimiento, que es lo que constituye el bien del hombre, y su placer y su felicidad por ende; y el castigo consistirá en lo que para el hombre es el mal, la no realización de su esencia, la no consecución de su fin propio y peculiar, y el verse, por consiguiente, entregados á la infelicidad y al dolor.

Y bien claramente se advierte que para llegar á estas conclusiones no es necesario recurrir á revelaciones sobrenaturales; la razón sola nos lleva á ellas lógicamente.

VIII

No habremos de seguir paso á paso á Fouillée en la exposición de sus doctrinas acerca de la libertad, de las cuales, como dice muy bien Leclére (1), se halla en realidad ausente la libertad verdaderamente digna de ese nombre; pero sí hemos de hacer algunas consideraciones sobre el particular, por creerlas de gran interés para la moral científica.

Sin la libertad es verdaderamente imposible concebir y explicar la moral. Los juicios morales que la humanidad toda emite, calificando la conducta, implican y suponen, como condición absolutamente precisa, la existencia de cierta espontaneidad en el agente; es asimismo indudable que los hombres todos poseen la idea y el sentimiento de que son libres; los deterministas mismos lo reconocen así, aun cuando añadan que esa idea y ese sentimiento constituyen una pura ilusión, y que la realidad no responde á ellos.

(1) Ob. cit., pág. 425.

Lejos de nosotros el pensamiento de empeñar ahora una discusión acerca de la existencia del libre albedrío, cuestión esta psicológica que demanda amplios desenvolvimientos, y acerca de la cual en muy numerosas ocasiones hemos discurrido nosotros (1), nos limitaremos, por lo que al argumento de la ilusión de la libertad respecta, á transcribir las elocuentes frases de Proal.

"Quitad, dice, destruid la libertad, y la sociedad se hunde por completo.

"¿Acaso vosotros, vosotros mismos, filósofos y sábios deterministas, no obráis, no os conducís como si fuéseis efectivamente libres? ¿No hacéis, por ventura, de la libertad una *idea-fuerza*? ¿No decís vosotros que la creencia en el libre albedrío es útil para producir la moralidad? ¿No decís asimismo que esa creencia es un supuesto necesario para la vida social?

"Si la humanidad, para vivir, tiene absoluta precisión de esa creencia; si las leyes no pueden subsistir ni pasarse sin ella, ¿no constituye eso la más palmaria prueba de que tal libertad existe realmente? ¿Es, por ventura, que una ilusión puede alcanzar ese grado de utilidad, de necesidad?

"Creedlo, deterministas; todos vuestros esfuerzos encaminados á destruir esa roca verdaderamente indestructible, sobre la cual reposa el Código, habrán de resultar vanos y estériles por completo; la creencia en el libre albedrío continuará siendo inquebrantable é imposible de arrancar de la conciencia y de las leyes, elevándose majestuosa y altanera sobre las ruinas de vuestras teorías."

---

(1) Véanse, Baets: «Las bases de la Moral y del Derecho», Madrid, 1907.—C. Piat: «Destino del Hombre», Madrid, 1906, Véase asimismo Fonsegrive: «Ensayo sobre el libre albedrío», Madrid, 1907, Sáenz de Jubera, Hermanos, Editores.

Dejando esto á un lado, y dejando también de exponer los múltiples argumentos que se aducen en favor de la libertad humana, diremos solamente que siendo universal é incontestable la creencia de los hombres en el libre albedrío, y no habiendo logrado los deterministas demostrar científicamente la no-existencia de la libertad, puesto que todos sus argumentos,—tanto los del determinismo científico, fundados en la ley de la conservación de la energía, y en las estadísticas; como los del determinismo psicológico, basados en la naturaleza de la volición y en el conflicto de motivos; como los del determinismo metafísico, por último, que pretenden apoyar, en el principio de razón suficiente, y en la presciencia divina, son victoriosamente contestados por los indeterministas: la Moral científica debe presuponer la libertad.

Hallámonos, en efecto, aquí con una aplicación de lo que más arriba dijimos acerca de la distinción esencial entre la ciencia y la práctica. La cuestión de la libertad es una cuestión psicológica; concedamos que esta ciencia no ha logrado demostrar evidentemente la existencia del libre albedrío en el hombre; pero hemos de convenir también, en que los argumentos en contra no tienen nada de convincentes; resulta, pues, que nos hallamos en el tercero de los casos de relación entre el común sentir y la razón: Esta, la razón, no logra demostrar que el dictado del común sentir sea falso y erróneo, y por consiguiente, si *la ciencia psicológica* puede legítimamente afirmar que la existencia del libre albedrío en el hombre no se halla científica y suficientemente demostrada, para la práctica y para las demás ciencias, debe darse como existente la libertad.

Debe también tenerse en cuenta que si no se admite la libertad, es imposible explicar satisfactoria-

mente las nociones morales todas; como el remordimiento y arrepentimiento, la sanción, las órdenes, los ruegos y consejos y el bien moral mismo.

Cierto, sí, que los deterministas pretenden sostener que pueden explicarse esas nociones morales sin que haya para ello necesidad de recurrir al libre albedrío, y hasta llegan á tomar á su vez la ofensiva, y presentan, con Hume, Höffding y otros, algunos argumentos, tratando de probar que con la libertad no pueden explicarse ni los premios y castigos, ni las promesas y contratos, ni el esfuerzo moral; pero fuerza es convenir en que la explicación que dan de esos y otros conceptos morales, es completamente distinta de la verdadera, no está conforme con la realidad, tergiversando por completo los hechos y las ideas que los hombres todos tienen acerca de ellas.

***

Tampoco hemos de analizar con todo pormenor las doctrinas que Fouillée expone en este libro acerca de la *responsabilidad* y que coinciden con las que ya expusiera en otras de sus anteriores obras y especialmente en «La Libertad y el determinismo.»

"La responsabilidad, decía, consiste en la atribución de los actos al yo, atribución ésta que no es ya solamente lógica, sino también, moral» (1), y más adelante (2): "Metafísicamente considerada, la cuestión de la responsabilidad moral viene á identificarse y confundirse por completo con esta otra cuestión; ¿qué es lo que constituye el fondo de la individualidad?»

Semejante opinión es completamente insostenible:

(1) Pág. 309.
(2) Pág. 316.

******

"Hay, dice Baets, muchas cosas que dependen del fondo de la indivîdualidad, sin que de ninguna de ellas resulte que el acto sea verdaderamente imputable al agente: Todos los movimientos irreflexivos que ningún hombre ha pensado nunca imputar á aquél que los sufre, y de los que no es siquiera el autor; todos esos elementos que atenúan la imputabilidad más bien que constituirla, esas impulsiones, esas ideas fijas insuperables, ¿qué otra cosa denotan sino el fondo del carácter del individuo? ¿Habremos de hacerlas entrar nosotros dentro de la imputabilidad? Jamás habrá nadie á quien se le ocurra una cosa semejante.

"Esa base de la imputabilidad es por completo inconsistente; ella conduce necesaria y fatalmente á las ideas enunciadas por Mme. Clemencia Royer en el segundo Congreso de Antropología criminal..." (1).

Confunde Fouillée, como muchos otros, la noción de responsabilidad, con la de imputabilidad, siendo así, que son cosas distintas; toda vez que *imputabilidad* significa tan solo la atribución del acto á su autor; al paso que *responsabilidad* significa algo más; se es responsable *ante alguno*; implicando, por consiguiente, la responsabilidad la idea de relación á otro: Si se prescinde de esta relación, sigue siendo el acto imputable, pero el autor no es ya responsable de él.

No hemos de seguir, según antes indicamos, á Fouillée en la exposición que de sus doctrinas sobre la responsabilidad hace en este libro, pero sí creemos deber hacer algunas consideraciones acerca de lo que el autor denomina "crímenes de laboratorio", ó sea, de las sugestiones llamadas criminales, realiza-

(1) Ob. cit. pág. 235.

das durante el sueño hipnótico, y tambien por las sugestiones posthipnóticas.

Conocida es la teoría de la llamada escuela de Nancy, acerca de la sugestibilidad de los hipnotizados: En la hipnosis profunda, el sujeto es un autómata que se encuentra por completo á merced del hipnotizador, ya sea durante el sueño mismo, ó bien sea después de haber cesado el sueño hipnótico. Esto, dicen, puede llevar aparejados grandes riesgos, y para evitarlos, proponía M. Liegeois que se hiciera una especie de *vacunación moral* que inmunizara á los sujetos contra los crímenes por sugestión, sugiriéndoles que en lo sucesivo no se presten ya á caer en el estado sonambúlico, ni á dejarse llevar de sugestiones criminlaes.

M. Delboeuf, que había aceptado en un principio las ideas de los profesores de Nancy, Bernheim, Liebeaut, Beaumie, etc., acerca del carácter irresistible de las sugestiones hipnóticas y posthipnóticas, sostuvo más tarde (1), apoyado en experiencias por él mismo realizadas, que el hipnotizado conserva su sentido moral y el dominio de su voluntad; y añadía que si el hipnotizado se prestaba á realizar actos, aparentemente criminales, era porque confiaba en el magnetizador y estaba cierto de que todo era una pura comedia. Análoga opinión profesaba acerca del particular el Dr. Brouardel; y con ella viene también á coincidir en el fondo la del Dr. Milne Bramvell y otros muchos.

Nada prueban, en nuestro sentir, las experiencias realizadas con este objeto, además de por las razones indicadas, y reconocidas por el autor de este libro, por la muy poderosa de que, sean cualesquiera las órdenes *verbales* y cualesquiera las *palabras* que el

(1) Discurso pronunciado en la Academia Real de Bélgica. 1894.

hipnotizador dirija al sujeto, éste, *que se encuentra en relación directa con el espíritu de aquél, ve que sus ideas contradicen sus palabras y realiza tranquilamente el acto sugerido,* sin temor á cometer crimen alguno.

Inaceptable por completo es también la explicación que pretende dar Fouillée del remordimiento y del arrepentimiento, para cohonestar sus afirmaciones contra el libre albedrío, de que son claros indicios esas nociones.

Cuando nosotros, viene á decir Fouillée con otros deterministas, nos lamentamos de haber ejecutado una acción, es porque nos encontramos con que nos ha causado pena, y, haciendo abstracción de los antecedentes todos que hicieron que dicha acción fuese necesaria, concebimos como posible la acción contraria, y, al concebirla, nos asalta el deseo de que la realizada hubiera sido esta acción contraria. Nada, pues, añaden, nada hay en todo ello que implique y suponga el libre albedrío; ni es libre el sentimiento que resultó de la acción, ni lo es la concepción de la acción contraria, ni la representación de su posibilidad, ni lo es, por último, el deseo que nace de esa representación.

En cuanto al arrepentimiento, deben distinguirse, según los deterministas, dos cosas; la una absurda y sin ningún valor moral, como es el deseo de que se anulara el pasado; la otra, muy legítima y de gran valor moral, que es la resolución de conducirnos de otro modo en el porvenir. El deseo de anular el pasado explícalo el determinismo por la convicción en que están los hombres de que pudieron obrar de otra suerte; y en lo que se refiere á la resolución de conducirnos de modo diverso en el porvenir, brota naturalmente de la conciencia que tenemos de la maldad de nuestra acción.

Claramente se advierte que esta explicación determinista del remordimiento y arrepentimiento es totalmente distinta de la noción que de ellos tienen los hombres. El arrepentimiento, contra lo que los deterministas pretenden, es un pesar, no sólo de distinto *grado*, sino de muy diferente *especie* del pesar que nos producen las cosas y acontecimientos que no han dependido de nosotros, que no nos han sobrevenido á consecuencia de una falta consciente nuestra.

También se equivoca el determinismo al sostener que no tiene valor moral el deseo de anular el pasado; lo que hace que el arrepentimiento posea esa fuerza redentora que la conciencia le concede, es precisamente esa anulación de la voluntad pasada por la voluntad presente; pues para poder trabajar en la edificación del porvenir, siente la conciencia la necesidad de haber restaurado el pasado, y sólo puede restaurarlo, detestándolo, anulándole, en cuanto eso es posible; y así lo entienden los hombres todos: ¿Qué hace quien desea que otro le perdone una ofensa? No se limita á decirle, "No lo volveré á hacer„, sino que dice también: "Siento haber hecho lo que hice y quisiera no haberlo hecho; me pesa haber realizado lo que realicé.„

Y, si no somos libres, ¿podemos resolver el obrar mañana de modo igual ó distinto que ayer? De no ser libres, los hombres al arrepentirse, no dirían; "No lo volveré á hacer„ sino que dirían: "¡Ojalá no vuelva á hacerlo, quiera Dios, ó el hado, ó los motivos, que no vuelva á hacer yo semejante cosa!

***

Hemos hecho un análisis de los fundamentos esenciales sobre que se apoya la Moral de las ideas-fuerzas; mucho más detenido y minucioso hubiera podido

ser, y así lo habríamos hecho de no haber temido alargar demasiado este "Prólogo.„

Algo hemos subsanado esta falta, por medio de numerosas *notas*, con que hemos creído deber rectificar algunos juicios y afirmaciones de Fouillée; por ellos verá el lector que, sin dejar de considerar al autor de este libro como uno de los pocos *filósofos* verdaderamente tales, de la vecina República, en la que tanto abundan hoy los pensadores ligeros y superficiales, no compartimos, sin embargo, muchas de sus opiniones, como son, por no mencionar ahora otras, las relativas á los principios y doctrinas del cristianismo, respecto de las cuáles muéstrase demasiado injusto y apasionado, por regla general.

Genaro González Carreño.

PREFACIO

PREFACIO

Puede aplicarse á las diversas doctrinas morales, lo que Pascal ha dicho de los hombres: «No se muestra su grandeza, por hallarse en una extremidad, sino antes bien, tocando ambos extremos á la vez y llenando todo el intermedio.»

CAPÍTULO PRIMERO

Principios propios de la moral de las ideas-fuerzas.

I.—Objeto propio y grandes divisiones de la moral de las ideas-fuerzas.

II.—Por qué una moral científica debe ser una doctrina de ideas-fuerzas.

III.—Aplicaciones más generales de la ley de las ideas-fuerzas. Su carácter inmanente.

IV.—Carácter científico de la moral de las ideas-fuerzas. Su autonomía; su desinterés.

I

Objeto propio y grandes divisiones de la moral de las ideas-fuerzas.

En la crisis por que atraviesa nuestra época, en la que se discuten y hallan en litigio la existencia y la utilidad misma de la moral, con sus fundamentos de todas clases, nos ha parecido que era preciso buscar un dominio en que la moralidad no pudiera ser atacada.

Un hecho innegable, *el hecho de conciencia*, una idea innegable y que viene á ser ella misma un hecho, la *idea-fuerza de moralidad*, con su acción efectiva y su potencia de realización, tales habrán de ser las bases en que apoyaremos nosotros nuestra doctrina.

La moralidad se funda ella misma al concebirse, y se concibe por el mero hecho de ser, como somos nosotros, seres conscientes. Fúndase la moralidad, porque ella se da valor teórico y fuerza práctica; concíbese la moralidad, porque la plena conciencia de nosotros mismos implica y envuelve la idea de los otros, y del todo.

Al *Cógito* de Descartes, que ha producido una evolución tan importante en la filosofía teórica, debe agregarse, en nuestro sentir, otro principio: *Cógito, ergo sumus*, que puede entrañar una evolución análoga en la filosofía de la acción.

De esta nueva fórmula que expresa el hecho de conciencia, sacaremos nosotros conclusiones que sirvan para fundar científicamente la moral sobre la naturaleza misma del pensamiento y sobre su eficacia. Haremos, de esta suerte, brotar la moralidad, en su fuente profunda, única y exclusivamente de la reflexión del pensamiento sobre sí mismo.

Nuestro método habrá de consistir en apelar á la experiencia más radical, así como más completa, último término del análisis y de la síntesis (último *para nosotros* en el estado actual de nuestros conocimientos).

Ahora bien: la conciencia es la condición de toda experiencia; ó, más bien: la conciencia es la experiencia primordial; por esto es por lo que nosotros habremos de consultar, ante todo, la conciencia, principio de toda ciencia, en la que se pone el sujeto que piensa y quiere, con el sentimiento que tiene de sí mismo y la idea que tiene de otro.

Apelaremos nosotros en seguida á todas las demás formas de la experiencia personal ó colectiva, y habremos de tener en cuenta los elementos todos contenidos en las diversas creencias vividas por la humanidad y formuladas por los filósofos.

La moral, pues, será para nosotros: *el conjunto de las*

consecuencias prácticas á las que se llega tomando por punto de partida, no solamente las condiciones objetivas de la vida individual y social, sino también, y ante todo, un análisis radical de la experiencia y de la idea misma de moralidad, en que la conciencia se exprese, así como una síntesis integral de los datos de la experiencia.

A las doctrinas unilaterales, queremos nosotros sustituir una doctrina *omnilateral.*

El plan y las divisiones de nuestro trabajo, habrán de imponerse con una lógica rigurosa. El método de análisis, en efecto, deberá ser aplicado sucesivamente á los cuatro datos esenciales de la moral: sujeto, relación de los sujetos entre sí, objeto, relación del sujeto al objeto.

El análisis del sujeto consciente, habrá de revelarnos lo que designamos con la denominación de *primacía ó preeminencia teórica y práctica de la conciencia de sí mismo.*

El análisis de la relación entre los diversos sujetos, habrá de revelarnos el *altruísmo* esencial de la conciencia, su íntima sociabilidad, y, por decirlo así, su polaridad necesaria.

El análisis del objeto, habrá de descubrirnos los *valores ideales* ó ideas-fuerzas, directoras del pensamiento y de la acción.

Finalmente, el estudio de la relación que liga entre sí al sujeto y al objeto, habrá de revelarnos la acción esencialmente *persuasiva* del ideal sobre el sujeto pensante.

Mediante esto, se encontrarán establecidas las cuatro grandes teorías que dominan la moral de las ideas-fuerzas: *primacía ó preeminencia de la conciencia de sí mismo, altruísmo de la conciencia, jerarquía de los valores objetivos, ideal persuasivo.*

Esas teorías pueden resumirse, aun cuando de una manera muy insuficiente, en cuatro proposiciones esenciales:

1.ª La idea-fuerza de moralidad se halla ligada á la primacía ó preeminencia de la conciencia de sí misma. *Yo pienso, luego yo tengo un valor moral.*

2.ª La idea-fuerza de moralidad, crea valores objetivos y los clasifica: *Yo pienso, luego yo evalúo los objetos.*

3.ª La idea-fuerza de moralidad, se actualiza al concebirse: *Yo pienso, luego yo realizo el ideal.*

4.ª La idea-fuerza de moralidad, funda la verdadera sociedad: *Yo pienso, luego yo comienzo á crear en y por la sociedad humana, la sociedad universal de las conciencias* (1).

Todas estas aplicaciones del *Cógito, ergo sumus*, reposan, no ya sobre la metafísica y sobre objetos situados más allá de la experiencia, sino sobre la ley psicológica que liga el pensamiento á la acción, y engendra, de esa suerte, objetos en la experiencia.

Esas mismas aplicaciones del *Cógito*, demuestran que la idea moral del desinterés, en vista de otro y en vista de todos, lejos de ser y de constituir una noción artificial, una ilusión, una imposibilidad, es y constituye, por el contrario, una noción natural y normal. ¿Cómo no habría de ser esa noción típica para la humanidad digna de este nombre, toda vez que se halla ligada á la real y plena conciencia de sí mismo, así como á la relación íntima de las conciencias entre sí, en la sociedad y en el mundo?

De ahí habrá de derivarse una moral capaz de adquirir un valor científico, puesto que reposará sobre hechos de conciencia y sobre ideas, cuya acción se ejerce en el seno de la experiencia.

Nuestros dos puntos de partida,—hecho de conciencia é idea moral,—son verdaderamente inquebrantables.

¿Quién puede negar que el sér plenamente consciente de sí mismo, posee, si no una moralidad real, *la idea*, cuando menos, de la moralidad, como *pudiendo* existir en el sentido más general de esa palabra que designa un ideal? La idea de moralidad es una de las cosas que implica positivamente la experiencia. No existe nadie en nuestra época, que deje de concebirla y que deje además de defi-

---

(1) El sentido de estas fórmulas, que necesariamente han de parecer obscuras, habrá de precisarse y aclararse mediante la lectura de este libro. Rogamos, pues, al lector, que suspenda su juicio hasta tanto que haya conocido y examinado las inducciones y deducciones, de las cuales es un resultado nuestra doctrina.

nirla, como un desinterés respecto del conjunto, como busca y prosecución de valores, no solamente para un individuo, sino para todos.

Esta concepción se ha desenvuelto y desarrollado en la humanidad civilizada, mediante el progreso de la conciencia personal y de las relaciones inter-personales; pero encontrábase ya esa concepción en germen entre las tribus y pueblos más bárbaros.

Por lo demás, su acción no depende de su historia.

La moral de las ideas-fuerzas, aun cuando atenta á todas las creencias que la humanidad ha podido tener hasta aquí, se mantendrá independiente de esas creencias. Sin colocarse fuera de las realidades históricas, sociológicas, psicológicas, apelará al ideal que las domina. Un ideal cualquiera no toma su valor, no saca su valor de lo que ha tenido lugar hasta el presente, sino que vale por sí mismo, aun cuando jamás haya sido concebido ni realizado semejante ideal.

La moralidad ideal, por la voz de nuestra conciencia íntima, pronuncia este juicio:—Yo me pienso, luego yo debo ser, luego yo soy. La primera solución del problema moral, es inherente á su posición misma; tan pronto como se formula, comienza ya á resolverse.

Las objeciones á la idea-fuerza de moralidad y por extensión, á la moral de las ideas-fuerzas, se vuelven, de una manera inevitable, contra los mismos que las aducen. El combatir la idea moral, es concebirla; es, por consiguiente, *ipso facto*, darla una primera existencia, una existencia en su pensamiento; es, en el momento mismo en que se tiene la pretensión de negarla, afirmarla, por lo menos, *en cuanto que es idea.*

Ahora bien: al concebirse esa idea, se confiere, en primer término, un *valor;* confiérese, en segundo lugar, un *poder de realización*, y se confiere, finalmente, un comienzo de *realidad efectiva.* No es posible el pensarla, sin que esa idea se afirme y sin que obre.

Nuestra doctrina, como se ve, no habrá de contentarse con tomar por base, como lo hacen los evolucionistas y positivistas, hechos particulares análogos á aquellos que

estudian las ciencias particulares, es decir, un *objeto* cualquiera de sensación ó de experiencia exterior; no habrá tampoco de suspenderse, como pretendía Kant, á una *ley* completamente hecha, que nos dijera: *Sic volo;* no habrá, finalmente, de partir, según quería Guyau, de puras hipótesis análogas á las hipótesis contingentes de la ciencia, y teniendo, además, la inferioridad respecto de éstas, de ser imposibles de comprobar empíricamente ó de evaluar racionalmente.

No; su punto de partida, *la conciencia misma de sí*, no es una hipótesis; sino que es, según hemos dicho ya, un hecho; es, mejor todavía que un *hecho,* algo que es la condición interna de todos los hechos; hasta es más que una *ley*, pues viene á ser la condición de toda ley.

La moral, en una palabra, habrá de tener por fundamento último, aquello que hay en nosotros más *elementario*, y aquello que hay en nosotros más *universal;* el último término de la diferenciación, y el último término de la integración, que ambos á dos se expresan en la idea moral.

No haremos, pues, depender nosotros nuestra doctrina más que de esta idea misma: expresión de nuestra naturaleza más profunda. Sin excluir ninguno de los otros apoyos, la moral de las ideas-fuerzas se sostendrá sola; no ya, como diría el poeta latino, por su propia masa, *mole sua,* sino por su propia idealidad y por su propia eficacia.

II

Por qué una moral científica debe ser una doctrina de ideas-fuerzas.

En el lenguaje de Descartes, todos los hechos conscientes son ó implican, pensamientos de forma más ó menos definida, «ideas», que envuelven é implican ellas mismas sentimientos y deseos. Sabido es que nosotros adoptamos esta terminología.

Pero Descartes y los antiguos filósofos, habían exami-

nado solamente el poder que la inteligencia tiene de reproducir los objetos dados sin ella.

Ahora bien: lo que en nuestro sentir constituye la principal cuestión filosófica y moral, es aquello que hemos nosotros planteado y examinado en toda la serie de nuestras obras:—¿Qué fuerza tiene la inteligencia para producir ella misma objetos, y ante todo y sobre todo, los objetos que dependen de nuestra voluntad?

Las ideas, había dicho Spinoza, no son como pinturas mudas sobre un cuadro; las ideas afirman, las ideas hablan. Pero Spinoza se atiene siempre, lo mismo que Descartes, al punto de vista de los objetos *aprehendidos*, mientras que nosotros, por nuestra parte, agregamos—y la adición esta que hacemos nos parece capital, toda vez que nos coloca bajo el punto de vista de los objetos *producidos;*—nosotros añadimos que las ideas obran. Toda *aserción* es también *exerción* ó ejecución; la afirmación interior no es una simple reverberación, sino que es también generación de luz y de calor.

Kant, yendo algo más lejos que Descartes y que Spinoza, pone de manifiesto que el pensamiento coopera á la *verdad*, por virtud de sus formas esenciales, que se imponen á los objetos del conocimiento; nosotros, llevando hasta su límite la revolución «copérnica» de la filosofía, hacemos producir por medio del pensamiento la *realidad* de sus objetos en el dominio de la acción. Entonces llega verdaderamente á ser el pensamiento el centro del sistema, y hace que los objetos giren en torno de él, en lugar de girar el pensamiento en torno de los objetos.

Nosotros habremos de intentar hacer que resalte este poder director y productor, no ya solamente reproductor, ante las miradas, en todas las partes de la ciencia moral. El hombre piensa, siente, y el acto sigue. Lo subjetivo se objetiva por su propia virtud, cuando contiene elementos de verdad.

No confundamos el ideal, conforme á las leyes de la naturaleza, con la utopia, que es precisamente la negación de esas leyes. El ideal contiene elementos de posibilidad y hasta de realidad, que hacen que, presente el pensamien-

to, encuentre medio de pasar á los hechos. La utopia es, á la vez, irreal é irrealizable, porque se halla en oposición con el ideal; fáltale la fuerza de la idea verdadera. Si la utopia, no obstante, tiene todavía alguna influencia, es, en razón de los elementos de verdad que siempre se mezclan en el error. Una utopia completa, no tendría ningún sentido, y ni siquiera encontraría una proposición inteligible para expresarse.

Así, pues, jamás hemos sostenido nosotros la paradoja de que un pensamiento ilusorio cree la realidad de su objeto. Nosotros hemos sostenido, y sostenemos nuevamente, que los elementos verdaderos de toda idea—por ejemplo, la idea de la libertad, á pesar de ciertos elementos ilusorios que en ella y con ella se mezclan, cuando se la concibe bajo la forma del libre albedrío vulgar,—tienden á realizar progresivamente en nosotros el *objeto* de esta idea ó un *equivalente práctico* de este objeto (1).

En todo y por todo, lo que se realiza es lo posible pensado, no lo imposible; pero un verdadero ideal, ¿no es, por ventura, una combinación de posibles? Por otra parte, ¿sabemos nosotros jamás de antemano lo que está fuera de alcance en la esfera de los valores? Se llega muchas veces, según la expresión vulgar, á hacer lo imposible, es decir, á realizar lo que parecía primeramente irrealizable, y lo que habría sido, en efecto, irrealizable sin nuestra idea y nuestro deseo (2).

---

(1) Véase en nuestra obra *La Liberté et le Determinisme* la teoría de los equivalentes.

(2) En otro lugar y con mayor detenimiento analizamos la ingeniosa teoría de Fouillée sobre la libertad y rebatimos sus argumentos. Tratando de contestar aquí á la objeción que muchos le han dirigido diciéndole que la idea constituye, sí, una fuerza, pero á condición de que lo representado en esa idea *pueda* realizarse, contestando á eso hace, á su vez, esta pregunta: «¿Sabemos nosotros jamás de antemano lo que está fuera de alcance en la esfera de los valores?» En primer lugar, podemos decirle á Fouillée, si bien no sabemos *todo* lo que se halla fuera de nuestro alcance, sabemos positivamente que *hay cosas* que sí lo están, que hay cosas que no nos es posible realizar porque implican contradicción ó porque se oponen

Ciertos filósofos oponen el sentimiento á la idea; mas, en nuestra opinión, el sentimiento es inherente á la idea; el sentimiento es la idea gozando de la conciencia que ella tiene de sí misma y del acto por el cual se pone. El pensamiento, por decirlo así, *siente* el ideal; el pensamiento hace existir al ideal al concebirle como practicable y como deseable.

Por otra parte, la idea es inherente á todo sentimiento que se distingue de la pura sensación informe, de la sensación sin ninguna representación de objeto determinado. No hay ningún sentimiento familiar sin alguna idea de la familia; no hay ningún sentimiento patriótico sin alguna idea de la patria; no hay ningún sentimiento filantrópico sin alguna idea acerca de la humanidad (1).

Es, indudablemente, menos visible la influencia de las ideas que la influencia de los intereses y de las pasiones, cuya potencia comunicativa produce resultados materiales fáciles de comprobar; pero la acción de las ideas es más profunda, toda vez que las ideas expresan, no un estado particular y presente del sistema nervioso, sino una modi-

---

á leyes comprobadas y ciertas; y eso es ya bastante para afirmar que ciertas ideas son de realización imposible. Puedo yo no saber hasta dónde llegarán ó llegarían mis fuerzas, pero eso no obsta para que sepa *á dónde no pueden llegar*. La pregunta de Fouillée podría, en segundo lugar, volverse contra él; pues si no sabemos lo que está fuera de nuestro alcance, no podemos tampoco saber si es posible la realización de tal ó cuál idea.—NOTA DEL TRADUCTOR.

(1) Todas las ideas son síntesis de representaciones, de sentimientos y hasta de impulsiones; síntesis que tienen una forma más ó menos precisa que las hace accesibles á una conciencia más ó menos clara.

Concretas en primer término, llenas todas de ese calor interior que proviene de las emociones y apeticiones, las ideas van enfriándose poco á poco, llegan á convertirse en más abstractas, sirven de sustitutos á los sentimientos y hasta á las sensaciones, permiten establecer relaciones generales, leyes, y permiten, por esto mismo, el comenzar la ciencia. No merecen, por consiguiente, ellas el desdén con que parecen mirarlas las escuelas positivistas y materialistas.

ficación estable y adquirida, la cual, por medio de la educación, llega á ser el patrimonio de la humanidad entera.

Hasta las ideas abstractas mismas, que se pretende que son incapaces de mover un átomo, se manifiestan, con frecuencia, más potentes que las otras, por virtud de la fuerza latente que tienen tales ideas almacenada y presta para la acción.

Las ideas, por lo demás, son también más durables. Despojadas de las contingencias de tiempo, de espacio, de personas, las ideas sobreviven á las circunstancias en las que han nacido. ¿Será menester recordar una vez más cómo las ideas filosóficas del siglo XVIII dirigieron la Revolución y transformaron el régimen jurídico, económico y social? ¿Es, por ventura, falso todo y por completo en la teoría de Taine, que hace salir en parte la Revolución francesa y la «Declaración de los derechos del hombre», de una idea abstracta y universal de la «humanidad»?

Siempre será cierto que la moral se encuentra, necesariamente, bajo la dependencia de ideas que forman una jerarquía racional, es decir, organizadas según las conclusiones más generales de la ciencia. Y como la ciencia se encuentra ella propia, en evolución continua, la moral tiene una parte móvil y progresiva que no excluye los puntos inmutables.

La moral tiene su dinámica y su estática, que son, á la vez, individuales y sociales.

Lejos de ser absolutamente fijas las ideas, cambian según las relaciones nuevas que se establecen en la realidad ó que ellas mismas establecen en la realidad por medio de las novedades que revelan.

En virtud de esos principios, nuestro libro será á la vez un estudio de las realidades y un estudio de las ideas en cuanto que éstas salen de lo real mismo y pueden reobrar sobre lo real.

Si se piensa en la altura y la elevación del objetivo final y en la complejidad de las cuestiones que á la moral se refieren, habrá, indudablemente, de excusarse la ambición que hemos nosotros abrigado de estudiar el problema bajo todas sus fases, y de buscar un principio capaz de unificar-

las; y habrá de excusarse, sobre todo, la inevitable insuficiencia de los resultados.

Un moralista poeta, dijo:

«Para dar un paso, es preciso querer dar ciento» (1).

III

Aplicaciones más generales de la ley de las ideas-fuerzas. Su carácter inmanente.

No es este todavía el momento de exponer una doctrina que, para mostrarse bajo sus diversos aspectos, requerirá todo un volumen. Digamos únicamente que las ideas fundamentales de la ética, dignidad, valor, bien, deber, responsabilidad, derecho, etc., una vez traspuestas al dominio de la experiencia interior y exterior, habrán de adquirir una transcendencia y un alcance verdaderamente positivo y un sentido inmanente.

No edificándose más que sobre ideas y sobre hechos, nuestra ética estará muy distante de llegar á ser, de convertirse en una «metamoral».

Cuando estudiemos nosotros el sujeto consciente, tendremos ocasión de ver que, para el hombre, la idea de dignidad es ya la dignidad en su raíz primera; ella es la que nos confiere un valor materialmente inestimable.

De igual manera, si yo tengo la idea de un fin, por eso mismo me planteo yo un fin inmanente; tal es el poder del pensamiento reflexivo. La busca y prosecución de los fines por el hombre, es un hecho científico que en manera alguna se está en el derecho de negar ó de desdeñar, sea cualquiera la opinión que se tenga acerca de la extensión transcendente de la finalidad en la naturaleza.

No tan sólo la idea de fin se realiza en el hombre capaz de concebirla y de aplicarla, sino que nosotros hemos de ver que este sér llega á convertirse, para sí mismo, en un

(1) Guyau.—*Vers d'un philosophe.*

fin, necesario para el pensamiento de todos los demás y para su realización.

Que el hombre sea «fin *en sí*», materia es de litigio y discusión entre los metafísicos; pero, de hecho y de derecho, el hombre es *fin para sí*, y por esto mismo, para los demás seres conscientes capaces de concebirle y de concebirse bajo la idea de fin.

Así, pues, en la moral de las ideas-fuerzas subsistirá una finalidad verdaderamente interna.

Cuando hayamos nosotros de pasar á la consideración de los objetos, la idea de valor objetivo ó de *bien* conservará el mismo sentido inmanente.

Al pensar los diversos valores y los diversos bienes, segundas categorías de la cuantidad, de la cualidad y de la relación, el hombre los actualiza y crea una «tabla de valores», no ya arbitraria, sino establecida en vista de todos los datos de las ciencias objetivas.

El conocer, es hacer constar lo que es; evaluar, es reobrar, ya en el sentido de lo que existe para mantenerlo ó añadirlo, ya en lo opuesto de lo que es, para suprimirlo y destruirlo; en uno y otro caso, se reobra para modificar lo que es ó existe. Hay, por lo tanto, en aquel que evalúa, algo que «responde á la realidad conocida»; pero no que «corresponda á ella» (1).

¿Qué otra cosa puede ser ese *algo*, sino una idea-fuerza de aquello que es *lo mejor*?

El valor es lo *deseado* y lo *deseable*. Lo deseable mismo es una forma de lo deseado; es el objeto del deseo que nosotros tenemos de alcanzar una satisfacción siempre más completa, de nuestras funciones mentales.

En la doctrina de las ideas-fuerzas se verá que esta idea de valor confiere el valor primario al sér que concibe y crea valores. El hombre *evaluador* precede y domina á las cosas evaluadas.

Al estudiar la relación del sujeto al objeto, veremos nosotros que *la idea de deber*—aun cuando no sea primitiva, sino derivada—no deja de crear un deber real, al

(1) Véase el libro de M. Orestano *I valori humani*.

concebirse; la idea de deber es ya el deber que comienza.

¿Se quiere invocar la historia además de la psicología? La historia pondrá ante nosotros de manifiesto que la idea es siempre la que engendra la obligación, sea entre los individuos, sea entre los pueblos. Una nación se impone un deber real al pensarlo como posible. Si Francia formula una declaración de los derechos del hombre, se echa á sí misma sobre las espaldas el noble fardo de los derechos que hay que realizar, de las reformas que tiene que llevar á cabo en su seno y propagar por el mundo.

Aquel que concibe una tarea cualquiera, comienza á hacerla suya; ella es su pensamiento, y por lo mismo, su *deber* y su *poder*.

Que el deber, al concebirse, suscite el poder de que tiene necesidad, cosa es que quedó ya demostrada en nuestro libro sobre «La libertad y el determinismo.» ¿No pusimos en él de manifiesto que el *poder* moral resulta de la idea moral misma, del *deber* que nosotros nos *persuadimos* para aceptarle y para cumplirle? La libertad no es una cosa totalmente hecha, sino que es una potencia que se hace.

Puede repetirse á este respecto: Yo pienso, luego, yo *devengo*, luego yo también soy; yo me pienso á mí mismo, luego yo devengo yo mismo, luego yo soy yo mismo; yo pienso mi independencia ideal, luego yo devengo independiente, y por consiguiente, bajo tal ó cuál respecto, yo devengo libre. No soy ya la aguja imantada, cuya espontaneidad es tan sólo aparente; mi pensamiento se imanta á sí mismo y se orienta por medio de la idea que tiene de su polo.

En cuanto al libre albedrío absoluto, concebido como poder transcendente é insondable para la ciencia, la cuestión de saber si existe, corresponde á la filosofía primera y á la parte puramente filosófica de la moral, que es la «metamoral».

En la parte científica, no puede hacerse intervenir otra cosa que el deseo y la idea de la libertad, con los efectos de liberación progresiva que entrañan.

Esta noción, verdaderamente insinuante, de la libertad, sin excluir las creencias relativas á la esencia íntima, comunica su carácter insinuante á todas las nociones morales conexas. La idea de mi responsabilidad, por ejemplo, basta para hacerme yo responsable. Ver el mal de otro, es tomar para mí y sobre mí, una parte; es también, desde el momento en que yo tengo algún poder, tomar mi parte correspondiente de las responsabilidades (1).

Finalmente, cuando lleguemos nosotros á la relación mutua de los sujetos conscientes, habremos de ver que la verdadera solidaridad es aquella que se crea concibiéndose á sí misma: *yo estoy ligado por la idea de mi lazo con otro y con todos.*

La idea de sociedad, realiza, ella sola, la verdadera sociedad, que no es puramente mecánica ó biológica.

Vayamos más lejos: la idea del universo realiza en nosotros el universo; el cual, si no fuese concebido en ninguna parte, no existiría como *todo-uno* distinto de sus partes, es decir, no existiría como verdadero universo.

Una concepción nueva del derecho deriva de la verdadera relación de los sujetos entre sí, que, en nuestro sentir, es una relación de conciencias y de ideas-fuerzas.

¿No lo hemos hecho ver así nosotros en otro tiempo? El derecho es una idea de autonomía que tiende á realizarse en el individuo y en la sociedad; la idea del derecho, es ya el derecho que se establece. El mero hecho de concebir esta idea me confiere un título á no ser yo tratado como una cosa ó un instrumento. Guichardin ha enunciado en alguna parte este aforismo á lo Maquiavelo: «Las reivindicaciones reiteradas crean un derecho».

Lo que Guichardin dice en un sentido político para justificar las pretensiones injustificadas, puede ser tomado en un sentido filosófico y moral: la reivindicación del derecho en un sér que tiene su idea, la idea de ese derecho, crea el derecho mismo.

Hablamos evidentemente aquí del derecho en general, no de tal ó cuál derecho particular y concreto; queremos,

(1) Véase más adelante; segunda parte, cap. II.

pura y simplemente, decir que el sér que tiene la noción de su carácter «sagrado é inviolable», adquiere por eso mismo un valor que no tiene el sér desprovisto de semejante noción.

Presentimos nosotros esta verdad, cuando nos hallamos en presencia de un sér, sea el que quiera, que manifiesta la pretensión de no ser tratado como una cosa; sentímonos nosotros entonces ante una fuerza superior. La voluntad de ser respetado, hace que uno sea respetable.

Bajo todos puntos de vista es clara y manifiesta la inmanencia en la moral de las ideas-fuerzas, toda vez que encuentra en sí sola su principio, la idea, y su gran medio de aplicación, la fuerza de la idea. Fundada sobre la conciencia como condición del conocimiento y de la acción, la moral de las ideas-fuerzas habrá de excluir lo transcendente; lo «transcendental» mismo no será ya en ella una simple *forma*, sino que habrá de reducirse á la conciencia de la realidad interior. Razón, conciencia y experiencia no harán más que una sola cosa.

Las ciencias positivas han rechazado, con razón, de su dominio las especulaciones de la metafísica: ¿Cómo habría de corresponder al físico el disertar acerca de la esencia de la materia y de la fuerza; y al biólogo el disertar acerca de la esencia de la vida?

A propósito de la moral, hay especulaciones transcendentes que deben ser reservadas de igual manera á los metafísicos; tales especulaciones sólo provienen como consecuencia de los problemas propiamente morales, estudiados por los métodos de la ciencia. Conciernen á lo que Kant llamaba los postulados de la razón práctica: esencia de la libertad; relaciones de la contingencia con la necesidad; destino del hombre; condiciones de la posibilidad del soberano bien y del acuerdo completo de la felicidad con la virtud; representación hipotética de esas condiciones bajo la forma de lo divino. He aquí verdaderamente el dominio propio de la «metamoral» (1).

---

(1) Es indudable que la ley de la división del trabajo, por una parte, y por otra el aumento que de día en día tiene el caudal de

Pero cuando nosotros hayamos de preguntarnos qué es lo que constituye la idea moral misma; cuando hayamos nosotros de buscar su origen en la constitución de la conciencia; cuando hayamos nosotros de analizar el acto moral, es decir, la intención desinteresada; cuando hayamos nosotros de investigar la *naturaleza* de esa intención, su *origen* y sus *fines*, así como la clasificación jerárquica de esos valores, ¿es, acaso, que haremos con eso metamoral?

Muy lejos de ello; entonces nos encontraremos de lleno en la moral, y los otros son quienes se quedan fuera de ella.

Descartemos ó difiramos la metamoral; pero no descartemos la moral misma, que se impone á toda vida consciente de sí. Parécenos contrario á la ciencia el considerar á la moralidad como una simple «cosa» vista desde el exterior.

---

conocimientos en cada una de las ciencias, va exigiendo cada vez más que se establezcan divisiones y subdivisiones en los dominios científicos, con el fin de poder cultivarlas mejor y con más fruto. Esto sucede hoy en todas ó casi todas las ciencias, y no se ve, por ende, inconveniente en que suceda lo mismo en la ciencia moral. Desde los tiempos en que la filosofía comprendía todas las ciencias, inclusas la física, la matemática, la astronomía, etc., hasta hoy, en que puede decirse que la ciencia filosófica está reducida á la metafísica, se ha hecho mucho camino.

Por eso no habríamos de hallar nosotros extraño que hubiese, por ejemplo, una moral *arte* y una moral *ciencia*, brotando aquél de ésta, pero ocupándose tan sólo el arte, en la determinación de los deberes todos individuales y sociales; é investigando la moral científica, los fundamentos del deber en general, la esencia de la moralidad misma. Podría haber, asimismo, una moral *individual* y una moral *social*, etc.

Pero lo que no comprendemos es que pueda haber una moral verdaderamente *científica* y una *metamoral*. ¿Qué problemas habría de estudiar ésta, que no pudiera y debiera estudiar la moral científica? Si la moral ha de ser ciencia, y ciencia completa, debe indispensablemente estudiar *todos* los problemas que suscite la consideración de la moralidad; pues de no ser así, la moral quedaría reducida al «arte de las costumbres», de que hablan los sociologistas. Lo que sucede es que hay, sí, problemas que no *debe* estudiar la moral científica, pero es porque semejantes problemas pertenecen de derecho á otras ciencias; y el pretender crear una nueva ciencia, con el nuevo nombre de «metamoral», sería invadir los dominios de esas otras cien-

En realidad de verdad, la moralidad se ve y se siente ella misma; lo que la constituye es precisamente su idea; la moralidad es una concepción que se realiza, no, en manera alguna, una realidad que se viera totalmente hecha.

No existe la moralidad solamente *en sí*, sino que existe también *para sí;* debe la moralidad aparecer, ó mejor dicho, toda vez que no se trata aquí de apariencias, debe la moralidad hacerse ella misma al concebirse y al quererse; debe la moralidad existir, á la vez, *para* sí y *por* sí.

Es, por consiguiente, la idea moral, no solamente autónoma, sino que es también automotora.

En lugar de reducir completamente y por entero la moralidad, á las costumbres y á los datos de hecho, es menester ver en ella lo contrario del dato, de lo cristalizado,

---

cias, y sería construir, no una ciencia verdaderamente sustantiva y autónoma, sino un montón informe de despojos sin enlace ni trabazón, que no podrían organizarse ni sistematizarse para que pudieran merecer el nombre de ciencia.

Tal sucede con los problemas que aquí enumera Fouillée: ¿qué tienen que ver la moral, ni la *metamoral*, con «las relaciones de la contingencia con la necesidad», con «las condiciones de la posibilidad del soberano bien», etc., etc.? Esas son cuestiones, no metamorales, sino metafísicas; y á la metafísica debe acudir la moral, si tiene necesidad de conocer las soluciones de esos problemas. ¿Qué tienen que ver la moral ni la metamoral, con la *esencia* de la libertad?» Esta cuestión es de la incumbencia exclusiva de la psicología (aunque haya quienes la lleven á la metafísica), y á la psicología debe acudir el moralista en demanda de informes sobre ella, si de tales informes necesita.

Hay, no obstante, respecto de la libertad, una cuestión que debe resolver, no la metamoral, sino la moral científica. No es la de conocer la *esencia* de la libertad, ni siquiera la de si somos ó no libres; sino que es ésta: ¿Puede la moral constituirse como ciencia, sin el libre albedrío? ¿Pueden explicarse las nociones morales, deber, remordimiento, sanción, etc., dentro de la hipótesis determinista? Este problema, sí que debe examinarlo la moral, si no quiere caminar á ciegas por completo en sus ulteriores disquisiciones. Y para ello no necesita recurrir á la metafísica; le basta partir del hecho de que la humanidad formula y emite juicios morales; y que tales juicios implican la *creencia* en la libertad.—NOTA DEL TRADUCTOR.

de lo fijo; es preciso reconocer en ella la que da sin cesar de nuevo, la que anima lo real dado, y lo transforma por medio de la concepción de una realidad superior.

Habremos nosotros de restablecer por doquier el gran resorte que es el único que puede mover todo mecanismo, la gran pulsación central, que es la única que puede animar todo organismo.

Reemplazando por todas partes las entidades transcendentes del dogmatismo, por pensamientos que se realizan, no fundaremos nosotros la moral, ni sobre la arena movediza de los «hechos» brutos; ni sobre la roca inerte de la «substancia»; dárémosla nosotros por principio la idea, más flexible que los hechos, más sólida que el «substratum» de los ontólogos. El Anteo de la moral no adquiere solamente fuerzas al tocar la tierra, adquiérelas mayores, elevándose hacia lo que puede llamarse con Platón, pero en un sentido nuevo, la región de las ideas.

IV

Carácter científico de la moral de las ideas-fuerzas. Su autonomía; su desinterés.

Háse dicho: la ciencia no puede ser inmoral, así como la moral no puede ser científica (1).

Aun en el caso de que se aceptase la primera proposición, debe rechazarse la segunda. La moral, en nuestra opinión, puede y debe adquirir las cualidades que caracterizan la ciencia.

Bajo el punto de vista lógico, una verdadera ciencia exige, en primer término, la *especificidad* de su objeto, que es la única que justifica lógicamente la especialidad del estudio consagrado á ese objeto. Ahora bien: la idea-fuerza de moralidad ó desinterés respecto de lo universal, es específica y *sui generis;* esa idea-fuerza abre, ante el pensamiento y ante la voluntad, un mundo nuevo.

---

(1) M. Poincaré.

Una ciencia exige después la independencia y *la autonomía de sus métodos*. Nosotros habremos de ver que esta independencia existe en moral, sobre todo, si en ella se introduce el método de las ideas-fuerzas (1), que no implica otra cosa que la idea misma y su acción.

Una ciencia exige, además, *la espontaneidad de su desenvolvimiento y desarrollo* en su esfera propia; esta espontaneidad es realizable para la moral, especialmente para la moral de las ideas-fuerzas.

Finalmente, una ciencia exige *la solidaridad con las*

---

(1) Se nos figura que pocos habrá á quienes convenzan las razones alegadas por el autor, para demostrar que la moral puede y debe adquirir las cualidades que caracterizan la ciencia. Dice que para que una ciencia pueda ser considerada como verdadera ciencia, se requiere primeramente la *especificidad* del objeto, que es la única que justifica lógicamente la especialidad del estudio consagrado á ese objeto. Dicho esto así, constituye un error completo. No se precisa la especificidad del objeto; es suficiente con la especificidad de la manera, del aspecto especial bajo el que se considera el objeto. Puede una disciplina intelectual cualquiera constituir verdadera ciencia, aunque su mismo objeto sea estudiado por otra ciencia, siempre que una y otra le estudien bajo diverso punto de vista. Si así no fuera, la moral no sería ciencia, ya que los actos humanos, que son su objeto, son también el objeto de otras ciencias, como la Psicología, por ejemplo; y si es ciencia, es porque la Moral estudia, cierto, los actos humanos; pero los estudia bajo un aspecto *especial*, los estudia, en cuanto que pueden ser buenos ó malos.

La segunda de las condiciones que, según Fouillée, exige la ciencia, es la independencia y autonomía de los métodos; y no vemos tampoco el por qué una ciencia, para serlo verdaderamente, haya de requerir el empleo de un método especial y privativo suyo. Sin llegar á la afirmación mantenida por algunos, de que no hay más que un método aplicable á toda suerte de verdades, es indudable que son muchas las ciencias que se sirven del mismo método, de igual procedimiento en sus investigaciones; todas las ciencias experimentales, por ejemplo, parten de la observación, externa ó interna, siguen por la hipótesis y acaban por la comprobación, ó verificación que dicen algunos. ¿Quiero esto, por ventura, decir que todas las ciencias experimentales, no formen más que una sola verdadera ciencia?—NOTA DEL TRADUCTOR.

demás ciencias, la cual hace que sufra su influencia mediante un perpetuo cambio de descubrimientos y de concepciones generales. Esto es también lo que tiene lugar respecto de la moral; y más particularmente, respecto de la moral de las ideas-fuerzas, ligada á todas las ciencias por las ideas mismas que la moral toma de ellas.

Bajo el punto de vista psicológico, una verdadera ciencia implica la conformidad de sus principios y de sus conclusiones, con el contenido y las formas últimas de la experiencia, y especialmente de la experiencia interior, condición de todas las demás.

Esos principios y esas conclusiones deben tener por caracteres: *la necesidad*, hallándose dada nuestra constitución mental; la *universalidad* de derecho, ya que no de hecho, que deriva de la necesidad misma; la *impersonalidad* ó el desinterés, que se deriva de la universalidad; y, finalmente, la *eficacia* en la condueta de la vida individual y colectiva.

La moral de las ideas-fuerzas ofrecerá todos esos caracteres.

Será la experiencia misma en su fuente consciente y en su desenvolvimiento activo en el que la idea se revela como energía. Mas no por eso será ese empirismo exterior y superficial, al que se atienen los positivistas y evolucionistas; así como no será tampoco el racionalismo abstracto, objetivo ó subjetivo, al que se atienen Platón y Kant.

La ley experimental de las ideas-fuerzas dejará á la ciencia de la conducta toda su *autonomía*, puesto que no la suspenderá de ninguna ley que rebase y exceda á la idea moral. Esta idea misma no será ya concebida, como impuesta de lo alto, sea por la voluntad divina, sea por algún principio metafísico, ni de lo más bajo, por las leyes inferiores de la biología ó de la sociología. No hay ninguna heteronomia en la moral de las ideas-fuerzas. Así, pues, esta moral será la verdadera moral independiente.

Cada uno debe ser su propio Moisés y ascender al Sinaí del pensamiento para buscar en él sus propias tablas de valores, que son, al propio tiempo, los valores universales.

Nuestra teoría habrá de ser más aún que una doctrina

de la autonomía, toda vez que hará nacer el deber, de la *idea* de deber, sin creer que esta idea sea una especie de ley necesaria impuesta por el nóumeno al fenómeno.

Cierto, sí, que bajo el respeto del interés social y hasta del interés individual mismo, la moralidad se *impone* á nosotros; pero en sí misma, en ese centro en el que ella es bondad desinteresada, la moralidad se *propone* á nosotros.

Ley necesaria bajo los otros puntos de vista, el ideal moral, en la cima más elevada, continúa siendo ausencia de ley y espontaneidad pura.

Además de la autonomía, la moral de las ideas-fuerzas tiene también por carácter un esencial desinterés. No busca en el exterior los medios de inclinar la voluntad; persuasiva por sí misma y por sí sola, su valor concebido y comprendido es lo que hace y constituye su potencia actual. No por eso excluye todos los mecanismos sociales y vitales, que son los apoyos de las costumbres, sino que les confiere, por decirlo así, su verdad y su solidez.

El resultado final de nuestro trabajo será, á la vez, una concepción propia de la moralidad, y la síntesis de las antiguas morales una vez rectificadas y llevadas á su término.

En primer lugar, á la moral *formal* de la razón, tal y como la concibió Kant, sustituiremos nosotros una moral real de la conciencia. Pero entenderemos la conciencia como algo distinto de una aprehensión de puras «formas», sin contenido; de un «sujeto formal», sin realidad. Percibiendo de una manera inmediata en sí, al sér, la conciencia constituye, por esto mismo, lo real presente á sí.

En segundo lugar, á la moral exterior y material del *evolucionismo*, como á la moral demasiado exclusivamente sociológica del positivismo, habremos de sustituir nosotros una moral verdaderamente interior, toda vez que se encuentra fundada sobre la naturaleza misma del yo.

En tercer lugar, por medio del análisis radical de la conciencia, sustituiremos nosotros, con datos ciertos, las *hipótesis metafísicas* que constituyen el fondo de las

crencias individuales ó colectivas, de las múltiples filosofías y de las múltiples religiones (1).

Habremos, sin embargo, de reservar nosotros una gran parte á la hipótesis, y, por consiguiente, á la *anomia* de Guyau y de Nietzsche; pero pondremos claramente de manifiesto que esta parte, progresivamente reducida, no excluye el carácter experimental y positivo de la ciencia que regula la conducta.

Sin perjuicio de constituir, de esta suerte, la moral como ciencia, daremos nosotros su significación á la teoría que define la moral como *arte*. Lo propio y característico del arte es el crear una idea, y por medio de esta idea, una realidad.

Al propio tiempo que una ciencia viviente y vivida, la moralidad es un arte viviente y vivido, que no se alimenta ni se nutre de ficciones y de espectáculos, sino de verdades y de acciones. No somos nosotros esos contempladores sobre la ribera, de que habla Lucrecio; actores en la tempestad universal, lo que hace y constituye nuestra moralidad es la manera como nosotros nos conducimos en medio de las olas y de los vientos. Los unos no piensan más que en sí mismos; los otros piensan en sus compañeros y les socorren.

---

(1) No es posible, en manera alguna, constituir una ciencia con sólo *datos ciertos;* son absolutamente necesarias las hipótesis para explicarlas; hipótesis que por la comprobación pueden luego convertirse en leyes; y claro es, que si son necesarias hipótesis *metafísicas*, es menester acudir á ellas si la ciencia no ha de quedar manca é incompleta. La manía de rechazar todo lo que tenga algún sabor metafísico conduce á exageraciones incompatibles con el verdadero espíritu científico. Puede afirmarse que, en realidad, ninguna ciencia puede constituirse como tal, con entera independencia de toda noción metafísica; pero aun sin admitir esa afirmación general y absoluta, ha de convenirse en que la Moral, no puede ser independiente de la metafísica. La raíz de las afirmaciones, en contrario, está en el positivismo, en la pretensión de que lo único cierto y positivo son los hechos, en que no podemos nosotros tener certeza, sino de los fenómenos; y por eso se considera anticientífico todo lo que trasciende del orden fenoménico. Pero esto constituye un palmario error, que no es este el lugar de mostrar.—NOTA DEL TRADUCTOR.

El carácter de la moral de las ideas-fuerzas es el de favorecer la iniciativa.

El papel de la idea en materia moral y social, ¿no es acaso el papel de la invención, más bien que de la imitación? Nada, sin duda, saca el hombre de la nada; pero saca, sí, de lo que es, lo que puede ser y lo que debe ser; introduce él en el mundo, con ideas nuevas, cosas nuevas que, sin él, no habrían existido. La idea misma de producción es productora (1).

El hombre es el único sér, conocido por nosotros, que concibe y comienza un mundo distinto y mejor. La moral es el triunfo del pensamiento creador, que saca de sí mismo, primeramente con esfuerzo, y después con la espontaneidad de la inspiración, un nuevo universo.

---

(1) Abundan bastante en el libro las contradicciones. Quiere Fouillée rechazar todo lo que tenga alguna significación metafísica; ha afirmado, pocas líneas antes, que su moral, la moral de las ideas-fuerzas, ha de constituirse con sólo *datos ciertos*, y aquí mismo, como se ve, viene á contradecirse; pues afirma que el papel de la idea en moral, es sacar de lo que es, lo que puede ser y lo que *debe ser*. No se contenta ya con el *dato*, con el puro fenómeno, con *lo que es;* cree preciso algo más, *lo que debe ser;* y esto ya no corresponde al orden fenoménico; esto requiere y demanda nociones metafísicas; los hechos, no nos dan sino hechos; para pasar al orden ideal, es preciso que la razón intervenga, que la razón, en vista de la naturaleza de los actos, de la esencia del hombre y del fin del hombre, formule el deber; y esto, bien se ve que no se halla en los fenómenos que implica la metafísica.—NOTA DEL TRADUCTOR.

CAPÍTULO II

Relaciones de la moral de las ideas-fuerzas con la filosofía de las ideas-fuerzas

Creemos nosotros que la filosofía debe tender á aproximarse á la ciencia. Es esta la consignación y el desenvolvimiento de la *experiencia parcial*; la filosofía es la prosecución y la anticipación de la *experiencia total*, la investigación de los conjuntos más generales y de los elementos más radicales; de tal suerte que la filosofía prolonga la ciencia.

Creemos nosotros, además, que no debe hacerse intervenir la filosofía, más que allí donde esté su verdadero lugar, no allí donde la ciencia propiamente dicha, se muestre eficaz y suficiente.

No por esto desconocemos nosotros el papel de la filosofía en moral. No adquiere la ciencia del bien toda su virtud práctica más que cuando se ha impulsado teóricamente, hasta las ideas-fuerzas que son sus primeros principios, hasta las ideas-fuerzas que son sus últimas consecuencias.

Para nosotros, lo mismo que para Spinoza, pero en virtud de razones completamente distintas, la ética es una filosofía, y la filosofía es una ética. Bajo su forma reflexiva y razonada, la moral es la filosofía misma sacando de la más elevada especulación la acción más elevada.

La moral de las ideas-fuerzas ofrecerá, necesariamente, los mismos caracteres que la filosofía de las ideas-fuerzas, á la cual se encuentra ligada. Es conveniente el poner bien de relieve estos caracteres.

I.—Considerada bajo el punto de vista del sujeto pensante, la filosofía de las ideas-fuerzas es una filosofía de la conciencia.

El papel de esta filosofía ha sido, precisamente, el de restituir á la conciencia ó á sus estados la *realidad* verdadera y la *eficacia*, y, por consiguiente, la preeminencia especulativa, germen de la preeminencia práctica. Hase esforzado esta filosofía, por destruir la concepción de la *idea-reflejo*.

Había cierta obstinación en tratar al pensamiento y á la conciencia de «epifenómenos», sin influencia y sin valor. ¡Extraño epifenómeno, aquél sin el cual no habría ningún fenómeno, ninguna apariencia para una conciencia! Concederemos nosotros que el pensamiento sea un *sobre-fenómeno*, pero en el sentido en que se habla del superhombre; el pensamiento, en efecto, se halla *por encima* de todos esos fenómenos, que no existen como tales, más que por él, conforme á sus propias leyes, al propio tiempo que conforme á las leyes del universo.

Pero no es solamente esta verdad, inquebrantable desde Descartes y Kant, la que la doctrina de las ideas-fuerzas ha puesto en evidencia; no ha mostrado solamente esta doctrina en el pensamiento un sujeto necesario á todo objeto; sino que ha revelado ella una condición de actividad y de potencia, un factor del devenir, una fuerza. El pretendido epifenómeno entraña é implica fenómenos nuevos, existencias y acciones que, sin él, no hubiesen surgido.

Según hemos hecho nosotros notar más arriba, bajo la relación de la causalidad y de la *acción*, y no solamente de la representación, es como hemos considerado siempre las ideas. Por esto mismo, hemos podido considerarlas nosotros también bajo la relación de la *finalidad*, y hemos restablecido su dignidad superior.

La preeminencia de la conciencia, no es solamente teórica, como expresando la condición primera de todo conocimiento; es, asimismo, práctica, como expresando la condición primera y el objetivo último de la acción; tiene ella, por consiguiente, en moral, el carácter inestimable é inconmensurable de la personalidad consciente.

II.—Considerada bajo el punto de vista de los objetos, la filosofía de las ideas-fuerzas es una filosofía de *valores*, confiriéndose la eficacia, por virtud de la conciencia de sí mismas.

Los alemanes dividen voluntariamente en tres grupos las doctrinas filosóficas:

1.º Aquellas doctrinas que se esfuerzan por alcanzar los objetos y expresarlos en un sistema; esta es la tendencia objetiva y sistemática.

2.º Aquellas que todo lo reducen á la teoría del conocimiento y no pretenden alcanzar la existencia.

3.º Aquellas que se contentan con valores subjetivos, creados por el sujeto dotado de voluntad ó de «potencia»; tales son, por ejemplo, las doctrinas de Guyau y de Nietzsche.

Hánse simbolizado esas tres posiciones filosóficas, diciendo que para la filosofía sistemática y objetiva, existe una ecuación entre el pensamiento, de un lado, y la realidad, de otro: *pensamiento = realidad;* para los partidarios de la epistemología, la realidad rebasa y excede al pensamiento: *pensamiento < realidad;* finalmente, para el tercer grupo, siendo la filosofía la evaluación de lo real por medio del pensamiento, según las necesidades del conocimiento y de la acción, síguese que el pensamiento rebasa y excede, por el contrario, á la realidad: *pensamiento > realidad* (1).

¿No existe algún medio de reducir á una síntesis la dirección objetiva, la dirección epistemológica y la dirección subjetiva adoptada por la filosofía de la evaluación?

Esto es lo que nosotros, por nuestra parte, creemos, y esto es lo que hemos intentado llevar á cabo. La filosofía de las ideas-fuerzas, á la vez teórica y práctica, es esencialmente, la reunión de los tres puntos de vista. Establece ella, en primer término, ideas, por consiguiente, modos de *conocimiento*, acompañados de sentimientos y de im-

(1) Véase Harald Höffding: *Philosophes contemporains.*—Véase especialmente, el capítulo que lleva por título: «Alfredo Fouillée y la filosofía francesa contemporánea.»

pulsiones. Esas ideas son y constituyen *valores,* toda vez que recaen sobre verdades, sobre bienes, sobre lo bello, sobre lo útil; y esos valores llegan á ser prácticos por sí mismos, gracias á la fuerza de realización que pertenece á las ideas.

La filosofía que nosotros sostenemos es, pues, realmente una filosofía de evaluación lo mismo que la de Guyau y la de Nietzsche, pero no de una evaluación ilusoria ó artificial como es la que imagina Zaratustra; sino que es una filosofía de valores, fundados sobre el conocimiento y la existencia, y que, merced á lo que ellos contienen de conforme con lo real, añaden algo á lo real y lo perfeccionan.

***

III.—Bajo el punto de vista de la relación entre el sujeto y el objeto, la filosofía de las ideas-fuerzas aparece como una teoría de la libertad práctica, conciliada con el determinismo.

El papel de esta filosofía ha sido el de restablecer en el seno del determinismo mismo, la idea de *potencia* independiente, en el momento en que se había representado el determinismo, como reduciendo la voluntad á la impotencia y á la servidumbre.

La filosofía de las ideas-fuerzas ha restablecido, además, en la «potencia», el progreso indefinido que permite al auto-determinismo el rebasarse sin cesar. Parece que, por esto, se han derribado las murallas dentro de las que el determinismo había encerrado primeramente á las voluntades. A un instrumento de compresión y de opresión, se ha sustituído, por medio de la idea misma de libertad, un instrumento de expansión y de liberación. De coactivo, el determinismo ha llegado á ser persuasivo, por medio de la acción del sentimiento y de la idea; de *obligante*, ha llegado á ser y se ha trocado en liberador.

No tiene este cambio menos importancia que la que tienen los otros en moral, en la cual viene á entrañar la transformación de la idea de imperativo.

Si esto constituye un resultado á la vez científico y filo-

sófico, no sería posible, á lo que nosotros creemos, desconocer que es debido á la doctrina de las ideas-fuerzas (1).

Al propio tiempo que es y constituye esta doctrina una filosofía del pensamiento y del sentimiento, es y constituye también una filosofía de la acción y de la voluntad. Toda vez que las ideas mismas son valores y son causas, el pensamiento es ya la acción misma en sus comienzos; la teoría moral es, por ende, la práctica que comienza.

Por otra parte, hemos hecho nosotros ver, en nuestras obras «Platón» y «Sócrates», y más adelante, en «La libertad y el determinismo», que la práctica se ve muchas veces obligada á desbordar la teoría, ó cuando menos, se ve obligada á desbordar, á abandonar y á salirse de las *certidum-*

---

(1) No tenemos interés en negar que ese resultado se deba á la doctrina de las ideas-fuerzas; pero sí estimamos inadmisible que semejante hipotético resultado fuera científico ni filosófico. ¿Dónde está lo científico y lo filosófico de la teoría original, sí, é ingeniosa de la conciliación de la libertad práctica con el determinismo? No somos libres, viene á decir Fouillée, pero podemos hacernos y nos hacemos libres mediante la idea, que es una fuerza, de libertad. Aun suponiendo que eso fuera, no ya posible, sino real y efectivo—en otro lugar lo examinamos—, no podría afirmarse que constituyera una conciliación de la libertad con el determinismo; sino antes bien, todo lo contrario, pues que si *llegamos á hacernos* libres, ya *somos* libres al llegar á conseguirlo, y por tanto, el determinismo es falso.

¿Cómo es posible, además, admitir que sea científico y filosófico «el restablecimiento del progreso indefinido en la potencia?» El desarrollo de «la potencia» tiene límites que no puede franquear como de consuno lo demuestran, por modo evidente, la ciencia y la filosofía.

¿Cómo, por último, aceptar que sea científica ni filosófica, la transformación de la idea de imperativo, siendo así, por el contrario, que esa transformación lleva aparejada la destrucción de la moral científica y de la moral filosófica? Desde el momento en que el deber no sea imperativo, é imperativo categórico, y sí sólo persuasivo, como pretende Fouillée, queda sin base la moral científica; la base de la ciencia moral se halla en la obligación; si no se consigue demostrar que el deber obliga sin condiciones, es inútil seguir adelante; la moral se derrumba.—NOTA DEL TRADUCTOR.

bres de la teoría, para contentarse, á falta de esas certidumbres, con *posibilidades* y con *probabilidades*.

La idea misma de que *es menester obrar*, de que *el abstenerse* sería también obrar, es asimismo una idea activa. La moral práctica es una perpetua solución de hecho más ó menos inexacta, pero preferible en su inexactitud á la indiferencia y á la inercia.

Hemos puesto también nosotros de manifiesto en la «Psicología de las ideas-fuerzas», que la acción determina por su parte el campo del pensamiento, sus leyes y sus formas. La selección hace un apartado de las ideas útiles á la especie, de las ideas prácticas y practicables; nosotros sentimos para obrar, nosotros pensamos para realizar, nosotros nos representamos el mundo actual para crear uno nuevo.

He aquí diversas verdades que el «pragmatismo» contemporáneo ha *hinchado* hasta convertirlas en errores; ¡como si la utilidad de la especie humana, al determinar para esta especie la parte que puede ella apropiarse en el campo infinito de la verdad, determinase la verdad misma y convirtiese en verdadero aquello que nos es cómodo y necesario! (1).

---

(1) Constituye el *pragmatismo*, lo mismo que el *humanismo*, un sistema de filosofía orientado y dirigido única y exclusivamente hacia la práctica. Parte del principio de que á la inteligencia le viene todo su valor de ser una función de la vida, y condena como falsas y vanas cuantas especulaciones dejen de traducirse en efectos prácticos y útiles; para juzgar si un pensamiento ó una idea cualquiera son ó no verdaderos, deben considerarse únicamente las consecuencias prácticas que de ellos puedan derivarse, por los efectos que estén llamados á producir en la conducta humana.

Aun cuando alguna analogía pudieran tener las doctrinas expuestas por M. Blondel, puede decirse que el padre del pragmatismo (ó *pragmaticismo*, como le denominó después) es el filósofo americano Carlos Sanders Peirce; aun cuando quien más ha contribuído á vulgarizarlo, con la denominación de *empirismo radical*, ha sido el profesor de la Universidad de Harward, William James, que ha expuesto estas doctrinas en varias de sus obras. Propagóse rápidamente en América, fundándose un Centro pragmatista en Chicago, bajo la

Tal y como nosotros lo hemos sostenido siempre, la filosofía de la acción no es el culto de lo arbitrario, sino que es un esfuerzo perpetuo para salir de él, para penetrar las leyes de lo real y dirigirlas en provecho del ideal.

Así, pues, lejos de dejar á la idea un carácter superficial y ficticio, nosotros la hemos representado siempre como una determinación de la realidad que, necesaria para la acción, impulsa y arrastra á una acción determinada. La luz proyectada sobre las cosas que se quieren mirar, no descubre en ella más que una parte para las necesidades de la visión; no obstante, como es imposible verlo todo á la vez, es absolutamente preciso el resolverse, ó por las tinieblas totales, ó por una visión parcial; la ignorancia es todavía más inferior á lo real que el saber.

Lejos de empobrecer la realidad, la idea la enriquece, añadiéndose á ella con su dirección propia y su propia fuerza. El pensar un ideal futuro, ¿no es acaso dotar á lo *posible* de un principio de *actualidad* que habrá de ser el conservamiento de la actualidad completa? Lo esencial es no creer que ninguna idea particular sea adecuada á todo lo real, y menos aún á todo el ideal.

Pero muchas ideas que se completan, son más adecua-

---

dirección de J. Dewey, adhiriéndose á estas doctrinas muchos filósofos prestigiosos, tales como Roice y otros. En Europa, el profesor de la Universidad de Oxford, Schiller, ha tratado de desenvolver y completar la doctrina dándola forma sistemática con el nombre de *Humanismo*. Aun cuando no tantos en número, el pragmatismo cuenta también prosélitos en los países latinos, habiéndose constituído en Florencia una Sociedad pragmatista que publica la revista *Leonardo*, con el objeto de propagar las nuevas ideas. En Francia cuéntanse también algunos, aunque pocos, afectos al pragmatismo, tales como Bergson, Le Roy, Poincaré y otros.

No constituye aún el pragmatismo un sistema coherente de doctrinas; aparece, en primer término, como una protesta contra el *dilettantismo* filosófico, contra el intelectualismo puro y estéril que separa la función del pensamiento de las demás funciones de la vida: las ideas son reglas de acción: su valor y su verdad dependen de sus consecuencias prácticas; fuera de éstas, los pensamientos no son más que fórmulas vacías, sin ninguna significación. El índice

das que una sola; el medio de igualar progresivamente lo real y lo ideal, es, por consiguiente, el de multiplicar las ideas que expresan sus diversas fases.

El desdén de las ideas y del pensamiento es el desdén de la luz y de la visión, del sonido y de la audición, de la extensión y del tacto; es, asimismo, el desdén de la ciencia; hasta es también el desdén de la acción y del sentimiento, que en vano pretende oponerse á la idea.

Porque, digámoslo una vez más: ¿qué es y qué viene á significar una acción ciega, sino una acción maquinal, y qué viene á ser y representar un sentimiento sin idea, sino una obscura y bruta sensación, desprovista de todo elemento representativo?

La idea es, por sí misma, una virtualidad de acción para el porvenir, una realidad de acción para el presente. Bajo el punto de vista psicológico, la idea expresa una dirección de la voluntad bajo la influencia de la representación y del sentimiento. Bajo el punto de vista fisiológico, expresa la idea la indisolubilidad del cambio interno y

---

único de reconocimiento de la verdad de las ideas, consiste en abandonar las especulaciones teóricas y descender á la práctica para ver las consecuencias posibles que de esas ideas se derivan para nuestra conducta; serán buenas y útiles si corresponden á los fines y necesidades de nuestra naturaleza; y serán malas é inútiles en otro caso. Supongamos que se trata de saber, por ejemplo, si el alma humana es inmortal: en vez de analizar los argumentos puramente teóricos de los filósofos en pro y en contra, vayamos, dice el pragmatismo, al terreno de la práctica; veamos las consecuencias que en nuestra conducta producirían, respectivamente, las dos proposiciones contradictorias: «El alma es inmortal», «El alma no es inmortal». Es indudable que las consecuencias de la primera proposición, serán buenas, morales y altruístas, mientras que las de la segunda serán egoístas, desordenadas é inmorales; pues bien, atendido esto, hay que optar por la primera proposición y decir que el alma humana es inmortal. Lo mismo sucederá si tratamos de elegir entre el espiritualismo y el materialismo, ó entre la existencia ó no existencia de Dios. Y en el caso de que los efectos de las dos proposiciones contradictorias fuesen los mismos, toda disputa teórica acerca de ellas sería inútil y ociosa; ambas serían realmente idénticas, porque

del cambio externo; y no decimos su *paralelismo*, sino su solidaridad ó su enlace, que en vano se ha intentado negar y rebatir por medio de argumentos que son válidos única y exclusivamente contra la hipótesis de dos mundos paralelos. Bajo el punto de vista filosófico, la idea expresa la naturaleza de la verdadera actividad, que es la voluntad tendiendo á una plena conciencia de sí mismo y de otro.

Jamás nos ha parecido indeterminada é ininteligible la voluntad. Su razón es una ley interna de expansión hacia el mayor bien consciente para el individuo y para el todo.

No se halla esta ley impuesta del exterior, sino que resulta de la espontaneidad misma, de tal suerte y hasta tal punto, que la voluntad, al adquirir conciencia de sí misma, acaba por unirse á la conciencia de otro para constituir el orden moral.

***

IV.—Considerada bajo el punto de vista de las relaciones mutuas que ligan los sujetos conscientes, la filosofía

---

ambas se traducirían en efectos prácticos idénticos. (V. *Cultura Española*, Mayo 1907.)

Dice M. Mentré (*Rev. de philosophie*, Julio 1907) que el pragmatismo tiene dos orígenes y obedece á dos corrientes de ideas de origen lejano: la corriente escéptica y la mística, corrientes ambas anticientíficas y antifilosóficas. El éxito del pragmatismo se explica, principalmente, por su sencillez; está al alcance de todos, pues no exige grandes conocimientos, ni conocimientos especiales. Pero por grande que su reducción sea, el pragmatismo, así como su derivado el humanismo, son intrínsecamente falsos. No hemos de exponer aquí los variadísimos y concluyentes argumentos que contra ellos se aducen; bastará digamos que la ciencia es el fruto de investigadores desinteresados, sin ningún propósito de utilidad. La utilidad, además, puede ser y es un excelente criterio en el dominio de la práctica, como, por ejemplo, tratándose de la *eficacia* mayor ó menor de una doctrina moral ó religiosa; pero es un criterio absolutamente desprovisto de valor, bajo el punto de vista racional, único que se tiene en cuenta en la filosofía y la ciencia. El mismo sentido común establece una distinción fundamental entre *lo útil* y *lo verdadero*.—NOTA DEL TRADUCTOR.

de las ideas-fuerzas aparece como una doctrina de la asociación libre conciliada con las leyes del mecanismo orgánico.

En la sociología, lo mismo que en otros sitios, hemos puesto nosotros de manifiesto el aspecto activo de las ideas, cómo ellas transforman las relaciones vitales en relaciones inteligentes y voluntarias, y por consiguiente, contractuales ó cuasi-contractuales.

El organismo social se convierte y llega á ser un organismo de ideas-fuerzas, y la solidaridad vital se trueca y deviene una solidaridad moral.

Hemos hecho nosotros ver, además, cómo la concepción psico-sociológica puede extenderse al mundo entero y permite formarse de él una representación por analogía (1).

***

V.—Al elevarse, en todas las partes de la filosofía, á un punto de vista que había sido abandonado y desdeñado, la teoría de las ideas-fuerzas, sin perder su carácter propio y *sui generis*, traspone en el dominio científico al platonismo, al kantismo y al evolucionismo; pero estas doctrinas son en ella transformadas y reciben en ella su acabamiento y perfección.

Los Ideales eternamente reales de Platón, y los Nóumenos de Kant, descienden con un valor científico del mundo transcendente al mundo inmanente de la experiencia, y se convierten en él en ideas-fuerzas en lucha para su realización progresiva.

Por otra parte, el evolucionismo se transforma, llegando á ser psíquico; oriéntase hacia un ideal que surge de la realidad por medio del pensamiento.

La unidad de estos sistemas tan diversos, se opera por medio de una concepción que les es exterior y superior, pero de la cual toman ellos y adquieren vida y movimiento.

En la «Psicología de las Ideas-fuerzas», hemos nosotros

(1) Véase: *Science sociale contemporaine*, y *Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde.*

extendido la misma teoría á toda una serie de ideas, comenzando por la idea del *yo*—la cual se realiza también ella misma al pensarse—para terminar por la idea de *universal*. De esta suerte asegurábamos y afirmábamos nosotros de antemano los fundamentos de la moral.

En Psicología, la cuestión más esencial se halla en averiguar si los hechos psíquicos tienen: 1.°, una verdadera realidad y cuál es esta realidad; 2.°, una eficacia y de qué especie es esta eficacia; la moral, á su vez, debe investigar la eficacia práctica de los mismos estados para dirigirla en provecho del mayor bien del individuo y de la humanidad.

Es menester que la idea de lo mejor llegue á ser fuerza impulsiva *en la experiencia*, que la causa final se haga causa eficiente, que lo subjetivo sea objetivo, que el *yo* tienda á vivir conscientemente la vida de los otros y hasta, si se mira bastante lejos, la vida universal.

El punto de vista de las ideas-fuerzas, fundamental en la ciencia psicológica, es, por consiguiente, no menos fundamental en la ciencia moral.

Como se advierte, toda la serie de nuestros trabajos ha tenido por objetivo final el poner de manifiesto de qué modo el ideal, pensado y amado por el hombre, penetra en el seno de la realidad, bajo formas conciliables con el determinismo mejor comprendido.

El mismo espíritu habrá de animar la moral de las ideas-fuerzas.

INTRODUCCIÓN

Fundamentos de la moral de las ideas-fuerzas

CAPÍTULO PRIMERO

¿Debe fundarse la ciencia moral?

I.—Necesidad de los principios.

II.—En qué consisten los fundamentos de una ciencia, y, en particular, de la ciencia moral.

I

Necesidad de los principios.

«Una vez que yo he encontrado mis principios, todo lo restante ha venido á mí.»

El debilitamiento del espíritu filosófico, y hasta del verdadero espíritu científico, se ha reconocido siempre en la historia, por la ausencia de «principios», y por el exclusivo dominio de los puntos de vista prácticos. No menos que Montesquieu, deploraba Augusto Comte la dispersión de las ciencias en especialidades, sin lazo alguno entre ellas.

Hoy, algunos filósofos ó sociólogos, pretenden hacer de la moral una suerte de especialidad, acerca de la cual habría de trabajarse sin preocuparse para nada de criticar y de justificar sus bases.

Para nosotros, lejos de constituir una cosa inútil los principios, son y constituyen lo esencial. El sustituir á

ellos un puro estudio de hechos biológicos ó sociológicos, no viene á ser otra cosa que pretender hacer andar un reloj sin introducir en él el resorte principal. Los siglos futuros, han de ser más y más cada vez *siglos de luces*.

Esperar que el hombre habrá de obedecer con los ojos vendados, sea á los dogmas religiosos, sea á las instituciones sociales, sea al interés social, sea hasta á las leyes mismas de la «vida», es creer que el hombre llegará á convertirse en máquina, siendo así que cada día va volviéndose más reflexivo y más razonador (1).

En vano se nos invita á dejar á un lado, por las cuestio-

---

(1) Son muchos los errores que se cometen en moral, y no es Fouillée de los que menos los padecen, por no distinguir como es debido las exigencias de la ciencia, de las exigencias de la vida. Vida y ciencia son cosas no ciertamente antitéticas y opuestas, pero sí distintas y que se rigen por principios diversos. El común sentir, es el guía práctico de la vida; la razón es lo único que debe inspirarnos en las investigaciones científicas.

Es indudable que la moral *científica* no debe tener para nada en cuenta los dogmas revelados; la razón y sólo la razón debe constituir la fuente de la verdad científica; pero no puede decirse lo mismo cuando se trata de la práctica diaria. Hay casos en que la razón no ve claro lo que ha de hacerse, en que la razón no puede demostrar si el deber consiste en esto ó en lo contrario; podemos muy bien abstenernos de hacer afirmaciones en la ciencia; pero, ¿y en la acción? Aquí, en ciertos casos, no caben abstenciones, hay que decidirse; y, ¿cómo habremos de decidirnos con acierto, si nos faltan dogmas religiosos, ó instituciones sociales, etc.? Por otra parte, no ya el vulgo científico, sino los mismos hombres de ciencia, los especialistas mismos en Moral; el propio Fouillée, se olvida de la ciencia, cuando se trata de obrar. Esta es la realidad, y todo lo demás carece de importancia para la práctica de la vida. Pero, aun cuando fuese cierto que el hombre de ciencia regulase sus actos diarios por las prescripciones de la ciencia moral, ¿qué son, qué significan y representan los *hombres de ciencia*, los moralistas científicos, al lado de la inmensidad de individuos, que ignoran las discusiones y problemas científicos? Vana ilusión es la de creer que dejarán nunca de constituir insignificante minoría los moralistas profesionales. La gran masa de la humanidad, necesitará, pues, siempre guiarse á inspirar su conducta, en dogmas religiosos, etc.—NOTA DEL TRADUCTOR.

nes prácticas del día, la paz de las «cuestiones eternas.» —¡Dígase más bien, ay, el tormento de las cuestiones eternas!

Los problemas del día, no pueden verdaderamente resolverse más que en virtud de razones que les rebasan y exceden; lo actual, depende de lo perpetuo. Trátase de saber si el soldado debe desobedecer á sus jefes y hasta tirar contra ellos; pues será preciso remontarse al valor de las instituciones militares para la defensa de la patria, en el estado presente de Europa; luego al valor de la idea de patria; después, al valor de la idea de humanidad, y así sucesivamente.

El cuidado exclusivo de lo particular se halla tanto más fuera de lugar en moral cuanto que la justicia consiste en obrar según principios generales y hasta según principios universales, que son superiores al individuo y á la hora presente. El empirismo moral es ciego y paralítico.

Inútil es que se responda á esto diciendo: «La moral es del orden de la vida, no del orden de la especulación»; cuando se trata de morir por su país ó por el género humano, hay ahí, según hemos dicho nosotros en repetidas ocasiones, una especulación en acto, una especulación vivida durante un instante que llega á la muerte misma.

Sin llegar hasta á los casos más «trágicos» de la existencia, ¿no hay también algo de trágico en toda determinación desinteresada que cueste un sacrificio? El drama es en la vida real mucho más frecuente de lo que suele imaginarse. «La vida es cosa seria», dice Schiller; la vida, añadiremos nosotros, es, con frecuencia, triste. Toda virtud implica valor, perseverancia, fortaleza de ánimo, abnegación, renuncia, sacrificio, esfuerzo sobre sí mismo, tan penoso en muchas ocasiones, que llega uno á sentirse débil y aplastado bajo el peso del fardo.

Muy lejos de no tener necesidad de ser fundada, la moral ofrece el carácter particular de que, entre todas las ciencias normativas, es ella la única que, para constituirse como ciencia y como práctica, tiene absoluta necesidad de ser fundada bajo toda clase de respectos.

La moral exige principios inmanentes que la permitan, en cuanto que es ciencia, el bastarse á sí misma y el ser verdaderamente independiente. Las demás ciencias, para desenvolverse teóricamente y pasar en seguida á la práctica, no tienen siempre necesidad de remontarse á sus principios primeros; ni tienen, sobre todo, necesidad de examinar la validez y la objetividad de esos sus principios primeros; si esas ciencias han conseguido llegar á «prever» y á «proveer», han cumplido ya con su tarea más importante.

Mas la moral se encuentra en una situación completamente distinta y sus exigencias son, muy de otra suerte, imperiosas. La práctica de la geometría ó de la física no cambia en manera alguna, sean cualesquiera las ideas que nosotros nos formemos acerca del espacio ó acerca de la materia; todo pasa para nosotros como si existiese un espacio y una materia. Con esto es suficiente.

Pero si nosotros llegamos á considerar la moralidad como si fuera una pura ilusión, ¿pasará todo en nosotros como si tuviera un valor real? Muy cándidos habríamos de ser nosotros en sacrificarnos á una mera apariencia. Obrar como si los tres ángulos de que se compone un triángulo equivaliesen á dos ángulos rectos, he ahí una cosa que no entraña ni implica el más leve sacrificio; al contrario, si nosotros obrásemos de otro modo, pronto, muy pronto seríamos «cogidos».

Pero el obrar como si la patria ó la humanidad tuvieran un derecho superior á nuestro propio interés, á nuestra vida propia, he ahí una cosa que exige y requiere un sacrificio. Si, en último término, ese derecho superior es puramente imaginario, nos habríamos nosotros «cogido» á nosotros mismos.

Nuestro interés se halla siempre en obrar como si dos y dos sumasen cuatro y no cinco; al guardar en el fondo de un cajón ó de un bolsillo dos francos un día y otros dos francos al día siguiente, es para mí muy útil el contar con que puedo gastar una suma de cuatro francos y no hacerme la cuenta de que en vez de cuatro puedo gastarme cinco francos. No se halla, por el contrario, en manera algu-

na, en mi interés el obrar como si yo debiera sacrificar mi interés al interés de cualesquier otro.

Si existen geómetras de buena conformidad que se contentan con decir: es cómodo el creer que la línea recta es el camino más corto entre dos puntos, nadie habrá que se contente en moral con una recomendación análoga á ésta: Seguid el camino recto, como si ese camino fuese el más cómodo. La moralidad, en aquellas ocasiones en que se encuentra verdaderamente en juego, la moralidad, decimos, es todo lo que hay de menos cómodo.

Los *como si*, no son, en modo alguno, aplicables á esta clase de asuntos: Nadie habría de querer dejar lo real y efectivo, por lo condicional é hipotético, la presa por su sombra.

No es posible, por lo tanto, el pasarse sin razones y razones perfectamente fundadas en punto á la acción moral que plantea el grande y transcendental problema:— ¿Qué es lo que vale la vida; y qué es lo que constituye el valor del «vivir», ó en caso necesario, el de «morir»? ¿Qué valor tiene el individuo humano, y qué es realmente lo que constituye su dignidad? ¿Qué valor tiene la sociedad humana? ¿Tiene esta sociedad un valor por sí misma, ó le tiene por las personas individuales que la constituyen y por el objetivo universal que ella persigue?—

Todos estos problemas son interiores é inmanentes en la moral, en lugar de ser para ella exteriores y transcendentes, como lo son en todas las demás ciencias. Todo acto moral constituye una solución razonada ó no-razonada de ellos, pero que en las grandes ocasiones se da siempre á sí mismo las razones.

Una de dos: O la idea moral es verdadera, ó la idea moral es falsa.

En el primer caso, es preciso fundarla por medio del análisis y por medio de la crítica de sus elementos, de sus condiciones y de sus orígenes; en el segundo caso, es menester quitarla todo fundamento objetivo, por medio de ese mismo análisis y por medio de esa misma crítica.

Dispensarse de todo examen y servirse, como lo hacen los sociólogos exclusivos, del «sentimiento de obligación»,

tomado como «hecho», para edificar una simple física de las costumbres, constituye la abdicación de la verdadera ciencia al propio tiempo que una abdicación de la verdadera filosofía.

Se comprendería que la «ciencia de las costumbres», quisiese reemplazar la moral destruyéndola; pero que quiera «reemplazarla sin destruirla», y tomando como «datos» todos los productos de la intención moral, eso constituye una empresa que no nos parece ni científica, ni filosófica.

II

En qué consisten los fundamentos de una ciencia y, en particular, de la ciencia moral.

Para determinar en qué consisten los fundamentos de una ciencia, es menester colocarse en los tres puntos de vista, de la lógica, de la psicología y de la epistemología.

Entendemos nosotros por fundamentos lógicos de una ciencia, el conjunto de sus principios más generales, á los cuales se remonta por inducción, ó que se derivan por medio del análisis. Con la ayuda de esos principios dominadores se deduce todo lo demás.

Pueden consistir esos principios, ó en hechos, ó en leyes, ó en hipótesis, ó en postulados, ó hasta en simples ideas, en construcciones del espíritu formadas con ayuda de los materiales suministrados por la experiencia.

Los principios primeros de una ciencia forman y constituyen su unidad orgánica y permiten la sistematización de todas sus partes. Gracias á ellos establécese una relación entre las múltiples consecuencias y el pequeño número de tesis iniciales á las cuales vienen á referirse esas consecuencias.

En ciertas y determinadas ciencias, como las matemáticas, los principios no son siempre aquello que hay de más evidente á primera vista. Cuando estos principios

pueden poseer ese carácter de la evidencia, tienen la doble ventaja de la primacía lógica y de la certidumbre inmediata: tal es el ideal que se habían propuesto los antiguos y también Descartes.

Este ideal continúa siendo el de la moral, aun hasta cuando otras ciencias pudieran pasarse sin él.

No ignoramos nosotros que está hoy de moda entre los matemáticos (también los matemáticos tienen sus correspondientes modas) el desdeñar las evidencias en beneficio de los juegos de la lógica.

Los unos, tomando por método el empirismo, se contentan con *tener éxito* en la práctica, y consideran los principios mismos como medios de lograr éxito, ó como postulados *cómodos*, hallándose dado tal objetivo.

Los otros se entregan á las fantasías de una imaginación combinadora que cree haber establecido la *posibilidad* de las cosas por el mero hecho de que ella ha evitado la contradicción en los razonamientos.

No por eso deja de ser menos cierto para los lógicos rigurosos, el que una ciencia que, de una manera ó de otra, sobre un punto ó sobre otro, no tome por fundamento evidencias á las cuales se refiera todo lo demás, no es otra cosa que una construcción en el aire, incapaz de establecer, no solamente realidades, sino hasta verdaderas posibilidades. Una teoría en la que se pusiera como postulado que el contenido es mayor que el continente, podría hallarse lógicamente ligada, mas no por eso establecería la *posibilidad*, como no establece la *realidad*. Hay una lógica de lo absurdo.

Siempre resulta cierto que la moral debe, por lo que á ella respecta, adquirir contacto, tanto con lo verdadero *posible* como con lo *real;* porque su dominio es, á la vez, lo que hay de más ideal (como constituyendo lo mejor posible); y lo que hay de más real, como constituyendo una realización de lo mejor por todo nuestro sér, un don de nuestro sér entero, en su realidad más íntima, á las exigencias del ideal.

Debe, indudablemente, ser la moral *consecuente*, pero consecuente con principios que pueden imponerse á la in-

teligencia y, por la inteligencia, á la voluntad. No se trata ya aquí de juegos lógicos, sino de vida vivida.

***

Entendemos nosotros por fundamentos psicológicos aquellos que establecen la conformidad de los principios de una ciencia con nuestra constitución como seres dotados de inteligencia, de sensibilidad y de voluntad. Este constituye, por lo mismo, la armonía con el contenido más primitivo de la experiencia interna y con las formas más esenciales de esta experiencia.

El resultado de los fundamentos psicológicos es el de conferir á una ciencia que, sin ello, habría podido ser no más que un edificio completamente hipotético, su primera base sólida, su primer género de legitimidad, conformidad á lo real.

Así, pues, el moralista debe probar, por medio de sus análisis, que la idea moral no es una pura abstracción; que de hecho, nosotros estamos constituídos moralmente; que el hombre, por virtud de su organización misma, es un animal moral; que los principios primeros de donde se deduce la ciencia de la acción se hallan de acuerdo con la experiencia íntima que nosotros tenemos de nuestra propia humanidad.

***

Pero no es suficiente todavía esta primera especie de confirmación; menester es llegar á fundamentos epistemológicos, establecidos por medio del análisis y la crítica del conocimiento.

Para ello es preciso investigar: 1.° El origen; y 2.° La validez objetiva de los principios, á la vez generales y especiales, de los que parte y arranca la ciencia. Es preciso ver si esos principios, ya en armonía de hecho con nuestra propia naturaleza, se hallan también en armonía de derecho con la realidad objetiva, en cuanto podamos nosotros concebirla, según nuestra constitución intelectual.

Una ilusión, psicológicamente natural y subjetivamen-

te necesaria, no dejaría de ser y de constituir una ilusión bajo el punto de vista objetivo.

Entre las diversas clases de fundamentos, que acabamos nosotros de definir, no descubrimos la más mínima incompatibilidad.

En un muy notable estudio publicado por la *Revue de metaphysique et de morale* (1), se ha sostenido que es forzoso elegir: nosotros elegimos las tres clases de fundamentos á la vez. En tanto que uno solo falte, no tendrá bases completas el edificio de la moral; puede, sí, continuar siendo una construcción lógica é interiormente coherente, pero no tiene ya apoyos en la realidad.

El carácter propio de la moral de las ideas-fuerzas es, que los fundamentos sobre que reposa, son indivisiblemente psicológicos (análisis del sujeto consciente), cosmológicos (análisis de los objetos y valores objetivos), sociológicos (relación de los sujetos entre sí), y epistemológicos (relación del sujeto al objeto).

¿No es toda idea, en nuestro sentir, un acto del sujeto relativo á un objeto concebido igualmente por los demás sujetos con una relación del sujeto al objeto que constituye el grado de validez que pertenece á la idea? De este modo, se unen científica y filosóficamente, todos los puntos de vista.

Nuestro bien *subjetivo* contiene entre sus elementos, la satisfacción de la inteligencia, la cual no puede ser por sí misma satisfecha más que mediante razones *objetivas*; es decir, mediante ideas valederas para todos los sujetos pensantes; de ahí resulta, gracias al término medio de la inteligencia y de sus ideas, una introducción del punto de vista impersonal en la satisfacción de nuestra voluntad personal.

Los seres ininteligentes están determinados por leyes, pero los seres inteligentes están determinados por la representación misma de las leyes, que es una idea-fuerza. De aquí una síntesis de la moral subjetiva y de la moral

(1) M. Lalande. «Acerca de una falsa exigencia de la razón en el método de las ciencias morales», 1907.

objetiva, de la moral psicológica y de las morales cosmológica y sociológica, bajo la comprobación de la epistemología (1).

Es difícil destruir una doctrina que tiene de esta suerte por carácter el ser universalmente sintética y radicalmente analítica.

---

(1) En el artículo de M. Lalande á que hace referencia Fouillée, más arriba, sostenía aquel filósofo que la causa de las confusiones y divergencias en la moral, no es otra que el creer que las verdades morales requieren ser demostradas de igual manera que las demás verdades. «Pídesele, dice Lalande, al filósofo que constituya una *moral racional* y que demuestre el por qué debemos querer racionalmente tal ó cuál cosa, la obediencia á las leyes, por ejemplo... Se quiere que el filósofo demuestre el por qué debe quererse el bien...» Todo el artículo no viene, en suma, á ser otra cosa, que una confusión entre las exigencias de la moral práctica y las de la moral científica, confusión á la que ya hubimos de referirnos en una nota anterior. Por eso quiere Lalande que la moral se contente con fundarse ella y fundar sus preceptos en el común sentir; cosa que es totalmente inaceptable en la ciencia.

Por esto, hemos de convenir aquí con Fouillée, en que es absolutamente preciso dar á la *ciencia* moral fundamentos verdaderamente científicos, si bien creemos que la doctrina de las ideas-fuerzas, es del todo impotente para fundar una moral científica y filosófica. —NOTA DEL TRADUCTOR.

CAPÍTULO II

Método y fundamentos lógicos de la moral de las ideas-fuerzas.

I.—La moral puede ser una ciencia.

II.—Caracteres propios de la moral de las ideas-fuerzas.—Los falsos métodos científicos en moral. — Necesidad para la ciencia moral de no desconocer lo que hay de específico en la moralidad.

I

La moral puede ser una ciencia.

Se ha pretendido quitar la moral del número de las ciencias por la razón de que no podría existir ciencia normativa, ciencia práctica.

Cosa es esta que un lógico no podría, en manera alguna, admitir, y que es más inadmisible todavía para la moral de las ideas-fuerzas.

Toda ciencia de hechos ó de leyes gira sobre relaciones de causas á efectos (de condición á condicionado) que, relativamente á la voluntad, pueden llegar á ser relaciones de medios á fines, sin perder su carácter científico, y hasta á condición de conservarle. Luego toda ciencia que se ocupa en efectos que pueden llegar á ser medios, es normativa, como consecuencia inmediata y directa.

¿No nos enseñan, por ventura, los lógicos que la deducción teórica ó de causalidad llega á ser, por un simple

cambio en el orden de las proposiciones, una demostración práctica ó de finalidad? Esta interversión derívase necesariamente, en nuestro sentir, de que la serie de los fines y medios es la de las causas y efectos invertida; la voluntad del fin es la que arrastra la voluntad del medio.

La mayor de la deducción práctica, como ha puesto de manifiesto M. Bachelier, es cualquier ley de la naturaleza, cualquiera relación constante de causa á efecto.

La teoría establece la causa; por ejemplo, en medicina (ciencia normativa) la acción fisiológica de los salicilatos, para inferir el efecto (supresión del reumatismo), la práctica establece el efecto (supresión del reumatismo), como fin, é infiere la causa como medio (empleo de los salicilatos). Los principios del razonamiento son los mismos de una y otra parte; lo único que ha cambiado es el orden y el papel de los términos. ¿En qué y por qué es esta deducción normativa menos científica que la deducción teórica, de la cual es ella una simple modificación lógica?

Debe tan sólo tenerse en cuenta que en la práctica pueden contrariarse diversas deducciones. El salicilato se halla contraindicado para un reumático cardiaco, por virtud de otra ley fisiológica, de que el salicilato es perjudicial para el corazón. La práctica es un entrecruzamiento de teorías, en las que se corre siempre el riesgo de olvidar algún dato teórico; una práctica imperfecta es una teoría imperfecta.

En moral encontraremos nosotros, á lo largo de nuestro camino, deducciones á la vez teóricas y prácticas.

La justicia, como causa y medio, es necesaria para el bien de la sociedad como efecto y fin; luego yo quiero la justicia como causa y medio. Todos los razonamientos de este género son rigurosamente científicos. Claro y manifiesto es que habrá de ser preciso irse remontando, sin cesar, de mayor en mayor.

Se preguntará uno, por ejemplo, en virtud de qué razones el bien de la sociedad es un fin y qué es lo que confiere á la sociedad un valor superior.

No se hallará verdaderamente *fundada* la moral más que cuando haya sido posible remontarse lógicamente

hasta sus principios, á la vez, especiales y generales; y cuando, además, se hayan justificado esos principios por medio del análisis y de la crítica.

No solamente es posible una ciencia práctica como la moral, sino que teniendo toda idea por sí misma fuerza normativa, se infiere, en nuestro sentir, que toda teoría es práctica. El frutero, á quien pedimos cuatro naranjas y nos entrega dos primero y luego otras dos, obra bajo la idea de que dos y dos hacen cuatro. El astrónomo que realiza largas sumas diciendo dos más dos igual cuatro, obra bajo la misma idea.

El conocimiento es acción, y tiende siempre á la acción. Las fórmulas más abstractas del álgebra, si bien no obran sobre los movimientos musculares del astrónomo, obran sobre sus movimientos cerebrales, y hacen girar en un sentido determinado las aspas del molino de ecuaciones.

Una ciencia, se replica, no tiene por qué responder á nuestras necesidades prácticas: una ciencia, «responde solamente á nuestra necesidad de conocer».

Mas, en moral, tenemos precisamente nosotros necesidad de conocer aquello que es lo mejor: vivir para comer, ó comer para vivir, ó hasta no comer para no hacer traición á la honradez. También la moral es, por su parte, un conocimiento; pero este conocimiento recae, precisamente, sobre los valores y fines de la práctica. Pretender tratarla como á la astronomía ó á la física molecular, es no tener en cuenta ninguna de las diferencias específicas, lo cual, no obstante, es el primer paso que debe dar la ciencia.

En la moral de las ideas-fuerzas, el lazo de la práctica con la teoría es más indisoluble todavía que respecto de cualesquier otra, toda vez que á las ideas mismas es á las que pertenece la fuerza práctica, merced á lo que tales ideas implican de satisfactorio para la voluntad, para la sensibilidad y para la inteligencia.

La ciencia de la conducta, en definitiva, no podría ser ni pura logística, ni puro pragmatismo. La logística juega en torno de las cosas; la moral es el corazón de la vida vivida. El pragmatismo se contenta con resultados prácti-

cos, sin inquietarse de la verdad de los principios: pero si la moral no es, en primer término, verdad, ¿quién, pues, habrá de sacrificarse por ella?

II

Caracteres propios de la moral de las ideas-fuerzas. Los falsos métodos científicos.

Para fundar lógicamente la ciencia moral, es preciso, en primer término, determinar el carácter específico de la moralidad.

Todo objeto de estudio, en efecto, tiene su «diferencia propia», que debe ponerse en claro con la ayuda de la experiencia, y que no debe jamás olvidarse en el curso de sus investigaciones. Débese en seguida emplear y crear en caso necesario, un método, apropiado al objeto mismo.

La doctrina de las ideas-fuerzas sigue este camino. Pone, en primer término, esta doctrina en claro la naturaleza *sui generis* del acto moral, á la vez personal, por la voluntad consciente de que emana, é impersonal por la universalidad de su objetivo.

Examínense los principales tipos de moralidad que ofrecen las sociedades pasadas y las sociedades presentes, y se reconocerá que el desinterés del individuo, respecto de grupo, ha sido siempre considerado como el fondo del acto moral. Ahora bien: un acto semejante no es ni biológico, ni primitivamente sociológico; si no que es, en sí mismo, psicológico.

Este es el principio de donde arranca y parte la moral de las ideas-fuerzas.

Este método tiene dos características: 1.ª Lleva hasta el fin los procedimientos clásicos de todo método, de manera á propósito para obtener, según ya hemos dicho nosotros, el análisis radical y la síntesis integral de las *realidades interiores*.—2.ª Añade á esto, la *realización* de las ideas, por medio de su fuerza automotriz. Este método

hace salir, en primer término, lo ideal de lo real, y luego, hace brotar lo real de lo ideal.

Su marcha progresiva va desde las formas de la moralidad hasta su fondo más íntimo; pone de manifiesto que si tal elemento, todavía exterior—por ejemplo, biológico ó sociológico—es necesario, no es, sin embargo, suficiente; tiene, por lo tanto, necesidad de ser completado por un elemento más interno, del cual recibe él un sentido más profundo y una verdad más amplia, hasta que se llega, por encima de los órganos de la moralidad, al alma misma.

Este elemento último y esencial, es el único que introduce la vida y la armonía en el todo. El análisis, de esta suerte, dirigido á fondo, suministra por sí mismo la síntesis, revelando la relación de los diversos elementos con el elemento fundamental.

Semejante manera de proceder, no es, ni constituye, un juego de conceptos ni de deducciones abstractas: ¿no hemos visto nosotros que parte de los *hechos*, no solamente biológicos y sociológicos, sino también psicológicos?

Entre estos hechos, la moral de las ideas-fuerzas estudia el hecho mismo que viene á ser la condición de todas los demás, el hecho de conciencia; y estudia después la idea moral que, en nuestra opinión, se deriva directamente de aquél. Las deducciones no vienen, sino á continuación de ésto, y no parten, en manera alguna, de nociones *a priori* ó de nociones abstractas, sino que parten de hechos concretos y de leyes experimentales.

Este método analítico y sintético, parécenos, por virtud de la unidad de su objetivo, muy propio para disminuir las divergencias relativas al bien entre los hombres.

¿De dónde, en efecto, provienen estas divergencias? De la insuficiencia de los puntos de vista que continúan siendo particulares y limitados, de la falta de un análisis exhaustivo y de una síntesis comprensiva. Estrechez y cortedad de miras son, realmente, los grandes males de la humanidad; en moral, engendran ellos división y discordia.

Rechazaremos, por consiguiente, nosotros á un tiempo mismo, tanto el *parti-pris* del exclusivismo, como lo ar-

bitrario del eclecticismo. ¿No es verdaderamente deplorable el ver á tantas personas contentarse con semi-verdades, ó mejor dicho, con milésimas de verdad, sin experimentar la necesidad de completar su visión insuficiente, por medio de aquella que pueden tener las personas que son menos miopes? Si se les propone lo que podría denominarse una vista panorámica, la rechazan y prefieren atenerse á su pequeño fragmento del paisaje universal.

No es este defecto particular y exclusivo de los ignorantes, sino que se encuentra asimismo entre los sabios especialistas, los cuales, por lo demás, fuera de aquello que constituye su especialidad, son unos verdaderos ignorantes.

¡Cuántos sistemas hay que se intitulan á sí propios de una manera verdaderamente abusiva, científicos!—Sedicentes positivos, y *a posteriori*, esos sistemas reposan sobre una asimilación establecida *a priori*, entre el punto de vista propio de la moral, y aquél otro punto de vista de tal ó cuál ciencia objetiva, *arbitrariamente* elegida; *física*, por ejemplo; de donde resulta, la física de las costumbres; *biología*, de donde resulta, la historia natural de las costumbres; *sociología*, de donde resulta, por fin, la reducción de la ciencia moral á la ciencia social de las costumbres, etc.

Ahora bien: el tratar físicamente las cosas morales, es tomar por cosa concedida y cierta, que no hay ninguna diferencia propia entre la moralidad y las cosas físicas. Además de que una semejante suposición es totalmente gratuita, es también precisamente una cosa improbable *a priori*.

De igual modo, cuando se pretende tratar las cosas morales *sociológicamente*, se supone, *a priori*, que el individuo es todo entero un producto de la sociedad; cosa improbable también, aún *a priori*, como la anterior.

El verdadero procedimiento científico, consiste en tratar, en primer término, *psicológicamente*, las cosas morales, puesto que ellas tienen su asiento en el pensamiento, en el sentimiento y en la voluntad del individuo humano.

Además, cuando se transportan á la moral, tales como

son, los métodos de las diversas ciencias objetivas, se olvida el preguntarse si un objeto que ha de producirse y *ha de darse*, debe ser estudiado por el mismo método con que lo son los objetos *dados de hecho*. Hay aquí, como se ve, un nuevo error, muy frecuentemente cometido por los sabios.

Finalmente, les ciencias ya constituídas, allí donde pueden suministrar indicaciones y elementos, ó los suministran muy distintos de lo que creen la mayor parte de los sabios, en vista de analogías superficiales, que no por ser tomadas del dominio de las ciencias, tienen ellas algo de científico.

La biología y la sociología, muy especialmente, han sido mal interpretadas en sus consecuencias; de ahí, el pseudo-darwinismo transportado al orden moral y social, con toda la brutalidad de sus aserciones, que no son exactas ni siquiera para los animales, y con mucha mayor razón para los hombres.

El verdadero método científico no consiste en el empleo de una terminología que oculte la obscuridad y la confusión de las ideas, bajo la aparente precisión de los términos técnicos; procesos, integración, diferenciación, adaptación, psicosis, symbiosis, etc. No basta embozar con términos científicos un conjunto de nociones no definidas, no demostradas, para poder hacer, de ese modo, «moral científica.»

Abúsase hoy, por una especie de charlatanismo inconsciente, del nombre venerado de la ciencia, para hacer creer al público que se han resuelto los problemas morales, transportándolos al idioma de las ciencias físicas y naturales.

Sea, por ejemplo, el problema de la responsabilidad. ¿Habrá adelantado mucho la cuestión, diciendo, como ciertos sabios de la escuela fisiológica: «El crimen no es una entidad jurídica»?

—Y, ¿qué es una *entidad jurídica*?

—«El crimen es una *modalidad* de las colectividades.»

—¿Y no es también, preguntaremos nosotros, una *modalidad* de las individualidades?

—«El crimen es un fenómeno de la vida social, como lo son la embriaguez, la caridad, el desorden, la compasión, etcétera.»

—¿Es verdaderamente científica esta confusión de los vicios y de las virtudes, so pretexto de que todo sería social? ¿No hay ninguna distinción? ¿No existe diferencia alguna entre la caridad y el asesinato?

Muchos hombres de ciencia, fuera de su dominio especial, se contentan con las más incompletas concepciones. Si alguno se atreviera á sostener ante un astrónomo, que hallándose el sol más cerca de la tierra en invierno, debería hacer más calor en esta estación, el astrónomo alzaría los hombros, diciendo:—No tenéis en cuenta más que un sólo dato; os olvidáis de la duración más breve de la presencia del sol sobre el horizonte, la mayor oblicuidad de sus rayos, etc.—Pero haced razonar á ese mismo hombre de ciencia, acerca de la moral, de la política, de la filosofía, de la educación, y, ¡cuántas veces argumentará él de la propia manera que acaba de censurar!

La verdadera ciencia consiste en observar, en definir, en demostrar, en no rebasar incesantemente, de modo alguno, las premisas en las conclusiones; en no abusar á todas horas de la ambigüedad de los términos; en no ignorar la verdadera cuestión, para pasar á otras, en no cometer constantes peticiones de principio.

Cuando los «científicos» se aventuran en la filosofía y en la moral, llevan generalmente consigo, con la falta de destreza que da la inexperiencia, todos los paralogismos enumerados en los tratados de lógica. Lo cual no les impide afectar el más profundo desdén hacia los filósofos (1).

---

(1) Nada tan cierto como estas afirmaciones de Fouillée; son muchos, muchísimos los científicos que, sin perjuicio de considerar profanos á todos los que como ellos no son especialistas en su ciencia, piensan, no obstante, hallarse ellos capacitados para invadir los dominios filosóficos, originándose de ello lamentables errores y confusiones. Pero esta misma consideración debiera tenerla presente Fouillée, para no penetrar en dominios ajenos á su propia especialización, evitándose así los errores en que incurre casi siempre que hace

No por eso dejarán estos últimos de continuar creyendo que desrazonar en términos sabios es no razonar científicamente.

---

apreciaciones sobre verdades del orden teológico y religioso. No ignoramos que hay una filosofía religiosa, muy cultivada precisamente hoy, y que los fenómenos religiosos son susceptibles de ser estudiados filosóficamente, bajo ciertos aspectos; pero tienen, á la vez, otros aspectos, que requieren una sólida preparación teológica; y el que no la tiene, debe, prudentemente, abstenerse de formular juicios aventurados. ¡Cuántos son los deslices que en este respecto comete Fouillée! Ya en otras de sus obras hemos señalado algunos, y en ésta tendremos, por desdicha, que anotar otros de gran bulto. ¡Cuánta ignorancia no revelan sus apreciaciones sobre el pecado original, la condenación eterna y muchas otras!—NOTA DEL TRADUCTOR.

CAPITULO III

Fundamentos psicológicos, sociológicos y cosmológicos de la moral de las ideas-fuerzas.

I.—La idea del sujeto moral.
II.—La idea del objeto.
III.—La idea de la relación de los sujetos entre sí.
IV.—La idea de la relación entre el sujeto moral y el objeto.

I

La idea del sujeto moral.

I.—La moralidad es, ante todo, una decisión del individuo. Es algo mejor aún que lo que un astrónomo llamaría una ecuación personal; es una acción personal en respuesta á la acción del medio físico, fisiológico, social y hasta cósmico.

La moralidad, además, es una reacción del yo todo entero, expresándose en una dirección final de la voluntad.

Es, finalmente, una reacción consciente é inteligente, que tiene lugar bajo la idea de las diversas relaciones posibles.

Un acto puramente maquinal no tendría, evidentemente, nada de moral; la moralidad no comienza más que cuando se sabe, más ó menos claramente, lo que se hace y por qué se hace. Todo lo que se diga de la espontaneidad, con la que obra el hombre de bien, no le impedirá el obrar bajo una idea, por una idea, para una idea.

Cualquiera que sea la «génesis» de la moralidad; sea cualquiera la parte incontestable que en ella hayan tenido la sociedad y la naturaleza, no deja la moralidad de continuar siendo, en su esencia propia, alguna cosa de «fuero interno», alguna especie de impulsión que implica y envuelve sentimiento y pensamiento.

Consúltese la experiencia, base de la ciencia, y habrán de reconocerse en todo acto moral ideas latentes, pero que el autor del acto no puede siempre llevar á la plena luz de la reflexión.

Impúlsese hasta el fin al más humilde de los hombres, como Sócrates habría hecho, para sacar de él las razones de su conducta. Supongamos que se haya abstenido de robar una suma de dinero, aun cuando nadie hubiera podido ni sospechar siquiera que él fuera el autor del robo. Supongámosle también incrédulo, bajo el punto de vista religioso; el caso ha llegado á ser frecuente hasta entre los hombres del pueblo. No por eso dejará de decir: «Yo soy pobre, pero cada uno tiene su honor.» Haciendo platonismo inconsciente, añadirá él en términos familiares, que no es él de esos «tipos» que quieren vivir á expensas de otro (1).

En otros términos; ese hombre traducirá, en primer

---

(1) Hay aquí una multitud de apreciaciones que demandan rectificación ó aclaraciones: Pasemos por lo de que la incredulidad religiosa haya llegado á ser frecuente hasta en el pueblo; no es cosa de hacer argumentos sobre cosa tan deleznable y tan dúctil como las estadísticas; es sumamente difícil llegar á un acuerdo sobre si son tantos ó cuántos, pocos ó muchos los que carecen de fe religiosa; demos, pues, que la incredulidad *positiva* y *consciente* sea cosa frecuente; pero es muy extraño que positivistas y evolucionistas, partidarios acérrimos de la herencia, con sus atavismos y regresiones; entusiastas de la solidaridad con el medio ambiente actual y con las generaciones pasadas; es extraño, decimos, que filósofos de las opiniones y aficiones de Fouillée, no quieran ver que el incrédulo más incrédulo de nuestros días, es el heredero de veinte siglos de creencias cristianas, que toda su subconciencia, que todo su yo subconsciente, ó inconsciente, ó subliminal, está lleno, empapado, saturado de ideas cristianas... ¡Cómo! ¡Somos nosotros un mero producto de la

término, un cierto sentimiento de dignidad, de altivez legítima, para un sér del tipo humano; pondrá delante su yo, pero un yo superior, el yo de un sér que posee una inteligencia, una «razón», no el de un «bruto», esclavo de sus instintos, como el perro que descubre un buen bocado y se lanza sobre él.

Llévense más lejos todavía nuestras investigaciones, y aparecerá otro aspecto del acto. Tal vez nuestro hombre comience por tener en cuenta inconscientemente en su conducta las costumbres establecidas, diciendo: «Eso no se hace». Pero pregúntesele el por qué y responderá: «A cada uno lo que le es debido; ¿dónde iríamos á parar si cada uno de los hombres se aprovechase de que no se le ve, para despojar de lo suyo á su vecino?» He ahí un kantismo inconsciente. «Yo sé lo que debo á los demás hombres y no querría que los demás lo hiciesen conmigo». He ahí cristianismo inconsciente.

Más brevemente: nuestro agente moral acabará por invocar la idea de otro, idea ésta que se halla ligada á la idea de todos; se pondrá él, como suele decirse, «en el lugar de los otros»; su punto de vista llegará á ser impersonal, y después, de cuestión en cuestión, llegará á ser universal.

No habrá leído este hombre ni á Kant, ni á Platón, ni á Augusto Comte; pero la *idea* del grupo á que pertenece,

---

evolución; somos no más que lo que nos han hecho las generaciones pasadas; llevamos veinte siglos de cristianismo, y hemos de poder librarnos de toda esa abrumadora herencia, sólo porque un día nos digamos: «no creo!...» Si eso lo dijera un partidario del VIEJO y ABSURDO *liberum arbitrii*, podía pasar; pero hecho por un admirador ferviente del determinismo científico universal, es cosa verdaderamente incomprensible..... Es, desgraciadamente, muy probable, que de seguir propagándose ciertas doctrinas pseudo-científicas, la incredulidad de mañana no se parecerá en nada á la de hoy..., puesto que el incrédulo de hoy ha perdido ó no quiere hacer uso de la herencia recibida, no la entregará, ó la entregará mermada á sus hijos, y siguiendo así, llegará, cierto, un día en el que ni en la conciencia, ni en la subconciencia, habrá ya nada de las ideas cristianas que fueron patrimonio de la especie durante tantos siglos.

Pero, hoy por hoy, el incrédulo no lo es más que de nombre, en

y, de grupo en grupo, la *idea* de la sociedad entera, la *idea* de la humanidad, se dejará entrever en el fondo de su pensamiento.

Se reconocerán, finalmente, en él los dos grandes polos de la concepción moral: 1.°, el verdadero yo consciente de sí mismo, principio de la *dignidad personal*; 2.°, el *otro*, cuya noción es el principio del *desinterés* y como un primer paso hacia lo *universal*.

Ahí se encuentran los fundamentos psicológicos de esa creencia en acción que es y constituye la moralidad.

Bien claro es, que la idea de una relación entre el yo actual y un yo superior, así como entre el yo y otro, tiene orígenes sociales en una gran parte; ella viene á resumir el trabajo todo del género humano. ¿Quiere ésto decir que su germen no se encuentre ya en la constitución de la conciencia de sí mismo?

Esto es lo que habrá de establecer la primera parte de nuestro libro.

Buscaremos nosotros á continuación, en la conciencia colectiva, la confirmación de lo que hayamos descubierto en la conciencia individual.

***

II.—El primer fundamento psicológico de la moral de

---

apariencia y muy parcialmente; y eso aun el incrédulo intelectual, que posee mayor número de ideas propias de la especie y de la raza, que ideas verdaderamente suyas, exclusivas. Podrá proclamar el ateísmo en una hora y en un día determinados; pero á todas horas hablará de Dios, como si Dios existiera, etc., etc. Pues si esto pasa con el incrédulo *intelectual*, ¿qué no pasará en el incrédulo de la hipótesis de Fouillée? Todas sus ideas son, sin saberlo él, cristianas, y si fuera espontáneo al responder á la pregunta de por qué no robó, diría acaso que porque así lo decía el cura, ó así se lo enseñó su padre.

No es, por consiguiente, científica la hipótesis de un incrédulo religioso en los tiempos actuales, con el fin para el que la emplea Fouillée, y todas las afirmaciones que, basándose en ese supuesto, hace á continuación, dejan, por ende, de ser también científicas.—NOTA DEL TRADUCTOR.

las ideas-fuerzas será la *naturaleza* humana, como quieren los naturalistas y positivistas; únicamente, que nosotros entenderemos por *naturaleza*, no, en modo alguno, un orden de *cosas*, sino un orden de representaciones y de acciones, sometidas á un determinismo.

La naturaleza *mental* es sumamente distinta de la naturaleza material.

Sea cualquiera la opinión que se adopte acerca del fondo metafísico de las cosas, hay para la naturaleza *un devenir mental que se siente, se dirige, se quiere, se modifica; una naturaleza mental que crea ella misma su realidad, por medio de la idea de su posibilidad y de su «deseabilidad»*.

Ahora bien: un semejante devenir, que es la vida misma de los individuos, su vida consciente, no podría ser identificado con las realidades objetivas que constituyen la naturaleza exterior; no podría serlo tampoco con las instituciones y costumbres que constituyen lo que se puede llamar la naturaleza social.

El pretender «desubjetivar enteramente», como quiere M. Levy-Bruhl, un orden moral que no se realiza más que pensándose y queriéndose á sí mismo en los sujetos conscientes, es destruirle, toda vez que es él la parte y la contribución de esos sujetos, lo que ellos propios suministran y no ya lo que les es suministrado del exterior.

Asimismo, hasta independientemente de toda creencia en el libre albedrío, el verdadero método obliga á distinguir *específicamente*, como lo hemos hecho nosotros, lo moral propiamente dicho: 1.°, de lo físico; 2.°, de lo biológico; 3.°, de lo sociológico; 4.°, de lo metafísico. Y sobre la naturaleza *mental*, es sobre la que debe fundarse la moralidad.

Lo que MM. Durkheim y Lévy-Bruhl, han denominado la «naturaleza moral», es algo ambiguo que designa á la vez lo dado (la naturaleza mental ó social), y lo no dado (la moralidad que cada uno debe hacer pasar de lo ideal á lo real).

***

III.—Además de los hechos de la naturaleza humana con las relaciones de causalidad que los ligan, la moral de las ideas-fuerzas tiene un segundo fundamento psicológico no menos esencial; este segundo fundamento lo constituyen los fines ideales de la humanidad. ¿No es acaso propio de la naturaleza misma del hombre, el no contentarse con su naturaleza actual, sino el tender á una naturaleza mejor?

Después de las realidades, el moralista debe estudiar los ideales. Corresponden éstos á los objetivos que persiguen las funciones naturales de la inteligencia, de la sensibilidad y de la voluntad. A las relaciones fundamentales de causalidad, deberemos, por consiguiente, añadir nosotros, las relaciones, no menos fundamentales, de finalidad.

Cuando se trata de ciencias que tienen por objeto hechos enteramente dados, y leyes dadas, como la física ó la química, el punto de vista teórico de la causalidad, debe ser cuidadosamente separado del punto de vista práctico de los fines y medios para la acción.

Mas constituye una equivocación de los partidarios de la teoría de las «costumbres», el pretender transportar á la moral la misma separación. Es precisamente la moral, una *teoría de la práctica*, una teoría de los objetivos de la acción y de su valor comparativo.

No estudia el químico el fin del oxígeno, pero el moralista estudia los fines internos de nuestras diversas potencias y operaciones mentales; estudia los fines comparativos de la vida individual y de la vida social, etc. ¿Cómo, pues, habría de ser posible que una teoría de los fines que hay que realizar en la práctica «hiciese abstracción de toda idea de fines y de práctica»?

Es absolutamente preciso, que exista una ciencia de los objetos más elevados que podemos nosotros perseguir; ahora bien, en esta ciencia, no pueden oponerse teoría y práctica, como se oponen en las ciencias que no se convierten ni llegan á ser artes más que á través de una multitud de intermediarios.

Las cualidades teóricas del hierro, y la técnica del for-

jador, no se unen más que tras una cantidad de términos medios; pero no sucede lo mismo cuando se trata de nosotros, de lo que podemos llegar á ser, y de lo que pueden llegar á ser nuestros semejantes. ¿Cómo es posible, por ejemplo, reflexionar ó «especular», sobre la inteligencia y la verdad, sin que de ello resulte inmediatamente, una representación de la verdad, como fin inmanente de la inteligencia, y después, una propensión efectiva hacia la verdad?

Que un Nietzsche llegue, realmente, á establecer la teoría «haschicheana» del «Nada es *verdadero*», y habrá justificado, al propio tiempo, la práctica del «Todo es *permitido*».

La consideración de los fines no es anticientífica, más que allí donde no son los fines los que se hallan en litigio y en cuestión, como sucede, por ejemplo, en astronomía; pero el olvido de los fines es, á su vez, anticientífico, allí donde son precisamente los fines los que se hallan en cuestión y en litigio.

Deben, por consiguiente, contribuir á suministrar los fundamentos psicológicos de la ciencia moral, los fines inmanentes á la naturaleza humana.

II

La idea del objeto moral.

El segundo libro del presente volumen, habrá de tratar del objeto de la moralidad.

Se planteará en él un problema de la mayor importancia para los principios de la moral. La verdadera ciencia de la conducta exige, en efecto, una clasificación teórica de los objetos, destinada á cambiarse en clasificación práctica.

El conocimiento del verdadero bien, no puede ser fundado objetivamente más que sobre la determinación metódica de una jerarquía de los seres y de las acciones, según sus *cualidades*.

Sea cualquiera la dificultad que ofrezca esta cualificación, veremos nosotros que puede, desde luego, hacerse independientemente de toda idea de ley moral y bajo un punto de vista puramente científico. La escala intelectual de las cualidades, llegará á ser en seguida una regla de elección práctica, una escala de valores ó de ideas-fuerzas.

Para una moral puramente científica, los valores son siempre relativos, ya se les considere desde el punto de vista del sujeto ó desde el del objeto. La existencia de valores absolutos, implicaría la existencia de lo absoluto mismo; y es esta una cuestión de metafísica y de metamoral, de la que no puede hacerse depender la moral, en cuanto ciencia (1).

Por otra parte, admitiendo la existencia de valores absolutos, la conformidad de nuestros valores humanos con esos valores, no podrá estar científicamente garantida; jamás podremos nosotros juzgar de los primeros, más que en vista de los segundos.

Nuestra idea de lo absoluto, es *nuestra* idea; es una

---

(1) En una nota anterior, hemos rectificado ya afirmaciones del autor, análogas á ésta.

No sabemos por qué, pues en parte alguna hemos visto que Fouillée lo justifique, pero es un hecho que siente cierto horror á que se le tache de hacer metafísica. Vése claramente que va siguiendo un razonamiento con gran rigor lógico, pero de pronto, percibe que ese su razonar, le ha sugerido una idea ultrafenoménica, y se estremece entonces y comienza á hacer protestas de no recurrir á la metafísica; pero, ¿por qué eso? ¿qué inconveniente hay en acudir á la metafísica, cuando de la metafísica necesitemos? «Es preciso, dícele su despierta razón, es preciso que haya valores absolutos... y, claro es, esto exige la existencia de lo absoluto mismo... Retrocedamos, retrocedamos; eso es cuestión metafísica... No podemos hacer depender de eso la moral.» ¿Es lógico, es filosófico, es científico semejante modo de razonar?

Para obrar así, y para que el obrar así fuera verdaderamente científico, sería menester: 1.°, demostrar que *no se puede* ó *no se debe* hacer depender la moral de ninguna noción metafísica, y esto no lo ha demostrado Fouillée, ni nadie; 2.°, sería preciso precisar bien lo que se entiende por metafísico; porque será muy cómodo, pero es poco convincente eso de decir «¡metafísico!»

idea de lo absoluto relativa á nuestro pensamiento. Esto es lo que constituye el círculo vicioso de la moral teológica; pretende ella hacer de Dios el *principio* de la moral, en vez de hacer de él, si á ello hubiera lugar, un *postulado*, que hay que examinar en las conclusiones últimas de la moral.

Nosotros transportaremos la idea misma de lo absoluto, en cuanto idea de nuestro espíritu, á lo relativo y á lo humano para investigar qué acción puede ejercer ahí esta idea, y si semejante acción tiene su puesto en moral.

En lugar de especular acerca del bien absoluto, la moral de las ideas-fuerzas, en cuanto ciencia, habrá de limitarse á los valores *últimos* ó *fundamentales;* es decir, á valores *tales, que el análisis no pueda ya avanzar más allá* (1). Esos valores habrán de tener, necesariamente, relaciones con la *experiencia* consciente, fuera de la cual, no es concebible para nosotros ningún valor (2).

Según habrá de verse más adelante, un valor del que no se tiene conciencia, no vale para la conciencia, y por

---

Con todo ello, se prueba precisamente lo contrario de lo que pretenden Fouillée y los que, como Fouillée, proclaman la necesidad de prescindir de la metafísica. Viendo los esfuerzos que en todos sentidos y de todas suertes hacen para fundar la moral científica sin recurrir á la metafísica, y al notar lo estéril de todos esos esfuerzos, vése uno precisado á concluir que es imposible constituir una moral verdaderamente científica, con entera y absoluta independencia de nociones metafísicas.—NOTA DEL TRADUCTOR.

(1) En nuestro libro *Avenir de la metaphysique fondée sur l' experience*, habíamos insistido ya nosotros, acerca de lo *último y lo fundamental*, como un sustituto de lo absoluto en la experiencia.

Se encontrarán excelentes consideraciones acerca del particular, en una comunicación de M. Walter Everett, á la tercera Asamblea de la *Association philosophyque americaine.*—Véase *Journal of philosophy*, Enero 1907, pág. 65.

(2) No sabemos lo que querrá Fouillée designar con el nombre de *Moral teológica.* El sistema de moral conocido con esa denominación (impropiamente, pues como dice Fonsegrive, ningún teólogo católico le ha profesado) es el de Puffendorf, que hacía de la *voluntad* divina el criterio supremo de la moralidad, y que es totalmente absurdo, sin que nunca haya tenido importancia en la historia de la mo-

consiguiente, es para nosotros lo mismo que si no existiese. Equivócase, por lo tanto, Nietzsche, sustituyendo á lo que él llama la «sobre-estima de la conciencia», una subestima, más inexacta todavía.

Nuestra conciencia es la conciencia de funciones que se realizan en nosotros; funciones intelectivas, sensitivas y volitivas; el valor es, para nosotros, el cumplimiento, tan perfecto como sea posible, de esas funciones; nuestra conciencia es la perfección funcional sentida, y gozando de sí misma.

¿Las arrebata su valor moral la parte ineludible de relatividad, que resta en todas nuestras ideas? No. Se ha hecho observar, con gran exactitud, que la base misma de nuestro sistema métrico, el metro conservado en los archivos, no tiene la longitud exacta que debería tener, para satisfacer á su definición. ¿Es acaso que este defecto de exactitud ha impedido los progresos de la física, y hasta los de la Astronomía?

«Cierto que si el metro de los archivos hubiese sido re-

---

ral. La mayoría de los teólogos, así como la mayoría de los escolásticos, no han hecho de Dios el principio *ideal* de la moralidad, que en su sentir, es el bien, ó el orden; y sí sólo el principio *real* de la ley moral.

Es curiosa, por lo demás, la manera de argumentar de Fouillée: «En lugar, dice, de especular acerca del bien absoluto, nos limitaremos á los valores *últimos ó fundamentales*, es decir, á valores *tales, que el análisis no pueda avanzar más allá.*» Confesamos no entenderlo; no podemos comprender la diferencia que encontrará el autor entre valor *absoluto* y valor *último y fundamental.* Para nosotros, lo último y lo fundamental, significan lo mismo que absoluto. Un valor último y fundamental, es un valor más allá del cual no hay otro, un valor supremo, un valor al que se reducen todos los demás valores; un valor, al que van á tomar su valor, del que reciben su valor, los otros valores todos.

Y por si esto fuera poco, añade el autor que ese valor último y fundamental, es *tal que el análisis no puede avanzar más allá*; y no podemos, en manera alguna, explicarnos ni comprender la razón que pueda existir, para no llamar á un semejante valor, un valor absoluto; absoluto al menos para nosotros, que no podemos concebir otro que le sea superior.— NOTA DEL TRADUCTOR.

mitido á Moisés sobre el Sinaí, tendría con esto, á los ojos de ciertos fieles, un carácter aparente de certidumbre, que la Convención no pudo darle; ¿sería por ello más absoluto?» ¿Se dirá, por ventura, que no existen las leyes físicas de la electricidad y de la gravedad, porque ignoramos nosotros lo que en sí mismos son la electricidad ó la gravedad? (1).

Existe una relatividad inherente á todos los valores; esta relatividad se halla en su relación necesaria con nosotros mismos, tales como estamos constituídos, no solamente con nuestros deseos, sino también con nuestras ideas y con nuestras representaciones.

Si, por una parte, los objetos son deseables porque nosotros los deseamos; por otra parte, no los desearíamos nosotros, si no los conociésemos, si no tuviésemos la idea de esos objetos, de sus leyes independientes de nuestros deseos, de su valor independiente de nosotros, de su lugar y de su rango en el mundo.

El conocimiento ó la ciencia da, por consiguiente, á ciertos y determinados objetos, la cualidad de *deseables*, que no habrían tenido sin ella; la ciencia les da esa cualidad por medio de la *idea*, en la cual se formula y se resume todo conocimiento.

La verdad misma es *deseable* y *deseada*, porque satisface nuestro instinto intelectual y racional, no menos vital que los demás instintos; no podemos, por consiguiente, nosotros, sin dejar de ser hombres, permanecer indiferentes ante la verdad no humana, ante la verdad independiente del hombre.

De este modo, pues, se revelan, de una manera inextricable, tanto la relatividad de los valores subjetivos, como la concepción de la verdad objetiva.

Según la doctrina de las ideas-fuerzas: toda verdad es una relación de solidaridad; toda *ley*, descubierta por la inteligencia y fijada en una idea, es un *lazo* que da lugar á

---

(1) Estas observaciones son de M. Brunot, el autor de las lecturas acerca de la «Solidaridad», que suscitaron en la Academia de Ciencias Morales, una tan larga y tan interesante discusión (1905).

otros lazos, solidarios los unos de los otros. Esos lazos objetivos entrañan é implican, á su vez, otros lazos subjetivos.

Ligan ellos, en efecto, nuestra inteligencia, ó, si así se prefiere, nuestro instinto intelectual y racional, cuya satisfacción constituyen ellos, al mismo tiempo que la ley; ahora bien: á un tiempo mismo ligan esos lazos los instintos estético, moral y social, porque estos intereses, en todo hombre normalmente constituído, se hallan ellos propios referidos al instinto intelectual, por virtud de solidaridades indisolubles, que constituyen la persona misma.

La verdad es, por consiguiente, una solidaridad interna, al mismo tiempo que externa, y, además, una solidaridad entre lo externo y lo interno. En el fondo, esta solidaridad es un determinismo indisolublemente objetivo y subjetivo, que adquiere conciencia de sí mismo y de su red de infinitas relaciones, mutuamente implícitas.

Lo que se denomina *la obligación*, es un lazo de *verdad*, una relación de solidaridad indisoluble entre la inteligencia, la sensibilidad y la voluntad, que son ellas mismas indisolublemente solidarias de las relaciones objetivas, *leyes* ó *lazos* de las cosas. Nosotros nos hallamos «comprometidos», como dice Pascal; y trátase, primera y principalmente, de *conocer*, y si no se conoce todo, de *obrar*, según aquello que se conoce, según lo que se piensa como mejor y más verdadero.

Tal es, bajo el punto de vista de los *objetos*, el sentido más profundo que puede adquirir la moral de la solidaridad; aparte del que recibe de la solidaridad íntima, que, en toda conciencia, une la idea del sujeto á la idea de todos los demás sujetos.

En una palabra: la verdad «obliga», porque liga los objetos entre sí, los objetos al sujeto, el sujeto á los demás sujetos; la verdad es solidaridad entre el hombre y el mundo; solidaridad entre los diversos hombres; la verdad es social, porque es cósmica; es moral, porque es cósmica y social, y, sobre todo, porque es psíquica; y porque nosotros mismos somos un conjunto de leyes encarnadas y vivientes, cuya solidaridad interna constituye nuestra individualidad.

La doctrina de las ideas-fuerzas reduce, de esta suerte, á la unidad, la moral antigua de la verdad «en sí», y la moral moderna de la solidaridad entre nosotros y el Todo. Nuestra teoría de las cualidades objetivas viene á completar nuestra teoría del sujeto consciente.

De esta manera oponemos nosotros al formalismo de Kant un realismo superior, fundado á la vez sobre lo que nosotros sabemos del sujeto y de los objetos.

Habremos de elevarnos nosotros á un tiempo mismo por encima del punto de vista ontológico de los antiguos que perseguían y marchaban en pos de lo absoluto, y por sobre el punto de vista demasiado estrechamente crítico de Kant, para colocarnos en un centro de perspectiva verdaderamente científico.

III

Relación de los sujetos entre sí.

I.—Una vez fundada sobre la naturaleza y el valor de la conciencia, la moral de las ideas-fuerzas tendrá la ventaja de reconciliar, como la conciencia misma, el punto de vista individual y el punto de vista social ó hasta universal.

No concederemos nosotros ni que la moral futura deba ser, en su esencia, puramente individualista, ni que deba ser exclusivamente social.

De una parte, la vida razonable y racional es la vida universal que no puede realizarse plenamente en el individuo en cuanto tal; pero que se realiza en la sociedad con otros seres. Por otra parte, la vida universal y verdaderamente social, no puede realizarse en una sociedad, como tal, sin individuos conscientes y «razonables», para que la conciban y la quieran.

La moral es, por consiguiente, á la vez, psicológica y sociológica.

Creemos nosotros que el porvenir habrá de poner más y más en evidencia el aspecto social del individuo; pero admitimos nosotros al mismo tiempo—sin que en ello haya

la menor contradicción—que su aspecto individual y su aspecto universal irán acentuándose.

Todas las virtudes tienen un valor para la sociedad; pero lo que es verdaderamente *moral* en la moralidad social es la moralidad personal, la intención de procurar el mayor bien á todos.

La justicia y la caridad sociales implican, por consiguiente, ante todo, prudencia, templanza y valor individuales; son ellas, moralmente, actos de prudencia, templanza y de valor; solamente por su aspecto objetivo es como son ellas justicia y caridad. Suprímase el ideal personal de ciencia, de moderación y de fortaleza de ánimo, ideal que yo concibo para mí lo mismo que para otro, y se habrá suprimido todo verdadero ideal social, cuando menos, todo ideal que ofrezca un carácter de moralidad.

La conducta exige una subordinación de nuestras funciones psíquicas unas á otras, según su valor, que no es única y exclusivamente social. La inteligencia, por ejemplo, es superior á tal ó cuál apetito que tiene por objeto el cuerpo, á la necesidad de rascarse para poderse librar de una comezón, necesidad que experimenta el más estúpido de los animales, lo mismo que el más inteligente.

Los valores sociales se hallan fundados ellos mismos sobre los valores mentales. A la inversa, los valores mentales no pueden alcanzar su entero y pleno desenvolvimiento y no pueden tener su último objeto más que *en* y *por* la sociedad.

Todo sistema, exclusivamente individualista ó exclusivamente socialista, es y constituye, por lo tanto, una verdadera mutilación de lo real (1).

Elevándose por encima de esos sistemas contrarios, la moral de las ideas-fuerzas habrá de ser más profundamente individualista que todas las demás.

Estas, en efecto, se atienen á las manifestaciones exteriores del individualismo; á sus intereses, como en el utilitarismo; á su expansión de potencia, como en el nietzscheísmo. Nosotros, por nuestra parte, habremos de ir á lo

(1) Véase más adelante; primera parte; libro cuarto.

más profundo de la individualidad misma para investigar qué es lo que la constituye; y descubriremos que el único verdadero individuo es aquel que, gracias á la conciencia, existe no solamente en sí, sino para sí. Existir *en sí*, en el fondo no tiene ni sentido ni valor, si no se existe asimismo para sí, si no siente uno su existencia, si no se la piensa, si no la quiere.

El yo, digámoslo una vez más, es una idea-fuerza de existencia personal que se realiza al concebirse, que se separa, de esta suerte, del resto, para formar un todo nuevo en el seno del gran todo. Debemos, por consiguiente, comenzar nosotros por tener un verdadero yo.

Por otra parte, la moral de las ideas-fuerzas será más profundamente universalista que todas las demás, puesto que en ella surgirá la universalidad de esta misma conciencia, en que la individualidad se constituye al pensarse. Yo no puedo tener un verdadero yo, más que concibiendo á los otros y al todo.

Lo que constituye la individualidad completa, es la universalidad inmanente á la conciencia; lo que constituye universalidad completa es la individualidad inmanente á la conciencia y única capaz, al pensar lo universal, de darle una existencia. ¿Qué sería *el universo* y *dónde* sería en cuanto universo si no hubiese ninguna conciencia para pensarle? Se desvanecería en el torbellino de los fenómenos, ignorándose el uno al otro; falto de la idea del todo, que es la única que totaliza, no habría ya verdaderamente *todo*.

***

II.—Las consideraciones sociológicas están de la moral mucho más cerca que la biología.

Siempre hemos considerado nosotros á la sociedad, como siendo á la vez un mecanismo, un organismo, y, finalmente, un acuerdo más ó menos tácito de pensamientos y de voluntades; lo que sigue es la expresión del organismo contractual.

Síguese de aquí que la sociología debe estudiar en la sociedad: 1.° Una multitud de hechos estáticos y dinámi-

cos, resultantes de lo que hay en ella de mecánico por ciertos lados. 2.º Una multitud de hechos resumidos en las leyes biológicas. 3.º Los hechos y leyes resultantes de lo que hay de intelectual y de voluntario en las relaciones sociales.

Existe, además, ó puede existir, un arte sociológico de las costumbres, derivado de la ciencia sociológica de las costumbres, y que llega á métodos prácticos para modificar las costumbres en uno ó en otro sentido.

Admitiremos nosotros, por consiguiente, y hasta ampliándolas, todas las doctrinas solidaristas, positivistas y neo-positivistas. Pero rechazaremos la ambición que parece alimentar la sociología de «reemplazar á la moral».

El verdadero papel de la sociología es el de preparar ó el de confirmar la psicología moral, investigando qué idea se han formado de ella los hombres, y, sobre todo, qué idea se forman actualmente de la moralidad. Para llevar á cabo su tarea, la sociología no puede dejar de estudiar, como por el exterior, la conciencia moral, por medio de las instituciones, leyes y costumbres en que esta conciencia se exprese.

Mas, para interpretar instituciones, leyes y costumbres, es siempre preciso recurrir á la psicología. El método comparativo supone antes que él un método directo: ¿cómo comparar entre sí términos que no se hubieran primeramente estudiado en sí mismos?

Además, el conformar nuestro ideal moral presente al ideal moral del pasado con el que se le compara, no nos está, en manera alguna, mandado; y menos lo está todavía el conformar nuestro ideal moral presente con las *realidades* pasadas. ¿Por qué no habría de haber invención y progreso en moral? ¿Por qué no habría de haber creadores de valores? Tales fueron los Budha, los Moisés, los Sócrates, los Jesús. Nada prueba que se halle definitivamente cerrada ya la serie de las creaciones morales.

Ocupémonos nosotros, por consiguiente, ante todo, en el estado social presente, no para ser sus esclavos, sino para llegar á ser sus dueños; no le obedezcamos más que en la medida necesaria para mandarle en seguida. Aun

cuando la moral no hubiese hasta aquí existido, debería existir; sería menester inventarla.

No se reproche, pues, al moralista la elevación de su ideal, objetándole con la consideración de las costumbres de los Algonquines; no es á éstos á quienes la moral se dirige, sino que es á los civilizados del siglo veinte. Si éstos entran dentro de sí mismos, y todos encuentran en sí el mismo ideal de puro desinterés hacia lo universal, de nada servirá el decir, que los antiguos salvajes se preocupaban única y exclusivamente de su clau, y no de lo universal. Concedido esto, siempre resulta cierto, que los más antiguos salvajes tenían ya su moralidad, y que sobre un punto, esa moralidad se asemejaba á la nuestra; ese punto es el *desinterés*, la abnegación respecto de otro. Este otro, no era más que el clau, sea; pero era, sin embargo, otro, y el acto de desinterés en vista del bien común, era siempre de la misma naturaleza íntima que el de un Régulo ó el de un Assas.

La variabilidad y la relatividad morales, son ciertas si por ellas se entiende la variabilidad y la relatividad del *ideal* moral, que es, en gran parte, función del estado social y también del estado individual; pero la intención moral, es siempre la misma en su raíz, pese á la diversidad y la complejidad de sus aplicaciones, sociales ó personales.

IV

Relación entre el sujeto moral y el objeto.

Por lo que concierne á la relación entre el sujeto moral y su objeto, la teoría del ideal persuasivo habrá de establecer una orientación nueva. El análisis mismo del sujeto consciente y el análisis de las cualidades del objeto, nos permitirá determinar la relación de los dos términos.

No habremos de colocarnos nosotros al lado de los criticistas y neo-criticistas que consideran la *obligación*, como un carácter último é irreductible más allá del cual, nada habría ya que buscar. No solamente no basta la obligación para definir la moralidad, desde el punto de vista

objetivo, para revelarnos sus condiciones de existencia fuera de nosotros, sino que no basta para definirla desde el punto de vista subjetivo, para revelarnos sus condiciones de existencia en nosotros.

La *forma* de la obligación debe ser el carácter de una *realidad;* debe, por consiguiente, deducirse, en lugar de establecerse como un principio primitivo.

Por esto es por lo que nosotros hemos de buscar una deducción del *debe-ser*, partiendo del *sér* interior que nos constituye y constituye asimismo la sociedad del sér *interior*, es decir, consciente de sí mismo y presente á sí por el pensamiento. Allí donde nosotros *somos* y *pensamos* nuestro sér, así como el sér de otro, allí se encuentra el origen de lo que nosotros queremos que sea y de lo que nosotros declaramos deber ser.

Así, pues, del mismo modo que hemos nosotros de colocarnos, fuera del *bien en sí* metafísico, nos elevaremos también por encima del *imperativo categórico*, que estaba precisamente motivado por la imposibilidad de alcanzar un bien en sí, unida á la necesidad de una regla para nuestra voluntad.

Kant y sus discípulos se habían hallado tocados de los inconvenientes de la duda, del escepticismo moral, ó del probabilismo moral; buscaron ellos, por lo tanto, afirmaciones, un dogmatismo práctico que pudiese restablecer puntos fijos en el flujo de nuestras ideas teóricas. Pero si la ausencia de todo dogmatismo tenía sus inconvenientes, principalmente sobre las almas poco elevadas, poco sensibles á la belleza del bien, lo mismo que á su verdad, el dogmatismo moral tenía también los suyos, que no tardaron en manifestarse: rigorismo exagerado; espíritu de intolerancia y, muchas veces, de fanatismo; inamovilidad y rutina; olvido de las reformas económicas y políticas, en beneficio de las cuestiones puramente morales; desdén exagerado respecto de los intereses positivos, etc., etc. (1).

---

(1) No es sólo Fouillée, son muchísimos, son hoy legión, los que gustan de tratar las cuestiones con esas imprecisiones y vaguedades que no permiten fijar el pensamiento ni el análisis sobre las ideas

De ahí, las protestas de todas clases y procedencias, que durante el siglo diecinueve se alzaron contra los abusos del moralismo.

No fueron solamente los filósofos los que sacudieron el yugo; fueron también los reformadores sociales, desde los libertarios hasta los socialistas.

Sin caer en las exageraciones en que pronto había de abismarse Nietzsche, admite Guyau, con nosotros, la sustitución del *persuasivo* al *imperativo;* proclamó Guyau la moral, sin obligación (cuando menos, sin obligación ninguna absoluta é incondicional) y sin sanción (á lo menos, sin ninguna sanción expiatoria y absoluta).

No por eso deja él de admitir, lo mismo que nosotros, una obligación científica bajo el punto de vista social, y una sanción igualmente científica bajo el mismo punto de vista.

---

embrionarias y confusas que exponen, pero es más imperdonable el sistema en libros científicos, en que se impone el rigor y la precisión de los conceptos.

¿Qué entiende el autor por dogmatismo moral, qué comprende bajo esa denominación, para poder afirmar que produjo un espíritu de intolerancia y de fanatismo, olvido de las cuestiones económicas y políticas en beneficio de las cuestiones puramente morales? No basta, además, hacer afirmaciones caprichosas; es preciso probarlas; al rechazar una opinión ó una teoría cualquiera, menester es aducir razones que demuestren la necesidad de rechazarla. No basta decir: el dogmatismo moral produjo la intolerancia; es necesario probarlo, y es también necesario demostrar que esa intolerancia es un defecto, es necesario demostrar después, si la intolerancia es un efecto directo y *per se* del dogmatismo, ó si lo es sólo *per accidens*; ó hasta si se produce *á pesar* del dogmatismo, porque la coexistencia no es sinónima de causalidad.

Debió, también, poner de manifiesto por qué y cómo el dogmatismo moral produjo la inamovilidad y la rutina; y señalar, por supuesto, con el dedo, los casos en que se hicieron palpables la rutina y la inamovilidad; porque de no mostrar esto último, podemos pensar que esa inamovilidad producida por el dogmatismo, fué una cosa excelente; yo puedo decir que la ciencia debe rechazarse porque la ciencia produce la inamovilidad y la rutina; tan pronto como la ciencia hace una adquisición, se hace rutinaria; ¿no es rutinario ve-

Llegando á ser más y más cada vez, los grandes crímenes y los grandes vicios, monstruosidades excepcionales, los hombres del porvenir, después de haber evitado todo lo que hiera y lesione los derechos de otro, obrarán libremente respecto de todo lo demás, según sus hipótesis metafísicas, religiosas ó irreligiosas, según sus sentimientos estéticos, según sus simpatías colectivistas ó individualistas, etc., etc.

No más dogmatismo, aparte de las certidumbres científicas y de las necesidades sociales más estrictas. Sed justos, amad á vuestros semejantes, y respecto de todo lo demás, haced lo que os plazca. Gastad vuestro tiempo, vuestro esfuerzo y hasta vuestra vida, por lo absoluto ó por lo relativo, por lo divino ó por lo humano, por lo transcendente y lo supracósmico, por lo inmanente y lo cósmico.

Habrá de producirse, indudablemente, según viera Gu-

---

nir diciendo desde Pitágoras acá, que «el cuadrado de la hipotenusa es igual á la suma de los catetos»? ¿No es ya rutinario desde Arquímedes, el que «todo cuerpo sumergido en un líquido...»? Presiso es, pues, demostrar que la rutina producida por el dogmatismo moral no fué de esa clase de rutina.

Ha debido, por último, demostrar que el dogmatismo moral produjo el olvido de las cuestiones económicas y políticas en beneficio de las puramente morales; y para ello, se requiere demostrar: 1.º, que existió efectivamente ese olvido; 2.º, que *coexistió* con el dogmatismo; 3.º, que el dogmatismo fué su *causa*. Supongamos demostrados los dos primeros puntos; gran curiosidad sentimos por saber cómo se las compondría Fouillée para demostrar el tercero; pues, para ello, habría de ser necesario demostrar que el dogmatismo exigía, imponía, como un imperativo categórico, el olvido absoluto de las cuestiones políticas y económicas, el desdén completo de los intereses positivos; pues no era suficiente el mostrar que el dogmatismo predicaba la *subordinación* de unos intereses á otros, y de unas cuestiones á otras; y antójasenos que aquella demostración habría de resultar asaz difícil, por no decir imposible.

Constituye esto una manera fácil y cómoda de desembarazarse de las teorías adversas; pero no es filosófico ni científico; y por no serlo, no puede llevar el convencimiento á ningún ánimo sereno y desapasionado que aspire á regular sus juicios, según los dictados de la razón.—NOTA DEL TRADUCTOR.

yau, alguna «anarquía» sobre ciertos y determinados puntos, pero habrá más vida, y, por consiguiente, más espontaneidad y más mérito personal.

Por otra parte, acerca de los puntos *vitales* de la organización social, no habrá ahí la menor anarquía; sino que habrá un orden más y más regulado y sancionado por las leyes, por la opinión, por las costumbres. No por ello dejará ese progreso de conservar un lugar creciente para la libertad; porque una verdadera organización económica de la sociedad (si fuera posible descubrirla), no habría de excluir, en manera alguna, una iniciativa creciente de los individuos (1).

Es preciso, por consiguiente, establecer, al lado del problema moral, el problema social que no abordó Kant.

Hallábase Kant preocupado por descubrir el Sinaí en el fondo mismo de nuestra razón, identificada con la Razón

---

(1) Parece realmente inconcebible que nadie que se precie de un poco filósofo, de poseer un mediano rigor lógico de pensamiento, escriba las líneas precedentes, impropias de las columnas de un diario, y mucho más de las páginas de un libro con pretensiones de científico. Se suprime el imperativo, para sustituirle con el «persuasivo»; se suprimen la obligación y la sanción morales, para reemplazarlas con una obligación y una sanción *científicas*. Pero, ¿qué cosa es ese persuasivo; y qué es eso de obligación y sanción científicas?

¿En qué se apoya, además, Fouillée, para afirmar que los grandes crímenes y los grandes vicios han de ser, cada vez más, *monstruosidades excepcionales?* En los hechos, en la historia, no será, ya que si á algo nos autorizan, es á afirmar precisamente lo contrario; y en la razón, menos todavía, pues ésta dice que, á medida que se vayan suprimiendo los imperativos y las sanciones, es natural que se disminuya el temor á realizar actos criminales. ¿O es que Fouillée espera esos saludables efectos del progreso de las ciencias y de la extensión de los conocimientos? Pero, por mucho que progresen y se extiendan las ciencias, siempre será mayor la parte de la humanidad *acientífica;* eso, sin contar con que la ciencia no ejerce absolutamente ningún efecto, *directo y per se*, sobre la conducta...

Es curiosísimo lo que luego agrega el autor: «No más dogmatismo, dice..., fuera de las certidumbres científicas y de las necesidades sociales más estrictas.» Mas ¿por qué esa excepción? ¿En qué se funda y cómo se nos demuestra que deben exceptuarse las necesi-

divina. Quedóse él en una esfera intermediaria entre dos mundos: el viejo mundo teológico y el nuevo mundo sociológico. Es menester penetrar más y más cada vez en el dominio de la ciencia social, y no contentarse con la moral, por muy necesaria que la moral sea siempre.

Tales son los puntos, respecto de los cuales nos hallamos nosotros de acuerdo con Guyau.

Pero éste, ha concebido la moral como teniendo, de una parte, leyes psicológicas y sociológicas de un carácter positivo, y, por otra parte, un ideal universal de un carácter completamente hipotético. Así, pues, dice Guyau, «lo que es del orden de los hechos, no es, en manera alguna, universal»; y de otra parte, lo que es universal, no es más que una hipótesis especulativa.

Parécenos que Guyan no ha demostrado el segundo miembro de este dilema fundamental, que reduce la moral

---

dades sociales más estrictas?: «Sed justos, continúa diciendo, amad á vuestros semejantes, y respecto de lo demás, haced lo que os plazca.» Esto, en primer lugar, constituye una insigne... candidez; equivale á decir: el único dogma aceptable de la moral es éste; «sed buenos, sed morales... y en lo demás, haced lo que os agrade.» Es lo mismo que si un higienista dijese: Nada de dogmatismos en la Higiene; el único dogma es éste: «Conservad vuestra salud, y respecto de lo demás, haced lo que os plazca.» Por otra parte; ¿cómo es posible ser *justo* haciendo lo que á uno le plazca? El acto más indiferente en apariencia, es moralmente bueno ó malo, justo ó injusto; y no se puede, por ende, obrar como á uno le plazca. Además, y colocándonos bajo el punto de vista crítico, ¿no es menester que se nos demuestre que debemos ser justos y amar á nuestros semejantes? ¿Qué razón hay para que siendo yo libre en lo demás, no lo sea también en eso?

Dice, por último, el autor que «acerca de los puntos *vitales* de la organización social, no habrá la menor anarquía». Y ¿cuáles, en primer lugar, son los puntos *vitales* de esa organización que deberemos respetar? ¿Quién será el encargado de determinarlos? ¿Es creíble que no haya divergencias en cuanto á la apreciación de esa vitalidad? Si el egoísmo y el interés individuales se hallan disconformes con lo que otros creen vital para la organización social, ¿cómo convencerle de que *debe* sacrificar su interés egoísta al interés de la sociedad? Es, todo esto, completamente utópico y absurdo.—NOTA DEL TRADUCTOR.

á una combinación de hechos y de hipótesis, sin otro sostén que la adhesión de los individuos ó de los grupos de individuos. El autor de «La Irreligión del porvenir», deja, en nuestra opinión, una parte demasiado grande á las simples *creencias*, que él se representaba como siendo, sobre todo, hipótesis individuales ó hipótesis admitidas en común por las asociaciones.

Por encima de las hipótesis de este género, creemos nosotros, que es menester buscar las *tesis* esenciales al espíritu, á la humanidad entera, fundadas, ya que no sobre el *a priori*, fundadas, cuando menos, sobre la constitución del hombre en presencia del universo, tal y como nos le descubre la experiencia. Esas tesis son las que se expresan en las grandes ideas-fuerzas directrices.

Más allá de lo movedizo, es preciso perseguir y buscar en todo, lo sólido. No negamos ni rechazamos nosotros el elemento variable, condición del progreso mismo, según Guyau, como según Nietzsche; admitimos nosotros la más extensa y amplia parte de «anomia», para expresarnos en los términos mismos de Guyau; pero hemos de ver nosotros que subsiste un dominio de *hechos*, de *leyes* y de *ideas* mucho más extenso de lo que los «creyentes» se imaginan.

Este *aliquid inconcussum,* inherente á la conciencia misma de sí, es lo que quisiéramos nosotros poner por encima de toda discusión, como el objeto propio de una filosofía, en gran parte científica, que de teórica llega á ser práctica por la virtud misma de las ideas.

Si ello es así, estaremos en nuestro derecho para afirmar que la filosofía no suministra tan sólo simples «equivalentes» morales—como lo admite Guyau, acordándose de nuestra *teoría* acerca de los equivalentes deterministas de la libertad—; no, la filosofía suministra también más allá y por encima de todo eso, verdaderos *fundamentos* morales.

En una palabra: Guyau ha dejado una especie de abismo entre la moral positiva, derivada de la ciencia, y la moral «hipotética», derivada de la filosofía; nosotros intentaremos llenar ese vacío.

La moral de las ideas-fuerzas habrá de rebasar de igual modo á la teoría nietzscheana.

Esta, para ir «más allá del bien y del mal», más allá de toda obligación y de todo imperativo, considera en el sujeto la potencia; rebaja ella con exceso el pensamiento y hasta el sentimiento mismo. Abstrae ella, además, indebidamente, la potencia de sus objetos y puntos de aplicación, como si el *poder* se bastase á sí mismo.

Nosotros, por nuestra parte, hemos de considerar la totalidad del sujeto, la totalidad de los otros sujetos y la totalidad de los objetos; ahí solamente se encuentra la verdadera «tabla de valores».

Lo mismo para nosotros, que para Guyau y para Nietzsche, esta tabla no ha de ser primitivamente una tabla de la ley ó de las leyes. ¿No habíamos elevado nosotros mismos en nuestra «Filosofía de Platón», el ideal del bien por encima de la ley imperativa?

Pero, precisamente Nietzsche, por otro camino, vuelve á descender á los «imperativos», toda vez que quiere *mandar* dominar, mandarse á sí mismo, y, sobre todo, mandar á los demás, hacerse á sí mismo la ley y hacerla á los otros. El culto de la potencia por la potencia, llega, necesariamente, al culto de la dominación.

Por el contrario, reintegremos en moral el pensamiento con sus ideas, el sentimiento con sus alegrías, y tendremos entonces, en lugar de un mandato, una persuasión de la inteligencia, de la sensibilidad y de la voluntad, que son inseparables; todo imperativo, habrá de llegar á desvanecerse en el persuasivo supremo.

De esta suerte, no iremos nosotros «más allá del bien», lo cual sería realmente absurdo y contradictorio; pero sí iremos nosotros más allá de la *ley*; hasta iremos, lo mismo que Guyau y que Nietzsche, más allá del bien *moral*, para establecer como bien último, un bien que es bueno en sí mismo, para sí mismo, por sí mismo; y al propio tiempo, es bueno para todos, bueno en todos, y bueno por todos: la bondad.

Tal es la idea á que llega toda conciencia, y que, al per-

cibirse á sí misma, no puede dejar de quererse y de comenzar su propia realización (1).

Tan sólo esta idea es capaz de satisfacer plenamente á la voluntad, porque ella satisface plenamente el pensamiento y el amor, el «gran amor» de que ha hablado el mismo Nietzsche. Sólo ella puede producir la plenitud de felicidad, de la que Nietzsche hace demasiado poco caso en sus momentos estoicos. Su bondad es el verdadero *ideal* y el verdadero *valor*, y á ella debe, en la evaluación, subordinarse todo lo restante.

---

(1) Podrá observarse que en las doctrinas morales de Fouillée, hay una extraña mezcla de verdades y de errores, que es precisamente lo que la hace más peligrosa; pues no siempre logra descubrirse la contradicción que hay entre sus propias afirmaciones. Ha rechazado antes, el bien absoluto, como metafísico y teológico, y aquí nos dice que fundará su doctrina, en «el bien último, en un bien que es bueno en sí mismo, para sí mismo, por sí mismo, y al propio tiempo es bueno para todos, bueno en todos y bueno por todos: la bondad»; y claro es que con alguna rectificación y alguna otra aclaración, viene eso á coincidir con el tradicional y *escolástico*: *Bonum est faciendum*. Pero luego, á continuación, parece referirse, no á la bondad en sí misma, sino á la *idea* de esa bondad; sin contar con que la bondad existe con anterioridad á toda idea nuestra de ella... Y añade después, que «tan sólo *esa idea* es capaz de satisfacer plenamente á la voluntad»; la idea, no la bondad misma.—NOTA DEL TRADUCTOR.

CAPÍTULO IV

Fundamentos epistemológicos de la moral de las ideas-fuerzas.

I.—Problema del origen.
II.—Problema de la validez.
III.—Problema de la eficacia práctica.

I

Problema del origen.

El origen y la validez de nuestras ideas morales son cuestiones que corresponden á la epistemología.

Trátase, en efecto, de saber: 1.° Si esas ideas provienen de nuestra naturaleza misma y de la del objeto, ó si no son más que un resultado de la herencia y del medio social. 2.° Si esas ideas tienen una validez objetiva y de qué especie y clase es esa validez.

Todas esas cuestiones no deben preceder, sino que deben seguir al establecimiento de la moral sobre sus bases psicológicas, sociológicas y cosmológicas. A decir verdad, la epistemología no es una fundación, sino una consolidación. De hecho y de derecho, la moral es anterior á toda crítica del conocimiento; desde el momento en que se obra según ideas, se impone el problema de la mejor elección y no se puede dejar de obrar. Tan sólo más adelante es cuando llega á despertarse el espíritu crítico.

Así, pues, adoptaremos nosotros en este libro un méto-

do directo é inmediato, que llamaremos *pre-crítico*, para estudiar, en primer término, la naturaleza y origen psicológicos de la idea moral. Aun cuando reservados y puestos en retaguardia, no por eso dejarán de subsistir los legítimos derechos de la crítica.

Cuando el moralista se coloca bajo el punto de vista epistemológico, debe, en primer término, refutar el dogmatismo negativo que se encuentra en las tentativas de «génesis», debidas á la escuela materialista, á la escuela biológica y á la escuela sociológica; debe mantener, como habremos de hacerlo nosotros, el punto de vista propio de la psicología, la irreductibilidad de lo psíquico ó de lo consciente y, por esto mismo, de lo moral.

La doctrina de las ideas-fuerzas no ha de cerrar, en manera alguna, los ojos acerca de la génesis de la moralidad; pero pondrá de manifiesto, en cuanto posible fuere, los verdaderos orígenes, aquellos que se encuentran en nosotros, y no solamente aquellos que corresponden al exterior, los cuales no son suficientes, y pueden, sí, producir alguna apariencia de lo moral, pero no, en modo alguno, su realidad.

Existen «génesis» que fortifican las ideas, y hay otras que disuelven su substancia.

El conocimiento de las condiciones científicas, que hacen que un bastón aparezca encorvado cuando se le introduce en el agua, destruye la creencia en esta ilusión visual, al explicarla; mas el conocimiento de las condiciones científicas que hacen que el bastón en el aire nos parezca recto, no hacen más que explicar la rectitud de nuestra visión.

Todo depende de las conclusiones á que llegue la explicación científica; esas conclusiones confirman unas veces y destruyen otras, las apariencias de las cosas.

Si es, por lo tanto, legítimo remontarse tanto como sea posible á las condiciones y causas productoras de la idea moral, para explicar su formación y su desenvolvimiento y desarrollo, no deben cometerse errores de génesis, que llegasen á desnaturalizar ó á destruir el objeto mismo que se quiere explicar.

Todas las génesis de la idea moral, que han sido propuestas para resolverla en elementos exteriores—sociológicos, biológicos ó cosmológicos—, no podrían conseguir llegar al objetivo que persiguen.

En efecto, en las cuestiones de origen y de génesis, jamás podemos nosotros alcanzar una explicación completa; no podemos nosotros, en particular, descubrir el origen de la conciencia, que es el germen de la idea moral. Hablando en términos generales, no nos es posible el establecer con certidumbre el origen de ninguna idea fundamental.

La moralidad, por consiguiente, ha de conservar siempre un elemento irreductible, inexplicable, por medio de causas extrañas.

El punto de vista de las ideas-fuerzas ofrece, en las cuestiones relativas á génesis, la ventaja particular de poner la idea moral al abrigo de todo ataque.

Cualquiera, en efecto, que sea la génesis que se adapte como más probable, siempre habrá de resultar cierto que la idea moral existe, y que esa idea moral posee, ya originalmente, ya por adquisición, á través de las edades, caracteres específicos.

La moral de las ideas-fuerzas no se halla, pues, pendiente de la cuestión de orígenes inciertos, sino que lo está de la cuestión de *caracteres* ciertos y de *efectos* ciertos. ¿De qué es, ó puede ser origen, la idea moral misma? He aquí el grande y el verdadero problema. No es, no, la causa de esta idea lo que suscita la cuestión más importante; si no que es aquello de lo cual puede ser causa esta idea misma.

De esta suerte, volvemos nosotros al punto de vista propio de la moral de las ideas-fuerzas.

Por enorme que sea la parte que tenga el medio en la formación de la idea moral, el individuo la hace siempre suya al concebirla, al comprenderla, al aceptarla como idea, y no solamente como hecho exterior.

Ahora bien: una vez presente al pensamiento, sea cualquiera el medio por virtud del cual se haya producido esa presencia, la idea no permanece inactiva, sino que provoca una reacción del individuo, con respecto de las nociones

que él ha adquirido sobre su ideal personal y sobre el ideal común á todos.

Esta reacción subsiste independientemente de las cuestiones de origen; no concierne, en modo alguno, al pasado, sino que concierne al porvenir; esa reacción es la fuerza que puede la idea tener en lo sucesivo para realizar su objeto.

La posición particular que toma de este modo la moral de las ideas-fuerzas, puede expresarse en las dos proposiciones siguientes:

1.ª El origen de la idea moral es imposible de determinar de una manera completa, y no puede, en consecuencia, ser invocado contra esta idea.

2.ª La idea moral es, por sí misma, el origen de todo un conjunto de efectos que constituye el verdadero dominio de la moralidad.

II

Problema de la validez.

Con la cuestión relativa al origen de las ideas, se halla íntimamente ligada la cuestión relativa á su validez objetiva, cuestión esta última que es mucho más importante.

Es preciso saber, por ejemplo, si la fuerza imperativa ó persuasiva del bien moral, no es más que una pura apariencia; si la libertad, que parece llevar implícita la obligación y aun, hasta cierto punto, la «persuasión» misma, es también una apariencia sin realidad; qué es lo que hay de verdadero y de falso en el sentimiento que tenemos nosotros de nuestra voluntad independiente, de nuestra «responsabilidad», de nuestra «dignidad», de nuestro «deber», de nuestro «derecho», etc., etc.

No es esto decir que la validez *absoluta* de nuestras ideas, comprendida entre ellas la idea moral, pueda y deba ser establecida para que la moral conserve su valor propio.

Encontrámonos nosotros aquí en presencia de la duda

que pesa sobre toda concepción humana, aun en el caso de que esa concepción sea la de nuestra constitución como seres pensantes. Esta duda no puede ser resuelta. Más aún; en el orden moral llega á ser una condición de desinterés; esa duda es la que, según la ley de las ideas-fuerzas, comunica á la obligación un carácter primitivamente *persuasivo*, en lugar de un carácter primitivamente *imperativo*.

Si no tenemos nosotros certidumbre positiva en favor del ideal moral, es menester, no obstante, que no tengamos nosotros contra él certidumbre negativa; en otros términos, si no estamos nosotros seguros de su verdad absoluta, es también preciso que no estemos nosotros seguros de su falsedad radical.

Supongamos que se demuestra, por ejemplo, que la moralidad es una manera de que la naturaleza y la sociedad nos plieguen á sus fines, por consecuencia de acciones y reacciones, á la vez mecánicas y orgánicas; nuestra moralidad conservaría, indudablemente, entonces, una validez como medio biológico y social; pero perdería su valor de fin personal; la moralidad, en ese caso, llegaría á ser, bajo el punto de vista del individuo, un error, sin dejar de conservar su verdad, bajo el punto de vista de la especie ó del grupo.

Si, por virtud de razones verdaderamente demostrativas, estuviese el individuo absolutamente convencido de un semejante estado de cosas, es muy dudoso que en las grandes y solemnes ocasiones quisiera él sacrificarse.

Debe el filósofo mantener con energía el valor psicológico de las ideas morales, contra todos aquellos que no las atribuyen más que un valor social.

Cuando decíamos que el filósofo debe proceder de esta suerte, no es, no, porque pretendamos salvar la moral á expensas de la verdad y en vista de la utilidad, sino que es, por el contrario, porque consideramos como una verdad el valor intrínseco de la inteligencia y del conocimiento, el valor intrínseco de la voluntad, de la potencia sobre sí mismo ó sobre la naturaleza, del poder de amar; y, final-

mente, porque consideramos como una verdad el valor intrínseco de la alegría que acompaña al ejercicio de todas las funciones psíquicas.

Ahora bien: aquí se encuentran, según habremos nosotros de verlo, los valores primarios que se resumen en la *bondad* intrínseca y extrínseca. Nadie ha probado jamás, por medio de razones verdaderamente irrefutables, que esos valores sean ilusorios.

La doctrina de las ideas-fuerzas tiene la ventaja, en este punto también, de conservar una solidez que le es propia en presencia de los resultados más atrevidos de la crítica; porque, digámoslo una vez más, la idea moral existe ciertamente como idea, y sus *efectos* no son ilusorios, aun cuando hubiera en sus *elementos* alguna parte de ilusión. La idea moral obra, y, en consecuencia, no es ella una pura quimera. La idea moral se confiere á sí misma una validez al concebirse y al realizarse.

Esta consideración nos lleva ante un nuevo problema: el de la eficacia práctica.

III

Problema de la eficacia práctica.

En la ciencia que tiene por objeto la práctica no es posible permanecer indiferente ante los efectos prácticos de las ideas. Aquí es, verdaderamente, donde se juzga al árbol por sus frutos.

Si un jardinero injerta lo amargo sobre lo dulce en vez de injertar lo dulce sobre lo amargo, es lícito inducir que su sistema es falso; cuando un médico mata según las reglas, las reglas son falsas.

El examen de las consecuencias tiene su punto en toda investigación científica. La ciencia, en efecto, se ocupa de todas las *diferencias* entre las cosas; la diferencia entre las diferencias de doctrinas que parten de principios diferentes, no podría, por consiguiente, hallarse fuera de lugar en la ciencia. Lo que sí es cierto, es que la consideración

de tales ó cuáles consecuencias particulares, no debe impedir el estudio directo de los principios generales.

Así, pues, somos nosotros los primeros en rechazar los argumentos superficiales de la escuela de Cousin, que se dispensaba con mucha frecuencia del análisis y de la crítica, para atenerse á la utilidad social.

No por eso deja de ser verdad que la eficacia práctica es necesaria á la ciencia, siempre que sus objetos no estén absolutamente fuera de nuestra acción y, por decirlo así, de nuestros ataques. Es posible, por otra parte, preguntarse si jamás los objetos de una ciencia cualquiera son independientes de nuestra actividad, de nuestra inspección, de nuestra comprobación parcial cuando menos, por medio de la experiencia.

En este sentido es en el que, de un modo ó de otro, la ciencia debe «tener éxito». Sin admitir como suficiente y «adecuada» la teoría del éxito en el dominio del saber, reconocemos nosotros que se justifican prácticamente ciertas fórmulas y convenciones matemáticas, muchas veces extrañas, diciendo: «Esto ofrece buenos resultados». Gracias á esas fórmulas es como acabamos nosotros por apoderarnos de lo real para interpretarlo ó para modificarlo.

Contienen, por consiguiente, en sí mismas esas fórmulas ciertas relaciones verdaderas en armonía con las relaciones de las cosas.

Es preciso, de igual modo, que la moralidad tenga una eficacia y ofrezca un buen resultado en el dominio de lo real; es menester que las ideas, á las que se halla suspendida la moralidad, sean fuerzas capaces de realizar progresivamente su objeto.

El argumento de Guyau relativo á la potencia disolvente de las ideas, es una importante aplicación de la teoría de las ideas-fuerzas; pero es preciso conocer perfectamente su alcance y su sentido.

La idea reflexiva no es una fuerza de disolución para la idea espontánea, y confusa para el sentimiento ó para el instinto, *más que en tanto que ella descorre el velo de la irracionalidad íntima, ó en cuanto que las reduce á elementos que son su contradicción.*

Si un La Rochefoucauld ó un Nietzsche llegase realmente á descubrir todos los elementos del amor propio bajo la apariencia del desinterés, los elementos del orgullo bajo la modestia, los de la ambición bajo la abnegación, ¿podría yo tomar todavía en serio aquello que me parecía primeramente sublime? ¿Podría yo, sobre todo, realizar sobre mí un esfuerzo doloroso para realizar lo irrealizable?

La moral de las ideas-fuerzas, gracias á la completa inmanencia de su principio (la idea), y de sus resultados (los efectos interiores de la idea), tiene una situación privilegiada en el problema de la validez, no menos que en el problema relativo al origen.

La moral de las ideas-fuerzas ofrece la particularidad de hallarse, por su naturaleza misma, al abrigo de los efectos disolventes de la reflexión. Reposa ella, en efecto, sobre la esencia misma de la conciencia reflexiva que envuelve é implica á *otro* y no solamente al *yo;* así como sobre la idea de moralidad que expresa esta esencia.

Desde ese momento, lejos de temer la reflexión la llama, lejos de temer la luz, no vive ella más que de la luz inherente á las ideas. Estando en sí misma su único punto de apoyo, no toma ella del exterior las consideraciones extrínsecas que recaen sobre las costumbres y sobre su historia, sobre los salvajes y sobre los animales, sobre la evolución de la vida y de la sociedad, sobre todo lo que no es lo *moral* mismo, es decir, la idea desinteresada realizando *por* su propio valor y *para* su propio valor.

Precisamente, por ser el hombre un animal capaz de *reflexión*, es por lo que se distingue de los demás animales y pone, á la vez, ante la plena claridad de su conciencia *el yo*, *el otro*, *el todo* y el lazo que los une. Ahora bien: lo que el hombre ha puesto de esta suerte, nada habrá que pueda destruir su idea y nada habrá que pueda impedirle el obrar bajo esta idea.

En suma, la moral de las ideas-fuerzas se funda sobre elementos á la vez individualistas y universalistas, que no existen más que en la persona consciente de sí y de otro; esos elementos son los de la reflexión misma, y, en conse-

cuencia, no pueden ser destruídos por la reflexión; todo lo contrario, la reflexión los desprende, tanto más y mejor, cuanto más al fondo y más lejos se ha llevado (1).

---

(1) Puede notarse con cuánta frecuencia olvida Fouillée la distinción fundamental de que tantas veces hemos hecho mérito, entre las exigencias de la vida y las de la ciencia; y repetiremos, una vez más, que al hablar de *distinción*, no queremos, en manera alguna, decir *oposición*. En la ciencia, diga lo que quiera Fouillée, no puede ni debe prescindirse del análisis y la crítica, que nada tienen de *disolvente* en el terreno científico, aunque otra cosa suceda, tal vez, en la práctica.

Provienen, á juicio nuestro, estas confusiones, con todas sus lamentables consecuencias, de no tener presente que entre la *razón*—que es la que debe guiarnos en la ciencia—y el *común sentir*—que es el que nos guía en la vida—se dan tres clases posibles de relación: O bien ambos están conformes y de acuerdo; ó bien la razón demuestra, evidentemente, que el común sentir se halla equivocado (como en el caso, por ejemplo, del movimiento relativo del sol y la tierra); ó bien, por último, la razón no descubre argumentos convincentes en pró, pero tampoco los descubre convincentes en contra, de lo que dice el común sentir. Es indudable que en el segundo caso, tanto en la *ciencia* como en la *vida*, debemos guiarnos por el dictamen de la razón. Pero, ¿qué debemos hacer en el tercer caso? ¿Qué debemos hacer si la ciencia, por ejemplo, no logra demostrar claramente que el hombre es libre, pero tampoco consigue demostrar que es una ilusión la esencia general en la libertad? Cierto que la ciencia, entonces, no deberá admitir *como científica* la existencia de la libertad; pero en *la vida*, podemos y debemos seguir creyendo en la libertad, mientras no se nos demuestre lo contrario. Y esto es, realmente, lo que hacemos; el determinista más *enragé*, obra á diario creyéndose libre; y el partidario de la más radical escuela antropológica y psiquiátrica, sigue creyéndose responsable y creyendo responsables á los demás. Lo que hay es, que en tal caso, la *ciencia* debe ser prudente, y no dar por cierto lo que no sabe todavía que lo sea.—NOTA DEL TRADUCTOR.

PRIMERA PARTE

Elementos intelectuales de la moralidad.

LIBRO PRIMERO

El sujeto moral y la conciencia del yo. Ideas-fuerzas del yo y de otro.

CAPÍTULO PRIMERO

Análisis de la conciencia de sí como fundamento del altruísmo intelectual.

I.—Necesidad de un análisis experimental de la conciencia.
II.—*Cógito, ergo sumus.* El sujeto consciente y el objeto pensado.
III.—Imposibilidad del «solipsismo», según las leyes experimentales de la conciencia.
IV.—Análisis del *Cógito* (continuación). El atributo y el verbo. Universalidad y socialidad esenciales del pensamiento.

I

Necesidad de un análisis experimental de la conciencia.

Lo mismo que la ciencia y la filosofía, debe la moral tender, en nuestro sentir, á establecerse sobre la experiencia completa, no solamente exterior, sino también, y sobre todo, interior (1).

Ahora bien: ¿cuál es la experiencia primera que todas las demás suponen é implican? Es la conciencia de sí mismo inmediata y espontánea.

(1) Véase la *Introducción.*

Es preciso, por consiguiente, ante todo, investigar la constitución de la conciencia, para de ahí poder deducir conclusiones morales verdaderamente, fundadas sobre la más primitiva y la más inquebrantable *experiencia*. Es preciso que la conciencia de nuestro sér viviente y operante descubra, en sí misma, su propia ley; sea en sí misma su ley; es preciso que la conciencia suministre á un tiempo mismo á la moral, una realidad indiscutible como punto de partida, y un ideal, no menos indiscutible, como punto de llegada.

El centro de perspectiva en el que de esta suerte hemos nosotros de colocarnos desde el principio, será única y exclusivamente experimental, psicológico ó aún más que psicológico; será anterior á toda especulación *ontológica*, anterior á toda *crítica* del conocimiento.

Esto es lo que constituye su originalidad.

La «conciencia moral», á nuestros ojos, no es una especie de facultad separada distinta de las demás; sino que es reductible á la conciencia de la vida y del sér.

Al penetrar ésta hasta el fondo de sí misma, encuentra en él un acto esencial al que se ha dado el nombre de «Razón» y del cual se ha hecho una «facultad» separada. Este acto es la conciencia misma de nuestra manera más radical de pensar y de querer. Consiste, así vamos nosotros á hacerlo ver, *en la objetivación de extensión universal, inseparable de toda reflexión del sujeto individual sobre sí mismo*. Razón y conciencia no hacen más que una sola cosa.

El único *factum rationes*, para expresarnos en los mismos términos que Kant, es, en nuestra opinión, el *factum conscientiae;* el hecho mismo de la existencia interna del sujeto viviente y senciente es el que, fuera de toda especulación metafísica ó crítica sobre su naturaleza, adquiere conciencia de sí mismo en la afirmación de cada una de las existencias *objetivas* y en la afirmación de todos los demás *sujetos*, con los cuales se encuentra en relación necesaria.

En el corazón de la conciencia, debe ser establecido el «altruísmo» intelectual, germen del altruísmo voluntario;

en ella también debe encontrarse el verdadero germen de la idea de «solidaridad» universal. En ella, finalmente, está el verdadero «positivismo».

Una moral positiva, en efecto, debe reposar sobre verdades que sean: 1.°, objetivas, en el sentido de que no dependan de nuestros deseos personales, y subsistan independientemente de ellos. 2.°, comprobables por medio de la experiencia interior y exterior.

No hablamos nosotros solamente de esa comprobación indirecta que consiste en resultados, prácticamente «cómodos», como dirían ciertos geómetras. Trátase de un establecimiento de principios y de tesis, no de hipótesis.

A ello se llega mediante el análisis de la experiencia misma, mediante la reducción metódica de las ideas: 1.°, á los *elementos* esenciales de la experiencia; 2.°, á los *hechos* de experiencia más incontestables y más fundamentales, porque se hallan ellos *presentes en toda experiencia.*

La moralidad no será ya ni un principio *a priori*, establecido dogmáticamente; ni una hipótesis propuesta más ó menos arbitrariamente, si nosotros demostramos que ella se reduce á hechos y leyes, que constituyen la inteligencia del hombre y su voluntad, y sin las cuales no sería ya hombre, ni definible como tal.

Ahora bien: no existe ningún hombre que no tenga la conciencia de sí mismo; si, pues, en esta conciencia descubrimos nosotros, de una manera indivisible, la idea de *otro*, y hasta la idea de *todos* los demás seres, ideas-fuerzas inseparables de la idea-fuerza del yo, ponemos en el corazón de la vida verdaderamente vivida, es decir, en la vida que vive *para* sí, y no solamente *en sí*, los términos naturales y los términos experimentales del problema moral.

Como se ve, no comenzamos nosotros por establecer una definición *especulativa ó crítica*, de la moralidad; tomámosla nosotros, como hecho original, y hecho original de conciencia, y nosotros ponemos de manifiesto que ella es tal, en la realidad viviente.

En hecho, la moralidad consiste en querer lo que es bueno, no solamente para nosotros, sino bueno para todos

los seres dotados lo mismo que nosotros de la conciencia de sí y de la idea del todo al que pertenecen. Puede desafiarse á los filósofos á que muestren, en las diversas nociones de la moralidad propiamente dicha, alguna concepción que no se reduzca á la del *desinterés*, hacia todos y hacia el todo, del cual no es sino un elemento y una parte, nuestro bien personal.

No existe moralidad sin alguna abnegación; no existe abnegación sin una idea-fuerza que rebase al yo, y le asigne un rango subordinado en el conjunto.

Para que la moral tenga una base positiva, es preciso, por consiguiente, que haya una idea que, en nuestra inteligencia, sea y constituya una primera y necesaria reconciliación de lo social, y hasta de lo universal, con lo individual; tan sólo esta idea suministrará la condición teórica de toda conciliación práctica de los diversos términos.

De todo esto se deriva esta inevitable conclusión que nuestro libro entero habrá de justificar:—*El principio positivo de la moral, no puede ser más que la universalidad virtual que es inherente á la conciencia de sí, y que hace que la plena vida para sí, implique la vida para otro.*

¡Cuán pocos son los hombres que reflexionan en esta maravilla interior de la conciencia que no escapa á nuestra atención más que por ser lo que hay más familiar para nosotros, siendo nosotros mismos!

Parece, á primera vista, que la conciencia individual se basta, que está ella en una relación puramente *exterior* ó hasta *accidental* con las demás existencias, en medio de las cuales se encuentra, y sin las cuales cree que podría pasarse.

Un análisis radical de la conciencia disipará esta ilusión de suficiencia, poniendo de manifiesto que un lazo necesario une: 1.°, el sujeto al objeto; 2.°, el sujeto *yo* á los otros sujetos que dicen ó pueden decir también *yo*.

El «*Cógito, ergo sum*» es, si se interpreta bien, el principio de la filosofía teórica; el «*Cógito, ergo sumus*» llegará á ser, en nuestra opinión, el principio de la filosofía práctica.

Es preciso volver á empezar y llevar más lejos el aná-

lisis del *Cógito*, independientemente de todo sistema materialista ó espiritualista, independientemente de toda idea de substancia y de ser en sí, como asimismo, de modo, de fenómeno y de apariencia. La experiencia en su fuente viva, antes de la especulación y antes de la crítica, es lo que un método verdaderamente positivo debe penetrar.

Tomaremos nosotros, por consiguiente, el «yo pienso» en el sentido más natural y más inmediato; «yo tengo conciencia». Significará también *yo siento* ó *yo deseo*, lo mismo que *yo pienso*, en el sentido de *representación* y de *juicio*.

Por otra parte, en esta acepción amplia es como lo toma de ordinario Descartes. Este, no obstante, tenía una tendencia á reducir la conciencia al acto, propiamente dicho, de *pensar* y de juzgar, del cual pretendía él hacer en seguida el *modo* de una *substancia* ó *cosa* pensante.

A nuestro juicio, por el contrario, el verdadero punto de partida psicológico, ó más que psicológico, debe ser pura y simplemente el hecho de tener conciencia, sea lo que quiera aquello de que se tiene conciencia; y es preciso reconocer en ese hecho de conciencia una realidad viviente en sí y para sí, pero sin pretender *substantificarla* ó representarla de una manera *objetiva*, como se representa una imagen sobre un cuadro.

Semejantes consideraciones pueden parecer metafísicas; tienen, por el contrario, por objetivo el descartar toda metafísica, sea materialista y sensualista, ó sea espiritualista; el eliminar lo transcendente en provecho de lo inmanente, de la pura experiencia, presenta á sí en la conciencia.

Tienen también esas consideraciones por objetivo el eliminar ó diferir la crítica del conocimiento, que no puede ni debe venir sino ulteriormente, puesto que supone ella misma algún dato primero. Habremos, pues, de esta suerte, de atenernos nosotros al punto de vista pre-metafísico y pre-crítico, es decir, á lo inmediato y á lo positivo.

Pondremos, en primer término, de manifiesto que, por su virtud propia, la conciencia funda la idea de individualidad; después, que ella, la conciencia, funda al propio

tiempo la idea de la universalidad; y, por fin, que la conciencia establece la relación de esas dos ideas-fuerzas. Coloquémonos sucesivamente en cada uno de estos tres puntos de vista para hacer ver en seguida su unidad.

II

«Cógito, ergo sumus».—El sujeto consciente y el objeto pensado.

I.—En el juicio «Yo tengo conciencia ó yo pienso», el análisis experimental distingue el sujeto, el objeto ó complemento, el verbo y, finalmente, el atributo.

El sujeto para la experiencia inmediata es *individual*, en el sentido de que es una realidad inmediatamente dada á sí y distinguiéndose de todo lo restante, cualquiera que sea para el metafísico ó para el criticista su naturaleza radical, una ó múltiple, simple ó compuesta, espiritual ó material.

No puede impedirse al individuo que piensa y que se piensa á sí mismo, el sentirse por esto mismo ó el concebirse en una amplia medida independiente con respecto al todo. También su pensamiento reflexivo es el que concibe, el que abarca y domina al todo. Si él vive, en seguida, para el todo (vida propiamente *moral*), es, por consiguiente, porque él le habrá *querido* y porque habrá *juzgado* previamente esta conducta, más conforme que cualquier otra, á la naturaleza de su pensamiento y á la dirección normal de su actividad, á lo que él *sabe* de sí mismo, del grupo en que vive, y finalmente, del universo.

La independencia del individuo pensante, fundada de esta suerte sobre la experiencia inmediata del pensamiento y sobre el carácter concéntrico de la conciencia, no puede dejar de traducirse en sus actos.

Todo sér que tiene la conciencia reflexiva *de sí mismo*, llega inevitablemente á ponerse, aunque no sea más que en idea, como pudiendo obrar *por* sí y *para* sí. Adquiere él, en otros términos, la idea-fuerza de sí, como *causa po-*

sible de acciones, como *fin posible* de acciones, independientemente de toda especulación metafísica ó crítica, acerca de lo que es una causa ó de lo que es un fin.

Punto capital éste, acerca del cual hemos insistido nosotros, en nuestro libro sobre «La libertad y el determinismo», y que consideramos como definitivamente adquirido por la ciencia.

Hemos demostrado, además, nosotros, por vía científica y experimental, que la idea del yo, como causa y como fin, es decir, la idea de potencia personal independiente, ó de «libertad» personal, se realiza progresivamente por virtud de la concepción y el deseo que de sí misma tiene ella.

El sér que se piensa á sí mismo, *tiende* á ponerse en presencia de otro, como poseyendo, con una insistencia propia, una *actividad* propia; y no solamente tiende á ello, sino que, en una cierta y determinada medida, *lo logra*. He aquí también un hecho importante de experiencia, que hemos conseguido nosotros poner plenamente en claro.

También este hecho es independiente de todas las hipótesis especulativas ó críticas, acerca de la naturaleza de lo que se llama causalidad, acerca de su carácter *eficiente* ó simplemente *regulador*, substancial ó modal, etc.

Bajo el punto de vista de la experiencia positiva, no es cierto que el individuo sea, como pretende Comte, una simple «abstracción»; en todo caso, es una abstracción que al pensarse á sí misma, se realiza; *pensar su individualidad* es ya *individualizarse*.

La conciencia, en cuanto principio psicológico de individuación y de separación relativa, aparece, en primer término, bajo el punto de vista moral, como un germen de egoísmo posible. Toda vez que el sér pensante, por medio de la conciencia, se separa del todo y se concibe con una cierta existencia propias, especialmente con una sensibilidad y una voluntad propia, puede él querer *individualmente*, no universalmente. Su conciencia reflexiva puede acrecentar todavía esta individuación, esta concentración que existe ya en su conciencia espontánea.

Además, por un caso nuevo de la ley experimental y

científica de las ideas-fuerzas, la reflexión (así lo ha puesto de manifiesto Guyau), puede llegar á ser fuerza disolvente para todas las cosas que son concebidas en oposición con el interés del yo; á menos que, por otra parte, no las justifique la inteligencia en nombre de algún principio, que, constituyendo un interés superior, se haga admitir del yo mismo.

Tal es, para la moral de las ideas-fuerzas, el aspecto *individualista* de la conciencia.

Oponémosle nosotros, como un hecho innegable, á las teorías que pretenden absorber enteramente el yo en la sociedad ó en la naturaleza.

Tal es también el aspecto verdadero de todas las morales individualistas.

***

II.—Pero esto no es otra cosa que el primer aspecto de la experiencia interior. Vamos á ver nosotros, que el acto de unión es, para la conciencia, tan esencial como lo es el acto de separación.

En el *yo pienso*, el sujeto tiene un *complemento* necesario, muy desdeñado por Descartes: el *objeto* pensado. No es posible pensar, sin pensar en algo. No es posible tener conciencia de una manera indeterminada, y sin tener conciencia de alguna cosa distinta.

Kant y Fichte, restablecieron este elemento, haciendo ver que el yo no se pone «más que *oponiéndose* el no-yo.»

Pero nosotros tomamos aquí esta verdad en un sentido estrictamente experimental y científico, no en un sentido metafísico ó crítico.

Nosotros, además, vamos más lejos.

Decimos nosotros, que en la experiencia, para ponerse por medio de la conciencia reflexiva, tiene el yo necesidad de oponerse, no solamente al *no-yo* (idea demasiado negativa), sino que necesita oponerse un *otro-yo*, un otro sujeto, y hasta muchos *otros yos*, formando con él una *sociedad* más ó menos amplia en extensión, y más ó menos estrecha en comprensión.

En nuestra opinión, para concebir con una concepción

científica, otra existencia que no sea *negación* pura y abstracta, está uno obligado siempre á prestarla algo de sí mismo, por poco que sea; y ese poco, es ya el *comienzo* de un *otro-yo* más ó menos semejante al nuestro. Nuestra imagen desdibujada, reducida é incompleta, es lo que nosotros proyectamos en los otros seres para pensarlos. Y esto es lo que hace que, sin dejar de separarnos de ellos, nos unimos nosotros á ellos *asimilándonoslos*.

No es esto todo.

Puede sostenerse (y así lo hemos sostenido nosotros en nuestro libro sobre «La libertad y el determinismo»), que el hombre comienza por concebir los seres inanimados mismos, bajo forma animada, bajo el aspecto de otros individuos, de otros *yos*, antes de despojarles de esa individualidad y de esa vida, más ó menos senciente ó consciente.

Hemos puesto nosotros de manifiesto que, científicamente considerado, el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo que atormenta á los metafísicos y á los criticistas, es, en la experiencia inmediata, un tránsito de lo subjetivo á otros subjetivos.

Posible es, hasta cierto punto, el darse cuenta *de una manera sensitiva*, de la representación de los demás sujetos. Existe, como primer caso de ideas-fuerzas, una ley de conservación y de expansión de los estados de conciencia que se manifiesta por medio de tendencias casi automáticas, en todo caso sensitivas é imaginativas, de donde resulta una especie de fantasma de otro, en nuestro pensamiento.

¿Por ventura, no llegan también los animales mismos, á representarse otros animales, á atribuirles benevolencia ó malevolencia, dulzura ó cólera, humor pacífico ó intención hostil? Hay ahí, en su origen, un juego de imágenes asociadas, una inferencia instintiva que llega en el animal, á la figuración de un mundo exterior compuesto de vivientes, á los cuales acaban por oponerse, más tarde, los no vivientes.

Pero no son las únicas esas sensaciones y esas imágenes estáticas; más importantes son, todavía, las impulsio-

nes *dinámicas*. No todo debe representarse bajo forma visual de imágenes; desconfiemos de nuestros ojos y consultemos el sentimiento mismo de la vida, que es movimiento continuo de un estado á otro, de una á otra tendencia.

En «La libertad y el determinismo», y en la «Psicología de las ideas-fuerzas», hemos hecho nosotros ver, analizando el tránsito á lo objetivo, que hay, efectivamente, además del elemento sensitivo y pasivo, un fondo activo y apetitivo, al cual deben las ideas su viviente eficacia.

En el primer momento, el niño ó el animal, encuentran en sí mismos: *el mismo querer ó el mismo deseo con unas mismas modificaciones agradables;* en el segundo momento, encuentran: *el mismo querer ó el mismo deseo con otras modificaciones desagradables*, lo cual les proporciona la conciencia del *mismo* y del *otro*.

Pusimos nosotros en seguida de manifiesto, por virtud de qué dinamismo franquea el querer, el límite y el obstáculo á su acción, con la menor alteración posible de sí mismo, colocándose á sí mismo, tras el obstáculo, *por medio del pensamiento*. Unicamente, que entonces, vése él obligado á cambiar el signo positivo en signo negativo, el signo *yo*, en signo *no-yo*.

El niño, decíamos nosotros, no tarda, de esta suerte, en proyectar un *otro yo*, tras las modificaciones que le son contrarias, y construye, desdoblándose, otras voluntades opuestas á la suya. Tomábamos, evidentemente aquí, la palabra voluntad, en su sentido más amplio, para expresar toda apetición, toda impulsión, todo deseo, toda tendencia á pasar de un estado á otro, de uno á otro goce.

He aquí el elemento dinámico, cualquiera que sea su naturaleza, que se ve uno obligado á añadir al elemento estático de la sensación, concebida como *estado*, teniendo tales cualidades determinadas.

Toda sensación, por otra parte, envuelve é implica un devenir y una impulsión en algún grado; no hay nada ahí puramente estático. Por esto precisamente es por lo que hemos establecido nosotros la gran ley dinámica que representa los estados de conciencia como *fuerzas* é impul-

siones, sin sustantificar, por otra parte, esas fuerzas impulsivas.

La sociología viene á confirmar en este punto las afirmaciones de la ciencia psicológica.

El antropomorfismo primitivo era, como lo ha mostrado Augusto Comte, un verdadero fetichismo, una animación universal, una universal extensión del sentir humano y del querer humano. Solamente más tarde debió el hombre privar poco á poco á los objetos exteriores de sus atributos sensitivos y hasta vitales, debió él hacerlos morir, en cierta suerte, para concebirlos inanimados y brutos.

Estas consideraciones sociológicas encuentran su último fundamento en las leyes de psicología que acabamos nosotros de exponer, y que son las únicas que ofrecen un carácter verdaderamente primitivo.

También, por su parte, el animal ha pasado de la animación universal á la representación de objetos inanimados.

Pueden muy bien el perro y el gato morder al principio el guijarro que les ha herido; pero muy pronto aprenden á distinguir la piedra inerte con que tropiezan, del sér que les lanza una piedra con la intención de causarles daño. Clasifican ellos de una manera vaga las cosas exteriores en cosas vivientes y cosas no vivientes.

Pero lo que falta al animal es la reflexión sobre su propia conciencia, y al mismo tiempo sobre la conciencia de otro; fáltales, en consecuencia, el poder de elevarse á una verdadera *idea* clara y distinta, sea del sér individual, sea de la existencia universal. Lo que el animal no puede hacer, lo hace el hombre. En el hombre, con esas dos ideas-fuerzas, se desenvuelve y desarrolla el germen de moralidad que era inherente á los animales mismos.

III

Imposibilidad del «solipsismo» según las leyes experimentales de la conciencia.

¿Objetarán los metafísicos y criticistas á las consideraciones completamente científicas que preceden, diciendo que tal vez las existencias distintas de la mía son simplemente fantasmas, apariencias sin realidad fuera de mí?

Esto es lo que han pretendido los partidarios de un idealismo exagerado; los partidarios de lo que los ingleses llaman el *solipsismo*. Constituye también esto una cosa que jamás habrá de ocurrírsele á un animal; no se encontrarán, á buen seguro, animales *solipsistas*.

Los metafísicos ingleses, familiarizados con la filosofía de Berkeley, han agitado con frecuencia este problema, y lo han agitado con frecuencia bajo las formas de la fantasía poética.

En *Through the Sooking Glass*, es admitida Alice á ver al rey, que duerme, y Tweedledee la pregunta:

—«¿Sabéis en lo que está él soñando?

—Nadie puede adivinarlo—contesta Alice.

—¿Por qué no?—replica Tweedledee triunfante.—Está soñando en *vos*. Unicamente que si cesara de soñar con vos, Alice, ¿dónde suponéis que estaríais vos?

—Donde estoy ahora; eso es evidente.

—¡Quiá! No estaríais vos en ninguna parte. Vos sois solamente *una especie de cosa en su ensueño;* si, pues, el rey llegase á despertar, ¡adiós!; vos os desvaneceríais exactamente lo mismo que se desvanece la luz de una bujía.»

¿Por qué tenía razón Alice en no querer ser considerada como un simple fantasma en la conciencia de otro? Porque ella misma tenía una conciencia capaz de sentir una *experiencia;* y si el rey se hubiese despertado, Alice habría continuado sintiendo, teniendo conciencia y experiencia. No era, por lo tanto, simplemente una especie de *cosa* concebida por el pensamiento.

Lo que nosotros llamamos las *cosas*, mirándolo de cerca, lo que la ontología materialista ó espiritualista *realiza*, son conjuntos de *relaciones*, que se reducen, en último análisis, á relaciones entre nuestras propias sensaciones. Las *cosas* exteriores, abstracción hecha de su fondo, y de lo que constituye su realidad íntima, no son otra cosa que *fenómenos*, y esos fenómenos son apariencias para cualquier realidad consciente.

He ahí lo que ha sostenido Berkeley.

¿Qué es el universo puramente *físico*, qué es el mundo de las *cosas* ó de los *fenómenos?* Mi ensueño ó el vuestro. Si yo cesara de soñar y vosotros también, y asimismo todos los seres sencientes, el mundo de las apariencias sensibles se zambulliría, como dijo Schopenhauer, en la nada.

Mas cuando yo pienso en *vos*, ¿por qué no sois ya simplemente una especie de *cosa* en mi ensueño?

Digámoslo una vez más: es que vos tenéis conciencia, ó, si se quiere, es que también vos soñáis. Yo no os atribuyo, por lo tanto, una realidad independiente de mí, más que en cuanto os atribuyo ó una *conciencia* como la mía, ó algo de *lo que encierra mi conciencia*, de lo que ella siente ó hace, de lo que ella tiene experiencia activa ó pasiva.

En otros términos, el problema puede tomar esta forma:

—¿No nos representamos nosotros á los demás *sujetos* más que por medio de simples signos estáticos, de tal suerte, que esos sujetos permanezcan siempre exteriores á nosotros de todo punto, de tal suerte, que nos son simplemente *figurados* de una manera simbólica, como lo son los objetos materiales?

Si así fuese, estaríamos nosotros reducidos al egoísmo idealista de los metafísicos, y en el fondo, no podríamos estar absolutamente ciertos de la existencia real de los demás hombres.

Pero, en la experiencia vivida, nosotros nos representamos á los demás sujetos por nuestros propios estados ó actos, por las realidades vivientes de nuestra conciencia, y no solamente por medio de signos ó de símbolos. Cuando yo digo que vos *gozáis* del olor de una rosa, yo me figuro vuestro goce en su realidad por la mía que es real.

Por el contrario, lo que responde objetivamente al olor de la rosa, y á la rosa misma, no es conocido más que por medio de signos y símbolos.

Según lo hemos hecho notar nosotros en repetidas ocasiones, á pesar de la desaparición del fetichismo primitivo, si yo quiero concebir los pretendidos objetos inanimados en su realidad, no ya en sus simples relaciones entre sí, ó conmigo, no puedo yo figurármelos más que como «fuerzas», como «tendencias», como «apetitos», como «actividades», como «vidas», como «voluntades» más ó menos oscuras, como «centros de voluntad y de potencia», etc.; en una palabra, como especies del yo rudimentarias, como existencias preconscientes ó subconscientes.

Si hasta á la piedra misma presto yo una existencia, es porque coloco en ella, no ya, sin disputa, una intención respecto de mí, pero sí alguna tensión, algún esfuerzo, alguna acción más ó menos análoga á la que yo experimento, ó á la que produzco yo mismo al levantarla; no puedo yo *realizarla*, sino dándola una realidad dinámica y casi psíquica, la única que constituye la verdadera existencia, y no se desvanece en fenómenos ó en relaciones.

Cuando se trata de mis semejantes, no hay ya vacilación posible; yo me proyecto en ellos por entero; ellos son para mí *otros* yo, que, como yo, sufren ó gozan, obran, viven y quieren vivir.

En el primer momento, la distinción del yo y del no-yo permanece confusa: el sér siente y reobra sin distinguir todavía de una manera clara y neta la sensación y la reacción, sin atribuirse á sí mismo la sensación, sin atribuir á otra cosa la causa de esta sensación, sobre la cual reobra él.

No obstante, hasta en esta vida sensitiva va operándose, poco á poco, una especie de «discriminación» y de clasificación espontánea. El sér no se siente aislado; se siente más bien en contacto, en lucha ó en concurso dinámico con otros seres; no se ve en él única y exclusivamente operante, sino también *operado*, impulsante é impulsado, oprimente y oprimido, expansionándose y encontrando una resistencia á su expansión.

Esta resistencia represéntasela él á su propia imagen y semejanza; ¿qué elementos posee él para construir á los demás séres, sino los elementos estáticos y dinámicos de que está él construído á sus propios ojos?

Como se ve, la existencia de otro nos está garantida por la constitución íntima de nuestra propia conciencia que, de hecho, no se percibe más que en relación con otros seres, y hasta como conciencia social.

Sobre la certidumbre de nuestra existencia consciente es, por lo tanto, sobre donde reposa la certidumbre de la existencia de otros seres; mundo y sociedad se encuentran implícitos en nuestro yo.

El solipsismo es y constituye una paradoja metafísica, imaginada por el hombre que especula ó que critica; si se pretende conceder á esta paradoja un valor práctico, no se es *sincero* consigo mismo, se es *injusto* respecto de otro. El hecho experimental de la conciencia y de la reflexión, es decir, de la experiencia misma, se impone á todo espíritu, de cualquier manera que se intente explicarla especulativamente, ó hacerse crítica; todas las conciencias admiten en la práctica la objetividad del acto, por virtud del cual, poniendo nuestro sér como real y verdadero, ponemos nosotros, como no menos reales, otros seres, con los cuales nos hallamos nosotros en relación de experiencia.

Por misterioso que sea el procedimiento dinámico y vital, por virtud del cual, franqueando nuestra propia esfera, concebimos nosotros la existencia de otro ó hasta la existencia universal, es cierto que semejante procedimiento existe; la característica del hombre «razonable», es el concebir *á otro* en toda la fuerza de este término; el concebir á otro como existiendo tanto como *yo* con el mismo título que yo, con la misma certidumbre inquebrantable que hace que el *sumus* se halle afecto al *sum;* y que el *sum* mismo se ponga en y por el *sumus.*

Kant y Fichte insistieron demasiado exclusivamente sobre el hecho de *oposición* intelectual entre el yo y el no-yo, que según antes hemos visto nosotros, puede entrañar una oposición voluntaria, y llegar á ser, de esa suerte, un germen lógico de conflicto.

La oposición no es más que el aspecto *exterior* de la relación entre el yo y el no-yo.

Es preciso, por lo tanto, en nuestro sentir, ir más adelante y establecer la ley siguiente, que, como todas las demás, tiene un carácter científico.

Toda oposición implica alguna unión anterior, en cuyo seno se ha producido, y llega á alguna unión ulterior, más consciente, en la que la oposición viene á resolverse.

***

II.—Las principales leyes científicas de la conciencia y del pensamiento son: la de *semejanza*, la de *causalidad* y la de *finalidad*.

Vamos nosotros á ver que esas leyes fundan científicamente una relación necesaria de cada uno á todos, y, por consiguiente, una solidaridad psíquica de los seres, verdadero y último sostén de toda solidaridad social.

Cada uno de los seres que el yo se opone, y á quienes él se opone, tiene, necesariamente, puntos comunes con él, aun cuando no fuese más que el de ser lo mismo que él en el tiempo y en el espacio; el de tener, como él, sér y maneras de ser, y tal vez vida y querer-vivir. Sin semejanza, la diferencia misma no sería conocida. Una diferencia absoluta, *toto coelo*, equivaldría á cero.

De ahí resulta nuevamente que el individuo no puede tener conciencia *de sí mismo* como *solo* y como *único*.

No solamente no puede encontrarse, en parte alguna, en la experiencia, la individualidad, absolutamente aislada *de hecho*, sino que hasta es posible desafiar á cualquiera á que intente concebirla como tal.

¿Cómo habría de ser posible representarse un sér que no tuviera con los demás seres ninguna especie de *semejanza*, siendo así que la ley de semejanza se impone de una manera invencible al pensamiento y, sobre todo, al pensamiento científico?

Ahora bien: la semejanza es la primera y la más lejana base de la comunidad de la *sociedad*. Seres que no tuviesen nada de semejante, no pudiendo representarse mutua-

mente, no podrían simpatizar y no podrían quererse el uno al otro.

La inteligencia que concibe las *semejanzas*, que *compara* y *generaliza* es, por consiguiente, en un sentido amplio, según lo hemos afirmado nosotros desde hace mucho tiempo, es, decimos, la inteligencia *social por esencia; la inteligencia asocia á los seres lo mismo que asocia las ideas, y por medio de las ideas.* (1)

La inteligencia, en cuanto poder de comparación y de generalización, es la ciencia misma en su raíz y fuente; y por ser el hombre capaz de generalización, es por lo que el hombre es capaz de amar y de querer el bien general.

En segundo lugar, ¿cómo habría de ser posible el representarse un sér que no dependiese en nada absolutamente de otro sér, que no debiese absolutamente nada á nadie; siendo así, que la ley de *causalidad recíproca universal*, condición de toda ciencia, rige nuestra conciencia de igual modo que rige la naturaleza?

Por doquiera que nosotros extendamos esta ley (y la ciencia viene á constituir su extensión perpetua), asociaremos nosotros los seres, no ya solamente como los asociábamos un momento ha, por virtud de sus semejanzas comunes, que es y constituye un elemento *estático*, sino que habremos de asociarlos también, por virtud de su acción mutua, lazo éste que es más real, activo, *dinámico* y *vital*.

La ciencia, en cuanto que es investigación de razones y de leyes, en cuanto que es explicativa, es, por consiguiente, esencialmente unificante y aproxima á los seres.

En tercer lugar, teniendo como tiene toda acción y función en un sér viviente, un fin instintivo ó reflexivo, la conciencia somete á su propia *ley de finalidad*, las acciones de los seres vivientes; hasta, según hemos visto nosotros, tiende ella, por virtud de una inducción natural, á hacer entrar todos los actos y todos los movimientos,

(1) Véanse nuestras obras: «*L' idée moderne du droit*»; la *Science sociale contemporaine*»; la «*Critique des sistemes de morale contemporains*», y la *Psychologie des idees-forces*».

cualesquiera que sean, bajo esta ley de finalidad y de vida.

Ahora bien: la *comunidad de fin*, es lo que acaba y completa la asociación; la comunidad de fin, es lo que constituye la verdadera sociedad, sobre todo, cuando este fin *se halla representado en común*, cuando ese fin *se halla querido en común*, con una conciencia más ó menos clara y distinta.

Este lazo de los seres por el objeto que ellos persiguen de una sola voluntad, y que, con relación al presente, viene á ser y constituir un *ideal* futuro, es, en nuestra opinión, lo que constituye el lazo social por excelencia.

Más todavía que los otros rasgos de unión afecta y obedece éste á las leyes mismas del pensamiento y de la ciencia, así como á las de la acción y de la idea; exprésase él, finalmente, en la *idea-fuerza colectiva*, en la comunidad del *ideal*. Y de tal manera es esto así, que podemos nosotros establecer también la siguiente ley científica:

—*La unión real de los hombres se halla,* en su fondo último, *suspendida á un ideal, á una idea-fuerza.*

Desde ese momento, bajo todos los puntos de vista que la ciencia puede considerar, no podría el yo afirmar con reflexión, más que rebasándose, toda vez que él se afirma en cuanto *diferente* de algún *otro* sér, y asimismo *análogo* á algún *otro* sér, formando lo mismo que él parte de un *todo*. No se afirma, por consiguiente, el yo más que negándose, bajo ciertos respectos, en otro y en el todo.

De aquí también la siguiente ley de experiencia, que no es metafísica más que en su aspecto, pero que es psicológica en el fondo:

—*La aserción intelectual de sí mismo, envuelve é implica una especie de sacrificio intelectual de sí mismo,* un cierto abandono de su yo, en el momento mismo en que se le pone.

Asemejámonos nosotros á un órgano corporal que no pudiera tener verdaderamente conciencia de sí mismo, percibirse y *apercibirse* más que *en* y *por* su relación al cuerpo entero; no podría ese órgano afirmarse, sin afirmar

el organismo de que es miembro; *no podría afirmarse en cuanto parte, sin negarse en cuanto todo.*

El completo egoísmo intelectual es, de hecho, en realidad, imposible para la conciencia. Ningún hombre puede decir: Yo soy todo.

Por otra parte, el todo no es una cosa absolutamente *extraña á mí mismo,* puesto que yo vivo en él y por él, puesto que yo encuentro en él las condiciones primeras y asimismo, las condiciones últimas, el comienzo y el término y coronamiento de mi propia vida. Mi familia, mi patria, la humanidad (muchas veces lo hemos dicho ya nosotros, y aún debemos repetirlo), son también yo, son mi gran yo.

Cuando yo me sacrifico por objetos que me rebasan y me exceden, esos objetos son pensados *por mí,* esos objetos son amados *por mí;* son también, por lo tanto, esos objetos *míos,* son mis *ideas-fuerzas;* forman parte de mí mismo en el momento en que yo me concibo parte de ellos; son, en cierto sentido, esos objetos lo que hay más de mí mismo.

Es absolutamente preciso, por otra parte, admitir en el fondo de mi inteligencia algo que rebase y exceda las relaciones todas *materiales de parte y de todo*, toda vez que mi pensamiento abarca en sí mismo los dos términos *parte* y *todo*, se eleva sobre ellos y reconoce que esos términos opuestos no expresan verdaderamente la unidad del *sér* y de la vida.

En suma, lo que se presenta á la conciencia como *otro*, es decir, el mundo exterior, es *su* otro, para expresarnos en lenguaje platónico y hegeliano; es, por consiguiente, un *otro* que no es enteramente otro, y cuya diferencia con la conciencia es sobrepujada por la conciencia misma.

Acaban, pues, por resumirse las leyes precedentes en la siguiente ley sintética:

No existe sujeto puramente individual; no existe sér consciente que sea consciente en virtud de algo que pertenezca á su sola existencia individual y á su sola vida individual.

Tal es, á decir verdad, la gran ley del pensamiento, de

la sensación, de la percepción, de la representación, de la apetición, de la volición, de la vida, todos los cuales suponen un punto de aplicación exterior para la actividad interior.

La experiencia psicológica y la teoría filosófica vienen á confirmar esa ley.

Para la experiencia, el sujeto y el objeto son y se encuentran en una tal dependencia efectiva, que no puede el primero ni *cambiar* de hecho sin un cambio del segundo, ni hasta *existir* siquiera verdaderamente sin el segundo (1).

Supóngase, en teoría, un hecho de conciencia absolutamente aislado del organismo viviente, exclusivamente propia de solo la conciencia, no teniendo ningún valor *expresivo de un mundo exterior*, y en ese sentido, ningún valor social; y no se podrá ya atribuir á un semejante estado ningún valor *objetivo*. Esta vez sería eso, realmente, «una cosa en un ensueño»; sería, según la expresión de M. Lachelier, un ensueño absoluto, no respondiendo á ninguna realidad, y no teniendo, en consecuencia, ninguna *verdad*.

Lo subjetivo no podría existir solo.

Por esto mismo, el individuo, concebido como una serie de estados subjetivos ó como el centro aparente, del que esos estados son los modos, no podría teóricamente bastarse á sí mismo, ni aun siquiera existir solo, de una manera puramente *individual;* fuera de toda solidaridad, de toda sociedad.

En otros términos también, el individuo viviente es un organismo indivisiblemente psíquico y físico, un «mundo cóncavo», que en Aristóteles declararía inseparable del «mundo convexo». Es, para expresarnos preferentemente

---

(1) Véase Dyde en *Mind* XIII, 542, y los trabajos de Stout, Clifford, J. Boyce, Dewey, Mackenzie, Sorley, Cairol Bradley y Haldame.

Estos trabajos nos han suministrado inapreciables elementos para llevar á sus últimas consecuencias la teoría del lazo entre el sujeto y los demás sujetos ú objetos; teoría que ya habíamos expuesto nosotros hace treinta y cinco años en *La liberte et le Determinisme*.

en lenguaje cartesiano, un torbellino relativamente apartado para nosotros, pero dependiendo en sí mismo de los otros inumerables torbellinos de la vida universal.

Por otra parte, un *sujeto* absolutamente *puro*, al quererse contemplar por medio del pensamiento, no encontraría nada que contemplar.

Desde el momento en que hay algún *objeto* cualquiera, percepción real ó pensamiento real; desde el momento en que hay *tal* sentimiento, *tal* ideal, *tal* voluntad, no hay ya sujeto puro; sino que hay sujeto inseparable de objetos, y no pudiendo afirmarse á sí mismo más que en relación con objetos, en relación con un no-yo. Hay *idea* ó germen de idea y de representación; hay, asimismo, una cierta *fuerza* de proyección inherente á esa idea.

De esta suerte volvemos nosotros por todas las vías al gran principio de las ideas-fuerzas.

En él encontramos la síntesis y conciliación de todos los puntos de vista, empíricos y especulativos, acerca de la naturaleza del pensamiento, especialmente del pensamiento reflexivo, que es, evidentemente, la condición de toda moralidad reflexiva y querida.

Sin sus relaciones objetivas, gérmenes de sus ideas-fuerzas, el yo sería una pura forma; yo soy un sujeto que espera sus determinaciones. Mi yo abstracto no llega á ser un yo viviente más que llenándose de relaciones á objetos, llenándose de percepciones, de ideas, de sentimientos y de acciones. Entre esas relaciones, según acabamos nostros de ver, las hay que son necesarias, ya que no á la existencia de un yo puramente *animal*, cuando menos, á la de un yo propiamente humano: son relaciones humanas.

Por medio de éste, damos nosotros, finalmente, su sentido profundo á la teoría de Comte. Un hombre no puede ser verdaderamente *hombre* por sí solo; no es entonces más que animal, superior en virtualidades, pero incapaz de vivir una vida verdaderamente humana.

De aquí la siguiente última ley:

El hombre no es real y actual como hombre, más que en cuanto que es miembro, y miembro activo de la humanidad.

El hecho de que el yo se halle constituído *experimentalmente* por sus relaciones, y sobre todo, por su socialidad, tiene su raíz en la condición primera de la experiencia misma que acabamos nosotros de desprender.

Primitiva unión del sujeto y de sus objetos, que son ellos mismos concebidos como sujetos en relación de causalidad recíproca.

***

III.—En la conclusión de nuestro libro «Filosofía de Platón», y en varios lugares de «La libertad y el determinismo», hemos insistido también sobre un principio que considerábamos nosotros como muy importante, y que llamábamos la *penetrabilidad de las conciencias*, por oposición á aquella impenetrabilidad que Leibniz concedió á sus mónadas sin ventanas.

Desde aquella época, hemos venido intentando nosotros el poner de manifiesto que «lo que el hombre tiene de más íntimo», queremos decir, la conciencia, es también lo que le permite penetrar en el exterior. De ese centro es, decíamos, desde donde podemos irradiar; por él es, por lo que ese centro tiene de más esencial, es por lo que el sujeto que *quiere* y *desea* puede objetivarse; por él, por lo que él tiene de más personal, es por lo que puede penetrar en lo impersonal ó admitirlo en sí mismo.

Esta penetrabilidad de lo que nos es más propio y de lo que parece, bajo otro respecto, lo más impenetrable, es «el hecho último que no puede apenas analizar el pensamiento lógico».

En este punto, parece desvanecerse aquella individualidad cerrada que parecía á primera vista necesaria á la conciencia, y que, en realidad, no la es esencial, puesto que hace que nosotros concibamos á otro, que concibamos hasta al universo mismo. «El monismo fundamental se deja entrever para la experiencia misma, en el fondo de la voluntad consciente» (1).

Existe, indudablemente, en la individualidad, algo de

(1) *La liberté et le Determinisme*, pág. 75.

incomunicable, aun cuando no fuera otra cosa que la substancia orgánica, que no puede estar en dos lugares á la vez, que no puede existir en dos tiempos á la vez.

Esta substancia orgánica es indivisiblemente una realidad psíquica, por la sensación ó por la apetición, más ó menos tenues y obscuras, que ella implica y envuelve; y es psíquicamente incomunicable, en cuanto que vosotros y yo no estamos soldados, formando un todo como el que formaban los hermanos siameses.

Pero hay, también, en el individuo, algo de *comunicable*, y he aquí, precisamente, lo que hace de él una persona. Esto *comunicable*, lo constituyen los elementos universales á él incorporados; lo constituyen las ideas, los sentimientos inseparables de las ideas; todo lo que es representación de objeto, acción sobre un objeto, según las leyes, sentimiento relativo á un objeto, tendencia hacia un objeto.

Por virtud de este aspecto objetivo de las ideas-fuerzas, podemos nosotros entrar en relación causal, los unos con los otros. Desde el momento en que hay representación de objetos distintos de mí, hay *simpatía* posible, y puede haber *sinergia* voluntaria, según una ley que no habrá ya de ser únicamente, la ley del egoísmo.

Esta teoría, que tiene un incontestable valor científico, es capital en moral.

Si nosotros, en efecto, definiéramos psicológicamente la personalidad, como un principio exclusivo, y exclusivamente individual, henos aquí arrastrados moralmente, ya á la doctrina utilitaria del «interés disfrazado»; ya á la teoría nietzscheana de la «voluntad de potencia», teniendo el yo por «puntuación»; ya, finalmente, á la doctrina cristiana y kantiana, que admite en el hombre dos principios palmariamente opuestos: una *naturaleza* totalmente egoísta, tan impenetrable, como el átomo de los físicos; una *ley* sobrenatural diferente de la humanidad misma y de nuestra conciencia propia.

En nuestro sentir, por el contrario, la personalidad bien entendida, encierra y contiene ya en sí misma, y sólo en ella, su ley impersonal.

La conciencia es, á un tiempo mismo, lo que cierra mi yo, y le abre á otro; es lo contrario de un átomo ó de una mónada sin ventanas. Allí donde yo existo verdaderamente, yo que no soy un sér aislado del universo, no existo más que *por* el todo, no existo más que *en* el todo, y bajo este respecto, no existo más que *para* el todo.

De nuevo reconocemos nosotros de tal suerte, como condición misma de la conciencia del yo, lo que hemos denominado el «altruísmo» intelectual, fundamento último del ultruísmo, demasiado superficial, que admiten los positivistas.

La idea de *otro,* es la idea-fuerza por excelencia, en moral; y es, inseparable de la otra idea-fuerza fundamental, la idea del *yo*.

IV

Análisis del «Cógito» (continuación).—**El atributo y el verbo. Universalidad y socialidad, esenciales del pensamiento.**

I.—Acabamos nosotros de establecer que el viviente sujeto del *Cógito*, no puede bastarse á sí mismo, sin un complemento, que es su objeto, y del cual, el sujeto mismo es distinto, pero solidario.

Volvamos á empezar ahora el análisis filosófico del *Cógito*, y consideremos el atributo.

En «yo soy pensante», el atributo *pensante*, es genérico: Designa un pensamiento que, sin dejar de ser el mío, se halla, no obstante, sometido á leyes universales y necesarias para todos, leyes sin las cuales, la ciencia sería imposible. *Yo pienso*, significa, en el fondo: yo pienso, como vosotros, según las mismas leyes que todos (1).

Acaba, por consiguiente, por aparecer la universali-

(1) V. *Philosophie de Platon.*—2.ª edición, t. IV., pág. 41.—Véanse también nuestro *Descartes* y nuestra *Psychologie des idées-forces*, t. II, página 73.

dad, como atributo esencial del pensamiento, propiamente dicho, cuya forma superior es la *ciencia*.

En otros términos: para el pensamiento consciente, hay un principio de conservación y de desenvolvimiento, que hace que no pueda el pensamiento subsistir y moverse, más que bajo ciertas condiciones, que, necesarias *de hecho*, le parecen necesarias *de derecho*, por imposibilidad de concebir otra cosa, que lo que se asemeja más ó menos á su expansión espontánea.

Esas necesidades se hallan confirmadas sin cesar, por su resultado en la experiencia y en la ciencia; llegan ellas, por consiguiente, á ser principios universales. Entonces es cuando la conciencia se cambia en «razón», y cuando el atributo del *pensamiento* llega á convertirse en el atributo de *racionalidad*. El «yo tengo conciencia de *pensar*» significa, en el fondo: yo tengo conciencia de pensar *racionalmente y científicamente*, es decir, según condiciones positivas y negativas que yo extiendo fuera de mí á los demás seres, condiciones sin las cuales ninguna ciencia sería posible ni real.

Este elemento de universalidad toma en la práctica, una forma más concreta: *socialidad del pensamiento, koinos logos*, razón común, sentido común (1).

La conciencia se revela como un medio necesario de *comunicación* entre un sujeto y un todo objetivo cualquiera, y ese todo objetivo, envuelve é implica, de hecho, una *colectividad;* ahora bien, la forma, por excelencia, de la colectividad, es la *sociedad* de seres vivientes semejantes á nosotros, y además, conscientes como nosotros.

Existen, en consecuencia, las que en otra parte hemos llamado nosotros condiciones *sociales* de inteligibilidad. La «función *sintética* del pensamiento», esencial á su función científica, es en gran parte, una función *social*. Es ella un efecto de la acción y reacción místicas entre el individuo y todos los seres más ó menos análogos á él, con los cuales le pone en constante relación la necesidad de vi-

(1) *Psichologie des idées-forces*, t. II, pág. 73.

vir que él se representa necesariamente sobre su propio tipo; y á los cuales impone él las mismas leyes que impone á su propio pensamiento (1).

Hay una *lógica práctica y activa*, que ha acompañado en el tiempo á la lógica intelectual y abstracta; compónese ella, en su mayor parte, de *categorías colectivas* y *reglas colectivas*, sin las cuales no podría un pensamiento llegar á ser *comprensible*, para otro pensamiento semejante; ni podría un sér *obrar*, realmente, sobre otro sér.

La *verdad*, objeto de la ciencia, es, pues, en parte, *colectividad*, armonía dinámica y vital de conciencias, y no tan sólo de mecanismos.

Aquí se encuentra, á juicio nuestro, el lado admisible y filosófico de la doctrina del *consentimiento universal*.

No tenemos, en manera alguna, nosotros la pretensión de afirmar que la verdad sea, *única y exclusivamente*, el acuerdo con los otros sujetos pensantes, sino que afirmamos solamente, que este acuerdo es uno de los elementos integrantes del acuerdo total ó síntesis integral que constituye la verdad.

El lenguaje, es un hecho social; ahora bien, sin llegar hasta afirmar que el hombre no pensaría si no hablase; puede sostenerse, cuando menos, que, en modo alguno, pensaría *de una manera humana*; veríase reducido al modo inferior de sentir y de imaginar, que caracteriza y distingue á los *animales*. Tampoco pensaría ya, *de una manera científica*.

Reconozcamos, por consiguiente, que el pensamiento, para tomar una forma definida; para tener, de esta suerte, plena conciencia de sus atributos y actos esenciales, tiene necesidad de expresarse *en* otro y *para* la conciencia de otro.

Este valor social del pensamiento, es el que acaba de darle su forma verdaderamente *científica*. Ciencia supone *inteligibilidad* para todos los otros, lo mismo que para nosotros, *comprobación* por los *otros*, *transmisibilidad á los*

(1) Ibid.

otros. La determinación reflexiva del pensamiento, además del movimiento sobre sí mismo, implica, por lo tanto, el movimiento hacia otro y hacia todos; la fuerza de expansión asegura aquí la fuerza de concentración.

He aquí uno de los más admirables ejemplos de síntesis de opuestos que ofrece al psicólogo la vida mental; toda conciencia supone un concierto de conciencias.

***

II.—En el *Cógito*, el verbo poniendo *el sér*, ofrece, como el atributo poniendo *el pensamiento*, un carácter verdaderamente impersonal.

Al escribir nuestros «Ensayos de filosofía platónica», hemos nosotros insistido acerca de lo que hay de universal en toda afirmación, en todo juicio, aunque sea particular, aunque sea individual. Lo universal, decíamos, esencia del juicio afirmativo, se traduce por medio del verbo. En tanto que los otros términos tienen siempre un carácter más ó menos particular, «el verbo expresa, en lenguaje platónico, la universalidad del sér y de lo inteligible».

Tan sólo es menester ahora trasponer el platonismo y sus Ideas transcendentes á la esfera de las ideas-fuerzas, que es el dominio científico.

Lo que es, es; decíamos también nosotros; pero la identidad no es aquí más que una identidad verbal; en el fondo, el atributo es universal, al paso que el sujeto es particular. *Lo que es* (es decir, esto, aquello, una cosa particular, una cosa cualquiera, poseyendo su existencia propia é individual) *es*, (es decir, es el objeto de una afirmación universal). *Lo que es*, no es sino un sujeto particular; el verbo *es* tiene la universalidad de lo verdadero y de lo inteligible».

Por medio de este axioma, rechazamos nosotros toda contradicción y, por consiguiente, todo *límite* aportado á nuestra afirmación; no pretendemos nosotros que nuestra afirmación cese aquí ó allá; que ella sea para nosotros y no sea para los demás. Excluir toda contradicción, es

excluir todo límite, toda oposición, toda dualidad; es afirmar la universalidad y la unidad de lo inteligible (1).

De este modo nos expresábamos nosotros, y de este modo podemos expresarnos todavía, pero permaneciendo bajo el punto de vista de la estricta experiencia interior.

Resulta entonces cierto, que hasta cuando yo pongo mi existencia individual, atribuyo, en el juicio reflexivo, un carácter universalmente válido á esta existencia particular; porque en realidad, no admito yo que sea verdadero para mí y falso para los demás, el que yo exista. Todo *verbo* es la conciencia poniéndose por medio de la reflexión, y al propio tiempo, todo verbo es la «razón», afirmando que lo que es, es para todos lo mismo que para mí. Esta afirmación se encuentra implícita en toda ciencia, es la condición misma de la conciencia.

Si lo que yo sé, no es una cosa que vosotros podéis asimismo saber, yo no *sé* verdaderamente; no teniendo valor más que para mí y no para todos, lo que yo creía saber, no tiene valor científico y positivo.

Henos aquí perdidos de nuevo en el «sueño».

Vése, pues que, bajo todos los aspectos, en lugar de hallarse cerrada la conciencia, está necesariamente abierta; en lugar de ser un absoluto que se basta á sí mismo, envuelve é implica la conciencia, una relación esencial entre yo, que pienso y algún otro sér que yo pienso según leyes comunes á todos, leyes que son las leyes de la ciencia.

En esa pretendida soledad, en ese desierto aparente de mi conciencia, no me es posible pronunciar la palabra *yo*, sin que un eco venga á repetir la misma palabra por cuenta de otros hasta el infinito; yo no me concibo científicamente más que en sociedad con otros, y si se va hasta el fin, en sociedad con el universo.

Es, por lo tanto, realmente, la conciencia, según lo hemos dicho nosotros en otras ocasiones, *social sociable y*

---

(1) Véase asimismo nuestra obra acerca de «*La liberté et le determinisme;* 2.ª edic., pág. 275.

por naturaleza, y no, en manera alguna, *por accidente* tan sólo (1).

Es asimismo imposible el encontrar una conciencia *absolutamente individual*; tan imposible como encontrar un imán que no tuviera más que un solo polo.

Analizábamos nosotros antes la proposición: «Pienso, luego éxisto; compréndese ahora la razón de por qué Descartes, hubiera podido decir también:—*Yo* pienso, luego otros seres existen; *yo* pienso, luego vosotros existís; *yo* pienso, luego nosotros existimos; *yo* pienso, luego existe un universo (2).

El pensamiento es, necesariamente, objetivo, y los objetos de mi pensamiento son, más ó menos, sujetos análogos á mí mismo; tal habrá de ser, según hemos puesto de manifiesto, el principio psicológico de la moral futura; principio tan fundamental como el *Cógito* de Descartes, del cual viene á ser el complemento necesario.

Que los metafísicos expliquen como quieran ó como puedan ese prodigio del yo, percibiendo al no-yo, concibiendo el objeto universal; ó más bien, la universalidad de los demás sujetos; es absolutamente preciso que el hombre de ciencia y el hombre de acción lo acepten de hecho; pues sin ello no habría ni ciencia ni acción posibles.

Los hombres son nuestros asociados, nuestros hermanos, por la naturaleza misma de nuestra constitución intelectual y volitiva.

Miembros ya de una sociedad material, incompletamente unificada (este es el punto de vista de los economistas, socialistas y solidaristas de todo género), los hombres son asimismo miembros de una *sociedad moral* concebida como *la posición en relación y en acción actual de las conciencias.*

Tal es el punto de vista superior que hemos sostenido nosotros en nuestras obras. «Libertad y Determinismo» y «Ciencia social contemporánea»; mantenémosle hoy en toda su fuerza, considerándole tan imposible de destruir

(1) Véase nuestra *Critique des systemes de morale contemporains.*

(2) Véase nuestro *Descartes.*

como la ciencia misma, de la cual es y constituye la expresión filosófica y la expresión moral.

Las teorías, más y más en favor cada día, acerca de la solidaridad, no son, á nuestro juicio, otra cosa que una traducción exterior é inadecuada de ese lazo profundo y radical que, desde hace tantos años, no hemos dejado nosotros de poner de relieve, y que es el único, repitámoslo nuevamente, que da á la solidaridad su seguro y firme fundamento (1).

En el pensamiento, habemos dicho nosotros, es donde existe una especie de altruísmo nativo, condición intelectual del altruísmo en la conducta, único que fué considerado por Comte; hay un *desinterés necesario á la inteligencia y á la ciencia*, que hace que no *podamos nosotros dejar de concebir á los otros*, *colocarnos en su lugar*, ponernos *en ellos* por medio del pensamiento. La conciencia, de esta suerte, se encuentra, por su fondo mismo, real é idealmente ligada á todos los demás séres, solidaria de todos los demás séres.

He aquí el *aliquid inconcussum*, sobre que podrá y deberá establecerse la moral.

Principio de distinción teórica y práctica, la conciencia es asimismo, por consiguiente, como acabamos de demostrar, un principio de unión y de universalización, toda vez que ella envuelve é implica, de una manera inevitable, *al otro*, *con el yo mismo*. Al lado de su efecto destructivo, que era provisional, puede y debe tener la reflexión una fuerza constructiva que habrá de ser la única definitiva. En lugar de limitarse á concentrar al yo sobre sí mismo, la reflexión le extenderá en otro, y se dará á sí misma por contenido, un verdadero mundo.

Un sér humano no tiende solamente á ser, sino que tiende á ser *humano*; ahora bien, según acabamos de establecer, el sér de una manera completamente humana, implica una infinidad de relaciones representativas y apetitivas, estáticas y dinámicas, no solamente con la sociedad, como había comprendido ya Augusto Comte, sino también

(1) Véase nuestra *Critique des systemes de morale contemporains.*

con el universo. «Yo soy hombre, y nada de lo que *es*, me es extraño»; tal es la divisa de la ciencia; y tal es también, en nuestro sentir, la divisa de la moral.

Siendo el hombre un animal científico, es *ipso facto*, un animal moral. El amoralismo de Stirner y de Nietzsche, sea cualquiera la poesía con que se envuelva, es propiamente locura y necedad.

*
* *

En vista de lo que precede, no es ya un principio verdaderamente transcendente, el que á juicio nuestro habrá de fundar la moral; es, por el contrario, lo que hay más inmanente; la presencia á sí misma de la existencia mental y de la acción mental.

La conciencia de la conciencia llega á ser la *idea* de la conciencia, que, en moral, es la idea-fuerza fundamental, porque abraza con un lazo indisoluble al yo y al otro, en viviente reciprocidad de pasión y de acción.

CAPITULO II

Primacía filosófica y científica de la conciencia de sí mismo.—Verdaderos principios de la clasificación psicológica.

I.—Primacía filosófica y científica de la conciencia por relación á todos los hechos internos y á las ideas de cosas ó de fenómenos.

II.—Primacía filosófica y científica de la conciencia por relación á las categorías objetivas.

III.—Respuesta á las objeciones de la metafísica mecanista, contra la primacía de la conciencia.—Punto de vista psicológico y punto de vista social.

En psicología, lo mismo que en todas las demás ciencias que tienen por objeto realidades, es posible y necesaria la *clasificación*.

El biólogo puede clasificar científicamente las plantas y los animales, según el grado y las formas de su desenvolvimiento, según su estructura y sus funciones; puede establecer, de esa suerte, una escala de «complejidad en la unidad»; puede establecer grados de vida intensiva y extensiva.

¿Por qué no habría de clasificar también el psicólogo científicamente, tanto las *funciones mentales*, dinamismo interior, como las «facultades mentales», que vienen á ser como los *órganos* ó condiciones estáticas (teniendo en cuenta que no debe verse en esta denominación de facultades, otra cosa que un término general y abstracto)? ¿Por qué no habría de clasificar asimismo el psicólogo, los

seres psíquicos y los *caracteres* en que tales seres se expresan; lo que los antiguos llamaban las «almas», lo que nosotros llamamos las conciencias ó los individuos sencientes?

En realidad, desde que los hombres piensan y viven en común, han concebido y practicado una clasificación de ese género; la psicología moderna, debe, en nuestro sentir, dar una forma científica á antiguos juicios de valor comparativo que, bajo su forma espontánea, no eran todavía otra cosa que apreciaciones populares, pero cuya importancia en moral habremos de reconocer nosotros.

I

Primacía filosófica y científica de la conciencia, por relación á todos los hechos internos y á las ideas de cosas ó de fenómenos.

La conciencia es: 1.° La condición real y común de todas nuestras ideas de *cosas particulares* y de *fenómenos particulares:* 2.° La condición de nuestra idea-fuerza de lo *universal*. 3.° La condición de nuestro yo individual y de la idea-fuerza que él tiene de sí mismo.

Bajo estos tres puntos de vista puede decirse, que el valor teórico de la conciencia es *primero*.

Si esto es así, la conciencia no debe ser clasificada ó evaluada teóricamente, como una *cosa* particular, existiendo *al lado* de otras cosas particulares como una especie de átomo separado de los átomos próximos, por un espacio vacío.

La conciencia es algo más que una *cosa*. Es asimismo algo más que un *fenómeno ó apariencia para una conciencia;* es algo más que un dato *objetivo* cualquiera. La conciencia es lo real subjetivo é interno, que hace posible, por abstraccion de sí ó por extensión de sí, toda concepción de fenómeno, toda representación de objeto y también de sujeto.

No por esto atribuímos nosotros á la conciencia un al-

cance y una transcendencia más allá de este mundo; no la colocamos por sí misma en un reino transcendente, como lo hacía la ontología antigua; admitimos nosotros, por el contrario, que la conciencia es inmanente y tiene un valor inmanente. Pero este valor es superior al sistema de los fenómenos propiamente dichos, puesto que la conciencia es su condición interna. Los fenómenos, aun los de la vida, *aparecen* necesariamente ante un sér consciente; sufren necesariamente las condiciones estáticas y dinámicas de su conciencia.

Esto es lo que puso de manifiesto Kant, pero retirando á la conciencia su carácter de realidad para hacer de ella un simple *sujeto lógico;* nosotros, en nombre de la experiencia, mantenemos por nuestra parte la realidad, cualquiera que esta realidad sea, de lo que se siente, se piensa y se quiere.

Puede la fisiología determinar entre las condiciones de aparición y de desaparición para nuestra conciencia individual, las condiciones que se encuentran en nuestro organismo y especialmente en nuestro cerebro; pero la biología más sutil, lo mismo que la más sutil mecánica, no podrá jamás dar cuenta de la conciencia misma, de su esencia constitutiva y de su verdadero origen.

Jamás podrá suministrar el mecanismo material otra cosa que las condiciones exteriores de espacio, de tiempo, de número; no podrá explicar jamás, en su naturaleza propia, la simple *sensación* consciente de azul ó do rojo por ejemplo, aun cuando hubiese podido llegar á contar una á una los millares de vibraciones luminosas ó nerviosas que responden á lo que nosotros sentimos azul ó rojo.

La superstición mecanista no debe hacernos creer que puede lo mental ser percibido claramente en lo que constituye su realidad, sus acciones, sus estados *sui generis,* placeres ó dolores, sensaciones de mil especies, impulsiones de mil clases, todos los modos, en suma, de conciencia, todos los innumerables matices del arco iris interior.

La explicación positiva no recae sobre esos modos *en cuanto tales*, sino que recae simplemente sobre sus relaciones de concomitancia y consiguientes, que son com-

pletamente extrínsecas, y no, en modo alguno, intrínsecas.

En nuestra obra «Ciencia social contemporánea», hemos nosotros concedido á los biólogos, que el cerebro es un aparato multiplicador y condensador; hemos inferido de ello que todas las células cerebrales deben encerrar el elemento multiplicado y condensado que, por el lado interno, es psíquico; es decir, el elemento sensitivo y apetitivo.

No se contentan, en nuestro sentir, las células cerebrales con vibrar materialmente al unísono; esas células sienten y tienen impulsiones al unísono, lo cual produce el *sensorium comune,* y por virtud de una fusión más y más completa cada vez, la *conciencia* empírica.

Hemos comparado nosotros el cerebro á un estereoscopio, en el que vinieran á coincidir millones de imágenes similares, formando, por medio de su síntesis, un solo y un mismo personaje que dice *yo*, yo teniendo tales modos característicos, tales determinaciones.

Pero no debe tomarse esta comparación como una explicación de lo mental en sí mismo. Es claro y evidente que no habríamos podido nosotros, sin encerrarnos en un círculo vicioso, no habríamos podido pretender explicar ni la sensación, ni la apetición, ni la conciencia, ni la existencia, ni todo lo que está supuesto en la explicación. Hemos tan sólo tenido la pretensión de hacer ver que la unidad del *yo* de experiencia, que es nuestro carácter y nuestra historia, resumida en la memoria, es la unidad de una totalidad, cuyos elementos no son solamente agregados de una manera matemática, sino combinados de una manera más que química, secreto de la vida.

Y este secreto es idéntico para nosotros, al secreto de la existencia, porque nosotros creemos que nada de lo que existe está muerto. Ese secreto es idéntico al de la sensibilidad y de la voluntad, porque nosotros creemos que nada es absolutamente insensible é inerte en esta naturaleza, y es, finalmente, idéntico, en último análisis, al secreto de la conciencia.

Mas ese secreto continúa siendo impenetrable. Lo es, bajo la doble forma de la individualidad y de la universa-

lidad, que se implican una á otra, y no podrían comprenderse la una sin la otra. *Individuum ineffabile*, gustaba de repetir Schopenhauer, y nosotros añadimos: *Universum ineffabile*.

De todo lo cual, se sigue que es verdaderamente ininteligible el buscar una explicación fisiológica, sea de la *forma* esencial de la conciencia, sea de su *fondo* y de lo que la constituye. El fenómeno fisiológico, tiene él propio esta forma, y supone ese fondo, puesto que debe ser dado á nuestra conciencia ó llegar á ser objeto para ese sujeto, que es *yo*.

Jamás podrá la biología reducir completamente lo interior á lo exterior. Todos los objetos y relaciones de objetos son impotentes para poder dar nunca el sujeto consciente que implican; ni los estados ni los actos de la conciencia pueden extraerse de la sola materia, diferenciada de los *fenómenos y objetos* que existen para la conciencia. En esa pretendida extracción habría un verdadero círculo vicioso.

Lejos de suministrarlo todo el *dato* objetivo, presupone esa conciencia, á la cual es él dado, y cuya conciencia misma, por su parte, *da*, es decir, entra necesariamente como factor y fuerza en el resultado.

Nueva razón para conferir á la conciencia un valor teórico de orden primordial.

No solamente es, de esta suerte, la conciencia, la condición primaria de todo conocimiento objetivo y de toda conciencia, sino que es también la condición de toda verdadera sensibilidad y de toda verdadera voluntad. Así como no se puede conocer ni saber sin conciencia, ni tampoco es posible gozar ó sufrir sin conciencia, ni querer ó elegir un objeto determinado sin alguna percepción y apetición, más ó menos conscientes, de ese objeto.

De ahí resulta, que todo lo que tiene un valor para nosotros, no teniéndole más que como satisfacción de una de nuestras funciones de conciencia (sentir, conocer ó querer), ninguna cosa tiene valor teóricamente para nosotros, y ninguna cosa es científicamente evaluable más que *en* la conciencia, *por* la conciencia y *para* la conciencia.

De aquí la primacía teórica de la conciencia, la cual, como habremos de ver más adelante, entraña é implica su primacía práctica.

II

Primacía filosófica y científica de la conciencia por relación á las categorías objetivas.

Consideremos ahora la conciencia, no ya bajo la relación de su primacía psicológica y subjetiva, sino más especialmente, en sus relaciones objetivas.

El mejor método de evaluación será aquí, el someter la conciencia á las cuatro grandes categorías objetivas: existencia, cualidad, cuantidad y relación. Bajo todos estos puntos de vista, habrá también de ser imposible dejar de admitir la incontestable superioridad teórica del sér consciente, sobre el sér no consciente ó menos consciente.

***

I.—La primera categoría es la de *existencia*.

Ahora bien: el sér capaz de conciencia, *existe* dos veces, por decirlo así; *en* sí mismo y *para* sí mismo. Además, siendo capaz de concebir la existencia de los otros seres, al mismo tiempo que la suya, existe de alguna manera en los otros, como en sí.

En cuanto al sér capaz de conciencia *reflexiva*, ¿no ha sido, por ventura, clasificado siempre por encima del sér cuya conciencia se absorbe en sensaciones espontáneas ó en actos espontáneos, como entre los animales inferiores? El sér capaz de reflexionar, es, en efecto, el único que puede verdaderamente *conocerse*, *conocer á los demás seres*, y, sobre todo, conocer la *totalidad* de los seres, *el sér* mismo, lo *universal*.

Ahora bien: el que se conoce, el que conoce á otro y conoce el todo, debe tener, científica y filosóficamente, una superioridad sobre el sér que vive, ya con una existencia obscura y sin pensamiento, ya también, con una

existencia confinada en el pensamiento de sí mismo. Afirmación es esta, que nadie, sin paradoja, podrá poner en duda.

La categoría misma de existencia, tan fundamental para la ciencia y para la filosofía, debémosla nosotros á la conciencia. Y no es esta una simple idea abstracta, sino que es, según hemos visto, una posesión del sér mismo, propiedad primordial que es imposible de todo punto poner en duda, idea viviente; *idea-fuerza que se realiza al pensarse; ergo sum.*

***

II.—Bajo el punto de vista de la categoría de *cualidad*, observamos, en primer término, que la idea misma de cualidad, nos proviene, también de la conciencia; sin esto, las cualidades de los objetos del conocimiento y de la ciencia, serían absolutamente lo mismo que si no existiesen.

Suprímase todo ser consciente capaz de experimentar el estado particular que responde al color azul ó rojo, al olor de la rosa ó al sabor de la miel, etc., y no habrá ya, seguramente, ni azul como tal, ni rojo, ni perfume, ni sabor. Toda cualidad, es la expresión, más ó menos concreta ó abstracta, de un estado de conciencia; ahora bien, aquello sin lo cual no podría haber, en manera alguna, cualidades, no puede dejar de tener, bajo la relación de la cualidad, un valor teórico de primera importancia.

Por otra parte, en la conciencia *reflexiva*, desenvuelta y desarrollada hasta el extremo de abrirse al Todo, no solamente hay, según hemos hecho nosotros notar, una inteligencia más elevada, sino que, por esto mismo, hay una sensibilidad más extensa, una actividad capaz de acciones á largo alcance en el tiempo, con extensión indefinida en el espacio, como un árbol cuyas ramas y cuyos frutos cubrieran el cielo.

Hay ahí, por consiguiente, más existencia *cualificada*, más vida, más realidad concreta.

***

III.—Hasta bajo la relación de la *cuantidad*, cuyo papel es capital en la ciencia, debe atribuirse un valor superior á la conciencia.

Tan sólo ella, en primer término, es la que concibe la cuantidad.

La conciencia, en segundo lugar, realiza en sí misma la cuantidad bajo forma de un número incalculable de estados diferenciados, cuya síntesis, más ó menos clara, lleva en seguida á cabo. La idea de número, objeto de la aritmética, es una idea que se debe á la conciencia.

La conciencia no existe propiamente en la *extensión*, objeto de la geometría; pero también es ella la que concibe el espacio y su inmensidad. La inmensidad no tiene existencia real más que en el sér consciente que la piensa.

Lo mismo ocurre respecto del *tiempo*, cuyo papel, en mecánica, es bien conocido. La «cuantidad protensiva» ó *duración* no es otra cosa que una manera de ser de la conciencia, que es la única que conoce el presente, el pasado y el porvenir, y que es la única que los realiza al concebirlos. ¿Qué distinción hay para una piedra entre lo que es, lo que fué y lo que será? Una roca está, en cierta suerte, por debajo del tiempo (1). Aun cuando existiese siempre sobre un Himalaya, sin principio ni fin, no será esa roca verdaderamente eterna más que para una conciencia capaz de abarcar todos sus momentos en un todo sin límites.

El sentimiento y la idea de duración, debidos á la conciencia, nos suministran ideas acerca de la duración misma, acerca del pecado por la memoria y acerca del porvenir por la previsión y por la acción.

Concede M. Ribot en su obra «Enfermedades de la memoria», que el hecho de tener conciencia nos permite «reconocer los fenómenos como habiendo ocupado una posición precisa entre otros estados de conciencia».

Y bien; preguntaremos nosotros: ¿es, por ventura, indiferente un semejante reconocimiento? Ese reconoci-

(1) Véase, acerca de este punto, la obra de Guyau: *Genése de l'idée de temps*.

miento nos permite resucitar el pasado, ó, al contrario, impedir su reaparición. El nos hace anticipar el porvenir y *cooperar nosotros mismos á su producción por medio de la idea-fuerza, de lo posible y de lo deseable.*

La cuantidad «intensiva», el *grado*, que desempeña tan importante papel en dinámica y en física, es también un hecho de conciencia.

Medimos nosotros la intensidad por el esfuerzo mayor ó menor que tenemos que desplegar para vencer una resistencia. Pero no debe entenderse por esto exclusivamente un esfuerzo muscular. Distinguimos nosotros una luz demasiado viva que hiere nuestros ojos, de una luz menos intensa, sin hacer, desde luego, uso de los músculos. Distinguimos nosotros una sensación interna fuerte, de una sensación interna débil, un violento cólico, de un ligero dolor de cabeza.

El esfuerzo, propiamente dicho, no es más que una de las fórmas de la acción vital contrariada en lucha con aquello que la contraría. De aquí es de donde tomamos nosotros la idea de *fuerza*, más ó menos *intensa*, la idea de *grado* cualitativo ó cuantitativo, aun en el caso de que no pudiéramos nosotros *medir* ese grado, ni reducirle á *números*.

Mientras más desarrollada está la conciencia, tanto más su existencia para sí le parece á ella misma *intensa* y fuerte, aun cuando no haya aquí tampoco ningún elemento muscular apreciable, y aun cuando la intensidad parezca corresponder del lado fisiológico á exerciones puramente nerviosas.

Al concebirse á sí mismo el sentimiento de intensidad, se intensifica.

Ha hecho notar Guyau, que, si existe una potencia dinamogénica de la sensación, si toda sensación no penosa es un estimulante de la fuerza, debe suceder lo mismo respecto de la conciencia, fondo de toda sensación. Recordando luego la frase de Aristóteles: «Nosotros amamos las sensaciones»; añade Guyau: «Si nosotros las amamos es porque ellas ejercen sobre nosotros, al parecer, un verdadero efecto tónico; pero nosotros amamos también el tener

conciencia, y es probable que de eso no saquemos nosotros una ventaja inmediata de fuerza general.» (1)

Si es, por consiguiente, cierto que nosotros buscamos y queremos la «potencia», ¿en virtud de qué especie de ceguera puede Nietzsche negar que tengamos nosotros, por esto mismo, y más profundamente que todo lo demás, la voluntad de conciencia?

Como se ve, todas las formas de la cuantidad extensiva, protensiva é intensiva, sin las cuales no podría haber ninguna ciencia exacta, encuentran en la conciencia su primer origen, encuentran en la conciencia su primera realización y encuentran en la conciencia su primera medida; y en la conciencia es, en suma, donde las ciencias exactas adquieren verdaderamente su valor viviente y vivido.

***

IV.—Pasemos, finalmente, al punto de vista de la *relación*, que es y constituye verdaderamente la categoría científica por excelencia.

La más importante de las relaciones es, sin disputa, la relación de causa á efecto. ¿Habrá de ser preciso recordar que toda idea de actividad, de eficacia, de producción inmanente ó transitiva, de potencia envolviendo é implicando actos, nace de la conciencia?

Figúrese y represéntese como se quiera la causalidad; desde el momento en que no sea ella concebida como una simple concomitancia ó consecuencia bruta, es y constituye una representación, válida ó no, tomada de la conciencia y de la experiencia interna.

La concomitancia misma y la consecuencia ó sucesión en el tiempo, únicas cosas en que se ocupan las ciencias positivas, son también representaciones que se han encontrado en el mundo temporal de la conciencia. Sólo el sér consciente se ve á sí mismo, *poder*, se ve *obrar*, se ve *padecer;* solamente asimismo, el sér consciente ve *seguirse*

(1) *Educatión et heredité*, pág. 218.

ó *acompañarse* sus acciones y modificaciones, así como los efectos de esas acciones y modificaciones.

El punto de vista *crítico* que pone en duda el carácter objetivo de la causalidad, es un punto de vista *ulterior*.

Puede sostenerse que la bola de billar, que parece obrar sobre otra bola, no obra realmente, no impulsa. La bola, por otra parte, no es una verdadera unidad realmente existente, si sus elementos tienen una acción, ignoramos nosotros lo que es, y nos vemos reducidos á consignar, á hacer constar tan sólo, sucesiones ó concomitancias.

Se ha llegado hasta á extender la teoría á los estados mentales, y se ha supuesto que esos estados no son verdaderamente *causas* los unos de los otros, ni *efectos* los unos de los otros, sino que tales estados se acompañan ó se siguen en virtud de condiciones que no se hallan en ellos, estando ocultas en el fondo del organismo.

Son estas especulaciones *metafísicas* que ofrecen, por otra parte, alguna incoherencia.

Ya, en efecto, se atribuye á los cuerpos la causalidad; ya se pone de manifiesto que los cuerpos no tienen, realmente, ninguna causalidad perceptible bajo forma eficiente y activa, sino que presentan única y exclusivamente series ligadas. Sería entonces más lógico el negar toda *causa,* cualquiera que fuese.

Pero al menos habrán entonces de quedar *enlaces*, multiplicidades reducidas á alguna unidad. ¿Dónde se buscará esta idea si no es en la conciencia, á la cual hemos de vernos obligados á volver siempre por todos los caminos?

Bajo cualquier forma que uno se represente la causalidad ó la no-causalidad, será preciso tomar esa representación de lo que pasa *para la conciencia* y en la experiencia interna.

Sea cualquiera el valor objetivo de la idea de causa, concebida por la conciencia, esta idea nos permite, aun cuando no tuviera realidad en las cosas exteriores, nos permite, decimos, darla un comienzo de realidad en nosotros, nos permite el obrar como si pudiéramos nosotros

causar los acontecimientos, en lugar de permanecer como espectadores inertes de un espectáculo que se desarrolla ante nosotros sin nosotros. ¿A qué volver sobre un punto de vista cuya suprema importancia científica y filosófica hemos tantas veces puesto nosotros de manifiesto?

El persuadirse de que se *puede* obrar es darse á sí mismo un poder real—no, indudablemente, un poder de ejecutar lo imposible,—sino un poder real de *ejecutar aquello que es posible, por esta idea misma y bajo esta idea.*

Prendado y fascinado de potencia, no ve ni advierte Nietzsche que también aquí es la conciencia una potencia, la primera condición de toda potencia sobre sí mismo; no ve ni advierte tampoco Nietzsche que la creencia misma en nuestra independencia es un medio de independencia; que el esclavo que concibe la revuelta posible comienza ya á libertarse de su dueño.

—Llévese hasta su límite la idea de causalidad, y nos encontraremos con la de causa inicial é iniciadora, con la de iniciativa, de libertad.

—«Idea», sea; pero idea que es una fuerza práctica y *tiende á realizarse* más ó menos en nosotros, gracias á la *conciencia* que nosotros tenemos de ella.

*
* *

Otra grande relación, la relación de la *substancia* al *modo*, del sér más ó menos durable á las maneras de ser más ó menos transitorias, cualquiera que sea el valor de esta idea bajo el punto de vista crítico y metafísico, se halla, igualmente, tomada de la conciencia del yo, de la experiencia interna de un pensamiento que, abarcando el presente, el pasado y el futuro, se proyecta en el pasado y en el futuro, se concibe de esta suerte como *un* mismo pensamiento y se atribuye cierta *identidad.*

—«Idea», sea también; nosotros hemos demostrado en otro lugar que también esta idea se realiza más ó menos al concebirse, y comienza una *real mixtificación* de nuestro sér. Yo me pienso durable é idéntico; por consiguiente, en cierta medida, yo me vuelvo durable é idéntico; yo

me *sustantivo* á mí mismo al concebirme uno y subsistente (1).

También acerca de este punto son ulteriores y derivadas las especulaciones metafísicas acerca del valor de las substancias ó de los modos; esas especulaciones no son otra cosa que una especie de auscultación del sér consciente por sí mismo, volviéndose más ó menos contra sí, contra su propia representación, para poner en duda su valor absoluto á la extensión sin límites á los objetos exteriores.

***

Aparte de las ideas-fuerzas de causa, de ley, de substancia, la conciencia nos suministra la idea-fuerza de *fin*, que tiene una grandísima importancia en la psicología y en la sociología.

Desprovistos de conciencia, podríamos tal vez tender nosotros, sin saberlo, á un resultado ignorado de nosotros, pero ese resultado no sería un verdadero fin más que para un espectador que se hallase dotado de conciencia.

Conscientes nosotros mismos, nos vemos nosotros obrar, nos vemos nosotros sentir, nos vemos nosotros aspirar y vivir; podemos nosotros marcarnos á nosotros mismos el objetivo y tender á él con la plena inteligencia de lo que queremos. Realizamos de esta manera en nosotros el orden de los medios y de los fines por medio de la conciencia misma que tenemos nosotros de encadenar los medios á los fines y los fines particulares al fin último.

La interpretación del mundo exterior por la finalidad se halla evidentemente más sujeta todavía á *crítica*, que su interpretación por las causas ó las substancias; pero la crítica no debe ser más que una especie de *examen de conciencia psicológico*, por el que se investiga lo que en nosotros puede ser proyectado fuera de nosotros, por medio de una inducción legítima. Claro es que si yo atribuyo al sol el fin de iluminarme, induzco yo de una manera verdaderamente infantil.

---

(1) Véase nuestra *Psychologie des idées-forces;* t. III.

Mas no por eso es menos cierto que, en otros casos, habré yo de tener razón en ver fines, si yo afirmo, por ejemplo, que un mechero de gas se halla colocado en la esquina de la calle con el fin de alumbrar á los transeuntes.

No pudiendo hacerse ninguna interpretación del mundo más que en terminos de estados de conciencia ó de formas de la conciencia, es decir, en términos de experiencia, el problema se reduce á un trabajo de proyección sometido á las reglas del razonamiento.

Continúa la conciencia siendo primaria y suministrando los elementos *pre-críticos*, sin los cuales habría de ser imposible la crítica.

Concluyamos, pues, afirmando que la relación de finalidad se objetiva y se *realiza* verdaderamente ella misma, bajo su forma más elevada, en y por la conciencia, sobre todo por la conciencia reflexiva.

Un fin no puede ser para nosotros más que un estado de la conciencia, estado tal, si se trata de un objetivo último ó de un «soberano bien», que la conciencia no persigue ya nada más allá y encuentra en él su completa satisfacción intelectual, volitiva y sensitiva.

En el fondo, la conciencia misma en su integridad, la conciencia plenamente pensante, volitiva y senciente, es la que á sí misma se pone como fin: *in me convértite...*

III

Respuesta á las objeciones de la metafísica mecanista contra la primacía de la conciencia.—Punto de vista psicológico y punto de vista social.

Existe bajo el nombre mismo de psicología positiva, una metafísica mecanista que pretende rebajar la conciencia por debajo del maquinismo, y hacer de ella una imperfección, un no-valor.

«Todo hecho de conciencia, ha dicho M. Paulham, inspirándose en M. Ribot, el cual, por su parte, se había inspirado en Maudsley y en Spencer; todo hecho de concien-

cia, todo pensamiento, todo sentimiento, supone una imperfección, un retardo, una detención, un defecto de organización; si, pues, tomamos nosotros, para formar el tipo del hombre ideal, esa cualidad que todas las otras suponen y que no supone á las otras, la *organización*, y si por medio del pensamiento nos elevamos nosotros al más alto grado posible, nuestro ideal de hombre, es y consiste, en un *autómata inconsciente*, maravillosamente complicado y unificado» (1).

—¿No sería ese pretendido ideal una completa quimera, por virtud de la cual, se contentase y se mantuviese uno con lo formal á expensas de lo substancial? La *organización*, en efecto, se encuentra aquí reducida á la unidad en la complejidad, que no es otra cosa que el viejo *uno en muchos* de los Pitágoras y de los Platón.

Ahora bien: ¿en qué puede satisfacernos el *uno en muchos*, sino: 1.°, como facilidad de ejercer las dos operaciones analítica y sintética del entendimiento, y asimismo, por consiguiente, como *placer* del entendimiento, y 2.°, como facilidad de ejercer nuestras *potencias* vitales y de gozar adquiriendo la conciencia de este ejercicio?

Suprímase la conciencia, y por lo mismo, toda inteligencia, y por lo mismo también, todo goce; y quisiéramos nosotros saber en qué habrá de parecer la *organización* un «ideal», en qué, podrá parecer *superior* un *autómata* inconsciente. No apreciamos nosotros el automatismo más que por los efectos que puede él tener en y sobre una conciencia, aun cuando no fuese más que la nuestra, que comprende la ingeniosidad del automatismo y goza con esta comprensión.

La idea misma de *organización* que se pretende oponer á la conciencia, no es otra cosa que una concepción de la conciencia.

¿No es, por ventura, al sentimiento de lo semejante y de lo desemejante, al que debemos nosotros el de la unidad y el de la multiplicidad, gérmenes de toda idea de ar-

---

(1) El deseo y la ciencia moral, *Revue philosophique*, Diciembre, 1886.

monía, de variedad reducida á la unidad, de complicación reducida á la simplicidad, y por consiguiente, de organización?

Deformando y transformando en paradoja una idea que ha llegado á ser banal desde Maudsley, Spencer y Ribot, pero que no por eso es menos falsa, acusa Nietzsche, á su vez, á la conciencia de revelar una imperfección y de ser lo contrario de un valor, porque supone un automatismo mal establecido todavía.

«Toda acción perfecta, dice Nietzsche, es precisamente inconveniente y no querida; la conciencia expresa un estado personal imperfecto, y con frecuencia enfermizo (1).

Esto no es otra cosa que jugar con las palabras. Toda acción *mecánica*, para ser perfecta mecánicamente, supone la superfluidad y la ausencia de una dirección conveniente; pero en el sér viviente y senciente, el mismo propio automatismo tiene por objetivo, el permitir á la conciencia no atender ya á lo que se encuentra adquirido y organizado, adquiriendo de ese modo potencias y goces superiores.

En parte alguna, en el sér animado, podrá el mecanismo constituir un fin para el biólogo imparcial; jamás es el mecanismo otra cosa que un medio al servicio de la conciencia. La prueba más palmaria de ello, se encuentra en la especie humana, que nos muestra una tan compleja organización automática al servicio de una conciencia, subiendo siempre más alto á la conquista de alegrías más deseadas, las cuales nada absolutamente tienen de «enfermizo.»

¿Qué es, por otra parte, un valor que no vale, ó *para* la conciencia del sér en que se encuentra, ó *para* la conciencia de otro? Es el equivalente de un sonido, que no tuviera ningún oído para percibirlo, de una luz sin ojos para verla. No habría entonces, ni sonido, ni luz; no quedarían más que transportes de átomos en un espacio ciego y sordo.

Habla Nietzsche de la «absurda *sobre-estima* de la con-

(1) *Volutè de puissance*, trad. franc , I, 229.

ciencia»; ¿no sería más bien su *des-estima* lo que fuera verdaderamente absurdo?

No advierte Nietzsche que nada es digno de *estima*, que nada hay que tenga un valor real intrínseco, que nada hay que no valga *para sí mismo*, es decir, que deje de sentir su valor, que deje de tener la conciencia de él, y por un desenvolvimiento superior, la estima consciente, más aún, la estima *reflexiva*. ¿Qué es la «voluntad misma de potencia y de dominación», sino una conciencia clara ú obscura de alguna *falta* que produce *angustia*, y después, de alguna *satisfacción* ideal, ya comenzada por el pensamiento, y que fuese á propósito para llenar ese vacío?

La «potencia», cuya expansión persigue Nietzsche, no puede, en modo alguno, ser una fuerza inconsciente, porque entonces, sería ella profundamente indiferente á sí misma, siendo, para sí, como si no existiese. Es ella una *conciencia* de potencia; y lo que el hombre es la conciencia de la potencia.

Es, por consiguiente, absolutamente preciso admitir con nosotros que la conciencia no tiene precio en el sentido filosófico y científico de la palabra, más que por virtud de su síntesis con la inteligencia y con la sensibilidad; sin conciencia y sin goce, la potencia no estaría *satisfecha*, ó no conservaría otra cosa que un valor de cuantidad, no de cualidad.

Por lo demás, la potencia que tiene conciencia de sí misma y goza de sí misma es, dos veces, tres veces potente; es ella potente *para sí misma*, no solamente *en sí misma y para los otros*.

El menosprecio completamente ilógico que afecta Nietzsche hacia la conciencia, en provecho y beneficio de la potencia, se vuelve contra él. El único medio de una potencia para «rebasarse y sobrepujarse», es el de adquirir conciencia y goce de sí misma, así como también el adquirir conciencia y goce de otro y del Todo.

Puede de aquí deducirse, que, teóricamente considerado, el valor es una conciencia de algún estado del sujeto, en relación con algún objeto. Allí donde la conciencia haya cesado, sea lo que quiera lo que pueda quedar (si es

que viene á quedar alguna cosa), todo valor ha desaparecido con toda satisfacción, de una de las potencias que constituyen la conciencia que tiene el sujeto de sí mismo.

No existe, por consiguiente, repitámoslo, una «tabla de valores», más que *en, por* y *para* la conciencia; esa tabla de valores viene á ser, en el fondo, una tabla de ideas-fuerzas.

No es esto todo. El automatismo enteramente inconsciente que, según se afirma, habría de ser el resultado y producto final de la evolución, es una cosa totalmente imposible y contradictoria. Esto es lo que Guyau, partidario de la «vida» y no del maquinismo, ha demostrado en su conclusión de *Éducation et Heredité*, que presenta él, demasiado modestamente, como «una contribución á la teoría de las ideas-fuerzas»; y en la cual, sostiene él, lo mismo que nosotros, los títulos superiores de lo consciente.

Es tan original y tan demostrativa esta «contribución», que habrá de permitírsenos el resumirla aquí en todas sus partes, y fundirla con nuestra propia doctrina.

El automatismo inconsciente, dice Guyau, no podría ser otra cosa que la organización perfecta de las experiencias ó percepciones *pasadas;* ahora bien, esas percepciones pasadas no pueden, en el individuo y en la raza, coincidir enteramente con las percepciones *futuras*, más que si se le supone al hombre colocado en un medio idéntico, es decir, *el mundo detenido en su evolución.*

Mas una detención semejante no es ni admisible científicamente, ni prácticamente deseable; no ofrece ninguno de los caracteres del ideal. «No es, por lo tanto, el ideal, para el hombre, *la adaptación, una vez para siempre, al medio*, adaptación que habría, en efecto, de llegar al automatismo y á la inconsciencia»; sino que es «una facilidad creciente para *readaptarse* á los cambios del medio», una «educabilidad, que no es otra cosa que una inteligencia y una conciencia, siempre más perfectas» (1).

Si el adaptarse, en efecto, á las cosas es obra de hábito inconsciente, el *readaptarse* á ellas sin cesar es la caracte-

(1) Ob. cit.., pág. 213.

rística de la inteligencia consciente y de la voluntad; constituye esto la obra misma de la educación.

Así, pues, respondía Guyau de antemano, acerca de este punto, como acerca de tantos otros, á los sofismas tomados por Nietzsche á Spencer y á Maudsley.

Pero lo más curioso es que Nietzsche se contradice aquí. En efecto, no admite Nietzsche, como no admite Guyau, una evolución detenida; cree, por el contrario, como cree Guyau, y como creemos nosotros mismos, en la posibilidad de rebasarse, de «sobrepujarse sin cesar», que habíamos nosotros denominado «la flexibilidad indefinida del auto-determinismo, modificándose por la idea de sus modificaciones posibles» (1); hasta hace Nietzsche del progreso hacia adelante la característica de la «vida», como Guyau, y la de la verdadera libertad, como nosotros.

¿Por virtud de qué aberración puede, por consiguiente, imaginar Nietzsche un automatismo mecánico que funcionara eternamente de la misma manera, sin tener necesidad de remontarse á sí mismo y de adaptarse á las novedades del medio?

Nietzsche, conduciéndose como poeta, toma sus ideas de un lado y de otro, sin darse cuenta, sin advertir que esas ideas se contrarían; Guyau, mejor lógico y mejor filósofo, había tenido razón en decir: «La conciencia no es pura y simplemente un acto reflejo *detenido*, como la definen tan frecuentemente los psicólogos contemporáneos, sino que es un acto reflejo, *corregido*, puesto en relación con los cambios del medio, más bien *remontado* que detenido.»

Y el ideal no está en suprimir esta readaptación al medio, sino que está en «hacerle *continuo*, por la previsión consciente de los cambios que debe traer la doble evolución del hombre y del mundo.»

Esta previsión consciente suprimirá los choques, las sorpresas, los dolores, no aumentando la parte del automatismo, sino aumentando la parte de la inteligencia. «Sólo la inteligencia puede prepararnos para el porvenir,

(1) *La liberté et le determinisme.*

adaptarnos á lo desconocido parcial del tiempo y del espacio.»

«Aun cuando esto desconocido, añade Guyau, no se halle presente todavía á nosotros, está prefigurado por medio de *ideas*, por medio de *sentimientos*; de aquí un medio moral é intelectual, un medio *consciente*, al cual no podemos nosotros escapar, y que nos garantiza siempre contra el automatismo» (1).

Este es, agregaremos nosotros, el medio de las ideas-fuerzas, modificándose sin cesar, y modificando la realidad conforme á sí mismas.

Declara Guyau, lo mismo que nosotros, «superficial», la creencia de que el conocimiento tiende al automatismo, so pretexto de que se sirve de la memoria, para almacenar las ideas; ¡la ciencia, dice, tendría de esta suerte por ideal la *rutina*, y por consiguiente, *su contrario mismo*!

Y responde Guyau, que la ciencia no está constituída solamente por el saber *adquirido*, sino por la manera como se emplea ese saber, para conocer siempre, más y mejor, y llegar á acciones *nuevas*. Como prueba de ello, cita Guyau el hecho de que el progreso aumenta constantemente el número de las máquinas bajo la mano del hombre, pero no tiende, en manera alguna, á transformar el hombre en máquina.

«Sería *cándido*,—aviso á Nietzsche, que tenía un miedo cerval, sobre todo, á ser cándido, y que, no obstante, lo era con tanta frecuencia,—el creer que la parte de lo inconsciente sea más fuerte en un sabio que en un campesino, por ejemplo; en el sabio, lo inconsciente es, sin duda, mucho más complicado; ofrece él, lo mismo que su cerebro, circunvoluciones y sinuosidades sin número; pero la conciencia está también más desarrollada y desenvuelta en proporciones más fuertes.»

Guyau, acaba por pronunciar la frase decisiva: «¡Es extraño, en suma, el tener que demostrar, que sólo la ignorancia es rutina, y no la ciencia!»

Después, haciendo alusión á una imagen bien conocida

(1) Ob. cit.; pág. 214.

de Spencer, para volverla contra sus discípulos, hace observar Guyau, que si la esfera creciente del saber, aumenta siempre sus puntos de contacto con lo desconocido, toda adaptación de la inteligencia á lo conocido, no hace otra cosa que volver más fácil y más necesaria una readaptación á otro conocimiento más extenso.

Por esto es por lo que la curiosidad aumenta con la ciencia y la instrucción. El hombre inferior no es curioso en el verdadero sentido de la palabra, curioso de *ideas* nuevas, de generalizaciones más elevadas.

«Lo que habrá de salvar la ciencia, es aquello que la ha constituído, y la constituirá todavía: la curiosidad eterna» (1).

Toda filosofía de las ideas-fuerzas, admitirá con Guyau, al revés de Maudsley y de Nietzsche, el siguiente principio esencial de la clasificación psicológica: «Lejos de deber llegar la organización perfecta á lo inconsciente, es totalmente imposible el figurarse y representarse *una organizacion perfecta sin conciencia.*»

¡No habría sido, seguramente, Guyau de los que se imaginaran al superhombre como un *summum* de potencia sin conciencia! Consigna él, por el contrario, que el genio produce más pronto ó más tarde; que su fecundidad no se suspende y subsiste hasta más allá de la tumba. «El genio ve menos que otros acercarse la muerte, como si se hallase menos hecho para ella.»

La evolución de la conciencia tiende, por consiguiente, en los tipos superiores de la humanidad, á llenar toda la existencia.

«De esta manera es como la naturaleza tiende á disminuir siempre más esa larga noche de la infancia inconsciente y de la vejez imbécil que existe en los grados inferiores de la humanidad. Así también, al ver retroceder para la conciencia humana el límite de su fecundidad y de su educación continuas, no habría de ser anticientífico el esperar que tal vez un día, dentro de muchos siglos, podrán retroceder de igual manera los límites de su existen-

(1) Ob. cit.; pág. 215.

cia; nuestro cerebro llegará á poseer mayor vivacidad que todo el resto de nuestro cuerpo.»

«No solamente por medio de sus ideas más universales y más impersonales, sino por medio de la curva misma que sigue su evolución, por medio de la potencia y por medio de la duración, siempre crecientes, de su fecundidad interior; la conciencia humana habrá de llevar siempre en sí misma, por decirlo así, más y más inmortalidad cada vez» (1).

Había comprendido, con mucha profundidad, Guyau el verdadero desenvolvimiento y el verdadero desarrollo de la potencia; desarrollo y desenvolvimiento éstos que tan superficialmente había de concebir más adelante Nietzsche; Guyau había hecho su análisis científico; Nietzsche, en cambio, hizo, respecto de ella, una novela completamente fantástica.

Para nosotros, que buscamos en la clasificación psicológica la verdadera subordinación de los caracteres al carácter dominador; para nosotros, decimos, es posible el concluir que muy lejos de ser una superfetación, la conciencia es, por el contrario, el valor primario y principal.

A la voluntad de potencia habremos nosotros de sustituir por doquier, como verdadero resorte del sér, lo que denominaremos la «voluntad de conciencia».

La vida misma, en la cual se detuvo Guyau, como en el principio primario, cuya intuición viene á revelarnos lo real, parécenos á nosotros que es inferior á ese poder de intuición interna que es la conciencia, y sin la cual no habría de llegar á sentirse la vida misma, sin el cual no habría de tener la vida la intuición de sí misma.

La vida es la conciencia más ó menos obscura y confusa, de un esfuerzo interior en armonía ó en conflicto con el exterior; considerada bajo el punto de vista fisiológico, la vida es mecanismo; pero considerada bajo el punto de vista psicológico, la vida es conciencia ó rudimento de conciencia.

Por otra parte, en lo que á nosotros respecta, vamos

(1) Ob. cit., pág. 223.

más lejos que Guyau y que Nietzsche, en colocarnos, como nos colocamos, sobre todo, nosotros bajo el punto de vista *social*, punto de vista éste, que es y constituye el triunfo de la conciencia.

La teoría del automatismo puede, todavía, parecer plausible, cuando se trate de nuestras relaciones con el mundo material, porque esas relaciones tienen, en una gran parte, necesidad de ser mecánicas é inconscientes; pero cuando se llega á tratar, no de nuestras relaciones con el mundo material, sino de *nuestras relaciones con nuestros semejantes*, la conciencia, entonces, viene á constituir, verdaderamente, el *medio* y el *objetivo*.

¿Es posible figurarse á dos amantes que no pudieran mecánicamente abandonarse, pero que no experimentasen ningún género de placer el uno en presencia del otro; á dos esposos que procreasen hijos sin sentir nada, y que educasen después á esos sus hijos, sin *conocerlos* y sin *gozar* de su *presencia?* ¿Es posible el imaginarse una comida, en la cual, los convidados comiesen y bebiesen en común, sin tener conciencia, conversasen entre sí acerca de los sucesos del día, sin tener conciencia? ¿Es posible el representarse, sobre todo, un laboratorio, en el cual los sabios hiciesen experiencias y descubrimientos automáticamente, sin saber lo que hacen ni lo que dicen?

Esto es lo que hace resaltar palpablemente, la estupidez, tomemos la palabra en el sentido latino, de la doctrina automatista, que toma precisamente por ideal, el volver al hombre estúpido.

Las relaciones sociales, las relaciones de los *sujetos* entre sí, son, esencialmente, relaciones *conscientes* que tienen por objetivo, no, en manera alguna, el debilitamiento progresivo de la conciencia, sino su exaltación progresiva en una luz más y más intensa, y más y más extensa cada vez.

He aquí un punto que no podrá ser refutado, porque la sociedad es el ambiente verdadero é indiscutible de las ideas-fuerzas.

CAPÍTULO III

Primacía práctica de la conciencia de sí mismo.

I.—Ley de las ideas-fuerzas, principio de la evaluación moral.

II.—Respuesta á las objeciones contra la primacía práctica de la conciencia.—Valor práctico de las diversas operaciones de la conciencia.

I

Ley de las ideas-fuerzas, principio de la evaluación moral.

La superioridad teórica de la conciencia llega á ser superioridad práctica en virtud de la ley de las ideas-fuerzas.

Si las ideas son activas es porque son ellas estados ó actos de conciencia, tendiendo á conservarse y á desenvolverse, no solamente en sí mismas, sino también con sus *relaciones*, las cuales implican y suponen *objetos*. El mundo objetivo llega, por consiguiente, á ser una condición del mundo subjetivo de las ideas-fuerzas; la voluntad de *conciencia interior* llega á ser voluntad de *conocimiento exterior* ó de *ciencia*, con goce inseparable del desenvolvimiento de la conciencia y de la ciencia.

Por otra parte, lo propio del yo humano, tal y como la experiencia viene á revelárnoslo, se halla en realizarse á sí mismo con sus *cualidades* y con sus *relaciones*, por medio de la idea que tiene él de sí mismo, de sus grados de valor psíquico y de sus relaciones con los demás seres.

Desde ese momento, el punto de vista práctico de los *bienes* es inseparable del punto de vista especulativo de los *hechos* y de las *leyes*; lo moral es inseparable de lo científico y de lo filosófico.

La ley intelectual de las ideas-fuerzas funda de esta suerte la apreciación de los actos.

Ocupa la moral una posición única; saca ella su materia de la realidad interior y exterior; pero, al propio tiempo, la moral condena y niega parcialmente lo real en favor de valores nuevos concebidos por medio del pensamiento; esas concepciones, á su vez, determinan la realidad misma por medio de la idea. Quiere esto decir que las fuerzas en acción en el mundo y en nosotros, sea cualquiera su naturaleza intrínseca, acaban por ser concebidas en nuestra conciencia, y al ser concebidas, al llegar á sér y convertirse en *ideas*, juzgan lo real, modifican lo real, se revelan como *ideas-fuerzas*.

Más aún, la idea-fuerza puede llegar á constituir una verdadera invención moral.

De la misma manera que existen concepciones de genio en la ciencia teórica ó aplicada, existen también ideas de genio en esa psicología ó sociología aplicada, que es la moral. Los Sócrates, los Budha, los Jesús, han sido *iniciadores* y, en una cierta y determinada medida, *creadores*, por medio de las ideas-fuerzas, nuevas en parte, que han introducido ellos en el mundo. Han venido ellos á constituir los Copérnicos y los Newtons del mundo moral.

El punto de vista en que de esta manera nos colocamos nosotros, es un punto de vista científico; expresa la reacción experimental del pensamiento sobre el acto, de la conciencia sobre la vida, de la teoría sobre la práctica, de la ciencia sobre los hechos. Esta reacción se encuentra en la base de todo *arte* que se deriva de un *saber;* hállase asimismo esa reacción en la base del arte por excelencia, del arte del bien vivir.

II

Respuesta á las objeciones contra la primacía práctica de la conciencia.—Valor práctico de las diversas operaciones de la conciencia.

I.—Encontrámonos aquí, frente á nosotros, á los filósofos que niegan con Maudsley y Ribot, á la conciencia, todo valor práctico que no sea el de un epifenómeno pasajero, inútil ó hasta nocivo, para el buen funcionamiento automático.

Pero desde el punto de vista práctico, no menos que desde el punto de vista especulativo, parece esta doctrina contraria á los hechos y al razonamiento.

La conciencia hace posibles muchos *actos*, que sin ella son imposibles; tiene, por lo tanto, la conciencia, un valor activo. El estado de conciencia no cae del cielo, sino que tiene condiciones fisiológicas; ahora bien, entre las condiciones de un acto inconsciente, y las condiciones del mismo acto consciente, debe, indudablemente, haber una diferencia, sin la cual la conciencia tendría que existir sin concondiciones; luego la conciencia supone un aumento de condiciones y una complejidad mayor de organización vital. Luego supone también la conciencia un sistema nuevo de fuerzas, una nueva «puntuación de potencia», sirviéndonos de la metáfora de Nietzsche, ó para emplear con preferencia nuestra fórmula abreviada, la conciencia supone una «fuerza» nueva y un nuevo grado de vida.

Para la práctica, pues, lo mismo que para la teoría, es la conciencia algo más que una ociosa iluminación; es, por el contrario, la revelación interna de causas reales en acción, y sin las cuales no podría producirse el resultado.

Toda vez que hay, de esta suerte, en la conciencia misma de un fenómeno, una cierta fuerza adicional que aumenta la fuerza anterior y propia de ese fenómeno, «resulta de ahí, dice Guyau, que existen realmente *ideas-fuerzas*.»

Por idea-fuerza entiende Guyau, lo mismo que nosotros, ese exceso de actividad impulsiva que se añade á una idea, por el sólo hecho de la conciencia, sobre todo de la conciencia reflexiva, y que tiene por correlativo, físicamente, un exceso de fuerza motriz hecho constar por la experiencia.

La influencia de una idea, dice también Guyau, ó si se quiere hablar fisiológicamente, la fuerza de una cierta y determinada vibración del cerebro, es habitualmente proporcional «al número de estados del sistema nervioso, de los cuales es ella concomitante.» Ahora bien: en la realidad, para que un sér que se le supone *inconsciente*, experimente la fuerza de una vibración cerebral, será menester que *pase*, sucesivamente y realmente, por la serie de estados nerviosos en que se manifieste la vibración»; por el contrario, cuando la conciencia interviene, bástala el *representarse* esos estados, para adquirir sobre el hecho la fuerza real de la idea. Vése, pues, qué simplificación aporta la conciencia. Es el porvenir, llegando á ser presente, la duración, con el conjunto de la evolución, resumiéndose en un momento. El pensamiento es, en cierta manera, la evolución condensada» (1).

Si esto es así, ¿cómo es posible que el pensamiento consciente, en el que hemos reconocido nosotros el valor teórico por excelencia, la condición misma de toda teoría y de toda ciencia, hubiera de dejar de ser asimismo el valor práctico fundamental, es decir, la ciencia realizándose por medio de la conciencia de sí mismo?

***

II.—Todas las funciones ú operaciones científicas de la conciencia establecen los diversos modos de su valor práctico, y hasta de su valor moral.

En la atención, condición previa de todo acto intelectual y de todo saber, ¿no existe ya un primer dominio é imperio sobre sí mismo, por medio de la voluntad, una

(1) *Education et Heredité;* pág. 221.

realización del *sui compos*, en los que no sería posible descomponer el germen de toda moralidad?

Al propio tiempo que la posesión de sí mismo, la atención persigue la posesión del objeto, tal como ese objeto es, é independientemente del yo; la atención busca y persigue el conocimiento. El movimiento hacia el objetivo constituye la esencia misma de la atención intelectual; esto es lo que la distingue del temor ó de la inquietud.

La verdadera atención no se continúa más que con un cierto y determinado desinterés, un olvido provisional del yo en vista del objeto. También bajo este nuevo respecto aparece la atención como el germen de la moralidad, por lo mismo que es ella el germen de la ciencia.

Puede la atención tomar dos formas, cada una de las cuales tiene un valor, á la vez teórico y práctico.

Si yo aplico mi conciencia á un objeto particular, por ejemplo, á un fenómeno cualquiera, puedo realizar dos acciones en sentido inverso: ó llevar como adelante mi atención hacia el *objeto*, ó volverla á llevar como detrás hacia ese *sujeto* que, cuando haya llegado á ser concebido claramente, habrá de llamarse *yo*. En este último movimiento acabo yo por distinguirme con claridad, me distingo á mí, que pienso, del objeto pensado, á mí, que soy relativamente simple é idéntico, y en todo caso, *real*, de esa *apariencia* variable y múltiple que yo denomino fenómeno.

El movimiento del pensamiento atento, que tiende de esta suerte á volver sobre sí mismo, á entrar en un aparente reposo, que es, no obstante, actividad, es la *reflexión*, sobre la cual se funda siempre toda ciencia psicológica.

Cierto, sí, que la pretensión de conocer el yo en el aislamiento es una verdadera quimera para un espíritu como el nuestro, que no concibe más que lo relativo; pero la reflexión, propiamente dicha, no percibe *el yo* en el aislamiento, sino que percibe también relaciones. No es ya la relación física de los fenómenos á los otros fenómenos, sucesión ó coexistencia, ni la relación metafísica de los fenómenos ó «substancias», que se suponen invisibles y supe-

riores; sino que es la relación completamente interior y psicológica de los fenómenos á la realidad consciente, en que ellos se unifican; de los objetos al sujeto.

En esta relación no son, en manera alguna, del mismo orden ambos términos, ni se hallan, en cierta suerte, sobre una misma línea horizontal; hállanse ellos más bien ligados por una línea vertical. No se encuentran los dos próximos en el espacio ó en el tiempo como cosas homogéneas; el sujeto es heterogéneo de los objetos que él ve moverse uno tras otro en el seno de su existencia, relativamente inmóvil á sus propios ojos.

La verdadera explicación de las mareas no se encuentra única y exclusivamente en las fuerzas particulares de las diversas ondas, una de las cuales empuja á las otras hacia la playa; hállase asimismo y sobre todo en la fuerza superior que levanta y mueve todas las olas á la vez y desde la altura atrae el mar todo.

Distinguiendo, de esta suerte, la observación externa de la reflexión interna, no pretendemos nosotros, en manera alguna, hacer metafísica á la manera de Maine de Biron, ó á la manera de Ravaisson, que transportaba el pensamiento á un mundo intemporal; tomamos nosotros, por el contrario, las afirmaciones, comprobaciones y distinciones que van expuestas anteriormente en un sentido estrictamente experimental.

La observación y la reflexión son hechos de experiencia, ó más bien son las dos formas de la experiencia misma, y, por consiguiente, las condiciones previas de toda ciencia, así como las de toda práctica dirigida por la ciencia.

Tal y como acabamos nosotros de describirla, la reflexión tiene un valor moral que los filósofos todos han puesto en evidencia.

Ella, la reflexión, es, sobre todo, la que pone el *yo* y le erige en idea-fuerza; ahora bien, toda moral viene á ser, en primer término, la constitución de un yo digno de ese nombre. Por virtud de la reflexión añade la conciencia á los fenómenos interiores, además de un retorno sobre sí mismos, una orientación con respecto á un centro diná-

mico; y esta orientación es absolutamente necesaria al sentimiento de responsabilidad moral.

Además, la reflexión es, según hemos ya visto nosotros, lo que pone verdaderamente á *otro* y le erige en idea-fuerza; ahora bien, toda moral es la constitución de un mundo de otros *yos*, según reglas de valor y de jerarquía.

***

Otra operación científica de la conciencia es la que llaman los ingleses la «discriminación»; es decir, la percepción de una diferencia, á la cual sucede la asimilación ó percepción de una semejanza. Estos son los elementos de todo saber.

La percepción de las semejanzas y de las desemejanzas es de primera y capital importancia para la acción, del mismo modo que para la ciencia, porque tal percepción permite ó rehacer aquello que se ha hecho ó no rehacerlo.

La conciencia, hace observar Guyau, nos suministra la idea esencial de que lo que ha sido hecho una vez puede ser recomenzado, que nosotros podemos imitarnos á nosotros mismos, ó por el contrario, diferenciarnos de nosotros mismos, modificándonos» (1).

Puede añadirse, según lo habíamos hecho ya nosotros en nuestro libro «Libertad y determinismo», que es la condición de todo progreso interior de todo movimiento, para rebasarse en lugar de «perseverar» pura y simplemente, «en su estado ó en su sér» (2).

***

El discernimiento de las diferencias y de las semejanzas permite la *comparación* que es la que percibe las relaciones.

En la conciencia reflexiva, la comparación de una idea son las demás ideas presentes, ó la conciencia modifica las

(1) Ob. cit., pág. 217.
(2) Primera edición.

fuerzas respectivas de esas ideas. Esta confrontación, esta especie de «peso interior» es suficiente, según la observación de Guyau, para hacer subir á las unas y descender á las otras. Comparación es ya apreciación.

Nuevo ejemplo de la auto-realización de las ideas.

Además, gracias á la comparación, la conciencia *clasifica* los fenómenos interiores y exteriores, de manera á propósito para hacer de su multiplicación indefinida, unidades definidas; ahora bien, la clasificación es una evaluación á la vez científica y práctica. Por eso tiene razón Guyau en decir: «El pensar una acción, es ya juzgarla de una manera sumaria, sentirse atraído ó rechazado por todo un grupo de tendencias á las cuales se refiere» (1).

El gran polo de toda clasificación interior es, también aquí, la idea-fuerza del *yo*, que, adquiriendo conciencia de de sí misma, se hace centro de atracción, pero que asimismo, tomando, por decirlo así, conciencia de otro, se hace centro de acciones expansivas y dirigidas hacia el todo, y por consiguiente, morales.

***

La comparación lleva á la *abstracción*, de la que hemos hablado nosotros antes.

También constituye ésta un procedimiento esencial de la ciencia teórica y de la práctica moral.

Guyau, considera la idea consciente, como una abstracción del sentimiento; el sentimiento, como una abstracción de la sensación, y finalmente, la sensación misma, como una abstracción y un esquema de un estado objetivo muy general, «de una especie de *virus* vital más ó menos indeterminado en sí mismo.»

Y, añade Guyau, que gracias á esa serie de abstracciones sucesivas, resumidas en ideas, el *virus* vital recibe una determinación y dirección perceptible, porque «lo abstracto, dice, tiene siempre líneas más simplemente definidas que lo concreto, y existe entre ellos la misma diferencia que existe entre el diseño y el cuadro.»

---

(1) Ob. cit., pág. 218.

Añadiremos nosotros, por nuestra parte, que sin el diseño ó bosquejo, es imposible hacer el cuadro.

«El pensamiento consciente, concluye Guyau, es como el álgebra del mundo, y tal álgebra es la que ha hecho posible la mecánica más compleja, que ha colocado la más elevada potencia entre las manos del hombre.»

Toda línea claramente marcada en la conciencia llega á ser una dirección posible en la acción.

Llega Guyau á resumir la doctrina toda de las ideas-fuerzas en la siguiente fórmula precisa: «Todo posible es una fuerza.»

Lo posible, en efecto, tan pronto como es *concebido*, tan pronto como es verdaderamente un posible, tiende á su *realización*. De tal suerte, que el pensamiento abstracto, que parecía ser una de las cosas más extrañas al dominio de las fuerzas vivas, «puede ser, no obstante, una fuerza muy grande bajo ciertos y determinados respectos, y hasta puede muy bien llegar á constituir la fuerza superior, á condición de que marque y señale la línea más recta y la menos resistente para la acción.»

«Las vías trazadas en el mundo por el pensamiento son algo así como esas amplias avenidas que se descubren desde la altura á través de las grandes ciudades; parecen, á primera vista, varias, pero no tardan los ojos en descubrir en ellas el hormigueo de la vida; son las arterias de la ciudad, por donde pasa la circulación más intensa» (1).

Agreguemos, por nuestra parte, que la idea abstracta, más y más alejada cada vez de la pasión sensible y de la vida orgánica, constituye un motivo ordinariamente más desinteresado, y por consiguiente, más y más moral.

***

La *generalización*, sin la cual no habría ciencia, tiene una transcendencia práctica todavía más evidente, puesto que la moralidad consiste en obrar en vista de lo general, y hasta en vista de lo universal.

(1) Ob. cit., pág. 222.

En realidad, las ideas que tienden á dominar en la práctica son, según Guyau, lo mismo que según nosotros:

«1.° Las más *generales*, que, en consecuencia, se asocian con el mayor número de otras ideas, en lugar de ser rechazadas por ellas; la idea-fuerza es entonces aquella cuya potencia es proporcional á su grado de racionalidad y de conciencia, y que no toma esta potencia del dominio de los actos *inconscientes*, sino *de su relación con las demás ideas conscientes*, de su *generalidad* misma.»

2.° Vienen también las ideas más *afectivas*, «aquellas que despiertan los sentimientos más vivos, sin provocar por oposición ningún estado depresivo.»

De esas dos ideas, en las cuales ha condensado tan magistralmente Guyau la teoría de las ideas-fuerzas, resulta lo que llama él una «diversificación de las facultades interiores en provecho y beneficio de las ideas más generales y más afectivas» (1).

Añadiremos tan sólo, por nuestra parte, que los dos caracteres de generalidad y de emotividad, no se hallan siempre de acuerdo, ni se encuentran reunidos en la misma idea.

Esto es precisamente lo que plantea el problema moral; elegir entre aquello que es lo más *general* y aquello otro que es lo más *afectivo*, ó lo más propiamente vital. Es menester, entonces, que una afección más elevada, sobre todo social, venga á agregarse á la generalidad misma, y merced á un atractivo completamente intelectual, triunfe de la pasión sensible y egoísta, de la adhesión á la vida en cuanto tal.

***

La principal función teórica de la conciencia es el *razonamiento*, sea por inducción, sea por deducción, y éste es asimismo su principal función práctica: la acción por excelencia es la acción coordinada, y la mejor acción es aquella que se halla afecta á las premisas más verdaderas.

La inteligencia, consciente de su acto, que es la inte-

(1) Ob. cit., pág. 222.

lección, nos suministra como principio de la inducción la idea-fuerza de *ley* inteligible, de regularidad en los fenómenos y en los estados, de regla en los actos.

Idea científica por excelencia, puesto que semejante idea es, en el fondo, el concepto mismo de la conciencia. Idea práctica, también por excelencia, toda vez que tal idea es, en el fondo, el concepto de la práctica conforme á la ciencia.

La conciencia es una ley que se confirma ó se modifica ella misma; una ley viviente, pensante y operante, una regla que es una voluntad, una regla que se impone y se hace victoriosa.

Hace observar Guyau á este respecto que la acción que llega á ser transparente para sí misma por medio de la conciencia, es «una fórmula que se sabe»; nosotros, por nuestra parte, decimos más; nosotros decimos que es una fórmula que se quiere y que se hace.

Agrega Guyau que todo acto formulado claramente adquiere, por lo mismo, una fuerza nueva de atracción y de seducción. Toda tentación vaga y mal determinada para la conciencia, es fácil de vencer; tan pronto como se determina, se formula y adquiere los contornos de un acto consciente, «puede llegar á ser ella verdaderamente irresistible».

Hubiera debido añadir Guyau, á nuestro juicio, que esta misma conciencia, al formular el acto, hace también posible la resistencia al acto.

Lo propio y característico de la conciencia, concibiendo á la vez la semejanza y la diferencia, es el percibir á la vez cada uno de los actos y su contrario; plantea ella, por consiguiente, una perpetua alternativa. Es un arma de dos filos, que se hace de tal manera, concibiéndose de tal manera.

La conciencia enuncia, para todo acto concebido como posible, la fórmula *ser ó no ser;* ser aceptado ó no ser aceptado; ser realizado ó no ser realizado.

*
* *

La naturaleza, el grado y la naturaleza relativa de las fuerzas mentales que obran en nosotros, constituyen el *carácter* individual; ahora bien, la conciencia es asimismo el gran medio, ya de consolidar, ya de modificar, no decimos el temperamento fisiológico, sino el carácter psicológico (1).

Ha hecho observar Guyau que, siendo versátil el carácter en los pueblos muy primitivos y en los niños de corta edad, las impulsiones morales no tienen nada de constante ni de durable. «Por mejor decir, no tienen ellos, por término medio, impulsión constante, y casi todas las impulsiones que les hacen obrar toman el carácter intermitente de las necesidades físicas, del hambre, de la sed; el amor mismo no existe en ellos en el estado de pasión exclusiva é insaciable. Todas sus impulsiones se hallan reducidas al estado momentáneo. La consecuencia es que no pueden ellos sentir más que de una manera excepcional la influencia de una idea-fuerza, el dictado de una *obligación*.»

No les faltan de un modo absoluto los sentimientos que nosotros llamamos morales; pero esos sentimientos no obran más que en el instante presente; «á decir verdad, el hombre primitivo tiene *caprichos* morales, pero no tiene moralidad organizada; puede ser heroico con mucha mayor facilidad que recto y equitativo».

Reflexión de psicología profunda que es también una respuesta anticipada á Nietzsche, contemplador de lo que es «recto y equitativo», admirador de los desplegamientos de potencia sin regla, aun cuando fueran tempestades asoladoras y cataclismos destructores.

Pone Guyau de manifiesto que por medio del progreso de la conciencia, ese reinado de los caprichos, de las tempestades, de las impulsiones pasajeras y discordantes, deja el puesto al reinado de las impulsiones tenaces, en armonía las unas con las otras.

Lo que tiende á formar el *carácter* es asimismo lo que tiende á constituir la *moralidad*.

---

(1) Véase, acerca de este punto, nuestro libro intitulado *Tempérament et Caractére*.

«Tener carácter es conformar su conducta á ciertas reglas empíricas ó teóricas, á ciertas ideas-fuerzas buenas ó malas, pero que introducen siempre en ella armonía y belleza, al mismo tiempo que introducen en ella un valor moral.»

Encuentra Guyau, con razón, el germen de la moralidad misma hasta en el pretendido inmoralismo de la potencia desplegada que había de seducir más tarde á Nietzsche.

«Tener carácter, dice, es experimentar una impulsión bastante fuerte y bastante regular en su fuerza para subordinarse todas las demás. En el individuo una semejante impulsión puede ser más ó menos antisocial; se puede tener carácter y, en cuanto tal, ofrecer una determinada *belleza* interior y, por lo mismo, presentar una *moralidad elementaria,* con una conducta regulada, y no ser, sin embargo, más que un descalificado en el seno de la humanidad actual, hasta tal vez un bandido.»

No por esto siente Guyau, como la siente Nietzsche, la admiración ingenua del bandido, anuncio del superhombre. Hace él notar, que cuando se trata de una sociedad, el *carácter* debe coincidir, por término medio, con el triunfo de los instintos sociales, puesto que la selección excluye á todo individuo que realiza un tipo antisocial.

Agrega Guyau, como si hubiera leído á Nietzsche, y quisiera refutarle: «El poema de la vida excluye á los Laras y á los Manfredos»; y también diremos, por nuestra parte, nosotros, á los Borgias y á los Malatestas.

«Desde hoy puede afirmarse, que los hombres que tienen más voluntad, son, por lo general, aquellos que tienen la mejor voluntad; que las vidas mejor coordinadas son las más morales; que los caracteres más admirables bajo el punto de vista estético, lo son asimismo, por término medio, bajo el punto de vista moral; que basta, finalmente, poder establecer en sí una autoridad y una subordinación cualesquiera, para establecer en ella, más ó menos parcialmente, el reinado de la moralidad» (1).

---

(1) Ob. cit.; pág. 220.

Es lástima que el intratable inmoralista de Alemania, no haya podido leer esta página, cuyas márgenes habría indudablemente cubierto de exclamaciones y de signos de admiración, sin llegar, por supuesto, á refutarla (1).

La conciencia, termina diciendo Guyau, es á un tiempo mismo, en la vida psíquica, una útil complicación; por esto es por lo que debía ella nacer, y por eso también por lo que no puede ella desaparecer por el progreso de la organización mecánica.

«Figuraos de una manera sensible, la lucha de las tendencias y de las impulsiones inconscientes, por una batalla cuerpo á cuerpo entre hombres que se pelean á tientas en medio de la noche; sale el sol, y pone de manifiesto el estado respectivo de los ejércitos, y al mismo tiempo decide la batalla. Hasta en el caso de que el resultado final del combate no hubiese cambiado, se adelanta en gran manera, evitándose de esa manera un gasto considerable de fuerza y de vida; esto es precisamente lo que viene á producirse cuando la conciencia saca á la clara luz del día, la lucha oscura de las tendencias y de las impulsiones inconscientes.»

Creemos nosotros, por nuestra parte,—y así lo hemos demostrado en nuestra obra sobre «La libertad y el Determinismo»,—que el resultado final de la batalla, puede ser *cambiado*, que la conciencia no es única y exclusivamente un día exterior que surge, sino que es también una luz interna que obra, iluminando y esclareciendo las tinieblas.

Cuando se ha salido de la noche tenebrosa de la inconsciencia, se hace posible ya el dirigir bien los golpes, el saber lo que se hace, el herir en el corazón y vencer.

***

En resumen, la conciencia en el orden moral llega á ser la fuerza principal y directriz. Tiene la conciencia la

---

(1) Véase en nuestro libro sobre *Nietzsche et l' immoralisme*, las anotaciones puestas por el filósofo alemán al ejemplar que poseía él de la obra de Guyau: *Esquisse d' une morale sans obligation ni sanction.*

primacía práctica, por lo mismo que posee la primacía teórica. Su primacía, según se ha visto, es susceptible de comprobación experimental, lo mismo que de demostración científica.

Constituye, por consiguiente, la conciencia, en nuestro sentir, con esta ley de las ideas-fuerzas en que su propia eficacia se expresa, la base indestructible de la moral.

Guyau ha puesto de manifiesto, de una manera verdaderamente magistral en la *vida* misma, de un modo contrario á Nietzsche, un principio de expansión que es y constituye un germen de moralidad; pero á nuestro juicio, no hay moralidad más que cuando la conciencia interviene, y allí donde la conciencia interviene. La vida es premoral; sólo la conciencia es moral.

CAPÍTULO IV

Principio de la clasificación moral de los seres y de las acciones por su relación á la conciencia de sí mismo.

I.—La conciencia principio de la clasificación de los seres. Los valores.

II.—La conciencia de sí mismo principio del valor moral de los seres y de su dignidad.

III.—La conciencia principio de la clasificación de los actos.

I

La conciencia principio de la clasificación de los seres. Los valores.

Al analizar la conciencia, pudiera parecer que nosotros nos hallábamos muy lejos de la moral, y, sin embargo, nos encontrábamos ya nosotros en el mundo moral mismo; *poníamos* nosotros ese mundo, que es precisamente el mundo *de las conciencias,* es decir, la esfera de las *realidades* distintas de los *fenómenos físicos*, ó hasta de los fenómenos *vitales;* distintas de las *apariencias* válidas para mí solo.

En ese dominio de las conciencias, vamos nosotros ahora á establecer, bajo el punto de vista científico y filosófico, grados: 1.°, entre los seres; 2.°, entre las acciones. ¿No es esta jerarquía el gran problema de la ciencia de las costumbres?

La clasificación psicológica tendrá el privilegio de que, la idea de «*desenvolvimiento*», en vista de la cual establece ella los géneros y especies psíquicos, se funda inmediatamente en la idea de *progreso*.

Por todas partes, además, hasta en biología, evolución y perfeccionamiento pueden diferir, teniendo la una un alcance completamente causal, y teniendo el otro un valor de finalidad.

Mas tan pronto como se trata de psicología, la complicación y unificación crecientes, que se producen á medida que el sér consciente se desarrolla, se le aparecen necesariamente á sí mismo como un progreso. Una inteligencia más *intensiva* y más *extensiva* á un mismo tiempo, más *fuerte* en su acción y más *extensa* en su objeto, se juzga ella propia, una inteligencia *más perfecta,* independientemente de toda noción metafísica ó moral. Es, si se quiere, una inteligencia más inteligente.

El privilegio de la clasificación psicológica es, asimismo, que, una vez establecida esa clasificación, llegará á ser, por un simple cambio de punto de vista, una clasificación moral, es decir, una *evaluación*.

Háblase mucho hoy, en Alemania sobre todo, de «valores». Habiendo sido tomada de la economía política, esa palabra ha hecho gran fortuna.

Científica y filosóficamente, redúcense los valores, ya á lo *deseable* y á lo *útil*, ya al *bien* y á lo moralmente *obligatorio*.

La palabra «valor», término general y mal definido, con mucha frecuencia, puede servir para sortear muchas dificultades; ésta es, tal vez, una de las razones, por virtud de las cuales complace y agrada tanto al espíritu alemán, que se siente feliz en medio de la obscuridad. Nietzsche, sobre todo, con sus «tablas de valores» y con su «superhombre», ha podido hacer mucha poesía, fuera de toda idea precisa y contra toda idea exacta.

No obstante esto, una vez que se hallen bien definidos estos términos de *valor* y de *evaluación,* no dejan de ser útiles y cómodos. Nosotros mismos habremos de continuar empleándolos, por nuestra parte, pero será menester

tener en cuenta que, los valores, en el fondo, vienen á ser lo mismo que los *bienes* de que hablaban los antiguos.

Entendemos nosotros, única y exclusivamente por valor, ya el «bien en sí», ya lo agradable, ya lo útil, ya lo moralmente bueno; entenderemos, en una palabra, por valor, todo aquello que ofrezca, por un título cualquiera, una superioridad sobre su contrario.

Para el hombre, esta idea de valor, implica necesariamente satisfacción ó bien de *una* de las funciones humanas, ó bien de *todas las funciones á la vez, según su importancia relativa.*

¿No constituye, por ventura, la verdad un valor para la *inteligencia?* ¿No constituye la *potencia* un valor para la *voluntad?* ¿No constituye el *goce* un valor para la *sensibilidad?*

Un valor, por lo tanto, no es completamente y por entero satisfactorio para el hombre más que en el caso de que ese valor venga á ser á la vez una satisfacción para la sensibilidad, para la inteligencia y para la voluntad.

Puede, á nuestro juicio, compararse el valor con un peso moral.

Del mismo modo que los cuerpos pesados sumergidos en un líquido suben ó bajan, según la relación en que se encuentran con la densidad de ese líquido, hasta que han logrado encontrar ellos su equilibrio, así, de igual modo, los seres morales suben ó bajan, se clasifican de una manera espontánea en diversos niveles que vienen á ser signos, índices de su peso moral.

No es esto todo; por medio de la idea-fuerza de un valor más elevado, el hombre puede realmente subir más alto; hay, por consiguiente, cosa esencial en psicología y en moral, *valores qne se crean y se multiplican ellos mismos al concebirse y al desearse.* Tales son las ideas-fuerzas.

II

La conciencia de sí, principio del valor moral de los seres y de su dignidad.

I.—A nuestro juicio, en toda clasificación moral de los seres, la conciencia de sí mismo es la que suministra á la ciencia el carácter dominante, por relación al cual se distribuyen y forman jerarquía todos los demás caracteres.

En efecto: la superioridad de los seres en el orden psíquico implica, ante todo y sobre todo, la *conciencia*, toda vez que ésta es la que caracteriza y distingue la existencia verdaderamente psíquica. Sin ese carácter, la vida humana llegaría á desvanecerse en la vida animal ó más bien en la vida vegetativa, la cual, según Basthez y Augusto Comte, es y constituye la base de la vida animal.

Y aun hasta es probable que en el vegetal mismo exista un rudimento de estado de conciencia ó de preconsciencia que hace el verdadero valor de la vida.

Se ha visto que, teóricamente, la conciencia de nuestro yo y de su relación con todos los demás seres, constituye á nuestros propios ojos una *superioridad de naturaleza,* ó, si se quiere, de *actividad* y de *vida;* prácticamente, no nos es á nosotros posible el dejar de estimarnos y el dejar de evaluarnos, en razón del grado de conciencia que nosotros tenemos de nuestro yo, que tenemos de otro y que tenemos también del universo.

Razón sobrada tuvo Pascal cuando dijo: «Toda nuestra dignidad depende y proviene del pensamiento». Sólo, en efecto, el pensamiento puede romper la individualidad; sólo el pensamiento puede darnos alas para volar más allá del yo, «alas para volar más allá de la vida y más allá de la muerte».

La conciencia es, por esto mismo, la condición de la personalidad moral.

Desde el momento en que se manifiesta la reflexión sobre sí mismo, el sér se considera como un factor propio en el cumplimiento y la realización de acciones razonadas y

queridas. Esas acciones llegan á ser para él verdaderamente *personales;* esas acciones se aparecen, por ese hecho, ante él, como superiores á las acciones ciegas, que no son verdaderamente sus acciones. Lo mecánico, lo orgánico mismo, lo instintivo, lo impulsivo le parece que debe ser subordinado á lo consciente y á lo reflexivo; lo puramente *natural* ó lo puramente *vital* le parece que debe ser subordinado á lo *voluntario.*

Hay también aquí una idea-fuerza, bajo la cual obra el hombre, y que tiende á realizarse al concebirse.

La conciencia es asimismo la condición del concepto de imputabilidad moral.

Viéndose, por medio de la idea-fuerza, agente de sus propias manifestaciones, autor de su propia vida, la conciencia adquiere un sentimiento *de atribución á sí misma y de responsabilidad respecto de sí misma.* Siéntese ella *encerrada* por sus propias *ideas* en sus propios *actos* y en su vida superior que es la vida para sí y para otro. Por esto es por lo que el sér consciente se *juzga.*

No es este el momento de profundizar acerca del alcance y los límites de esta imputabilidad esencial al individuo dotado de pensamiento; no es este el momento de preguntarse si esa imputabilidad implica y exige el libre albedrío, ó si exige pura y simplemente una especie de auto-determinismo intelectual y moral.

Bástenos por ahora el establecer la imputabilidad como un hecho científicamente innegable, porque ella es la fuerza que pertenece en la experiencia á una idea, á la idea misma que el sujeto consciente tiene de su causalidad práctica y de su finalidad práctica. El sér que se piensa á sí mismo, no puede, en manera alguna, dejar de erigirse prácticamente en causa y en fin.

Si la conciencia es reflexión sobre sí mismo, es también, según hemos tenido ocasión de ver nosotros, un tránsito á otro.

En su constitución fundamental, se ha reconocido que la conciencia es ya esencialmente moral y únicamente moral, porque envuelve é implica ella, con la idea del yo, la idea de otro y hasta la idea misma del universo. No

tiene, por consiguiente, necesidad la conciencia, más que de desenvolverse en su verdadero sentido para *regularse*.

Por virtud de ese progreso regular llega ella á conocerse, á conocer el mundo exterior, y después, reobrando sobre ese mundo, á hacer de él un medio de realización para una vida verdaderamente individual y personal, y finalmente, para una vida verdaderamente social y universal.

Todo ese progreso es la expresión de un desenvolvimiento normal de la conciencia, de donde proceden igualmente la ciencia, la filosofía y la moral.

***

II.—La idea-fuerza de la *dignidad* humana, idea que se realiza al concebirse, consiste en admitir que hay en el hombre un valor superior á todo *precio*.

Observándolo más de cerca, se ve que este valor es precisamente la potencia de concebir, de amar y de querer universalmente. *Dignidad* es personalidad é impersonalidad, conciliadas en un sér que no se piensa más que pensando el todo, que no se realiza más que realizando la idea del todo.

Un semejante sér, en efecto, no se concibe ya bajo la idea de cosa evaluable en términos materiales, en *precio* económico, concibe él su valor como completamente moral y lo crea al pensarle.

Los bienes económicos tienen por carácter el poseer *equivalentes* posibles que se le pueden substituir, el poder de esta suerte ser transferidos de uno á otro, ser cambiados, distribuídos. Por el contrario, la honradez, la ciencia, la conciencia, la personalidad entera, no tienen equivalentes posibles con los que se les pueda sustituir.

En nuestras sociedades modernas, la dignidad de la persona es el objeto de un culto que llega hasta á ser un culto religioso.

A todos los que hacen de esta idea-fuerza la base de la moral, se les ha reprochado el «disolver la sociedad», porque, se dice, la fe en la dignidad personal, aun cuando sea

compartida por la comunidad, es individual por su objeto; «si bien dirige ella todas las voluntades hacia un mismo fin, ese fin no es social; no es la sociedad á la que nos adhiere, sino que es á nosotros mismos» (1).

—Puede responderse que la dignidad de la persona humana, no nos adhiere solamente á nosotros mismos, sino al todo, toda vez que esta dignidad consiste precisamente en el poder que tiene el yo de concebir, de amar y de querer el todo.

Hemos visto nosotros que hay en el hombre dos ideas-fuerzas inseparables, la idea-fuerza del yo y la idea-fuerza del todo, y su lazo indisoluble en la conciencia, es precisamente lo que constituye la dignidad humana.

III

La conciencia principio de la clasificación de los actos.

I.—La clasificación de los *actos* y su jerarquía, resulta, lo mismo que la de los seres, de su relación con la conciencia de sí mismo, á la cual acabamos nosotros de conceder la primacía especulativa y práctica, como constituyendo el atributo esencial del sér verdadero y de la verdadera vida.

Coloquemos la conciencia de sí mismo, con sus ideas-fuerzas de dignidad y de actividad personales, enfrente de las sensaciones é impulsiones sensibles ó puramente vitales: ¿cuál habrá de ser el resultado de esa relación?

Será doble; de una parte, restrictivo ó inhibitivo, y de la otra, impulsivo.

Pongamos de manifiesto, en primer término, el efecto restrictivo, que es también, á un tiempo mismo, especulativo y práctico.

Bajo el punto de vista teórico, la experiencia *externa* que gira acerca de los *fenómenos sensitivos*, no es todo para la conciencia, toda vez que ésta encierra y contiene

(1) Durkheim: *De la division du travail social*, pág. 187.

en sí misma y en su estructura propia las condiciones de la experiencia sensible, no decimos única y exclusivamente, *de las formas* de esta experiencia, sino también de su *fondo* real: *nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu*, diremos nosotros, *nisi ipsa conscientia*.

La conciencia de sí mismo con sus funciones esenciales, que llegan precisamente á la *universalización* posible de los hechos empíricos, no puede, por lo tanto, dejar de restringir y limitar teóricamente el empirismo del conocimiento.

Queremos decir con esto, que la conciencia de sí propio impide al empirismo el transformarse en conocimiento absoluto y *absolutamente verdadero*.

De igual modo, en moral, *la conciencia de sí mismo*, con su aspecto necesariamente objetivo, no menos que subjetivo, con su idea-fuerza del no-yo inseparable del yo, con su poder subsiguiente de universalizar y de erigir un hecho ó una ley en *verdad*, verdadera para todos; más brevemente, con su transcendencia intelectual y más que sensitiva ó que vital, la conciencia restringe y limita las tendencias ó inclinaciones sensibles, é impide que sus dictados se establezcan como dictados absolutos.

De aquí la inspección regularizada de la conciencia sobre nuestras inclinaciones, ya que estas inclinaciones tengan por objeto á nosotros mismos, ya que se refieran á los otros por la simpatía.

El platonismo y todos los sistemas de filosofía teórica y práctica que reposan sobre lo transcendente, han buscado un límite á las sensaciones y nociones de los sentidos, así como también á las inclinaciones sensibles y al puro querer-vivir; pero han creído ellos encontrar ese límite en ideas extrañas á toda experiencia interna ó externa; han hecho ellos de esas ideas, *Ideas* que pueden en seguida servir de límite ó de freno á los móviles que acompañan á las nociones empíricas.

Desgraciadamente, esos conceptos transcendentes no pueden ser afirmados, ya como reales, ya tampoco como posibles.

Constituyen esos conceptos verdaderos «nóumenos», en

el sentido negativo que, ante el análisis, es y significa ausencia de toda significación determinada.

Nosotros, por el contrario, ponemos por nuestra parte un límite *inmanente* á las nociones y á las impulsiones sensibles, toda vez que ese límite es la conciencia; la conciencia es para nosotros aquello que hay más interior en nosotros, siendo, como es, nosotros mismos; pero, al poner nuestra realidad con sus límites, la conciencia nos permite el concebir la realidad de otro y del todo.

También, acerca de este punto, cambiamos nosotros las *Ideas* en ideas-fuerzas.

Aparte de su efecto *limitativo* y *restrictivo*, la conciencia establece, asimismo, un principio *positivo* y *extensivo*, que es la idea-fuerza de lo universal, expresándose en la sociedad universal.

La conciencia se establece como indefinidamente extensible á todos los seres; llega ella á ser el lazo de todas las conciencias, porque tiende á mantenerse ó acrecentarse más allá de todos los límites, en otro como en sí mismo. Además, según hemos nosotros de ver, la conciencia tiende á conformar sus actos consigo misma y á realizarse, de esa suerte, en su plenitud total.

De ahí habrá de salir una clasificación de las *acciones* y no tan sólo una clasificación de los seres.

Ciertas y determinadas acciones nuestras, en efecto, tienen consecuencias puramente materiales y completamente exteriores; pero hay otras que tienen consecuencias en la intimidad de nuestra conciencia y de las otras conciencias.

Las primeras permanecen completamente extrañas al mundo moral; las segundas, por el contrario, forman parte de él. Cuando yo pongo en movimiento una máquina, mi acción no se ejerce más que sobre superficies, sobre relaciones de ruedas, sobre fenómenos, en suma, exteriores. La locomotora que un momento ha se encontraba en París, se halla ahora en marcha hacia Lyon; única y exclusivamente ha habido ahí, simples cambios en el tiempo y en el espacio, y esos cambios no existen como *relaciones* más que para una conciencia que los concibe. No ten-

go yo ni la necesidad, ni la posibilidad de saber qué es lo que pasa realmente en el interior de los átomos que componen la locomotora. ¿Quién me asegura que puedo yo influir sobre su estado interno (más ó menos consciente ó preconsciente), que yo puedo aumentar su bienestar ó su malestar, si es que ellos tienen un rudimento de bienestar ó de malestar?

Mi acción tiene, por consiguiente, para mí, una significación puramente *mecánica*, no *fisiológica*. Suponiendo que esa mi acción representa, de hecho, en el interior de los átomos esa repercusión, queda para mí indeterminada; no puede, por lo tanto, entrar como idea-fuerza determinante, en mi apreciación.

Desde ese momento no me es posible *calificar* mi acto, que resulta moralmente indiferente.

Pero si en vez de empujar hacia adelante una máquina empujo á un hombre que se me resiste y que sufre por causa de esta violencia que con él se ejerce, sé yo perfectamente que mi acción repercute en otra conciencia; mi acción se ejerce entonces sobre realidades, sobre las únicas realidades por mí cognoscibles.

No modifica ya simplemente esa acción, *apariencias para mi conciencia*, sin que yo tenga ni la necesidad ni el poder de adivinar lo que pasa más allá. Modifica ella á *otra conciencia* que no puedo yo dejar de concebir al propio tiempo que la mía, y *en ciertos y determinados puntos, semejante á la mía.*

Tiene, por consiguiente, mi acto, una transcendencia psicológica determinable que puede expresarse en términos de conciencia; y por esto es por lo que tiene ella también una transcendencia *moral*. Entonces, en efecto, no opero ya yo sobre simples fenómenos; opero, por el contrario, ya que no sobre «los seres *en sí*», que no puede percibir la experiencia, cuando menos, sobre seres *para sí*, objetos de experiencia y de inducción, sobre seres conscientes que se piensan á sí mismos; y constituye esto un punto que es más importante que todo lo demás.

El hombre á quien yo empujo á su pesar, protesta y exclama: «Vos me tratáis como á una *máquina*, como á

una *cosa*». Lo cual equivale á decir: «Vos me tratáis lo mismo que si yo fuera pura y simplemente un conjunto de relaciones existentes para vuestro pensamiento, y no para sí mismas, una visión en vuestra conciencia, un fantasma en vuestros ensueños» (1). Vos obráis como si mi existencia dependiese única y exclusivamente de la vuestra, como si la vuestra fuese la única, como si, en el fondo, la vuestra no dependiese de la mía, y ambas de una existencia más vasta, la existencia del todo, que nosotros concebimos igualmente el uno y el otro.

Bajo el punto de vista puramente físico y mecánico, diría también ese hombre, vuestra acción puede hallarse en conformidad con el paralelógramo de las fuerzas, reductible á una ecuación algébrica de las más exactas; pero, ¿es igualmente racional, bajo el punto de vista psicológico y bajo el punto de vista filosófico?

No; toda vez que vuestra conciencia no ha tenido, en modo alguno, en cuenta el elemento capital del problema, *mi* conciencia, que es, no obstante, tan real como la vuestra, de una especie idéntica á la de la vuestra, y hasta sin la cual, en la universal solidaridad, no existiría realmente vuestra propia conciencia.

De aquí resulta que la acción, en la que nosotros tenemos en cuenta las ideas-fuerzas siguientes: 1.°, la *conciencia* de otro, y 2.°, su *grado de semejanza* con la nuestra, esa acción, decimos, será siempre *científica y filosóficamente* superior á aquella otra acción en la cual no tenemos nosotros en cuenta más que nuestra propia conciencia y sus maneras de ser individuales.

La moral de las ideas-fuerzas distingue, por lo tanto, profundamente las dos maneras como se representan á sí mismos los seres que componen el universo; los unos son *objetos para una conciencia;* los otros son *sujetos* y *conciencias*. La una de esas representaciones es física; la otra es psicológica; tan sólo esta última es la que interesa verdaderamente á la moral.

La representación puramente material, bajo forma de

(1) Véase antes el cap. I.

fenómenos y de relaciones, debe ser considerada como simbólica. Las ciencias físicas giran en torno de ideas incompletas, signos puestos en lugar de los objetos, exactamente del mismo modo que las letras algebráicas reemplazan á los números y los números á los objetos concretos. Un sistema de signos es un sistema de palabras; la ciencia física puede, por consiguiente, ser considerada como «un idioma bien hecho».

La representación psicológica de las cosas, por el contrario, aparece como la única idea-fuerza que es una aprehensión de su realidad interior; ella aparece como su verdadera «realización» en nuestra conciencia, según la expresión inglesa (1).

***

Establecido ya este punto, la realización de otro en nuestra conciencia, que es la idea-fuerza de otro, puede ser más ó menos *completa*, y según vamos ahora á ver nosotros, según *ese grado de realización*, es como nuestros actos difieren entre sí en cuanto á su valor moral.

Cuando yo pienso en vosotros puedo yo no realizar más que de una manera sumamente imperfecta vuestra conciencia en la mía. Si yo, por ejemplo, tengo placer en causaros á vosotros algún sufrimiento, es que tengo yo plena *conciencia* de mi placer que está en mí, en tanto que vuestra pena, que está en vosotros, queda para mí en el estado de simple palabra, de signo, de *símbolo;* yo no me la represento en su realidad, yo no la realizo en mí, yo no la siento del mismo modo que la sentís vosotros. Su idea no tiene para mí la misma fuerza que tiene para vosotros.

---

(1) Véase Josiah Royce. *The religions aspeet of philosophy.*

Esta obra, posterior á nuestros libros sobre «La libertad y el determinismo» y sobre la «Crítica de los sistemas de moral contemporáneos», contiene teorías análogas á las que hemos sostenido nosotros acerca de la conciencia y acerca de su carácter universal.

El autor, que las ha expuesto de un modo digno verdaderamente de atención, ha tenido, por otra parte, como objetivo la *religión*, no propiamente la moral.

Si yo tuviese á la vez conciencia de mi placer y conciencia de vuestra pena, claro es que mi placer estaría contrabalanceando y que cesaría yo de haceros sufrir. Cuando yo os aflijo trato, por consiguiente, de nuevo á mi *semejante* como un simple fenómeno y una sombra en mi pensamiento, como un personaje en mi ensueño, no, en modo alguno, como una verdadera conciencia y como una verdadera existencia.

Resulta de todo esto que yo obro sin tener la «conciencia adecuada de toda mi acción y de todo mi efecto»; no siento yo más que su efecto en mí, pero no siento su efecto en vosotros, que continúa siendo para mí una abstracción pálida y descolorida. Obro yo, por consiguiente, en definitiva, sin tener conciencia de vosotros mismos.

Supongamos, por el contrario, que yo me coloco «en vuestro lugar»; supongamos que tenga yo la conciencia entera y concreta de mi acción en vosotros lo mismo que en mí; desde ese momento cesáis vosotros de ser un espectro, una aparición, una simple cosa; llegáis vosotros á ser una conciencia, una persona viviente igual á mí; yo tengo conciencia de vosotros, como si vosotros fueseis yo mismo; y vuestra conciencia no hace ya más que una conciencia con la mía.

Podría, por consiguiente, definirse una acción egoísta, diciendo que es una acción en la cual la conciencia es *unilateral*, en la cual no realizamos nosotros, por medio de una viviente idea-fuerza, la conciencia de otro en nuestra propia conciencia.

Todo sentimiento que divide á los hombres, odio, cólera, venganza, hostilidad bajo sus variadísimas formas, proviene de que nosotros tenemos una noción puramente abstracta de otro, de que no tenemos verdaderamente conciencia de los otros y de su paridad con nosotros. Si pudiéramos pasarnos al sér que nos odia, y á quien nosotros odiamos, ¿qué vendría á resultar entonces nuestro odio?

Guyau ha colocado en labios de Spinoza estos hermosos versos:

On ne peut plus haïr l'etre qu'on a compris,
Je tache donc toujours d'aller au fond des ames.
¡Nous nons ressemblons tant! Je retrouve, surpris,
Un peu du bien que j'aime au coeur des plus infámes
Et quelque chose d'eux jusqu'en mon dur mépris
Aussi je n'ose plus mepriser rien. La haine
N'a méme pas en moi laissé place au dédain
Rien si est vil sous les eieux, car il n'est rien de vain (1).

Este sentimiento spinozista habrá de tener su puesto en la moral futura; no será, con todo, más que un puesto secundario.

Spinoza, en efecto, se atiene á la inteligencia objetiva, á la ciencia de la Naturaleza, que explica los efectos por medio de sus causas, que liga según leyes matemáticas, un fenómeno á otro fenómeno. La serenidad de esta ciencia está formada de frialdad. No debe comprenderse solamente *more geométrico* á aquél que nos odia; sino que es menester penetrar en su conciencia, hasta el punto de sentir lo que él siente, como lo que nosotros sentimos, de querer lo que él quiere, del mismo modo que lo que nosotros queremos; es menester *amar* á aquél que nos odia.

De aquí resulta la siguiente fórmula del verdadero altruísmo intelectual y moral, implícitamente contenida, en realidad, en la moral de todos los tiempos: «Obra respecto de los demás, de la misma manera que si tú tuvieses conciencia de los otros al propio tiempo que de tí propio, porque ellos tienen conciencias como tu propia conciencia.

Toda vez que la conciencia de otro no es solamente para nosotros un fantasma interior, puesto que nosotros le atribuímos una realidad del mismo rango que la nuestra, nosotros adquirimos de una manera necesaria la idea de una *realidad* común á todos, de una *existencia* que nos envuelve y rebasa, «el sér universal.»

He aquí, según más arriba dijimos nosotros, la idea-fuerza suprema de la inteligencia, último principio del altruísmo.

De esto nace para el hombre un ideal superior. Toda

(1) Guyau.—*Vers d'un philosophe.*

vez que mi inteligencia, en virtud de su naturaleza, sale del yo para abarcar la universalidad de los seres, la integral satisfacción de mi inteligencia, sería el verse elevada á la altura de una inteligencia universal. Es éste un nuevo principio, acerca del cual, no es posible dejar de hallarse todos de acuerdo. La gran cuestión estará únicamente en saber en qué consiste esa inteligencia ideal, que habría de constituir el bien supremo, considerado en relación á nuestra potencia de pensar.

Según lo que acabamos nosotros de decir, no podrá ser ella concebida más que de una de dos maneras: ó como ideal de *ciencia* universal, ó bien como ideal de *conciencia* universal también.

De esas dos concepciones, frente á las cuales habremos siempre de encontrarnos nosotros, ¿cuál será, pues, la que debe predominar? En otros términos: ¿cuándo puedo decir yo que tengo la plena inteligencia de los seres, y que, por consiguiente, mi inteligencia se encuentra enteramente satisfecha? ¿Es, acaso, cuando yo tenga sola y exclusivamente la *ciencia*, en el sentido positivo de esta palabra?

Acabamos nosotros de demostrar precisamente lo contrario; la pura ciencia, aun cuando fuese una ciencia universal, recae única y exclusivamente sobre fenómenos y sobre relaciones, no conoce la ciencia las cosas más que por sus contornos y alrededores. La ciencia explica; pero ¿de qué manera? Reduciendo los seres á relaciones de relaciones en el espacio y en el tiempo, á confusiones y mezclas de leyes abstractas, á autómatas que se resuelven ellos mismos en teorías de geometría.

La ciencia, en una palabra, analiza; la ciencia disuelve, la ciencia destruye, la ciencia hace la anatomía de los seres, y, por lo mismo, abstrae de ellos la vida (1).

Si hay en la ciencia una primera satisfacción de la inteligencia, es una satisfacción incompleta que, reducida á sí misma, se cambia en decepción final; al pretender ex-

---

(1) Véase acerca de este punto nuestro libro *Critique des systemes de morale contemporains.*

plicar los seres, la ciencia ha venido á anularles, para no dejar subsistir de ellos otra cosa que sus relaciones.

Así, pues, la idolatría de la ciencia positiva y del automatismo, que es su ideal, acabará por disminuir en la humanidad, á medida que la ciencia positiva vaya dándose cuenta mejor de sus propios límites y de su esencial relatividad. La ciencia de la naturaleza no es aún más que la proyección gigantesca del mundo en nosotros, una sombra extendiéndose hasta el infinito, una silueta de la inmensidad; si bien ella percibe lo inteligible, no percibe lo real, no es ella la conciencia viviente del Universo.

Para tener la verdadera inteligencia de los seres, sería menester, según hemos visto nosotros, meterse en ellos y sentirse como ellos se sienten; ahora bien: el conocimiento por el interior, es, digámoslo una vez más, es la conciencia.

La plena satisfacción intelectual sería, por consiguiente, la conciencia universal, percibiéndome á mí y percibiendo, á la vez, á vosotros, á todos y al todo. Sentiría yo entonces vuestras alegrías como mías, como mías también vuestras penas; en mi corazón palpitaría también vuestro corazón, y palpitarían, asimismo, todos los corazones; mi estremecimiento sería el estremecimiento del universo; yo viviría su vida; no tendría entonces para mí el universo nada de mecánico, nada de automático, nada de abstracto, nada de simbólico ó de fenomenal; todo en él sería real, todo sería en él vivido y viviente.

***

Esta idea-fuerza de una *conciencia universal*, percibiendo la realidad íntima de todos, reconciliándolos, de tal suerte, en su seno, y asignando á cada uno su rango verdadero en el conjunto, constituye propiamente, por relación á nuestra conciencia imperfecta y todavía egoísta, *el ideal de la conciencia moral*.

Entrar, como suele decirse, en su conciencia, es pura y simplemente hacer un esfuerzo, para adquirir conciencia de otro y de todos, así como de nosotros mismos, para rea-

lizar en nosotros la realidad de los demás y de todos los seres, por medio de una idea que sea verdaderamente una fuerza, para verlos en el interior, como ellos se ven, sentirlos como ellos se sienten, y quererlos como ellos se quieren.

Todo el que de esta suerte se eleva hacia la conciencia universal, asciende también hacia la moralidad. Bajo este punto de vista, el precepto moral viene á ser:

—«Obra lo mismo que si tú fueses la conciencia universal; obra bajo la idea-fuerza de esta conciencia universal.»

Desde el momento en que un sér es capaz de concebir á los demás seres, á la totalidad de los seres, y lo que es más aún, al sér mismo en su unidad, ya actual, ya futura, ¿cómo habría de ser posible que se encontrase satisfecho, de una acción egoísta, de un hecho, por virtud del cual, la parte se erige en todo, la parte se subordina á sí el todo? Hay ahí, no ya solamente algo de *ilógico*, lo cual, al fin, no vendría á ser más que un asunto de pura forma; sino que hay, asimismo, una *irracionalidad* fundamental, consistente en una *conciencia imperfecta* de nuestro verdadero yo, así como del todo.

Lo *inmoral* habrá, por consiguiente, de aparecerse siempre ante los filósofos, como siendo *lo irracional*, y, en una cierta y determinada medida, *lo inconsciente*. Hacer de la inconsciencia el ideal del hombre y de la sociedad humana, es, precisamente, todo lo contrario de la verdad. Es razonar, como aquel que colocara el ideal de la felicidad en el máximum de sufrimiento. No creen ellos que digan bien aquellos que, á la vista de un sér inmoral é irracional exclaman: «ese es un inconsciente».

Si la tierra pudiera hablar y dijera:—«Yo tengo conciencia de mí misma, pero de mí sola; yo me veo, yo me quiero y yo me basto á mí mismo», un Newton ó un Laplace podría contestarle:—«Vuestra conciencia de vos misma, no es más que una porción minúscula de conciencia; si vos os percibís realmente á vos misma, vos percibís en vos la acción del Sol, de Mercurio, de Marte, de Venus, de Júpiter y de todos los planetas; vos veríais en vos mis-

ma todo el sistema solar y hasta todo el sistema estelar. Lejos de bastaros á vos misma, no existís vos más que en el universo y por el universo; no podéis vos, por consiguiente, tener la conciencia integral de vuestra existencia más que en la conciencia de la existencia universal.

La ceguera, la inconsciencia parcial de la que nace el egoísmo consiste en tomar el yo por el mundo, el individuo por la sociedad, la parte por el todo.

***

II.—Tal vez se objete á esta doctrina:

—La conciencia desarrollada, capaz de reflexión sobre sí mismo y sobre otro, es una conciencia organizada y sintética, cuya organización es paralela á la del cerebro y á la del organismo entero; tal vez, por consiguiente, pueda la ciencia hacer un día su análisis y su síntesis y hasta dar su fórmula mecánica. ¿Cómo podrá entonces respetarse moralmente en sí, ó en otro, aquello que haya llegado á ser un automatismo susceptible de descomposición?

—Replicaremos nosotros diciendo que precisamente el mecanismo no habrá de explicar jamás, de una manera adecuada, ni la vida interior de la conciencia, ni la conciencia misma; jamás podrá explicar él otra cosa que sus relaciones con el mundo exterior. No podrá, sobre todo, explicar nunca las relaciones verdaderamente *sociales*, que son esencialmente relaciones conscientes y no pueden reducirse á un puro automatismo.

La objeción precedente implica, por otra parte, un sistema metafísico, según el cual, lo mental no tendría, por sí mismo, ninguna actividad; toda la *fuerza*, toda la eficacia estaría en lo material, de lo cual no sería lo moral otra cosa que un epifenómeno destinado á desaparecer mediante el progreso.

Ahora bien: en nuestro libro sobre «El evolucionismo de las ideas-fuerzas» hemos destruído nosotros mismos la idea misma de epifenómeno, hemos puesto de manifiesto que constituye eso un sueño de metafísico materialista. Si existe en alguna parte una eficacia cualquiera es, sin dis-

puta, en lo mental, no en lo físico. Cuando lo físico mismo obra, ó parece obrar, es porque encierra y contiene, muy probablemente, algo de psíquico en sus elementos primordiales.

En el orden social, sobre todo, no puede el progreso ser la universal inconsciencia, ni la disposición de lo psíquico, sin lo cual no hay ya *sociedad*.

Además, nosotros no tenemos, verdaderamente, conocimiento más que de la «conciencia organizada» y centralizada; sólo por una pura hipótesis, muy plausible, por otra parte, es como nosotros extendemos la conciencia elementaria, no organizada á las células y á los átomos. Si, pues, existe una conciencia que hay que respetar, en primer término, ¿no es aquella que se conoce y existe para sí, el *sujeto*, cualesquiera que sean su naturaleza y su origen?

Finalmente, la conciencia llamada «organizada», ó más bien inherente á un organismo es, según hemos visto nosotros, la única que llega, no solamente á decir *yo*, sino á concebir á *otro*, á concebir la *sociedad* y el *universo:* ¿es acaso esto un hecho despreciable? Las conciencias rudimentarias que pueden existir en los átomos no me conciben á mí y no conciben al todo. ¿Qué me importa, por lo tanto, que sean ellas (de una manera hipotética) *elementarias* y *simples*, en tanto que las otras serían *organizadas* y *complejas?* No dejan por esto de ser estas últimas *superiores*.

El filósofo y el sociólogo no pueden dejarse llevar por consideraciones de *sustancia* y de *elementos*, de *partes* y de *todo*, es decir, en suma, de *mecanismo*.

Si mediante un desenvolvimiento ó desarrollo interno, en correspondencia más ó menos directa con las condiciones exteriores, la organización hace del yo, un *microcosmos*, capaz de concebir el *macrocosmos*, y de concebir, al propio tiempo, otros pequeños mundos como él, en sociedad consciente con él, todas las hipótesis de los fisiólogos, acerca del automatismo cerebral, no impedirán que las conciencias constituyan, para la experiencia y para la ciencia, un hecho *sui generis*, original, original y supe-

rior, el hecho constituvo de la verdadera vida individual, y de la verdadera vida social.

Nuestro respeto del pensamiento consciente, tal y como nosotros, la experiencia actual de él, no depende, por consiguiente, en manera alguna, de las hipótesis metafísicas que pueden hacerse para explicar su génesis ó su formación.

Sea cualquiera la opinión á que uno se adhiera, acerca del origen y de la aparición de la conciencia, no es posible escapar á las consecuencias morales y sociales que se derivan de su incontestable existencia, así como de su transcendencia más allá del yo, de su transcendencia sociológica. Aquello que nos revela y manifiesta en nosotros mismos otra cosa que nosotros, debe arrancarnos de golpe al culto exclusivo de nosotros mismos.

Por otra parte, las conciencias elementarias que, por suposición metafísica, pueden ser inherentes á todos los seres, incluso inanimados, son *de hecho* inviolables é invioladas.

Así, pues, no es la conciencia elementaria, igual para todos á *X*, la que nos impone á nosotros un respeto positivo y determinable; sino que es la conciencia desarrollada y manifestada, aquella que diciendo *yo*, llega á obrar por sí misma bajo la idea-fuerza del *yo*, á realizar de esta manera una cierta y determinada independencia. Ella es la que, por lo mismo que dice *yo*, con plena conciencia, dice también con plena conciencia: *otro;* y la que puede obrar bajo la idea-fuerza de la sociedad, lo mismo que bajo la idea-fuerza de sí propio.

También es esta conciencia, la que, según hemos demostrado nosotros, no podemos tratarla como una simple máquina, sin experimentar el sentimiento de una irracionalidad profunda, de un egoísmo en contradicción con nuestra noción del *interior*, de los seres individuales y de su puesto en la sociedad universal.

De ahí proviene la idea del *derecho* de las personas.

El derecho, en nuestro sentir, se halla en germen en todos los seres verdaderos, con los rudimentos de la vida consciente, mas no por eso deja de ser cierto que las pie-

dras, simples agregados, no podrían, en manera alguna, reclamar esos derechos. Los derechos virtuales que pueden tener sus elementos, si contienen ellos un germen de conciencia, permanecen para nosotros indefinidos, según hemos demostrado antes nosotros. Al fabricar un reloj, «respetamos» nosotros, hasta donde se halla en nuestra mano, las conciencias virtuales que pueden existir en los elementos del hierro ó del cobre; limitámonos nosotros á obrar sobre las superficies, sin alcanzar el fondo, cuando menos, de una manera discernible para nosotros.

En cuanto á los animales que tienen una conciencia ya desarrollada y sensitiva, forman ellos parte, á nuestro juicio, del mundo moral, según el grado mismo de conciencia que ellos pueden ofrecer, y que los aproxima más ó menos á nosotros. No hay, por lo tanto, ninguna acción que sea moralmente indiferente, cuando se ejecuta respecto de los animales y pudiendo hacerles sufrir.

Un problema particular es el de averiguar, hallándose dado el estado de concurrencia material, y de guerra más ó menos abierta, en que la naturaleza nos coloca respecto de los demás seres vivientes, hasta qué punto la necesidad del derecho de existencia y del derecho de lucha, nos impone el hacer servir los animales á nuestro sustento ó á nuestros usos domésticos.

La cuestión es compleja, y no vamos nosotros á examinarla aquí. Bastará con establecer el siguiente principio: —Si, sin razón mayor, y sin necesidad, hacemos nosotros sufrir á los animales, no faltamos solamente, como pretenden ciertos moralistas, á nuestros deberes, á una obligación para con nosotros mismos, sino que faltamos á una obligación hacia otras conciencias, que, aun cuando inferiores á la nuestra, no pueden, sin embargo, ser consideradas, como nulas y no llegadas (1).

En varios pasajes del libro, hace el autor afirmaciones diversas, concediendo inteligencia á los animales, conciencia, aunque sea rudimentaria, á las plantas, y vida, aunque sea vida embrionaria, á todos los seres. Claro es que no hemos de rechazar aquí semejantes

La *semejanza*, por lo demás, no entraña ni implica por esto la *igualdad* entre los hombres y los animales. Los únicos seres vivientes con los que yo me hallo en estrecha y completa *sociedad moral*, son, como nosotros hemos palmariamente evidenciado, aquellos que me conciben á mí como yo los concibo á ellos, y que, al igual que yo, piensan la sociedad y el universo, tienen la idea-fuerza de la verdadera moralidad.

***

En resumen: el precepto moral podría tomar esta forma:—Sé integralmente *consciente* y universalmente *consciente*, consciente de los otros, de la sociedad y del todo, así como de tí mismo: que las *fuerzas* directrices de tus sentimientos y de tus actos sean *ideas*, subordinadas á la idea del todo, más aún, á la ideal conciencia del todo.

Por las consideraciones que preceden, en las que se halla establecido el valor primario de la conciencia, de una

---

afirmaciones completamente gratuitas, y sin apoyarlas en ningún género de argumentos.

Aquí, como se ve, extiende el *derecho*, no sólo á los animales, sino hasta los seres inanimados, aun cuando no puedan éstos «reclamar esos derechos», pero que debemos respetar los «derechos virtuales que puedan tener sus elementos.» «Al fabricar un reloj, continúa diciendo, respetamos... las conciencias virtuales que pueden existir en el hierro ó en el cobre.» Verdaderamente, no se comprende cómo pueden afirmarse en serio semejantes dislates. Conocíamos zoófilos sentimentales, que concedían derechos á los animales y nos imponían á nosotros deberes correlativos respecto de ellos; no faltaban tampoco quienes se enternecían pensando en los sufrimientos infligidos á las plantas; pero hasta ahora no habíamos visto que se nos obligara á «respetar» el guijarro, ó tener en cuenta los «derechos» de un reloj. Semejantes aserciones no merecen la pena de discutirse. Tiene el hombre el deber más ó menos estricto de no oponerse al orden universal de las cosas, mas no porque las cosas, ó las plantas, ó los animales, tengan *derecho* (que implica y exige una cualidad *moral*), sino porque el Autor del orden lo impone. Todo lo demás es pura sensiblería por completo anticientífica. — NOTA DEL TRADUCTOR.

manera científica y filosófica, queda la conciencia vengada de las injurias de Maudsley, de Nietszche y de sus sectarios, que, creyéndose «avanzados», se adhieren aún á las viejas teorías de hace cuarenta años sobre la pretendida superioridad del automatismo y de la inconsciencia.

Aun cuando esta superioridad fuese sostenible para el individuo—lo cual es falso—hemos visto nosotros que es manifiestamente insostenible para la sociedad, que es un lazo de conciencias, no un sistema mecánico de autómatas de Vancanson, ayudándose mutuamente sin conocerse y sin quererse, haciéndolo exactamente lo mismo que si se viesen y se amasen, aun cuando en las tinieblas de la indiferencia y de la inconsciencia.

Non veder, non sentir,

dice la Noche de Miguel Angel; más lo que ella no quiere ver, es la injusticia triunfante; lo que ella no quiere sentir, es la vergüenza de un semejante espectáculo.

Si no hubiera en la sociedad humana conciencia, no habría ya, cierto, ni injusticia, ni oprobio; pero no habría tampoco en ella injusticia, ni benevolencia, ni sociedad verdadera, ni verdadera moralidad.

CAPÍTULO V

Síntesis de la moral de la razón y de la moral de la conciencia.—Transcendencia objetiva y verdad de la conciencia de sí mismo.

I.—Síntesis necesaria de la razón y de la conciencia.
II.—Transcendencia objetiva y verdad de la conciencia de sí mismo.
III.—Consecuencias relativas á la dignidad intelectual y moral.

I

Síntesis necesaria de la razón y de la conciencia.

La síntesis de la moral de la razón con la moral de la conciencia, resulta de una concepción de la experiencia interna, bastante amplia y bastante completa para hacer entrar en ella la razón; es la que nosotros mismos hemos propuesto.

El hombre se concibe á sí propio como siendo esencialmente un «sér *razonable*». Ahora bien: ¿qué otra cosa quiere decir esto sino que el hombre es capaz, al adquirir conciencia de su propia conciencia, de *extender* sus condiciones fundamentales á todo aquello que cae bajo su dominio?

La inteligencia consciente de sí misma, persigue aquello que puede satisfacerla; su naturaleza y sus funciones propias determinan, por consiguiente, para ella lo que es

inteligible. Ahora bien: sus funciones supremas son, en primer término, el *afirmar* lo que existe como existente, y después el *comprenderlo*, el percibir, de esta suerte, cada una de las cosas, no solamente en su realidad propia, sino también en su lazo con otras cosas y con el todo; es decir, en sus razones particulares y universales. Esas razones, á su vez, pueden ser tomadas:

1.° Al principio de identidad.

2.° Al principio de causalidad.

3.° *Si se trata de seres vivientes, sencientes y dotados de voluntad*, al principio de *finalidad*.

He aquí el conjunto de funciones explicativas que se han llamado con la denominación convencional de razón; ellas son la conciencia, imponiendo sus condiciones á toda experiencia.

Cuando hayamos, por consiguiente, de hablar nosotros de la razón, quedará bien entendido que por este término comprendemos las funciones primordiales del pensamiento; la razón habrá de ser, para nosotros, la más primitiva y la más constante de todas las experiencias, aquella sin la cual no podrían tener lugar las otras.

II

Transcendencia objetiva y verdad de la conciencia de sí mismo.

La conformidad de la inteligencia y de la conciencia con el sér real, así como con las razones de ser reales, constituye *la verdad*.

La idea-fuerza de verdad ha desempeñado y desempeñará siempre un papel esencial en la moral, así como en la ciencia y en la filosofía. Bajo la influencia de esta idea, la humanidad ha pretendido siempre que el *debe* fuese una *verdad*, algo que se diferenciase y distinguiese de un puro hecho físico ó de una pura disposición psicológica, egoísta ó altruísta.

También ha querido siempre la humanidad, por otra

parte, que el *debe* fuese, en un cierto y determinado sentido, una *realidad*. ¿No tiene por ventura el ideal moral su más profunda actualidad en la naturaleza íntima del hombre que piensa y que quiere, así como también en la naturaleza de la sociedad humana? El *debe-ser* se halla fundado verdaderamente en el *sér* mismo.

Verdad y realidad para la conciencia acaban, pues, por identificarse en sus profundidades.

Si, como sostienen los escépticos, la idea-fuerza de verdad fuese una ilusión, también entonces sería preciso reconocer todavía que esa idea tiende á *realizarse* en nosotros por medio de la ciencia, y á *verificarse* por medio de la práctica. Consigue ella el resultado singularmente bajo la forma de la ciencia.

Todo pasa, no ya única y exclusivamente *como si* las energías se atrajesen en razón directa de sus masas (lo cual no es, sin duda, otra cosa que un símbolo de lo real), sino como si aquello que es, no pudiera al propio tiempo dejar de ser, y no pudiera ser sin razón, como si lo real tuviese su razón inmanente.

Poco importa, pues, que se diga: «Nada es verdadero»; lo que equivale á decir: «Es verdad que no hay nada de verdad»; no por eso nosotros, hombres, dejamos de tener la idea de verdad, que es una fuerza; y encuéntrase que ésta fuerza es lo bastante fuerte para someternos la naturaleza *como* si también la naturaleza tuviese algo de verdad, ó como si la naturaleza tuviese algo de análogo.

No tiene, por consiguiente, que ocuparse el moralista en la metafísica del escepticismo, en la ontología del escepticismo que erige el no ser en ser, lo no verdadero en verdadero. Científicamente, prácticamente, moralmente, la verdad existe ó llega á la existencia; con esto basta. La ciencia demuestra y prueba su propio valor marchando, caminando, avanzando; ahora bien, toda la ciencia entera es una investigación, no ya solamente de fenómenos brutos, sino también de hechos verdaderos, de leyes verdaderas, que tienen á nuestros ojos un valor objetivo, cuando menos, tan objetivo como sea posible, es decir, independiente del cerebro particular en que el saber se elabora.

De cualquier manera que se explique metafísicamente (si es que puede explicarse de este modo) esa elevación de los hechos al rango de verdades, esta idea fundamental de saber impersonal y universal, siempre es cierto que ella existe, que ella es el sostén mismo y el *principio* ó, si así se prefiere, el *postulado* de la ciencia; sólo ella es la que hace del hombre un animal científico, al propio tiempo que un animal filosófico y moral.

Si no hubiese en el pensamiento otra cosa que un resultado subjetivo y fugitivo de alguna danza molecular en el seno del cerebro, el pensamiento no sería más que un fenómeno pasajero análogo á todos los demás fenómenos; un fenómeno que no podría suponer nada absolutamente á título de verdad estable, ni de valor estable; ahora bien, todo sistema científico y práctico exige, implica y presupone que el valor del pensamiento ha de desbordar al individuo y al hecho individual; la fe en la ciencia y la fe en la acción, son no más que la fe en el pensamiento.

Tan sólo el pensamiento, por virtud de su afirmación, pone y establece la *realidad;* realidad que el pensamiento se esfuerza en seguida por conocer *verdaderamente,* es decir, en conformidad con su ley de determinismo teórico, identidad y causalidad, como con su ley de determinismo práctico, finalidad.

La prosecución de lo verdadero por sí mismo llevada á cabo por la ciencia, es el tipo especulativo del desinterés que la moral persigue en la práctica.

Es indudable que una semejante investigación causa alegría; no se desinteresa la inteligencia de todo lo demás, sino para tomar un interés superior por lo verdadero, tal y como ella piensa que es en sí mismo, ó cuando menos tal y como lo verdadero es *en ella;* pero ese interés desinteresado no es, ni egoísmo personal, ni aun siquiera altruísmo social; sino que es la adhesión á sí mismo y al todo de un sér que, por virtud del pensamiento, se rebasa precisamente como individuo y concibe el universo; es él la fuerza práctica de una idea especulativa que es una dea directriz de todo saber.

Así, pues, la relación de la conciencia á la verdad, do-

mina á la doctrina puramente altruísta, así como á la doctrina puramente egoísta. Obrar por simple consideración *de otro* no es suficiente para el sér consciente y pensante. Si la consideración de otro le parece prácticamente *exigible*, es en cuanto que esa consideración es teóricamente *verdadera,* y por consiguiente, universalmente verdadera; en los límites en que ella es, como suele decirse, *racional*, y no simplemente en cuanto *los demás,* como *individuos* diferentes de nuestra individualidad propia, es por lo que son tomados en consideración.

Mæterlinck ha dicho, en el mismo sentido que Nietzsche:—«Lo esencial no es el adherirse á la verdad, que es, tal vez, la más verdadera, bajo el punto de vista *universal,* sino á aquella que es ciertamente más verdadera, bajo el punto de vista *humano*» (1).

—Esto es olvidarse de que el punto de vista verdaderamente «humano», es precisamente el punto de vista «universal»; que nuestra verdad tiene por esencia la universalidad, hasta en el caso de que no se trate más que de verdades concernientes á lo que es útil para el hombre. Nuestro humano pensamiento no se halla enteramente satisfecho, sino por virtud de razones de utilidad, fundadas sobre la naturaleza real de las cosas y sobre la naturaleza real de nuestras relaciones con las cosas mismas.

En lugar de sostener, como Nietzsche, que «es preciso mentir con el embustero», Shakespeare ha dicho: «Sé verdadero respecto de tí mismo, y de ahí habrá de seguirse inevitablemente, como la noche sigue al día, que no podrás tú ser falso, respecto de ningún otro hombre».

Por la concepción de la verdad es, en efecto, como el hombre puede y debe «impersonalizarse», desprenderse de su yo. «Dejad, había dicho también Goethe, dejad que vuestro ojo llegue á ser luz». Dejad, diremos nosotros á nuestra vez, dejad que vuestro yo llegue á ser otro, llegue á ser la sociedad, llegue á ser el universo.

Constituye esto el fondo de la moral, y constituye asimismo el fondo de la ciencia, puesto que la ciencia, según

(1) *Le Temple enseveli*, pág. 116.

hemos visto nosotros, no es otra cosa que una expansión, una extensión de nuestra conciencia que la hace abarcar, por medio de sus ideas, aquello que la desborda materialmente en el tiempo y en el espacio.

III

Consecuencias relativas á la dignidad intelectual y moral.

Un sér pensante que sea capaz de concebir lo verdadero como una expresión del pensamiento mismo, no habrá de perder jamás la idea-fuerza de su dignidad intelectual, idea-fuerza ésta de la cual es verdaderamente inseparable la *dignidad moral*.

Sus acciones, en primer término, dejan de aparecer ante él como simples hechos, y él las piensa bajo *leyes*. Más aún, no puede el sér pensante dejar de concebir esas leyes como válidas para los otros, tanto como para él; como debiendo tener una transcendencia objetiva, una transcendencia, ya científica, ó ya filosófica; quiere él que haya una verdad universal en su conducta particular.

De aquí proceden las doctrinas que han colocado el bien en lo verdadero.

Entendidas en un sentido profundo, esas doctrinas mismas contienen un espíritu de verdad, toda vez que, según acabamos nosotros de poner de manifiesto, la idea de lo verdadero se realiza moralmente por medio de la concepción de sí mismo.

Finalmente, cuando el hombre ha llegado á comprender, no solamente que existen otras conciencias sensitivas y animales, más ó menos análogas á la suya, sino que comprende también, que algunas de esas conciencias se hallan, lo mismo que la suya, elevadas á la vida reflexiva, y, como suele decirse, razonable, á la vida verdaderamente humana, ó hasta suprahumana, esta participación en el conocimiento de la verdad les confiere el valor superior

que pertenece á toda conciencia reflexiva del yo, de su relación á otro y á la sociedad, de su relación al todo.

Una conciencia tal, en los demás hombres, exige de nuestra parte, un verdadero *respeto*, porque nos parece que ella tiene el mismo valor inestimable que la nuestra.

La transcendencia universal de la conciencia ó «razón», con la idea-fuerza de verdad en que ella se expresa, fundamenta, por consiguiente, á un mismo tiempo, tanto la dignidad de la conciencia personal, como el respeto á la dignidad de otro. Este fundamento se halla fuera de los sistemas ontológicos; redúcese á la gran ley psicológica y moral: auto-realización de las ideas, inclusas las ideas de valor individual y de valor universal.

CAPÍTULO VI

Límites de la conciencia.—Relatividad del conocimiento y de la práctica.

I.—Limitación y relatividad del conocimiento bajo el punto de vista del sujeto y bajo el punto de vista del objeto.

II.—Consecuencias prácticas de la relatividad del conocimiento para las morales empíricas.

III.—Consecuencias prácticas de la relatividad del conocimiento para las morales racionales.

La psicología del conocimiento suministra á la moral de las ideas-fuerzas dos principios, positivo el uno y negativo el otro.

El principio positivo, según hemos visto ya nosotros, es el valor objetivo y la transcendencia universal «para nosotros» de la conciencia.

«¡Para nosotros!» Esta restricción nos lleva al segundo principio, que es negativo y restrictivo; *relatividad* de todo conocimiento propiamente dicho.

Tanto como hace un momento importaba el poner de manifiesto, como lo hemos hecho nosotros, el valor universal de la conciencia para el sér que tiene conciencia, tanto importa el recordar que nuestra conciencia, siendo como es nuestra y no siendo como no es el todo, ve necesariamente las cosas en relación consigo misma, según las condiciones de su propia naturaleza y según las condiciones de su medio físico ó social.

I

Limitación y relatividad del conocimiento desde el punto de vista del sujeto y desde el punto de vista del objeto.

Bajo el punto de vista del *objeto*, el conocimiento está limitado por los límites mismos que se imponen á nuestra conciencia incompleta é imperfecta.

Ofrece, además, el conocimiento un carácter de esencial relatividad, porque no solamente todo objeto es relativo á otros objetos, sino que también, y sobre todo, el conocimiento es relativo al sujeto pensante, á la constitución misma de su conciencia y á la óptica misma de su conciencia.

Toda representación de objeto se hace, en función, de una conciencia ligada á un organismo, fuera de nuestra representación, ó de la representación de los animales, ninguna otra nos es dada que escape á esta condición. Todo conocimiento para nosotros *imaginable* del mundo exterior, es el hecho de una *percepción* consciente *(esse est pércipi)*, y todo conocimiento interior es, asimismo, el hecho de una conciencia, de la cual es acción.

Resulta de ahí, que cada una de las percepciones objetivas y cada uno de los estados del sujeto consciente, son infranqueables para los seres que los tienen.

Nosotros, hombres, no podemos ir más allá, sino concibiendo, problemáticamente, otras *percepciones* posibles, por otra parte, indeterminables, ó también, estados de conciencia no perceptivos, más indeterminables todavía, ó, finalmente, una *conciencia total* del universo, necesariamente hipotética, que sería más ó menos análoga á la conciencia que tenemos nosotros de nosotros mismos, pero que no tendría ni su obscuridad ni sus límites.

Bajo el punto de vista del sujeto, el *conocimiento* explicativo por razones y condiciones, es decir, el conocimiento científico, tiene también un límite que es el propio sujeto consciente.

Si la conciencia, en efecto, está absolutamente cierta de sí misma y de la realidad, á la que se halla ligada de una manera inmediata; si, por eso, funda ella, á la vez, conocimiento y acción, vamos nosotros á ver que el sujeto consciente no queda por ello menos inexplicado, como todo lo que se encuentra ya implícito en cada explicación, y hasta suministra los elementos de explicación.

En primer lugar, la conciencia es *irreductible*.

El crisol del análisis, no podría resolver la conciencia en elementos más simples; ninguna síntesis ó combinación podría revelar alguna ley cualquiera de composición de la conciencia.

Toda vez, pues, que la conciencia no es ni analizable, ni, si así nos es lícito expresarnos, sintetizable, escapa ella á la explicación por el *todo* y las *partes*. La conciencia es *primera* para el pensamiento.

Del mismo modo escapa la conciencia á la explicación por las causas y los efectos.

Si, en las pretendidas causas objetivas de la conciencia, colocásemos ya nosotros de antemano la conciencia, presupondríamos dado, aquello mismo precisamente que pretendíamos nosotros hacer salir de otra cosa.

Si, para explicar la conciencia, recurriésemos nosotros á causas y efectos que, en manera alguna la contienen, ¿qué juego de lógica ó de mecánica podría, de un modo inteligible, hacer salir lo consciente de lo absolutamente inconsciente?

Es, por consiguiente, la conciencia absolutamente inexplicable para la ciencia bajo todos los puntos de vista.

Adquiriendo de esta suerte conciencia de sus límites bajo el punto de vista del objeto y bajo el punto de vista del sujeto, dándose perfecta y exacta cuenta del campo limitado de su extensión, es verdaderamente la manera de llegar el pensamiento á la idea de lo incognoscible.

II

Consecuencias prácticas de la relatividad del conocimiento para las morales empíricas.

En el dominio de la práctica, lo mismo que en el dominio de la teoría, lo incognoscible absolutamente incognoscible *en sí mismo* y para todo *sujeto*, y por lo mismo transcendente é igual á *X*, no puede desempeñar más que un papel completamente negativo.

¿Qué artificio dialéctico podría sacar una determinación cualquiera, sobre todo *moral*, de aquello que, relativamente á nuestro pensamiento y á todo pensamiento posible, relativamente á nuestra conciencia y á toda conciencia posible, habría de ser, por esencia, absoluta indeterminación, incapaz de resolverse en objeto para el pensamiento?

Así, pues, los sistemas metafísicos cuando tienden á consecuencias prácticas, llegan todos ellos á hacer lo incognoscible más ó menos inmanente, la «cosa en sí», más ó menos determinada para nosotros.

Lo incognoscible inmanente que esos sistemas metafísicos admiten entonces, no es otra cosa que el problema del *más allá* de *nuestra* conciencia, el problema de la conciencia *total* y de la experiencia *integral*. Semejante idea no ofrece ni presenta ya entonces una indeterminación absoluta, sino que es, por el contrario, en el fondo, la indeterminación de lo enteramente *cognoscible* y de lo enteramente *consciente*, que para nuestro conocimiento, encerrado en murallas de bronce, toma la forma de lo incognoscible.

Una idea tal puede tener un valor para la acción, y es y constituye una fuerza.

Esa idea nos libra, práctica y teóricamente, de una servidumbre penosa para toda conciencia y para toda voluntad; la fe en la realidad absoluta de aquello que nosotros, hombres, conocemos bajo la denominación de «materia»; la fe en la realidad absoluta del espacio; hasta, tal vez, la

fe en la realidad misma del tiempo y de todo lo que nosotros nos representamos en el tiempo.

Cierto, sí, que una semejante idea no nos pone, en manera alguna, frente á frente de la realidad total que pone y establece ella, por el contrario, como imposible de alcanzar para nosotros; déjanos, por consiguiente, en nuestra condición humana, con nuestros límites, con nuestras relaciones, con nuestras tinieblas.

Pero permítenos, no obstante, esa idea el concebir, con un ideal de experiencia adecuada que sería la intuición simultánea de todo el sér y de todas las razones de ser, un ideal moral diferente del ideal moral, del dogmatismo materialista. Esta diferencia es bastante capital para legitimar en el porvenir, lo mismo que por el pasado, la posición de una realidad que desborde *nuestra* realidad, y el campo subjetivo de nuestra conciencia, y que desborda hasta toda la realidad que puede adquirirse por nuestra ciencia *objetiva*; ella pone y establece, en una palabra, la idea-fuerza de un incognoscible inmanente.

Este incognoscible es el aspecto humano de lo cognoscible ideal, ó más bien, de la conciencia ideal, percibiendo la existencia en su totalidad.

La limitación invencible del conocimiento, desde el punto de vista del objeto, contribuye á limitar lógicamente el egoísmo del placer ó el egoísmo de la potencia; contribuye á introducir en la moral materialista del placer, así como en la moral dinámica de la fuerza y de la vida, una x que lo trastorna todo y destruye toda afirmación categórica.

Esto es ya algo, esto es mucho.

El hecho de que, por encima de nuestro conocimiento de los objetos, existe el velo de Isis, ignorándose absolutamente lo que se encuentra tras él, ese solo hecho, decimos, pone ya un límite al dogmatismo materialista; tú no irás más lejos; ese solo hecho le impide el afirmar, que no hay por todas partes otra cosa que *mecanismo* bruto ó *dinamismo* bruto, que no hay por doquier otra cosa que *interés*, *fuerza*, *voluntad de potencia ó querer vivir*.

¿Qué consecuencia práctica es, pues, la que se deriva

ahora de los límites de nuestro conocimiento, considerado éste desde el punto de vista del sujeto?

Nosotros nos ignoramos en nuestra naturaleza y en nuestros orígenes; *luego nuestra existencia, no siendo como no es explicable de sí misma, no tiene en sí misma su razón de ser, ni, por esta misma razón, tiene en sí misma, científica y prácticamente, su significación y su transcendencia y alcance.*

Cuando llegamos nosotros á comprender esta verdad, (todo hombre llega á ello por medio de la *reflexión* sobre sí mismo), vemos nosotros á un mismo tiempo, que nuestra existencia no puede tener razonablemente en sí misma, su único *objeto,* su único *fin,* su única *regla.* La consideración de *causalidad* entraña é implica una consideración de *finalidad* en armonía consigo misma; la consideración de finalidad á su vez, entraña é implica una idea práctica de *ley*, igualmente conforme.

También, bajo este punto de vista, recibe el materialismo una limitación científica y filosófica. Desde el momento en que pretende él elevarse al rango de doctrina cierta y establecer la vida sensitiva como fin absoluto, rebasa los límites de la ciencia.

Lo mismo debe decirse respecto del hedonismo que se halla ligado al materialismo. Es un hecho que nosotros ignoramos tanto las *causas* profundas, como la naturaleza esencial del placer. Este hecho nos impide erigir el placer en *fin último y único* de una voluntad que, precisamente, no podría admitir nada como fin último, sin conocer su esencia y sin conocer asimismo su causa.

De aquí deriva, en último análisis, la imposibilidad de una completa *satisfacción de la sensibilidad sola*, porque esa satisfacción envolvería una completa satisfacción de la inteligencia, la cual se encuentra imposible. Lo mismo acontece respecto de la satisfacción de la voluntad, ¿no queda siempre, bajo el punto de vista de la ciencia, un signo de interrogación afecto á la naturaleza del querer y á su modo íntimo de acción eficaz, que nosotros ignoramos con una ignorancia verdaderamente invencible?

Si, pues, no puede la moral hedonista hacer que sean

diáfanos para la ciencia, ni el placer, ni la inteligencia, ni la actividad voluntaria, ni sus relaciones, ni la *vida* misma, en la que todos ellos se realizan; ¿cómo es posible creer que no dejará de permanecer siendo un sistema completamente hipotético, en lugar de constituir, como tiene la pretensión de constituir una *ética verdaderamente positiva?*

Otro tanto puede decirse de las morales utilitarias que vienen á reducirse al hedonismo.

No siendo como no es el interés otra cosa que una combinación de elementos de satisfacción vital sensible, intelectual y voluntaria, cae él mismo bajo la ley de relatividad y de duda insoluble.

Finalmente, el mismo juicio se aplica á las morales que han pretendido apoyar sobre la idea de potencia toda la escala de los valores.

¿Sabemos nosotros, en definitiva, lo que es «la potencia», qué es lo que hace y constituye su fondo, qué es lo que determina las relaciones esenciales de potencia, qué es lo que constituye la «voluntad de potencia»? Un semejante conocimiento supondría que nosotros habíamos profundizado el tránsito de lo posible á lo actual, la naturaleza de la causalidad y, en particular, la de la causalidad voluntaria, así como su modo de eficacia inmanente ó transitiva.

Concluyamos, pues, que si nosotros no sabemos cuál es el fondo último del bien, sabemos, sí, no obstante, que el placer, el interés sensible y la potencia son tres bienes de esencia completamente relativa, que no contienen nada de absoluto, ninguna realidad fundamental ó esencial.

Esas tres cosas no podrían, por consiguiente, suministrar á un sér inteligente, ni la última palabra, ni el secreto final de la existencia.

No solamente se tiene el derecho de decir: «No obres *como si tú supieses* que el placer, el interés, la fuerza y el querer-vivir son algo absoluto», sino que se puede y se debe decir además: «Obra bajo la idea de que el placer, el interés, la fuerza y la vida misma son algo relativo y subordinado al conjunto».

III

Consecuencias prácticas de la relatividad del conocimiento para las morales racionales.

La limitación invencible del conocimiento, no limita solamente toda moral empírica de placer, de interés ó de potencia, sino que limita asimismo, tanto á la moral del bien, como á la moral del deber ó del imperativo categórico.

En primer término, todas nuestras ideas de lo que se llama *el bien*, no pueden ser sino imperfectas y relativas. El bien *en sí*, se resuelve bajo el punto de vista inmanente de la experiencia, en bien *para nosotros*, y para *todos los seres* constituídos, poco más ó menos, como nosotros, es decir, teniendo vida, sensibilidad, inteligencia, voluntad.

Ni aun comprendemos nosotros, lo que podría ser un bien absolutamente en sí, abstracción hecha de todo objeto externo, percibido por un sujeto que entiende, siente y quiere, así como de todo estado interno de conciencia percibido por ese sujeto. El bien, es á la vez un objeto de experiencia, y un estado subjetivo de conciencia; suprímase toda conciencia, y lo que queda, si es que queda alguna cosa, no podrá ya ser llamado, ni bueno, ni malo, ni indiferente.

Por esto es por lo que el soberano ideal relativo á nuestra conciencia y á nuestra experiencia se halla afecto del mismo signo de interrogación acerca del más allá, que afecta á nuestra experiencia imperfecta y á nuestro conocimiento inadecuado á lo real. Invencible es la duda sobre el absoluto valor del soberano bien universal, del soberano bien individual, sobre la relación de ambos entre sí, sobre la posibilidad de una conciliación perfecta entre el bien universal y el bien individual.

No *sé* yo si, en definitiva, la abnegación y el amor son superiores *de hecho* al egoísmo, porque no sé yo si en el mundo real no está el amor engañado de suyo.

Pasemos ahora á la moral del *deber*.

No menos que la del bien, experimenta la moral del deber el contragolpe de la relatividad de los conocimientos.

La idea de deber absoluto ó de imperativo categórico implica una «Razón» que se pone y establece, si no teórica, prácticamente cuando menos, como algo de último y de definitivo. En otro lugar (1) hemos probado nosotros que la posición práctica, para ser verdaderamente *categórica*, reclama una posición teórica conforme á sí misma.

Limitémonos, pues, en este momento á una simple observación. Si no puedo yo reconocer más que un valor relativo y problemático á la «Razón», cuando ella me habla de verdaderas *causas* por encima del flujo regulado de los fenómenos, de verdaderas *substancias* y de *incondicional* por encima de los modos ó condiciones empíricas, de sér *absoluto* y *perfecto* teniendo en sí mismo su razón de ser, etc., etc.; en una palabra, de ideal realizado en el corazón de las cosas; si, decimos, todas esas nociones se me aparecen como pudiendo ser un simple resultado de mi estructura intelectual y cerebral; ¿cómo habría de inclinar yo la cabeza sin ninguna segunda intención, ante esa «Razón» problemática, desde el momento en que ella me *ordenase* ó pareciera que me ordenaba el *obrar*, como si todas sus ideas, teóricamente sospechosas, fuesen prácticamente indudables, como si su mandato tuviese un valor absolutamente objetivo?

Existe aquí una antinomia, en la cual hemos visto nosotros á Kant debatirse en vano.

***

El carácter limitado y relativo del conocimiento humano limita, por lo tanto, intelectualmente, tanto á la moral del bien, como á la moral del deber, del mismo modo que limita á la del interés.

---

(1) *Le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain.*—Véase la versión castellana. Madrid, 1907.—Sáenz de Jubera.

Cierto, sí, que toda ética desinteresada conserva y guarda, bajo el punto de vista de la inteligencia, de la sensibilidad intelectual y de lo que podría llamarse la voluntad intelectual, un valor infinitamente superior al valor de la ética egoísta; pero por muy superior que este valor pudiera ser como *ideal*, continúa hallándose, en cuanto valor *real*, afecto del eterno signo de interrogación acerca de la objetividad de nuestras representaciones humanas.

Hay en ello un *problema* imposible de resolver, así como es también imposible de suprimir.

En vista de lo que precede, si el principio negativo y limitativo de la relatividad de los conocimientos estuviese rigurosamente solo, no engendraría él más que una moral de duda, de neutralidad, de abstinencia metafísica.

De que lo cognoscible *para nosotros* no es todo *lo real*, no podría sacarse, bajo el punto de vista práctico, más que una sola consecuencia; todo lo que es cognoscible para nosotros, como objeto de determinación voluntaria, no es adecuado á la realidad total y última.

Así, pues, por nuestra parte, jamás hemos presentado nosotros *sólo* el principio limitativo de los conocimientos.

Ya en la «Crítica de los sistemas de moral contemporáneos», ya en la «Idea moderna del derecho», hémosle combinado siempre nosotros con los datos positivos acerca de la constitución de la conciencia, cuyo estudio profundo nos habíamos reservado para un trabajo ulterior sobre los fundamentos de la moral.

No admitimos nosotros, por consiguiente, como por alguien ha querido atribuírsenos, que el *respeto moral* se mida, *única y exclusivamente*, por nuestra ignorancia metafísica del fondo de los seres. Es perfectamente claro, que lo desconocido puede ser respetable, pero no únicamente á título de desconocido.

Hemos nosotros sostenido, y repetido multitud de veces, que el respeto moral se halla en razón compuesta: 1.°, de nuestros *conocimientos* acerca del grado de personalidad de los seres; 2.°, de los *límites* de nuestros conoci-

mientos. Son, por consiguiente, lo conocido y lo desconocido, á la vez, los que determinan aquí nuestra actitud mental.

Es menester, ante todo, que conozcamos nosotros algo, de nosotros mismos y de los demás, para poder respetarnos y respetar á otro. Lo que nosotros conocemos, es, en primer término, la sensibilidad, como poder de gozar y de sufrir; de aquí una simpatía natural, para todo aquello que goza ó que sufre. Después, es la inteligencia, más ó menos desarrollada, pero de la misma naturaleza por doquier, y capaz, hallándose en buenas condiciones, de concebir lo universal, lo cual fundamenta nuestra unión intelectual con todo lo que piensa, se piensa á sí mismo y piensa el universo.

Finalmente, conocemos la voluntad, concebida en primer término, como voluntad del sér y de la vida, de la «potencia» misma, si se quiere, y después, en segundo lugar, como voluntad capaz de querer el sér universal y la sociedad universal. Tales son los datos de nuestra conciencia propia, que nosotros extendemos á otro.

Aquí se encuentran, según más arriba hemos puesto nosotros de manifiesto, los elementos positivos del respeto.

Pero hay asimismo un elemento de *infinidad* proviniente de que nuestra ciencia no podría agotar, ni la naturaleza de la sensibilidad, ni la naturaleza de la inteligencia, ni la naturaleza de la voluntad, ni la de la vida; ¿no son, por ventura, esas tres funciones esenciales del sér consciente, como *sujeto*, los límites mismos de todo conocimiento de *objetos*?

El sentimiento de *dignidad*, que hemos reconocido nosotros inherente á la conciencia, se halla todavía aumentado por esta infinidad, cuya presencia íntima comprobamos en nosotros mismos.

No podemos nosotros agotarnos á nosotros mismos, no podemos tocar el fondo de nuestra conciencia; somos siempre para nosotros, más de lo que podemos concebir. Nuestra conciencia clara y analítica, siente que no está ella adecuada á la vida obscura y sintética; tampoco se halla

ésta más adecuada al todo. Sumímonos nosotros en un océano de realidad infinitamente grande, de la cual no percibimos en nosotros, más que una gota infinitamente pequeña.

Somos, sin embargo, nosotros, los que concebimos este océano; la realidad universal, es una idea de nuestra conciencia. Si nosotros mismos, á nuestros propios ojos, somos más grandes que todo lo que podemos percibir claramente, los demás hombres envuelven también más de lo que nosotros podemos percibir.

Como la infinidad recae aquí sobre la vida mental ó consciente, no ya solamente sobre la cuantidad extensiva, potensiva ó intensiva de cosas *mecánicamente* concebidas en el espacio ó en el tiempo, concíbese que ese sentimiento de infinidad, tome la forma de *valor infinito*, superior á todo valor finito, es decir, de dignidad *moral*.

El carácter *sagrado* del hombre, *homo res sacra hómini*, es la consecuencia de ello.

La crítica filosófica, viene, pues, á confirmar aquí, el sentimiento religioso, acerca de la «inviolabilidad de las cosas santas.»

***

Como se ve, en cuanto infinito, es como lo incognoscible, *relativo á nosotros*, es decir, la realidad en su todo, más allá de nosotros, y hasta en el fondo de nosotros, escapa á nuestro conocimiento y aporta un límite á los sentimientos que provocan las cosas conocidas.

No se trata ya entonces de un incognoscible absoluto y transcendente, sino que se trata de la existencia inmanente que nos atraviesa, nos engloba en ella, y no teniendo fin ni término, escapa á nuestra experiencia siempre finita. En todo sér consciente, yo ú otro, esta infinidad incognoscible para nosotros, es la que, unida á lo que nosotros conocemos de cualidades, y de bien en ese sér, llevan más alto grado de sentimiento moral del respeto. Ese sentimiento es, de esta suerte, análogo al sentimientos estético que nos produce lo sublime.

El progreso en la ciencia positiva es simultáneamente

un progreso en la conciencia de límites que van siempre retrocediendo, que son siempre infranqueables, de la ciencia misma. Esta, á la vez atrayente y aplastante, envuelve é implica la inmensidad de lo incognoscible; de ahí su sublimidad.

«La noche—dijo Víctor Hugo,—es el estado propio y normal de la creación especial, de que nosotros formamos parte; el día, breve en la duración lo mismo que en el espacio, no es otra cosa que una proximidad de estrellas.»

Sucede respecto de lo moral lo mismo que respecto de lo físico; la noche de la ignorancia es nuestro estado normal; pero hay en nosotros un punto brillante, nuestra conciencia, y otros puntos que son y constituyen focos de luz como el nuestro.

El mundo moral es sublime, tanto por sus tinieblas como por sus claridades.

Fieles hasta el fin al punto de vista verdadera y sinceramente experimental, habremos nosotros de sustituir más adelante con un *persuasivo problemativo*, al *imperativo categórico* aducido por Kant (1); pero un *persuasivo* no es un simple *dubitativo;* para establecerlo es siempre preciso acudir á otra cosa que á la simple consideración de los límites del conocimiento. Redúzcase el hombre á la pura ignorancia, y no hay ya ideal persuasivo; redúzcasele á su saber positivo y objetivo, y no hay ya otra moralidad, que la *técnica* individual y social.

Obrar moralmente es obrar de una manera adecuada á lo que nosotros sabemos de una manera más cierta de nosotros y de otro, así como á lo que nosotros ignoramos de una manera más cierta; la moral reposa, tanto sobre la insuficiencia de nuestros conocimientos objetivos, como sobre la posibilidad de extenderlos indefinidamente, como, por último, sobre la imposibilidad de igualarlos á lo infinito de lo real.

Obrar moralmente es suponer que puede y debe existir un mundo, para nosotros desconocido, pero inteligible en

(1) Véase el *libro tercero* de esta misma obra. «Relación del sujeto al objeto».

sí mismo, en que lo moral, de igual modo que todo lo demás, encuentre su razón de ser.

Ignorabimus, sperabimus; nosotros hemos resumido ya en esas dos palabras la actitud del espíritu ante el mundo material de los objetos y ante el mundo mental de los sujetos; la ignorancia habrá de mantener siempre para el hombre un límite que podrá él referir á más lejos; la esperanza habrá de permitirle siempre, por medio de una especie de velocidad adquirida, el franquear el límite, por medio del pensamiento y por medio de la acción.

***

En resumen: la moral de las ideas-fuerzas tiene por objetivo el desprender, despojar y determinar la idea completa de la *conciencia* de su *individualidad* y de su transcendencia *universal*, uniéndola con las ideas: 1.° De los estados ó actos subjetivos que percibe de una manera positiva, la ciencia del espíritu.—2.° De las relaciones entre los objetos que percibe de una manera positiva la ciencia de la naturaleza.—3.° De los límites infranqueables de toda ciencia.

El conjunto de todas esas ideas-fuerzas no tiene más que traducirse de una manera integral en nuestros actos para constituir el reinado de la moralidad.

Es éste, en primer término, un reinado de la justicia, fundado sobre el respeto mutuo de la dignidad humana; y es, en segundo lugar, un reinado de la fraternidad cuyo acabamiento y perfección habría de ser la solidaridad consciente y voluntaria de todos los seres.

El principio de la relatividad de nuestra ciencia, no impone á los móviles sensibles y puramente vitales, más que un límite negativo; *el principio de la conciencia de sí mismo envolviendo é implicando la idea de otro*, les impone una ley positiva; sólo él viene á constituir, por encima de ellos, un motivo de orden intelectual.

De esta manera, no constituímos nosotros solamente una moral de la vida intensiva y de la vida expansiva, cuyo ideal habría de tener todavía alguna ambigüedad; y

habría de permitir dos direcciones rivales; la dirección de Guyau y la dirección de Nietzsche; constituímos nosotros una moral de la *conciencia* intensiva y expansiva; intensiva, por virtud de la reflexión creciente sobre sí mismo; y expansiva, por virtud de la consideración creciente de otro.

No tiene el ideal nada absolutamente de ambiguo, siendo la sociedad universal de conciencias.

LIBRO SEGUNDO

El objeto moral.—Idea-fuerza científica del bien.—Teoría de los valores objetivos.

CAPÍTULO PRIMERO

Clasificación científica de los seres, bajo la relación de la cualidad, de la cuantidad y de la relación.—Idea-fuerza del bien.

I.—Necesidad de una clasificación científica de los seres.

II.—Categorías de la cuantidad, de la cualidad y de la relación.

III.—Clasificación de los seres y de las funciones en sociología y en psicología.

I

Necesidad de una clasificación científica de los seres.

Por medio del análisis de la conciencia, la moral de las ideas-fuerzas ha llegado, hasta ahora, á los siguientes resultados, que importa mucho precisar.

De una parte, hemos visto nosotros que la conciencia no puede ni poner y establecer su propia existencia, ni conocerse á sí misma en su manera de ser y en su manera de obrar más que en cuanto conoce el mundo de los objetos y el mundo de los demás sujetos; no hay psicología

absolutamente pura de toda cosmología y de toda sociología.

De otra parte, la conciencia no puede realizarse prácticamente, en toda su plenitud, más que en cuanto se haga ella el agente de un ideal universal, al cual contribuyan todos los seres conscientes, y en el cual se hallen todos ellos asociados; no hay moral psicológica que se encuentre absolutamente pura de toda sociología y de toda cosmología.

En otros términos: no podemos nosotros ni atribuir á los objetos un valor moral sin considerar el *sujeto* dotado de voluntad que los persigue, ni atribuir á la voluntad un valor moral sin considerar los *objetos* que ella persigue.

Si el fin moral envuelve é implica un cierto y determinado estado, ó más bien, un cierto y determinado acto de la conciencia individual, envuelve é implica asimismo un cierto estado posible del todo, inclusos nosotros mismos; el fin moral tiende al desarrollo y desenvolvimiento de un mundo perfectamente armonioso que tiene por condición la voluntad personal, pero que él mismo es, á su vez, la condición de una voluntad personal perfectamente desenvuelta y desarrollada y perfectamente armoniosa.

Desde ese momento, por abstracción, es como se separa en moral el sujeto del objeto, la intención, del fin objetivo á que la intención tiende; no es posible tener «buena voluntad» y buena intención sin *tender* á un fin cualquiera; el *fin*, por otra parte, no puede ser moralmente bueno sin la intención. La voluntad, moralmente buena, es la intención universal; pero, para saber si es ella universalizable, es menester, precisamente, transportarla á un mundo de objetos, á una «naturaleza», y ver, como dice Kant, si podría ella ser erigida en ley.

Hay, por consiguiente, una cierta y determinada concepción de la naturaleza sin la cual quedaría vacía la intención moral.

Ni la simple contradicción *lógica*, ni la simple contradicción con la voluntad *universal*, tal y como la representa Kant, habrá de ser suficiente para eliminar tales ó cuales máximas como no rectas; será, en nuestro sentir, su contradicción con un *ideal* supremo, cuyo contenido real será

tomado, por una parte, de la naturaleza y de la sociedad, y por otra parte, de la conciencia más profunda de nosotros mismos.

Por esto es por lo que la filosofía de las ideas-fuerzas debe establecer una entera armonía, y no una oposición, entre la moral cosmológica, la moral sociológica y la moral psicológica. Este es uno de sus caracteres más esenciales.

II

Categorías de la cuantidad, de la cualidad y de la relación.

La idea de cuantidad desempeña un papel considerable en la moral objetiva y en la teoría científica de los bienes, por la misma razón de que la cuantidad en la naturaleza tiene una parte muy considerable. ¿No encuentra la ciencia su suprema condición de exactitud en la medida de las cuantidades?

Esto no obstante, fuerza es admitir que la idea de cuantidad no se basta á sí misma; es siempre preciso el preguntar sobre qué recae el *quantum*, de qué hay cuantidad. La extensión misma y la duración, son ya cualidades, no de la cantidad pura, que sería indeterminación pura.

La intensidad ó cuantidad *intensiva* es, más visiblemente todavía, la cuantidad de una cualidad. Bajo el punto de vista físico, la intensidad recae siempre sobre cualidades relativas á nosotros: resistencia, luz, calor, sonido, etcétera, etc.

Bajo el punto de vista psicológico, son los estados cualitativos los que admiten un grado y una intensidad: el dolor, el placer, la atención, el esfuerzo, etc. Se ha llegado hasta decir que la intensidad no es otra cosa que una cualidad particular, un cierto cambio en la cualidad misma, que nosotros traducimos en seguida en lenguaje de cantidad, por medio de los términos *más* ó *menos*; más agradable ó menos agradable; más cálido, más frío, más ligero, más pesado, etc.

Cierto, sí, que para cada grado de intensidad hay un estado sensitivo *sui generis*, que le corresponde y lo revela á nosotros; pero eso no es una razón para admitir, con M. Bergson, que los estados psíquicos excluyen la cuantidad intensiva, con el mismo título que la cuantidad extensiva.

Nosotros, por nuestra parte, sostenemos: 1.°, que la intensidad es siempre en nosotros la de una cualidad, mas no por eso deja de existir y de obrar mejor ésta; 2.°, que una intensidad diferente responde á una cualidad diferente y á un modo de conciencia específico, que se diferencia cualitativamente de los otros grados intensivos; 3.°, que la intensidad de los estados mentales constituye su *fuerza* eficaz (1).

De lo que precede puede inferirse que existe un primer medio científico y objetivo de jerarquía, sacado de la *cuantidad* misma de las *cualidades*.

Cuando un sér tiene todas las cualidades positivas de otro sér y, *además*, otras características positivas, que este último no posee, por ejemplo, el sentido de la vista que le falta al ciego, el fisiólogo y el psicólogo declaran á este sér, con justo título, superior; el fisiólogo y el psicólogo atribuyen á ese sér una vida más intensa, más potente, más fuerte.

Si la moral de las ideas-fuerzas puede clasificar y graduar los seres, bajo el punto de vista de las categorías de la cuantidad y de la cualidad, puede asimismo clasificarlos bajo un tercer punto de vista: el punto de vista de la *relación*.

Toda cualidad, por otra parte, implica y exige una relación; ambas categorías son verdaderamente inseparables; la cualidad no se halla jamás aislada, no es autócrata, ni se basta á sí misma; sino que supone siempre que se ha establecido una relación entre el sér que se considera y los demás seres, y esa relación puede tomar multitud de formas. Reducirla por entero, con los pseudo-darwinistas, tales como Nietzsche, á la relación mecánica del más fuer-

(1) Véase nuestra *Psychologie des idées-forces*, t. I.

te al más débil, es no ver más que uno solo de los innumerables aspectos de la relación mutua, que puede ser, ya *causalidad y reciprocidad de acción,* ya *finalidad y reciprocidad de finalidad.*

Bajo la relación de las *causas* y *efectos* ó de la determinación recíproca, concebimos nosotros determinaciones mutuas más vastas á la vez y más centralizadas. ¿Por qué el sistema estelar nos parece objetivamente que es el simple movimiento de un fruto que cae del árbol? Porque el primero comprende y contiene á todo el segundo y encierra las condiciones generales de gravitación que determinan la caída particular del fruto.

De un modo análogo, un Newton que se eleva desde la caída de una manzana á la gravitación universal, nos parece superior á un campesino que se limita á formular el siguiente juicio: Una manzana se ha caído de mi manzano; voy, pues, á comérmela.

Hasta en la relación de la *substancia* al accidente, que es una de las categorías de la relación y muy próxima de la causalidad, puede la ciencia encontrar un principio de clasificación jerárquica.

Sea lo que quiera la substancia en sí misma, sin que haya necesidad de concebirla bajo forma ontológica, puede ser considerada como aquello cuya acción causal, por su persistencia, hace posibles y une entre sí los cambios; parece entonces ella superior á los simples accidentes.

Finalmente, hasta en las tres categorías de la *modalidad*, también ligadas ellas de un modo íntimo y estrecho á la categoría de la relación causal, aparece la jerarquía; colocamos nosotros lo posible por encima de lo imposible; lo existente por encima de lo no-existente; lo necesario concebido como teniendo en sí mismo la razón de su posibilidad y de su existencia, por encima de lo contingente, concebido como una cosa que tiene necesidad de alguna otra condición para existir.

No se trata aquí de lanzarse á altas especulaciones metafísicas; nosotros nos limitamos á consignar hechos de experiencia y verdades de índole positiva; la moral de las

ideas-fuerzas toma todas las categorías *de una manera científica.*

*
* *

Existe también, según hemos dicho nosotros, una categoría de relación completamente distinta de las otras; la categoría de *finalidad*, que permite llevar á cabo juicios de clasificación que es manifiestamente jerárquica.

No tenemos, en manera alguna, nosotros la pretensión de perdernos en los ensueños de los causa-finalistas; no pretendemos hablar de otra cosa que de la finalidad interna é inmanente.

Y, ¿no es, por ventura, visible esta última clase de finalidad en todo sér viviente? O bien, diciéndolo de otra manera, ¿no aparece siempre el *mecanismo* de un sér viviente, considerado bajo otro respecto, bajo otra relación, como *organismo?* Apariencia ésta insuperable para nosotros, hombres, que percibimos en nosotros mismos una finalidad, es decir, nuestra voluntad, nuestro deseo, nuestro esfuerzo, nuestra fuerza, nuestro *virus* vital, nuestra vida.

Considérense atentamente las clasificaciones que hacen los naturalistas.

Todos, verdad es, tienen costumbre de decir que no se ocupan ellos en *fines* alcanzados y de *progreso*, sino única y exclusivamente en *efectos* ligados y de *evolución;* no intentan ellos hacer apreciaciones, sino que se limitan á consignar. Cierto que si se trata de progreso en sentido *moral*, ó hasta pura y simplemente metafísico, pueden muy bien sostenerse sus afirmaciones.

Pero cuando ellos se complacen en poner de manifiesto cómo una forma rudimentaria de órgano ha ido complicándose y unificándose á un tiempo mismo de una especie animal á otra, ó simplemente de una especie vegetal, que se supone insensible, á otra que se supone igualmente insensible, ¿es, por ventura, debido á un vicio y defecto de lenguaje el que nos representen ellos un órgano y una función como *superiores* en tal determinado animal ó en tal determinado vegetal?

Cuando los naturalistas recorren los grados todos de

complicación del aparato respiratorio ó circulatorio, ¿es posible que dejen ellos de ver ahí ciertos grados de *perfeccionamiento,* cualquiera que sea la manera como ese perfeccionamiento ha llegado á obtenerse? ¿Hay, por ejemplo, 1.°, una vida más intensiva y más extensiva en una encina que en un musgo rudimentario, en un hombre que en una mónera? ¿Hay, 2.°, una vida más durable y más protensiva? ¿Hay, por último, una vida más variada y más unificada?

Aun cuando no fuera más que bajo el punto de vista *mecánico,* hay, por consiguiente, ahí *progreso*, y como ese mecanismo tiene por efecto la vida, hay progreso *orgánico* y *biológico.*

¡Cuántas veces no han sido recordadas y comentadas las frases de Augusto Comte: «Lo inferior se comprende y explica por lo superior»!

No solamente, habremos de añadir nosotros, no solamente se *comprende* lo inferior por lo superior, sino que, también, lo inferior se *clasifica* y se *evalúa* por relación á lo superior.

Nadie piensa, digámoslo una vez más, en resucitar la antigua finalidad externa; pero, según ha hecho observar un filósofo, una cosa es el decir que los órganos interiores de una víbora son útiles para hacerla vivir, y otra cosa muy distinta, es el afirmar que la víbora misma tiene una utilidad, sobre todo, para el hombre á quien muerde. La víbora puede *clasificarse* bajo la relación de la finalidad *interna*, es decir, de la adaptación de los órganos ó funciones á la vida y á las condiciones externas de la vida; es lícito, bajo estas relaciones, el declarar á la víbora, mejor ó peor constituída, más ó menos adaptada á las condiciones del medio. Para clasificarla, se la comparará, no solamente con los animales inferiores, sino también, y sobre todo, con los animales superiores, en los cuales, aquello que no estaba en la víbora más que bosquejado, se muestra bajo formas más acabadas.

Si la locomotora de pie, que fué primeramente inventada, se encontrase un día en la tierra en el estado fósil, junto á una locomotora de ruedas y de rails, ¿tendría que

llevar á cabo grandes esfuerzos, para clasificarlas, el mecánico?

Hay, indudablemente, animales que hacen el efecto de una locomotora de pie ó de un simple carro antiguo, por relación á ciertos organismos en que la complicación mejor unificada produce los efectos más numerosos y más seguros.

Si se quieren ahora sacar inducciones generales de las ciencias de la naturaleza, el verdadero sentido del proceso cósmico ó de la evolución para la doctrina de las ideas-fuerzas, es que la *existencia* depende de las *cualidades*, y que la misma cuantidad exterior ó interior es una cualidad específica. La existencia momentánea, depende de cualidades momentáneas; la existencia durable, depende de cualidades durables.

Toda cualidad es una *condición* y un *medio* para la existencia; toda cualidad es, asimismo, un *título* á la existencia. Las cualidades superiores entrañan é implican una realidad superior, una potencia ó fuerza superior, y bajo cierto y determinado respecto, un valor superior.

En el mundo de las fuerzas mecánicas mismas, las cualidades de la fuerza son las que dominan, la superioridad de fuerza, bajo este respecto, es una superioridad de cualidad; masa, peso, etc. En el mundo de la vida, la superioridad cualitativa de la vida, es la que asegura la existencia al individuo, y, sobre todo, á la especie; y nosotros hemos visto reducirse esta superioridad á una mayor intensidad de acción, en una mayor variedad de efectos, lo cual constituye más cantidad de fuerza activa.

Lejos de encontrarse en irreductible antinomia las dos categorías, la de la *realidad* y la de la *cualidad*, hállanse, por consiguiente, en progresiva armonía. Para cada uno de los grados de la presente existencia, hay cualidades que explican esa existencia; pero, como esas cualidades no son jamás completas, llaman siempre ellas algo que las rebasa y excede, y merece durar mejor.

El ideal realizado, hace surgir de su seno un ideal nuevo, del cual era condición el primero; además, siendo toda

idea una fuerza, el ideal nuevo es una fuerza nueva que tiende á realizar su propio objeto.

Así, pues, concebido de conformidad con la filosofía de las ideas-fuerzas, el proceso cósmico no se encuentra ya en oposición con el proceso moral. Este último, por el contrario, debe ser la continuación del primero, al cual dirige en su verdadero sentido.

La moral es, según la vida y según la naturaleza, toda vez que se entiende por naturaleza, según hemos dicho nosotros en otro lugar (1), la realidad total, no tal y como ella *aparece* desde un punto de vista particular y provisional, sino tal y como ella *es* ó *se hace* por medio de su perpetua acción, y, sobre todo, por medio de la idea de sí misma que ella adquiere y que es ella misma eficaz. No solamente sigue la moralidad á la naturaleza, sino que asimismo la precede y la guía. No parece ella abolirla más que para restaurarla en su integridad esencial; no parece contradecir su lenguaje más que para hacer oir y resonar mejor y repercutir en el infinito la palabra universal.

III

Clasificación de los seres y de las funciones en sociología y en psicología.

Del mismo modo que una especie puede, bajo ciertos respectos, ser comparada científicamente á otra y puede ser declarada superior por el naturalista, así, de igual modo, deben también los sociólogos clasificar las sociedades en un orden jerárquico, según la cuantidad extensiva, protensiva é intensiva de las unidades componentes, según su cualidad, según su variedad y su unidad, según su complicación y su simplificación simultáneas.

---

(1) Véanse las conclusiones de nuestro libro sobre *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain.*—Versión castellana. Madrid.—Sáenz de Jubera Hermanos.—1907.

Pero no son éstos otra cosa que caracteres relativamente exteriores.

El sociólogo aprecia también la naturaleza íntima y la perfección mayor ó menor de las funciones sociales, ya en vista de la conservación de las colectividades, ya en vista de su desenvolvimiento material y de su desarrollo intelectual, estético, político, jurídico, etc.

Bien claramente resulta que en sociología las consideraciones de felicidad y de moralidad acaban por desempeñar algún papel, pero es únicamente al fin de la ciencia, pero no al principio. Si hasta por abstracción se suprime toda idea de bien, sensible ó moral, quedarán todavía entre las sociedades muchas distinciones materiales é intelectuales que habrán de permitir el clasificarlas objetivamente y atribuirles un valor diferente.

En psicología puédese, asimismo, establecer una jerarquía entre las diversas funciones; puédense considerar cualidades ó combinaciones de cualidades como superiores á las otras, haciendo abstracción de todo placer y de toda moralidad.

Si se conviene en llamar *mejor* á aquello que es más perfecto, como lo hacían Platón y todos los filósofos griegos, podrá llamarse al sér que posee el sentido de la vista, *mejor* que aquel otro sér que se halla desprovisto de ella, y esto sin consideración ninguna de placer ó de interés, ni de moralidad ó de desinterés.

Cierto es que á todo esto puede objetarse diciendo:—Si el sentido de la vista vale más y es preferible á su privación, es, precisamente, á causa de los placeres ó de las ventajas que ese sentido lleva consigo. Y aquí se encuentra, á buen seguro, la primera razón de la superioridad de la vista.

A pesar de ello, es cierto que, hasta en un sér insensible, por hipótesis, al placer y á la pena, no consideramos nosotros la percepción visual, por muy fría é indiferente que semejante percepción fuese, como una cualidad por relación á su ausencia en un sér no menos insensible. Habría en el primero, según hemos nosotros visto, una complejidad mayor; y ¿sobre qué habría de recaer esta com-

plejidad? Sobre *estados* y sobre *actos*, sobre *impresiones* y sobre *reacciones*. El físico encontraría ahí un mecanismo, á la vez más variado y más unificado, aun cuando no fuera más que bajo el mismo punto de vista en que habría una máquina más perfeccionada que otra.

Por otra parte, en relación á los fines mismos de toda máquina natural, no podría el biólogo olvidar que las sensaciones y percepciones engendran un conjunto de efectos que, considerado por otro lado, llega á constituir para la vida una serie de medios con objeto de *reobrar* sobre el mundo exterior. Bajo este nuevo respecto, que es el de la *organización*, el clarividente es superior al que es ciego.

Finalmente, ¿cómo podría negar el psicólogo que el sér que tiene más sentidos puede percibir más y mejor y producir, por medio de la percepción, más efectos voluntarios? Débese, por lo tanto, afirmar que ese sér es superior en inteligencia y en potencia.

Tampoco aquí tiene esta expresión *superior*, científicamente, otro sentido que este: *cuantidad é intensidad* mayores de funciones *intelectuales* y *activas*.

De una manera análoga, la inteligencia parécele al psicólogo una cualidad superior á la ininteligencia.

En la inteligencia misma, según nosotros hemos ya visto, puede la psicología establecer grados diversos, Cuando el pensamiento se aplica á los objetos exteriores y llega á ser ciencia, es, ante todo y sobre todo, un conocimiento de leyes y de necesidades, un determinismo de razones, el cual, á su vez, implica siempre razones de tiempo y de lugar, y por consiguiente, implica un mecanismo. Así, de esta suerte, el *comprender científicamente* las cosas, no es sino reducirlas á un mecanismo.

Nada mejor que esto cuando se trata de cosas consideradas bajo un aspecto puramente mecánico, como por ejemplo, los movimientos del sistema solar y estelar. En ese caso, el comprender no es destruir, sino que es, por el contrario, construir.

Mas cuando se trata de seres vivientes y pensantes, y sobre todo, de nosotros mismos, la dirección intelectual ó reducción á un determinismo mecánico, á un puro auto-

matismo, cuesta la vida y cuesta la existencia. Cuando el sujeto pensante se reduce á sí propio, á un conjunto de fenómenos necesarios y objetivos, ruedas y engranajes de un autómata, no se ve ya él, no percibe ya en sí mismo existencia ni unidad durables; de tal manera que, según hemos dicho nosotros en otro libro, al tratar de percibir su sér por medio del pensamiento, ve él desvanecerse en sí el sér verdadero; su *yo* se pierde en el todo, en la gran máquina universal (1).

Pero, si el modo de *comprender* que pertenece á la ciencia física, es, con frecuencia, una especie de dirección destructora de la vida, es porque en realidad no es ese el modo más elevado de intelección. Cuando se ha llegado á disecar un organismo, no se le ha comprendido verdaderamente, porque queda siempre por saber y por averiguar qué es lo que constituye la esencia misma de la vida, qué es lo que le hace funcionar y que no podría ser, en manera alguna, reducido al gran resorte de un mecanismo.

Hay, pues, muchas clases de comprensión.

Por otra parte, á los ojos del psicólogo, una inteligencia-espejo, más pasiva que activa, no es la verdadera inteligencia; envuelve é implica ésta la acción y la vida, y con el sentimiento de la acción desplegada, implica también la alegría. Un sér que *sabe* más, *puede* más; y pudiendo más, *obra* más, *goza* más de su armonía con la acción y con el medio; gozando más, puede también gozar con la alegría de los otros y *amar*.

Bajo este aspecto, la inteligencia es condición ó elemento de la voluntad amante y amable, que no puede ser jamás una voluntad ininteligente.

—El valor del conocimiento, objetarán tal vez los partidarios del utilitarismo, no es otro que el valor de un instrumento; á la manera del dinero; dice Bain (2), es como la ciencia puede ser capaz de llegar á constituir un fin en sí misma.

—La famosa comparación con la avaricia, es verdade-

(1) *Critique des systemes de morale contemporains*, pág. 302.
(2) *Mental and moral Science*, IV, 4, 3.

ramente la obsesión del pensamiento inglés. Bain y Sidgwick, en apoyo de esta comparación clásica, en ultra-Mancha, ponen ante nosotros de manifiesto la masa de los hombres que no estiman las ciencias más que en vista de la utilidad que tienen ellas para la vida.

Pero, habremos de responder nosotros, no se trata de anotar y tener en cuenta la opinión del vulgo, que carece de competencia en las cuestiones de valor científico, así como carece también de ella en las cuestiones de valor estético.

Para el sabio y para el filósofo, la ciencia tiene en sí misma y por sí misma, un valor, tanto más elevado, cuanto más especulativa es ella; es decir, cuanto es más integral y más radical á un mismo tiempo, más próxima de la ciencia, de lo que *es*. ¿No concebimos nosotros, una satisfacción completa de la inteligencia, por un objeto á la vez plenamente inteligible y plenamente real?

Esta realidad inteligible, debe, indudablemente, ser algo de fundamental, por debajo de lo cual, no pueda el análisis descender ya más, y que nos haga tocar la roca de la realidad; al propio tiempo, el objeto fundamental, habrá de tener una transcendencia universal, porque será él válido: 1.°, para todos los elementos idénticos y para todas las realidades que se hallan fundadas en la realidad misma; 2.°, para todos los espíritus que sean capaces de percibir esa realidad. La filosofía, es la aspiración á esa ciencia, á la vez radical é integral.

Si es posible negar el valor *intrínseco* de la ciencia positiva, si es posible sostener que ella tiene, sobre todo, una utilidad para la *potencia*, para la *felicidad*, para la *vida*, no puede, en manera alguna, negarse el valor intrínseco de la ciencia universal y última, que persigue la filosofía. Esa ciencia habría de ser idéntica á la potencia suprema del espíritu, y como consecuencia, á la felicidad suprema; ella, además, vendría á fundirse, según más arriba hemos puesto nosotros de manifiesto, vendría, decimos, á fundirse en la *conciencia* universal y en el *amor* universal; esa ciencia, sería, por consiguiente, el soberano bien.

***

En resumen, todas las ciencias de la naturaleza, de la vida y del pensamiento, nos ha parecido que contribuyen á suministrar elementos de *clasificación* y de *evaluación*, para una moral de las ideas-fuerzas.

Estudian las ciencias, no solamente la naturaleza en general, sino que estudian naturalezas diversas de seres, que no aparecen como equivalentes bajo todos puntos de vista. Entre esos seres, pueden ellas establecer, como diría Mallebranche con Platon, no solamente relaciones de magnitud, sino también relaciones de perfección, sin soñar siquiera aun en el *placer* ó en la *moralidad*.

El placer, por otra parte, bajo el punto de vista científico, no se nos aparece como poseyendo el valor en sí y para sí, que el hombre se halla tentado á atribuirle primeramente. Han hecho siempre observar los sabios, que placer y pena son los signos subjetivos de un cierto orden ó desorden biológicos, signos que muchas veces son inexactos ó engañosos.

¿Quién ignora hasta qué extremo llega la tendencia de cierta escuela científica á reducir los goces y los sufrimientos á *epifenómenos;* hechos de añadidura, índices «*surajoutés*» y no absolutamente necesarios? Esta idea de lo «surajouté» es una traducción moderna del «placer *añadido* á la acción», *epigennma*, de que hablaba Aristóteles. En lugar de acción, se dice hoy función; en lugar de *epigennma*, se dice *epifainomenon*. Se suprime la metáfora poética de la «flor» que se añade á la «juventud» para sustituirla con la metáfora, más científica en la apariencia, pero en realidad menos exacta, del alumbrado, la iluminación, añadiéndose á la máquina.

Mas la teoría no ha cambiado.

Aprécianse siempre las funciones y clasificaciones objetivamente, haciendo abstracción de nuestras sensaciones internas agradables ó desagradables.

El sabio, por otra parte, está muy obligado á proceder de esa manera cuando se trata de dos vegetales, y sobre todo de los más inferiores, en los cuales sólo los filósofos suponen la presencia de sensaciones sordas y obscuras, envolviendo é implicando, tal vez, un comienzo de vagos pla-

ceres ó de vagos disgustos. Los fisiólogos mueven la cabeza en señal de desprecio ante la idea del dolor de un alga ó de un hongo. Y cierto que la palabra dolor es demasiado precisa, demasiado humana, para designar lo que muy verosímilmente pasa en el hongo que se aplasta ó en el alga que se rompe á orillas del mar. La sensitiva, verdad es, se deja insensibilizar por los anestésicos, exactamente lo mismo que un animal; pero esa insensibilidad puede muy bien no ser otra cosa que la suspensión de acciones químicas que implican y entrañan movimientos.

La irritabilidad de que nos hablan los Bichat y los Claudio Bernard, ¿es, por ventura, algo de sensibilidad *cuasi-psíquica* con algún rudimento de bienestar ó de malestar? Más de uno lo cree así; nosotros mismos, por nuestra parte, así lo creemos; pero no es esto otra cosa que una simple inducción filosófica y psicológica.

No por ello deja de ser más seguro para el sabio que, dentro de la escala vegetal, la sensitiva se encuentra *por encima* del alga, ya sea que la sensitiva sienta psíquicamente ó ya sea que no sienta.

Si esto es así en la ciencia teórica, ¿quién impide á la ciencia práctica el considerar como fin director, no ya simplemente á alguna *forma* universal como la de Kant, sino más bien á algún *contenido* universal? ¿Quién puede impedir á la moral de las ideas-fuerzas el investigar, según lo hemos hecho antes nosotros, *grados reales de superioridad* en las cosas internas de que nosotros tenemos conciencia viviente y evaluante, y después por medio de extensión é inducción el buscarlos en las cosas exteriores? ¿Quién puede impedirla el reconocer, como lo hemos reconocido nosotros, que un sér que piensa de manera universal es superior á un sér sin pensamiento ó á un sér cuya conciencia no rebasa ni excede de ningún modo el hecho en el espacio y en el tiempo?

Podrá objetársele, tal vez, al moralista que éste es y constituye un punto de vista humano.

Indudablemente; pero también la ciencia, bajo este respecto, hasta la filosofía misma, es y constituye un punto de vista humano. ¿Es, por ventura, que hay alguien que se

despoje nunca de su humanidad? Con nuestras facultades de hombre es con las que intentamos nosotros formarnos una idea de la naturaleza.

Entre nuestros atributos humanos poseemos nosotros una inteligencia que tiene por característica el perseguir y, en cierta medida, alcanzar una objetividad siempre relativa á nosotros.

Si sus funciones, las funciones de nuestra inteligencia, llegan á conseguir ampliamente los resultados á que aspiran en su obra; si nuestras sensaciones llegan á confirmar nuestras predicciones—como, por ejemplo, la vista del eclipse viniendo á comprobar los cálculos del astrónomo—¿por qué razón habríamos de negarnos á admitir la clasificación jerárquica de los seres como bastante objetiva para guiar nuestros juicios y nuestros actos, aun cuando nosotros seamos hombres y aun cuando—no pudiendo, como no podemos, rebasar y exceder á nuestra propia razón,—hagamos nosotros de ella, de una manera necesaria, la medida de todas las cosas, medida á la cual vienen á conformarse las cosas de hecho?

De todo esto viene, en definitiva, á resultar que es también, sin género alguno de duda, con nuestro pensamiento, como construímos nosotros la idea de un mundo que desborda de nuestro propio pensamiento.

*
* *

Como se ve, pues, siguiendo todas y cada una de las direcciones de la ciencia, una moral de las ideas-fuerzas tiene el derecho perfectísimo de buscar por todas partes elementos de apreciación científica y elementos de apreciación práctica.

Es, sí, indudable que nosotros acabamos de reconocer que esos elementos se reducen, en su mayor parte, á satisfacciones, mayores ó menores, de nuestra *inteligencia* (tales como la superioridad de lo posible sobre lo imposible; la superioridad de lo necesario sobre lo contingente; la superioridad de la substancia sobre el accidente, etc., etc.); pero todas y cada una de esas satisfacciones intelectuales

entrañan é implican, sin género alguno de duda, ciertas y determinadas *alegrías*, que comunican á tales satisfacciones el carácter de *bien*, *propiamente dicho*.

Y la alegría verdaderamente intelectual proviene precisamente del hecho de que nuestra inteligencia no se aparece ante nosotros como un puro y simple instrumento subjetivo de placer, sino que se nos aparece, por el contrario, como una condición de objetividad, como una verdadera condición de desenvolvimiento y desarrollo armónicos con el objeto.

El punto de vista subjetivo y el punto de vista objetivo son indivisibles, y son ambos igualmente necesarios. Si bien es cierto que la inteligencia no puede comprender sin gozar, no es menos cierto que tampoco puede la inteligencia gozar sin comprender, sin gozar de que las cosas son tales y como ella las comprende.

Por consiguiente, en su desinterés intelectual, es real y verdaderamente donde coloca el hombre su interés sentimental.

¿Esperamos una abnegación más absoluta, como la abnegación de una inteligencia que, por hipótesis, fuese indiferente á la intelección, ó hasta que llegara á sufrir con ella? No sería posible, en verdad, el exigir al sér inteligente que se entregase á la verdad, que se sacrificase por la verdad, sin amarla y sin considerarse y ser feliz con su posesión.

CAPITULO II

Los elementos cualitativos del placer en su relación con la teoría de las ideas-fuerzas.

I.—Cualidad objetiva de los placeres.

II.—El intuicionismo y la cualidad intuitiva de los placeres.

III.—Objeciones del moralismo kantiano á la evaluación científica y cualitativa de los placeres.

I

Cualidad objetiva de los placeres.

Hemos visto nosotros que la cualidad puede apreciarse independientemente del placer; veamos ahora si esa cualidad no penetra dentro del placer mismo, y si no permite evaluarle á su vez.

Debemos nosotros, en primer término, establecer la siguiente ley, que es una ley derivada de la ley misma de las ideas-fuerzas:

«Del mismo modo que en toda idea se encuentra un elemento sensitivo y apetitivo, así también se encuentra en todo placer, un elemento representativo y objetivo, germen de ideación; sin el cual no podría ya ser *tal* placer, y sin el cual no habría de ser ya posible ninguna comparación de placeres.

Bajo la relación puramente *subjetiva,* y considerándole como un simple fenómeno de *sensibilidad*, parece, á primera vista, que el placer no podría variar más que en *intensidad* y en *duración;* pero viene á ser ésta, una rela-

ción sacada del todo, y puramente abstracta. En realidad, de hecho, un sér inteligente, no podría experimentar un placer exclusivamente subjetivo y exclusivamente sensitivo.

Desde el momento en que el placer se particulariza y (cosa totalmente inevitable) llega á ser *tal* placer, en lugar de continuar siendo *el* placer en general (que no existe), toma y adquiere una forma específica y cualitativa. El placer, considerado de una manera *absoluta;* el placer que no fuese más que *el placer subjetivo,* es completamente imposible como estado psicológico.

No hay ningún *movimiento* en un sentido absoluto, todo movimiento tiene una *velocidad* definida y una *dirección* también definida; no existe, en manera alguna, tampoco un *color en general;* sino que lo que existe es el color verde, el color rojo, el color azul, etc. Así, de igual modo, no hay en nosotros placer, *absolutamente hablando,* que no fuera un placer *mayor* ó *más pequeño.* Cada uno de los placeres *actuales* (no solamente posibles ó abstractos), se distingue *cualitativamente* de todo otro placer, como el color rojo se distingue del color verde.

Es preciso, por consiguiente, hacer abstracción de todo el contenido característico é intelectualmente caracterizable del bien de que se goza, para pretender que los placeres ofrecen solamente una diferencia de grado ó de cuantidad, de más ó de menos.

El placer, por otra parte, se halla referido siempre á un *objeto* ó á una *causa.*

Finalmente, sus *efectos* están previstos.

El placer, por consiguiente, en un sentido amplio, es *idea* é *idea-fuerza al propio tiempo que sentimiento.*

Ahora bien: los objetos y las causas, así como sus efectos, constituyen, exactamente lo mismo que las cualidades, una materia de casificación y una materia de comparación intelectual, que llega á la categoría de ideas-fuerzas.

El único estado enteramente subjetivo, sería un dolor no localizado, sin reflexión sobre sí mismo y sín ninguna representación: 1.° De su *diferencia* ó de su *semejanza*

con los otros.—2.° De su *objeto*.—3.° De sus *causas* fuera de nosotros y de su *asiento* en nosotros.—4.° De su *duración*, etc.

Este dolor llegaría, suponemos nosotros, á tales movimientos espontáneos y ciegos, gritos, tensiones y esfuerzos musculares. Todo sería entonces, por hipótesis, subjetivo.

Decimos *por hipótesis*, porque es más que dudoso que exista de esa suerte algo de subjetivo puro, sin un rudimento cualquiera de representación. Siempre es cierto que semejantes estados son totalmente animales ó hasta vegetativos; no son del dominio de la ética. Esta implica de una manera clara y manifiesta, *representaciones* y *objetos*. Desde ese momento, esos objetos representados forman parte integrante, no ya de la sensación desnuda, sino del *sentimiento* ó de los sentimientos de que se trata, así como de las *tendencias* ó deseos que están en lucha.

Ahora bien: según acabamos nosotros de ver, esos elementos representativos *cualifican* el sentimiento y hacen que sea *tal* sentimiento y no tal otro; es, por consiguiente, imposible el explicar y dar cuenta del acto y el apreciarlo, eliminando de él todo lo objetivo, como si se tratase de un animal desprovisto de razón, persiguiendo su placer inmediato sin pensar en nada.

Según la teoría de las ideas-fuerzas (más arriba lo hemos puesto nosotros fuera de toda duda), los placeres de un sér inteligente ofrecen, por lo mismo que son sentimientos y no emociones brutas, una *cualidad* apreciable para la ideación; y esta cualidad no es, única y exclusivamente, *una relación á nuestra facultad de gozar ó de sufrir;* sino que es, ó puede ser, una relación *objetiva*, representada por la inteligencia, relación *que tiende á realizarse* en su objeto.

Por lo demás, es cierto que la representación misma de esa relación objetiva, estará acompañada del inevitable elemento subjetivo; á saber, de un estado agradable ó un estado penoso.

Mientras permanezcamos nosotros indiferentes al punto de vista de la sensibilidad, la inteligencia no es fuerza

impulsiva, ó no lo es más que por medio del mecanismo fisiológico de la impresión más fuerte, entrañando un movimiento maquinal en el músculo. Viene á ser entonces una cosa análoga al hombre que tiene la idea de que va á caer en un precipicio, y cae. Este dinamismo no es ya moral. Para que haya determinación moral es menester precisamente que en lugar de hallarse excluída la sensibilidad, se encuentre por su parte en acción; es menester que no sea yo indiferente á las diversas *ideas de acciones posibles*, á los diversos *futuros*, cuya realización concibo como dependiendo de mi determinación propia, ó, si así lo prefiere, como *determinables por mi propio determinismo interior y consciente.*

No es esto todo; aparte de que el placer envuelve é implica elementos objetivos é intelectuales, envuelve é implica también, bajo el punto de vista mismo subjetivo, algo más de lo que creen los epicúreos, á saber, una *impulsión activa.*

Constituye, en efecto, una interpretación estrecha é inexacta del placer, el hacerle consistir única y exclusivamente en un goce inerte y sin actividad. Ni aun siquiera es siempre el placer, el simple *acompañamiento* de la actividad, el simple salario del trabajo, toda vez que es, según dijera ya Aristóteles, la flor de la acción. Es preciso tan sólo añadir que la *flor* forma *parte integrante* de la planta, que la flor es la planta misma llevada á su *summum* y á su *términus.*

En otros términos: el elemento agradable, por medio del cual la idea de un fin excita á la acción y se convierte en idea-fuerza, reside, en parte, en la *conciencia* subjetiva de la *actividad voluntaria é intelectual.*

Es posible, por consiguiente, *pensar el ideal por el placer de pensarlo*, y *quererle por el placer de quererle.* Existe un punto de coincidencia entre querer, pensar, sentir y mover.

No siempre obra el hombre por un cálculo de interés ni *en vista* de un placer, sino que el hombre, por el contrario, obra siempre: primero, gozando de su acto mismo; segundo, gozando de la idea universal que le dirige; sin

este goce *inmanente*, que es á la vez subjetivo y objetivo, el hombre no obraría.

Vése, pues, que la consideración de los placeres, después de habernos obligado á mirar y atender á lo objetivo, nos obliga ahora á concebir algo que sea más profundamente subjetivo que el placer mismo, á saber: la *actividad* funcional y vital, de la cual no es el placer otra cosa que la conciencia agradable.

Teniendo en cuenta las observaciones precedentes, el placer más elevado será un placer al que atribuiremos nosotros un *valor, basado sobre otros fundamentos, distintos de su puro agrado.*

—Pero, se dirá, tal vez, aun entonces mismo no apreciamos nosotros un placer más que por medio de otro placer, por medio del placer de la inteligencia y de la razón, por medio del placer que nos causa el acto, capaz de asignar su puesto verdadero á un *objeto*, su verdadero rango á un *placer* correspondiente. Henos, por consiguiente, aquí en un torno que da vueltas incesantemente.

—Es cierto, habremos de responder nosotros, que el placer se encuentra siempre en *lo bueno* apreciable; pero trátase de averiguar si jamás apreciamos nosotros en *lo bueno* otra cosa que *términos subjetivos de placer.* Ahora bien: esto precisamente es lo que acontece, y nosotros hemos ya visto que el juicio contiene *términos esencialmente objetivos.*

Si el hombre quiere, por ejemplo, establecer una comparación entre el placer de llenar su inteligencia y el placer de vaciar su vejiga, deberá proceder á evaluar los elementos objetivos y los elementos de actividad subjetiva: la inteligencia, de una parte, con todas sus funciones, y las vísceras, por otra parte, con las suyas respectivas. El hombre que medita sobre un problema desinteresado de filosofía, tiene la convicción de ejercer una función activa de su sér, *superior* á la que ejerce al ceder á una necesidad grosera. El placer de elevar su espíritu y el placer de recrearnos en un sitio en que experimentamos una desazón, según decía Platón, no se nos aparecen de la misma *cualidad*, porque nosotros establecemos una jerarquía en-

tre *las funciones de nuestro sér*, tanto bajo el respecto de sus *objetos*, como bajo el respecto de su *actividad interna*.

De esta suerte, fundamos nosotros una jerarquía entre los *seres* lo mismo que entre los *placeres*.

El placer, cuyo objeto nos es común con el último de los animales, se nos aparece, según el pensamiento de Aristóteles, como inferior intelectualmente á aquel otro placer que es el placer propio y característico del hombre, porque juzgamos nosotros al hombre superior á la bestia en la escala de la *actualidad*, ó, como se dice en nuestros días, en la escala de la *evolución*.

Concluyamos, por ende, afirmando que la *satisfacción* de un sér *que es capaz de algo más que del placer*, no podría hallarse constituída pura y simplemente por el placer tal como es.

Hasta podemos añadir, teniendo en cuenta que toda satisfacción se traduce subjetivamente por un placer. El goce de un sér que es capaz de *juzgar* sus propios goces, por sus *objetos* y por sus *causas*, no puede dejar de envolver é implicar la alegría de ese juicio, ó, si el juicio es desfavorable, el sufrimiento de ese juicio.

Así, pues, en los placeres de un sér que puede concebir y apreciar cualidades, vemos nosotros que por todos los caminos se introduce un elemento cualitativo, un goce intelectual de cualidad que tiene conciencia de ser él mismo *una idea-fuerza cualitativa*, al propio tiempo que una idea-fuerza también *cuantitativa*.

II

El intuicionismo y la cualidad intuitiva de los placeres.

En nuestro libro «Crítica de los sistemas de moral contemporáneos», hemos nosotros sometido á un examen severo las tesis de la moral espiritualista y, sobre todo, las tesis de la moral ecléctica acerca de la pretendida *cualidad moral ó perfección moral* que habría de existir en los seres, y que habría de dejarse percibir por medio de una *intuición*, sin prueba posible.

Es este el moralismo intuicionista, completamente distinto del moralismo formalista de Kant.

Stuart Mill admitía asimismo, *sin demostración*, que tal cualidad *vale moralmente más* que tal otra. Paul Janet viene á repetir lo mismo. Lotze, por fin, había admitido una *intuición de perfecciones morales* y de cualidades *moralmeute* superiores, las cuales, según él, no pueden explicarse, ni puede darse cuenta de ellas. Había sostenido él, antes que Paul Janet, que los diferentes *valores* son inmediatamente revelados á nosotros, mediante la voz de la conciencia.

Todo este moralismo intuicionista de los Lotze, de los Janet y de los Stuart Mill, parece ser, realmente, por completo insostenible.

Es indudable, sí, que por medio de una especie de instinto, llegamos nosotros á *sentir* el valor *hedonístico*, y hasta el valor *moral* ó *social* de las cosas, del mismo modo que su valor *estético*. ¿No poseemos, por ventura, nosotros una especie de sentido moral, producto de hábitos hereditarios, de selecciones diversas continuadas á través de los siglos? Pero, según la ley científica establecida por Guyau, *la inteligencia reflexiva tiende á disolver el instinto*, sobre todo cuando éste se encuentra en contradicción con la inteligencia.

Pueden, por consiguiente, y deben los valores de que tenemos nosotros un *sentimiento* inmediato, pueden, decimos, y deben ser *juzgados* por medio de la inteligencia, para que sean científicamente *válidos*.

Esos espíritus, tan diferentes entre sí, Stuart Mill, Lotze, Paul Janet, se han dejado engañar por sus *sentimientos* estéticos, morales y sociales, los cuales toman, en efecto, la forma de intuiciones y de instintos. ¿Quién es el hombre inteligente que ha de dejar de experimentar placer estético, no ya solamente moral, al representarse la vida de un Pasteur, por ejemplo; y placer mayor indudablemente, que si lo que se representa es la vida de un lobo? No podemos nosotros despojarnos aquí de nuestros sentimientos innatos ó adquiridos.

Pero el punto de vista científico es completamente dis-

tinto de éste, y permite, según hemos demostrado anteriormente, hacer una clasificación de los actos, una evaluación objetiva de las cualidades; clasificación y evaluación que habrán también de llegar á colocar á Pasteur por encima del lobo.

Para volvernos á servir del ejemplo mismo aducido por Stuart Mill, ¿no nos ha sido posible á nosotros, independientemente de lo bello y del bien moral, establecer una gradación razonada, una gradación científica y una gradación filosófica desde el cerdo que devora su pitanza hasta el sabio que muere conversando de las cosas eternas? Biológicamente, un hombre es superior á un cerdo; psicológicamente, lo es también; y también, por último, lo es sociológicamente.

Y si se trata de Sócrates, la tesis es todavía más fácil de sostener. Subsiste en el sabio (hasta suprimiendo en él la sensibilidad) *un mayor número de potencias*, de facultades, de estados y acciones de todas clases que en el cerdo; y subsisten más *intensas* y más *complejas* y más *unificadas* y más *potentes* y más *eficaces*. Es, por consiguiente, Sócrates más perfecto en vida, en potencia, en inteligencia, en percepciones y en reacciones motrices, en espontaneidad interna y hasta, como diría Leibniz, en automatismo espiritual; es un organismo superior, es, finalmente, una conciencia superior.

Y toda esta superioridad no es tampoco, en nuestro sentir, una cosa intuitiva; sino que es, ó puede ser, inducida ó deducida, explicada científicamente (1). El famoso «puerco satisfecho», no puede poner en sus goces ninguna consideración precisa de cualidad, puesto que no puede comparar nada con reflexión bajo este respecto, y puesto que ni siquiera *concibe él la idea de cualidad.*

El animal encuentra su mayor placer allí donde su na-

(1) Véase nuestro libro sobre «La idea moderna del derecho», en el cual hemos nosotros investigado las condiciones del mecanismo y del organismo más perfectos, hasta independientemente del placer y del bien moral.

turaleza se lo hace encontrar de una manera espontánea; el hombre encuentra su mayor placer en cosas completamente diferentes, cosas que la reflexión le descubre. Y nosotros juzgamos, científicamente, el placer humano, superior en *cualidad* al placer animal, porque sus *objetos*, sus *causas*, sus *efectos* son superiores, y porque el hombre mismo está por encima del animal.

Por esto precisamente, según en otro lugar hemos nosotros dicho (1), es por lo que *cada uno es juzgado por sus placeres, y no solamente por sus actos.*

¿No hemos visto, por ventura, nosotros que un filósofo no puede gozar de la misma manera que un animal, y que está obligado á tomar su satisfacción, hasta su satisfacción *sensitiva*, á sentimientos de *cualidad* subjetiva y objetiva, irreductibles ellos mismos á una pura cuantidad de goce personal?

Un Sócrates no puede ser feliz más que «dialécticamente», *kata gene*, y su voluntad sigue la misma dialéctica que su inteligencia.

Paul Janet escribe: «A quien me pidiera que le probase que el pensamiento vale más que la digestión; un árbol más que un montón de piedras; la libertad más que la servidumbre; el amor maternal más que la lujuria; no podría yo responderle, como no podría hacerlo tampoco con aquel que me pidiese le probase que el todo es mayor que cada una de sus partes.»

En nuestra opinión, por el contrario, la demostración es posible, y hasta fácil; la demostración es obra científica. La superioridad del pensamiento sobre la digestión, puede probarse por la *relación íntima* que existe entre esas dos *funciones*, simple condición la una de la otra, y para un sér capaz de reflexión, simple *medio* de la otra. Que la libertad sea superior á la servidumbre, cosa es también que podrá demostrarse sin gran esfuerzo. En cuanto á la superioridad del amor maternal sobre la lujuria, psi-

(1) Véase «El moralismo de Kant y el amoralismo contemporáneo».—Versión castellana.—Madrid, 1907.—Saenz de Jubera, Hermanos.

cólogos y biólogos se hallan de acuerdo para aducir numerosas razones de ello.

Hallámonos nosotros aquí muy lejos de los axiomas matemáticos, tales como el de que «el todo es mayor que cada una de sus partes»; lo cual, por lo demás, no constituye un verdadero axioma, y puede ser también objeto de demostración.

El *intuicionismo* aplicado á las cualidades de los placeres es, por lo tanto, insostenible, ó no conviene más que al punto de vista instintivo y habitual, con el cual no puede, en manera alguna, contentarse la ciencia.

No se ha demostrado de ningún modo que nosotros nos hallemos desprovistos de todo medio científico de apreciar y de evaluar la cualidad de nuestros placeres; toda la moral de las ideas-fuerzas viene, precisamente, á ser una apreciación y una evaluación de su género, apreciación y evaluación esas que recaen á la vez sobre la *cualidad* y sobre la *intensidad* de nuestros sentimientos, reducidos á sus *causas* y considerados en sus *efectos* personales ó sociales.

III

Objeciones del moralismo kantiano á la evaluación científica y cualitativa de los placeres.

I.—Entre los adversarios de la evaluación cualitativa, aplicada científicamente á los placeres, encontrámonos nosotros, en primer término, con el moralismo kantiano.

Recuérdase que, según Kant, jamás puede el hombre comprender cómo un placer cualquiera se halla ligado á una causa cualquiera; sólo la *experiencia* nos enseña que, *de hecho*, en *realidad*, tal placer se encuentra unido á tal condición, que el gusto de un pescado es agradable, que el sonido de un acorde perfecto complace al oído, etc., etc. El placer para Kant no proviene jamás sino del *sentido* y es análogo á la sensación; ahora bien, del mismo modo que un ciego no puede prever en qué podrá consistir la sensación producida por el color azul ó por el color rojo;

así, de igual manera, nadie podría, sin la experiencia, prever que esto ó aquéllo habrá de causarle placer. Termina diciendo Kant que todo sistema moral que tenga en cuenta un *atractivo* sensible cualquiera, ó *un conjunto* de placeres, aun cuando fuese la *felicidad*, es un sistema moral *puramente empírico*, fundado sobre *relaciones de hecho* y *a posteriori*, de las cuales pueden sacarse *máximas subjetivas*, pero no, en modo alguno, *leyes objetivas, leyes universales y necesarias.*

Hay, creemos nosotros, en esta teoría de Kant, una concepción demasiado elementaria del placer.

Esa concepción no conviene más que á los placeres puramente *sensitivos* (si es que existen placeres que sean de una manera exclusiva sensitivos), pero no conviene ni puede convenir á los *sentimientos*.

¿Es cierto que no podemos nosotros explicarnos ni darnos cuenta jamás de nuestros placeres, y que no podemos *prever* que tal cosa nos agradará y que tal otra no nos agradará? Es indudable que el mismo Descartes no habría podido explicar las razones, en virtud de las cuales el gusto del limón fué para él, al principio, desagradable, y por qué llegó después á serle agradable; pero eso es porque ahí se trata de un placer relativamente *pasivo*, ligado á condiciones orgánicas de la vida *vegetativa* ó *animal*, cuyos pormenores particulares, no podría, en manera alguna, prever la ciencia.

No por ello es menos cierto que la ciencia puede determinar de antemano las condiciones *generales* del placer.

El propio Kant ha acabado por explicar el placer sensitivo, considerándole como la conciencia de un *acrecentamiento de vitalidad* en nosotros; hubiera él podido, por consiguiente, hallándose dado que tal estado ó tal acción entraña un acrecentamiento notable de la *vida y de la conciencia del movimiento vital*, predecir, según los métodos científicos, que tal estado ó tal acto habría de determinar el placer, cuando menos en la mayoría de los hombres normalmente constituídos y conformes al tipo humano; y habría podido también aducir *razones objetivas* de ese placer.

Acabamos, además, nosotros de ver que existen placeres fundados sobre *ideas*, sobre *conocimientos*, sobre *razones;* la percepción misma de esas razones nos causa, *ipso facto*, algún placer, aun cuando no fuera más que el placer de un acrecentamiento de vitalidad *intelectual*, no ya solamente vegetativa ó animal.

Ahora bien: en el sentimiento, un placer puede ser *previsto por sus razones mismas y evaluado por sus razones*.

El placer de conocer una verdad, como por ejemplo, las leyes de la telegrafía sin hilos; y sobre todo, el placer de *descubrir* una verdad, no nos parecen ya *arbitrarios*, como nos lo parecen el gusto ó el disgusto que produce el zumo de limón (el cual, por lo demás, no nos parece arbitrario más que á causa de la ignorancia de las razones fisiológicas).

No puede, por lo tanto, una *ciencia* rigurosa poner en la misma *clase* y sin ninguna *distinción* el goce de un Arquímedes descubriendo su famoso principio, y el del romano que se comía una lamprea, alimentada con la carne de sus propios esclavos, ó (para no mezclar aquí nada de índole moral), el goce de Arquímedes mismo comiéndose su *pulmentum*.

En otros términos; *hay una diferencia científicamente inteligible é intelectualmente perceptible*, entre un placer *sensitivo*, experimentado *sin que se sepa el por qué*, y un placer *intelectual* que se experimenta *sabiendo el por qué*, ó también un placer *volitivo*, experimentado por la conciencia de nuestro *acto propio*, de nuestro *esfuerzo propio*, consiguiendo alcanzar un objetivo; de nuestro pensamiento, logrando realizar su propio objeto.

En el placer intelectual y en el placer volitivo, que son y constituyen *alegrías*, y no ya puros *goces sensitivos ó pasivos*, encontramos nosotros á la vez ese calor y esa luz, de que hubimos de hablar más arriba, queremos decir, la realidad y la inteligibilidad.

Kant consideró mezclados confusamente los placeres, y se atuvo, acerca de ellos, á nociones sumamente vagas. La condenación en bloque de todos los goces y de todas

las alegrías, bajo el pretexto de que todos nos caen arbitrariamente de las nubes, y no pueden ser conocidos más que después del golpe, es una doctrina unilateral, superficial, verdaderamente anticientífica.

La psicología insuficiente de Kant ha repercutido, como no podía menos, sobre su moral.

La fuerza de realización que pertenece á las ideas de *objetos* según sus *cualidades* objetivas, contradice la moral del *imperativo categórico*, concebido como única fuente de *cualificación* posible.

Se responderá tal vez diciendo: Sea; podemos nosotros llegar á *conocer* ciertas causas de nuestros placeres; pero ese conocimiento de sus *causas*, nada cambia en su *valor*. La cuestión relativa á su *origen* no modifica en nada ni su *naturaleza* ni su *cualidad*.

—Responderemos nosotros á nuestra vez, que muy al contrario, el origen de los placeres sirve para determinar su cualidad y su valor, determinando sus elementos componentes y su naturaleza esencial. Un placer resultante de *ideas* suministradas por la investigación de una verdad importante, está compuesto de modo muy distinto que el placer de saborear un vino en el que se mezclan esencias sutiles; sus *causas* entrañan y suponen sus *elementos* y su *cualidad*, y entrañan, por consiguiente, su *valor*.

Objeta Kant: «¿Qué le importa al hombre que tiene necesidad de dinero para sus gastos, que el oro haya sido extraído de la montaña, ó que se le haya entresacado de las arenas auríferas, siempre que ese oro sea por doquier aceptado con el mismo valor? ¿Qué importa, de igual suerte el origen del placer?» (1).

—Puede replicarse, en primer término, que en el caso del oro, la montaña y la arena son completamente *exteriores* y *extrañas* á aquel que hace uso de la moneda; mientras que, por el contrario, si se trata de nuestras alegrías, los *orígenes* se encuentran *en nosotros;* la arena, el fango mismo, se encuentran entre nuestras propias facultades y nuestras propias tendencias. No podemos, por

(1) *R. pratique*, trad. Picavet, pág. 12.

consiguiente, desinteresarnos ya nosotros de la cuestión de saber si el fango está ó no está *en nosotros;* la apreciación misma de ese hecho, forma *parte* integrante del *conjunto de actos y de estados* que constituye nuestra *felicidad;* es ella una idea-sentimiento, una idea-fuerza.

—Quemad en una chimenea trozos de madera vulgar, ó preciosos y magníficos muebles esculpidos; al fin y al cabo vendréis á tener el mismo calor; así, de igual modo, agrega también Kant, poco importa *de dónde* proviene el placer.

—Esta nueva comparación parécenos que encierra también un paralogismo.

La sensación de calor no es, en manera alguna, modificada por la idea de su propio origen; aun cuando puedan mezclarse también en ella sentimientos capaces de modificar el estado general de la sensibilidad, si, por ejemplo, me caliento yo valiéndome de madera robada, ó si un Nerón se calienta valiéndose de cristianos embreados. Mas cuando se trata de sentimientos de placer experimentados por un sér inteligente, en los cuales es el elemento intelectual mismo el que se encuentra ligado á una alegría, ¿cómo sostener entonces que la idea del *objeto*, origen del placer, es del todo *indiferente*, aun en el caso de que forme ella precisamente parte de las *causas* del placer, de las ideas-sentimientos, que llegan á ser ideas-fuerzas?

También aquí háse contentado Kant, con una analogía completamente exterior.

La doctrina de las ideas-fuerzas, habremos nosotros de concluir diciendo, es necesaria para la exacta solución del problema en que nos ocupamos.

Por una parte, para estimar el valor del placer, vése uno obligado á apelar á otros principios que el del placer, concebido y considerado de una manera puramente abstracta y de un modo aislado; por otra parte, todos los sistemas que admiten valores y los deducen de una fuente más elevada, se encuentran obligados, para justificarlos completamente y dejarlos, en cierta suerte, perfectos y acabados, á hacer intervenir, además de los otros elementos, el del placer mismo, aun cuando fuese el placer de la

inteligencia, sin el cual no podría subsistir otra cosa que la relación de lo verdadero y de lo falso, pero no subsistiría ya, en manera alguna, la relación de lo bueno y de lo malo.

La moral de las ideas-fuerzas concilia el punto de vista objetivo y el punto de vista subjetivo, introduciendo entre ellos, como *fuerzas* impulsivas, *ideas*, teniendo *objetos evaluables y comparables entre sí.*

***

II.—En su primera obra, «La moral inglesa contemporánea», examinando Guyau la teoría de la cualidad según Stuart Mill, había intentado hacer ver, de conformidad con la teoría kantiana, que la cualidad de los placeres puede reducirse á la *cuantidad*.

La sensibilidad de un animal, decía Guyau, es menos delicada y menos viva que la sensibilidad del hombre; será, por consiguiente, menor también *la intensidad* de sus placeres. «Encerrada toda entera la inteligencia del animal en el instante presente, no puede ni recordarse, ni prever verdaderamente los placeres, que vienen á ser una serie de sensaciones agradables, no ligadas entre sí, y no teniendo, por así decirlo, verdadera duración» (1).

La observación es, indudablemente, fina y delicada. Esto no obstante, por lo que respecta á la *intensidad*, puede hacerse observar que ese carácter del placer crece frecuentemente, á medida que el placer mismo es más *fisiológicamente vital*, más material, más grosero. Las sensaciones agradables más violentas no pertenecen á las alegrías y goces intelectuales.

Bajo el respecto de la *duración* ó cuantidad protensiva, los placeres de sér más inteligente, tienen, sin género alguno de duda, la ventaja, merced á su memoria más y mejor desarrollada; no obstante, puede muy bien admitirse que el animal mismo, cuando se ha comido su alimento, tiene bastante memoria para acordarse de lo que acaba él de hacer; durante todo el tiempo de la comida no pierde

(1) *Morale anglaise contemparaine*, pág. 232.

en manera alguna el recuerdo de la comida. Parece, por consiguiente, que cuando nosotros apreciamos la cualidad comparada de los placeres del animal y de los placeres del hombre, hacemos entrar en cuenta otra cosa que un cálculo inconsciente de *intensidad* ó de *duración*.

Esto mismo es, por lo demás, lo que el mismo Guyau había de admitir más adelante; pero en su «Moral inglesa contemporánea», examinando aquellas de las cualidades que no son reductibles á la cuantidad, habíase, decimos, esforzado por reducirlas, lo mismo que Kant, á una apreciación de moralidad.

Había puesto él, en primer término, de manifiesto que una consideración moral se mezcla casi siempre, de una manera más ó menos oculta y secreta, á nuestras evaluaciones del placer.

Un sér *inteligente*, por ejemplo, no es necesariamente un sér *moral*; pero por otra parte, un sér *inteligente* se halla necesariamente *privado de moralidad*. No podemos nosotros, por consiguiente, impedirnos de *presentir*, en la inteligencia misma, la moralidad, que habrá de darla su más alto precio.

«Querer ser imbécil, querer ser ignorante, es, de una manera indirecta, dirigir un profundo ataque á la moralidad; por el contrario, querer adquirir más inteligencia es querer adquirir mayores medios de ser verdaderamente moral.»

En este sentido, concluía diciendo Guyau, los partidarios de la ética idealista podrán afirmar que á los placeres de la inteligencia se halla afecto un vivo sentimiento de *obligación moral*.

«Yo me siento obligado á subir y remontarme en la escala de los seres: yo me siento obligado al progreso. Aun en el caso mismo de que hubiera de serme indiferente, bajo otro punto de vista, el permanecer en un grado cualquiera ó en otro de la escala de los seres; aun en el caso mismo de que fuera para mí del todo indiferente, por otro concepto, el comprender un poco más ó un poco menos; no podría serme indiferente el encontrarme cerca ó lejos de ese *ideal moral*, colocado en la cima de la escala, ideal

al cual, cada uno de los grados franqueados por mi inteligencia, acerca á mi voluntad. Descender en la escala vendría á ser lo mismo que decaer moralmente; el caer en el estado de imbecilidad completa, ó en ese otro estado de imbecilidad parcial que se denomina la ignorancia, constituiría una falta; el metamorfosearse á sí mismo en cerdo, vendría á constituir un verdadero suicidio» (1).

Estas consideraciones son elevadas y verdaderas.

Mas no son suficientes tales consideraciones para demostrar que no hay, en manera alguna, en la inteligencia misma un valor *intrínseco* diferente á la vez, bajo el punto de vista científico, de la *cuantidad* de placer y de la *moralidad.*

Más aún: puede preguntárseles á los idealistas que Guyau saca á escena, de qué manera conciben ellos «su ideal moral colocado en la cima de la escala», su ejemplar de perfección, así como también su obligación de *progreso.*

Quien dice ideal, dice cualidad distinta de la pura *obligación*; quien dice *progreso*, dice asimismo un cierto desarrollo y un cierto desenvolvimiento, *cualitativo*, distinto del imperativo categórico.

Queda siempre, por lo tanto, la cuestión de saber sí, en contrario á la tesis del moralismo, no tiene la inteligencia por sí misma y por sus efectos (efectos distintos de los efectos morales), un *valor cualitativo* diferente de la *cuantidad de los placeres* que ella procura, y si esos placeres mismos no provienen precisamente de la *conciencia* que tenemos nosotros en la inteligencia, de un *engrandecimiento de nuestro sér, de un engrandecimiento cualitativo de nuestro sér*, identificándose más y más cada vez, con *el sér.*

Habíase también preguntado Guyau en su «Moral inglesa contemporánea», si es cierto que los placeres estéticos pueden ser despojados de todo carácter *moral*, y si su belleza misma no provendría de ningún modo de una secreta relación con la moralidad.

«La existencia del sentimiento moral, dice Guyau, apa-

(1) Ob. cit,, pág. 233.

rece en el contraste de los placeres estéticos y de los placeres sensibles.»

«Suponed, añade, que yo estoy obligado á elegir entre la lectura de hermosos versos y una partida de caza; soy yo, por hipótesis, capaz de sentir vivamente la belleza de los versos, y soy asimismo capaz de gustar vivamente el placer de la caza. Es muy posible, atendiendo á la observación que hizo Kant, que yo llegue á preferir la partida de caza; y no habría tenido esto lugar si, según cree Stuart Mill, existiese una cualidad inherente á los placeres superiores que los hiciese, no solamente más *estimables*, sino también más *deseables*.»

«Después de haber sacrificado de esta suerte el placer estético, ¿experimentaré yo pura y simplemente ese *pesar* banal que se experimenta cuando, hallándonos forzados á elegir, no hemos podido tomar más que una de dos cosas? ¿No experimentaré yo una especie de pesar *moral* y algo así como un ligero *remordimiento*? ¿No habré de abrigar yo el sentimiento de haber abandonado y desdeñado un placer real y verdaderamente moral y de haber infringido, por decirlo así, un deber estético?» (1).

Es cierto, diremos nosotros por nuestra parte, que un elemento moral viene siempre á mezclarse en nuestros placeres estéticos; habría, empero, de constituir un moralismo exagerado, el querer reducirlos á elementos *morales* unidos á elementos de *cuantidad hedonística*.

El propio Guyau debía poner de manifiesto de un modo excelente, en una obra ulterior, la relación íntima del sentimiento estético con el sentimiento de la *vida* y de su crecimiento, no solamente en intensidad, sino también en extensión (2).

Hay, en nuestro sentir, una relación no menos íntima del sentimiento estético con el sentimiento *intelectual*; queremos decir con el placer que causa el desenvolvi-

---

(1) Ob. cit., pág. 239.

(2) *Les problemes de l'Esthetique contemporaine.*— Véase asimismo sobre este particular otro libro de Guyau: *L'art au point de vue sociologique.*

miento de la inteligencia percibiendo mayor variedad en la unidad, ó percibiendo mayor unidad en la variedad; percibiendo, de esta suerte, ante sí la realización *visible de un ideal* en un individuo.

***

Resumamos y terminemos.

Los comparativos y los superlativos no tienen necesariamente todos un sentido hedonístico, ni tienen tampoco un sentido moral.

Hay comparativos de cuantidad, de intensidad, de cualidad, de variedad y de unidad, de fuerza y de potencia, de vida más ó menos compleja ó más ó menos simple, y de desenvolvimiento y evolución más ó menos avanzada ó retrasada.

La ciencia, la ciencia pura, sin considerar el placer y sin considerar la moralidad, puede, por consiguiente, comparar los seres ó las cualidades del mismo modo que compara las cuantidades. Puede la ciencia llegar, no solamente á una *clasificación*, sino también á una *jerarquía*, á una escala cuyos grados van por gradación, aumento, refuerzo, del menos al más, *cuantitativa y cualitativamente*.

Es ésta, según hemos visto ya nosotros, *la jerarquía de las ideas-fuerzas*.

No nos atenemos nosotros, como los intuicionistas, á una especie de sentimiento vago del contenido de los bienes, ó, como Kant, á una apreciación puramente *formal* por medio de la universalización; no nos atenemos tampoco, con Guyau, á la fórmula, demasiado general, de la vida interna y expansiva, ó, con Nietzsche, á la fórmula, más general todavía, del desplegamiento de potencia: *Madit auslassen*.

La moral de las ideas-fuerzas, por medio de un método científico, puede evaluar las cualidades, las cuantidades, las causas y los efectos, primeramente bajo el punto de vista biológico; después, bajo el punto de vista psicológico, y, finalmente, bajo el punto de vista sociológico.

De la realidad sale, de esta suerte, el ideal que se vuelve en seguida hacia la realidad para elevarla á sí.

CAPÍTULO III

Idea-fuerza de lo normal y de lo típico.

I.—Lo normal.—Si es reductible á un término medio.—Teoría de M. Durkheim.

II.—Idea-fuerza de lo típico.—Su importancia en moral.

I

Lo normal.

Una medida esencialmente objetiva de los «valores» y del progreso, es *lo normal.*

Ya Guyau había puesto de manifiesto la importancia de lo normal en la ciencia de las costumbres. El mismo M. Durkheim concede un gran valor á la idea de *normalidad.*

En nuestro sentir, la gran cuestión se halla en saber en qué consiste lo normal, y por qué caracteres se reconoce.

Responde M. Durkheim diciendo que el moralista debe pura y simplemente imitar al naturalista. A los ojos de este último, un fenómeno biológico «es normal para una especie determinada, cuando se produce en el *término medio* de los individuos de esa especie». Es patológico, por el contrario, «todo aquello que se encuentra fuera del término medio, ya sea encima ó ya sea debajo de él» (1).

(1) *De la division du travail social*, pág. 33.

¿Qué es lo que debe pensarse de esta teoría acerca del término medio?

Tiene ese método algún valor en ciertos y determinados casos. Si se trata de la estatura normal de un hombre de la raza blanca, *dolico-blonda*, compréndese que el método más sencillo consista en tomar el término medio de las estaturas, operando sobre grandes números; siendo como es la estatura una cuestión de medida, ¿qué cosa más lógica puede haber que el aplicarla un método de mensuración?

No sucede lo mismo, á nuestro juicio, respecto de todas las funciones y de todas las cualidades del sér viviente; no todas ellas son apreciables única y exclusivamente en virtud de los términos medios. De una manera general, puede decirse que tan pronto como se sale de las consideraciones de pura cuantidad para penetrar en el dominio de la cualidad, se pasa de lo extrínseco á lo intrínseco; las cifras de los términos medios no expresan otra cosa que una resultante exterior y superficial que no envuelve ni supone la explicación por razones internas.

Si bien es una cosa normal en el hombre el tener en el pecho un corazón, conformado de tal ó de cuál manera, la verdadera razón de ello no está en que el término medio de los hombres tiene un corazón y en que ese corazón se halla formado de tal suerte. La constitución de este órgano se deriva de las necesidades del organismo entero, del determinismo que hace del corazón una condición de la circulación de la sangre, circulación ésta que es, á su vez, condición de la vida.

El tomar términos medios no es ni mostrar necesidades ni aducir y presentar razones suficientes. Admitamos por un momento, lo que es realmente imposible, que en el porvenir naciese un número de monstruos mayor que el de individuos bien conformados; ¿haría la ventaja numérica que tendrían los monstruos, que la monstruosidad llegase á ser sana y verdaderamente normal?

Un ejemplo sacado de las cualidades estéticas hará comprender mejor lo que sostenemos.

Para saber cómo debe hallarse conformado un hermoso

rostro, una figura según la norma de la especie, no es, no, por los términos medios, por lo que debe juzgarse; en realidad, no es así como juzgamos nosotros. Cuando un rostro de joven realiza una armonía de líneas, una proporción intrínseca que es rara, aun cuando ese rostro llegara á ser de una belleza *única*, no por ello le juzgamos nosotros patológico», sino que le consideramos como un rostro normal, aun cuando excepcional, porque se halla formado con arreglo á las leyes estáticas y dinámicas del desenvolvimiento y desarrollo del semblante.

En lo moral, una inteligencia muy superior al término medio, pero bien equilibrada, vasta y recta á un tiempo mismo, no es, en manera alguna, patológica, sino que es, por el contrario, la verdadera *norma*, de la cual se alejan los casos de inteligencia media, y, sobre todo, los casos de inteligencia inferiores á la media.

¿Qué es lo que puede haber de malsano en servirse del arco y disparar las flechas como Guillermo Tell, ó en descubrir la gravitación universal, aun cuando el término medio de los arqueros y de los astrónomos sea incapaz de hacer lo que hicieron Guillermo Tell ó Newton?

Imagínanse los estusiastas de los términos medios, que van ellos así persiguiendo lo *objetivo* por oposición á lo *subjetivo*.

Pero lo verdaderamente objetivo, que busca é investiga la ciencia, se halla realmente en las causas productoras, en las leyes de génesis ó de desenvolvimiento; pero no, en modo alguno, en puras fórmulas aritméticas, que corren en torno de las cosas y que, en lugar de causas necesarias, expresan resultados más ó menos contingentes.

Búsquese lo normal en las cualidades y relaciones internas, ligadas por un determinismo interno, y se verá el mecanismo, bajo otro aspecto, llegar á ser teleología; los órganos habrán de explicarse por las funciones. Lo que habrá de ser normal, será el funcionamiento regular propio para conservar y acrecentar las cualidades esenciales de una especie, sea cualquiera el número de individuos que lleguen á realizarlo.

Si este método de evaluación es verdadero hasta para

el biólogo mismo, ¿qué será para el moralista? La tarea de este último no es, no, la de preguntarse incesantemente: ¿Qué es lo que hace *Todo el mundo?* ¿Qué es lo que *Todo el mundo* piensa acerca de esto? ¿De qué lado se encuentra la mayoría?

Tomar en moral la mediocridad por ley, equivale á decir en higiene que no es bueno encontrarse perfectamente robusto, el escapar á todas las enfermedades y morirse de viejo, porque el término medio de los hombres se halla medianamente robusto, es de una salud delicada, y durante todo el transcurso de su existencia se ve atacado de múltiples y muy diversas enfermedades.

Ni en moral, ni en higiene, ni en política, es el mejor gobierno aquel que Flaubert hubo de designar con el nombre de *mediocracia.*

El estudio estadístico de los términos medios corre el riesgo, además, de confundir lo normal con el resultado parcialmente excepcional de las costumbres presentes y de los prejuicios presentes.

Puede muy bien existir algo de anormal que sea útil y bueno, si eso que es anormal constituye la obra del genio anticipando el porvenir. Jesús, era *para su época*, anormal.

Si es una cosa anormal el atavismo que vuelve hacia atrás, el impulso y las aspiraciones de los grandes espíritus, y de los grandes corazones hacia el porvenir, puede muy bien parecer no menos contrario á la norma *presente.*

Hay, indudablemente, algo de verdad en el principio de Guyau de que la vida es una expansión continua; hay también algo de verdad en el principio de Nietzsche, de que la vida debe sobrepujarse á sí misma sin cesar; nada, en consecuencia, es, con respecto de la vida y de sus manifestaciones, normal de una manera definitiva, ni de un modo completo. Lo que en la vida viene á ser verdaderamente normal, es el exceder y rebasar todas las normas, para entenderse y expansionarse infinitamente; y á la vida moral es, sobre todo, á la que se aplica esta ley.

Toda vez que el método de los términos medios es insuficiente, y que es, por decirlo así, exotérico, es absoluta-

mente preciso el volver al verdadero método científico y exotérico.

La causalidad, de cualquier naturaleza que sea, se halla recopilada por medio de *leyes;* bajo esta relación, es, por consiguiente, como debe distinguirse científicamente lo *normal* de lo anormal y como debe evaluarse el primero frente al segundo.

Lo normal, es aquello que tiene lugar en virtud de las leyes generales que expresan *la definición* misma de un sér y el sistema de sus principios característicos. Es normal en el hombre organizado, el tener vértebras dispuestas de tal manera, que resulten á propósito para que el hombre pueda marchar sobre los dos pies, el tener dos manos y cinco dedos en cada una de ellas, etc. Es normal en el hombre psíquico, el tener una inteligencia capaz de generalizar, de inducir, de deducir, etc.

A nuestro juicio, lo normal es, por consiguiente, una conformidad á la definición por el género y por la diferencia, á la clasificación, por los caracteres dominantes, de donde derivan las cualidades diferenciales de una especie, tal como la especie *hombre.*

Puédese, de esta manera, distinguir científicamente el hombre, conforme á la definición biológica de la especie ó *idea humana* y el hombre que no se conforma á esa especie ó idea.

Tal vez se diga que lo anormal, se halla sometido á leyes exactamente lo mismo que lo normal.

Indiscutiblemente; pero lo anormal se encuentra sometido á leyes de impedimento ó de privación, en lugar de hallarse sometido á leyes de expansión y de plenitud.

El animal muere en virtud de leyes, del mismo modo que vive también en virtud de leyes; pero las leyes de la muerte, son leyes de obstáculo que entrañan é implican disminución, suspensión y anulación completa; las leyes de la vida implican y suponen, por el contrario, aumento, propulsión y tendencia á la plenitud. La existencia de un determinismo de la muerte, no hace que la muerte sea igual cualitativamente al determinismo de la vida. La *privación* de la vida, no es ni constituye una cualidad positi-

va añadida á las otras, sino que es y constituye una negación de las cualidades positivas que caracterizan científicamente la vida.

La enfermedad tiene sus condiciones, lo mismo que la salud; hasta podrá, tal vez, pretenderse, según una observación de Leibniz, que la enfermedad implica y supone, al propio tiempo, las leyes de la salud y otras leyes que vienen á añadirse á ella, de lo cual parecería resultar que la enfermedad es un fenómeno más complejo, un fenómeno que implicaría una *cuantidad de cualidades* superior.

Pero no es esto otra cosa que pura apariencia.

Toda enfermedad es una suspensión de funciones esenciales por virtud de causas accidentales; esa suspensión llega, necesariamente, á una disminución y á una privación más ó menos completa; debilitación de la asimilación nutritiva, de la respiración de las funciones nerviosas y cerebrales, etc. Hay, por consiguiente, entonces, por anulación mutua de las fuerzas, una negación mayor ó menor de las funciones vitales. De todo lo cual se sigue que la enfermedad es un estado *privativo* y más ó menos *negativo*, al paso que la salud es *aumentativa* y *positiva*.

No hacemos nosotros aquí ontología escolástica, sino ciencia (1).

Una bujía que arde mal ó que se extingue no es, científicamente, una bujía que tenga más cualidades positivas, sino que viene á ser una bujía cuya luz se halla, en parte, anulada por condiciones negativas.

---

(1) Hállase aquí una confirmación de lo que ya en otra nota hemos dicho acerca de los prejuicios verdaderamente irracionales que alienta Fouillée. No se preocupa tanto de poner de manifiesto la verdad y procedencia de sus asertos como de librarse de la *infamante* nota de metafísico y, sobre todo, de metafísico *escolástico*. «Podrá ser, viene á decir, que no sea cierto lo que decimos; puede suceder que no quede bien demostrada nuestra tesis; pero conste, ante todo, que no hacemos ontología escolástica, ni mucho menos. ¡Líbrenos Dios de aberración semejante!» Lo que procedía, cuando menos, era demostrar previamente que el hacer ontología, y ontología escolástica

De igual manera, un cerebro enfermo que no puede ya razonar no es un cerebro más rico en cualidades positivas, sino que es, por el contrario, un cerebro impedido, un cerebro parcialmente anulado, parcialmente negado y, por consiguiente, un cerebro *anormal* é inferior cualitativamente, como no respondiendo ya, de una manera adecuada, á la definición específica del *cerebro*.

El verdadero método consiste siempre en investigar los factores y elementos constitutivos, no solamente las combinaciones medias que en el espacio y en el tiempo resultan del juego de esos elementos, contrariado por un juego de circunstancias, en gran parte desfavorables.

Es menester, después, resumir esos elementos, según su respectiva importancia, en una definición.

Lo normal, en último análisis, es la definición de la forma de una clase de seres, en cuanto que esa forma resulta de su desenvolvimiento regular y la asegura para el porvenir.

Norma, quiere decir regla formal.

Esta concepción de lo normal es, en nuestra opinión, la única científica, del mismo modo que es científica toda noción fundada sobre la experiencia.

Las definiciones, hagámoslo notar, son necesarias á cada una de las ciencias, según lo habían, con toda claridad, visto Sócrates y Platón.

Es indudable, sí, que las definiciones expresan, ante todo y sobre todo, el lado, el aspecto estático de los fenómenos y de los seres; representan las definiciones, sin gé-

---

sobre todo, constituye un crimen de lesa ciencia; que ningún moralista que se estime debe asomarse siquiera á los dominios metafísicos, máxime si esos dominios se hallan frecuentados por... ¡¡escolásticos!!, lo peor de lo más malo. Pero en tanto que esto no haya sido demostrado, estamos en nuestro derecho creyendo que el hacer ontología, y ontología escolástica, es lícito siempre, conveniente muchas veces é indispensable en ocasiones; y creyendo que quien deja de hacerlo cuando la ciencia lo exige, por el apriorístico é irracional prejuicio de no hacer ontología escolástica, no realiza labor científica.—NOTA DEL TRADUCTOR.

nero alguno de duda, el aspecto que las hace aparecer estables, completas y consistentes, que las hace aparecer de acuerdo consigo mismas (1).

Mas no por eso dejan las definiciones de tener su valor, como había comprendido Sócrates.

La definición socrática, adquiriendo un alcance y una transcendencia metafísicos, llegó á ser la *idea* inmutable de Platón, el *eidos*.

En las ciencias, cuyo objeto es fijo como la lógica y la matemática, la definición triunfa; en las ciencias, cuyo objeto se halla en *devenir* y en *evolución*, como acontece con las ciencias de la vida, la definición pasa al segundo rango, pero no deja por ello de ser necesaria. Sirve ella, no solamente para fijar los resultados adquiridos, sino que sirve también para descubrir nuevos resultados. La definición precisa tanto las cuestiones y preguntas como las respuestas. Toda cuestión, en efecto, viene á ser una fórmula, definiendo muchas respuestas posibles, entre las cuales habrá de ser preciso elegir después de la experimentación.

No excluye, por consiguiente, la ciencia, sino que reclama, por el contrario, definiciones en biología, en psicología y en sociología. Exígelas ella, aun en el caso mismo de que bajo la relación práctica no pudiera ella dar á sus definiciones,—es decir, á los *logoi* de Sócrates y á los *eide* de Platón,—más que el sentido de simples *prescripciones*, análogas á las del médico ó á las del higienista, pero no el sentido de obligaciones.

Es falso, absolutamente falso, según hemos puesto nosotros de manifiesto en otro lugar, que la ciencia, como tal ciencia, no puede «prescribir» nada, aun en el caso mismo de que pudiera sostenerse que la ciencia «no obliga», y que sus imperativos no son incondicionales (2).

---

(1) Véase acerca del particular un excelente estudio de M. Morett: *The normal self*, en *Mind*.—Octubre 1900.

(2) Véase acerca del asunto, nuestra obra «Los elementos sociológicos de la moral».—Versión castellana. Madrid. Sáenz de Jubera, Hermanos, 1908.—Este error se halla también sostenido por M. Morett, en el estudio publicado en *Mind*, al que acabamos nosotros de hacer referencia.

La *norma*, en vista de lo que procede, puede servir de regla formal para la *apreciación práctica*.

Se declarará normal en psicología, el ejercicio de la atención, de la comparación, del razonamiento, que sea conforme á las definiciones de esas diversas funciones intelectuales; de igual modo, en moral, hay un ejercicio de todas nuestras facultades, según su naturaleza y su definición, que es y constituye su bien.

Esto es lo que comprendieron admirablemente Sócrates y Platón.

Mostrábase profundo el viejo Sócrates, al identificar la moral con la ciencia de las realidades, y no solamente con la lógica. Concebía él la conducta como una ciencia en pensamiento y en acto, regulada sobre los géneros, objetos de definiciones verdaderas: *logo kai ergo dialegein kata gene*. Toda conducta era para él una definición en acto, verdadera ó falsa, según que ella reproduzca ó no el orden real de las cosas, según que ella las clasifique, ó no las clasifique en su verdadero rango, en la escala de los géneros. ¿Qué es el vicio? Un error y una mentira que denomina á los objetos con un nombre falso, que los define de un modo contrario á su naturaleza, y los clasifica de un modo contrario á su género.

El perezoso, el borracho, el libertino, dan una falsa definición de la sociedad y de la relación que liga á los hombres entre sí. Aquel que vuelve mal por mal, se forma una idea equivocada y errónea del remedio para el mal que cree él anular, multiplicándolo.

Os irritáis vosotros contra un hombre á causa de sus vicios; eso es razonar tan mal, como razona el niño que se irrita contra la piedra que le ha hecho tropezar; quitad la piedra y ponedla fuera del sitio en que no puede causar daño.

Toda vez que existen relaciones científicas entre las cosas y entre las personas, la vida práctica del individuo y la vida de la ciudad, tienen sus condiciones, sus leyes, sus definiciones; el vicio y la injusticia, las desconocen y las niegan; realizan ideas falsas, en lugar de realizarlas verdaderas.

Agregaba Sócrates que una sola ciencia, la ciencia de los *fines*, es capaz de sustraer á todas las demás ciencias de la natural *ambigüedad* que resulta, de que no estudien ellas más que *medios de doble uso* (1).

Puede, sí, la Aritmética, servir para calcular lo que nos es debido por nuestro trabajo; pero puede, asimismo, servir para calcular lo que queremos nosotros robar á los demás; la ciencia médica, puede, sí, preparar un remedio que habrá de salvar al enfermo; pero puede asimismo servir para preparar un veneno, que habrá de matar al hombre que se encuentra en perfecto estado de salud.

Deben, por to tanto, las ciencias matemáticas, las ciencias físicas y las ciencias naturales, para perder su ambigüedad, subordinarse moralmente á la psicología y á la ciencia de las sociedades, ó «política». La psicología habrá de determinar las leyes y condiciones de la salud mental, de la armonía interior y del desenvolvimiento y desarrollo de nuestras pòtencias.

Por medio de ella, la ambigüedad tiende ya á desaparecer, mas no de una manera total y completa, porque se puede muy bien, desenvolviendo y desarrollando uno sus potencias al modo de un tirano ó un superhombre, hacer un mal uso de ellas en el seno de la ciudad. Entonces es cuando llega á intervenir la sociología, que es la ciencia que trata de señalar y determinar las leyes y las condiciones que regulan la vida social.

¿Ha desaparecido ya entonces y con ello, toda posibilidad de doble uso?

Todavía no; porque resta averiguar si debo yo plegarme á los fines de la ciudad, ó si deberé más bien plegar la ciudad á mis fines. Puede entonces estallar un conflicto entre mi felicidad individual y la felidad social.

Las diversas ciencias positivas, hasta las ciencias mismas del orden psicológico y sociológico, no llegan, por consiguiente, á un *últimum* incontestable y *único*.

---

(1) Véase nuestra *Philosophie de Sócrates;* y véase también nuestra tesis sobre el *Hippias minor*, en cuyas obras hemos tratado nosotros de demostrar todos estos puntos.

Es, pues, preciso, recurrir á la concepción filosófica de un soberano bien que tenga un carácter definitivo y excluya la ambigüedad, la *anfilogía* de que hablaba Sócrates. Tras la obra de las ciencias particulares, resta siempre por definir ese soberano bien para la ciencia filosófica. Puede uno preguntarse, además, si ese bien es del mismo género que todas las verdades de *hecho*, sobre las cuales reposa la ciencia propiamente dicha, ó si no ofrece él caracteres originales y superiores y si no exige una definición propiamente *filosófica*.

Finalmente, la relación de ese soberano bien á lo que los modernos denominan la ley «del deber», tiene absoluta necesidad de ser definida.

Las condiciones de la normalidad y las condiciones de las definiciones en que esa normalidad se expresa, arrástrannos de esa suerte, de ciencia en ciencia, hasta llegar á la ciencia general y primera que considera *el fin* de la conducta, que considera la idea-fuerza suprema, no ya única y exclusivamente las causas y las leyes particulares.

II

Idea-fuerza de lo típico.

Una idea muy cercana de la idea de *norma general*, pero más cercana todavía de la idea de finalidad, es, indudablemente, la idea del *tipo*.

Defínese el tipo en biología diciendo que es, el conjunto de caracteres útiles entresacados por *selección* progresiva y transmitidos por medio de la *herencia* en una especie real de seres vivientes.

El tipo de esta manera concebido puede ser considerado por la ciencia como el *fin biológico* determinado de los individuos de esta especie.

En otros términos, todo pasa como si los diversos individuos tendiesen á realizar el tipo de su género y lo tuvieran por *fin*.

No resulta de todo ello que semejante finalidad sea verdaderamente real, ni, sobre todo, que sea intencional, como afirmaba y sostenía Platón, que se ocupó primera y principalmente en los tipos, mientras que Sócrates se había ocupado principalmente en los géneros. La ciencia positiva se encuentra aquí en presencia de una fórmula cómoda, he ahí todo.

Sin embargo, en los seres inteligentes, hallándose concebido el tipo de la especie más ó menos claramente por la conciencia, llega ese tipo á ser y á constituir un fin verdaderamente real para la voluntad. La adaptación teleológica, la prosecución intencional de fines es un *hecho* en el mundo humano; hasta es esa prosecución una de las notas características de la humanidad. En ésta, la acción objetivamente típica, llega á confundirse con la investigación subjetiva de lo típico.

En otros términos, lo típico llega á ser y á constituir una idea-fuerza, la *definición* general del hombre y la *idea-tipo* del hombre cambiándose para él en *fines* y en representaciones impulsivas. El género humano tiene el sentimiento natural del tipo humano, exactamente lo mismo que siente él, el tipo del círculo.

No puede ya la ciencia moderna invocar aquí, con los platónicos, un ideal preconcebido ó contemplado en una existencia anterior, «el hombre en sí», ó «el círculo en sí»; no puede la ciencia moderna invocar otra cosa que la experiencia, incluyendo en ella todas las experiencias de la vida ancestral, que han tenido por objeto hombres reales y círculos reales.

Ha sostenido Leibniz que el oído encantado por un sonido cualquiera, cuenta, sin advertirlo, sus vibraciones y sus relaciones; y Wundt ha sostenido, por su parte, que el sentimiento es un razonamiento inconsciente. El sentir la proporción típica de las líneas de un edificio, como el Panteón, es hacer un razonamiento inconsciente, por analogía; es establecer una proporción geométrica: la línea *A* es á la línea *B*, como la línea *C* es á la línea *D*. El sentir la armonía de una sucesión de acordes es pasar de las premisas á las consecuencias por medio de un cálculo cuyos

grados no se analizan; la continua resolución de los acordes es una solución continua de problemas.

Todas estas observaciones habrían llevado al colmo la alegría de Pitágoras y la de Platón.

Stephen Leslie ve, á su vez, en la percepción del tipo el sentimiento de un problema resuelto.

¿Qué viene á ser el arco típico, por ejemplo? Hallándose dados los materiales y el objetivo final que hay que alcanzar, hay una forma de arco y una sola forma de arco que realice el máximun de eficacia. El arco que represente la mejor solución del problema podrá ser denominado arco típico.

Era el arco un instrumento de la mayor importancia para las tribus primitivas; la idea de esa arma ha rodado, por consiguiente, por innumerables cabezas hasta el momento en que su objeto hubo de hallarse perfectamente realizado.

De esta manera se pule y se redondea el guijarro sacudido por las olas del mar.

Si pasamos ahora nosotros de los instrumentos á los cuerpos vivos, ¿qué vendrá á resultar del problema científico que se trata de resolver?

He aquí á una estatua griega que representa á un atleta: ¿por qué razón encontramos nosotros que sus formas se encuentran muy bien proporcionadas? Sencillamente, porque sentimos nosotros que el hombre, de este modo representado, podría realizar y llevar á cabo una tarea determinada con el menor gasto posible de fuerza, ó porque podría ese hombre producir, con un gasto de fuerza determinado, la mayor suma posible de trabajo. Podría ese hombre levantar un peso con el menor esfuerzo, ó podría, hallándose dado el esfuerzo, hacer alcanzar al peso la mayor altura posible.

«El problema, por consiguiente, dice Stephen Leslie (1), se halla siempre definido y la solución definida.»

Un anatómico podría demostrar de qué manera tal Hércules antiguo representa científicamente la solución del

(1) *Science of Ethics*, pág. 79.

problema; el artista griego, por su parte, lo ha sentido, y nosotros lo sentimos como él.

Establecidos estos principios, llegamos nosotros á la dificultad principal:

«—¿Cuál es el problema cuya solución expresa un organismo típico?»

Un sér viviente no tiene, lo mismo que el arco, su objetivo fuera de él, sino que tiene su objetivo interior, que es el de vivir. Ahora bien: la biología nos enseña que el organismo individual se halla compuesto de partes mutuamente dependientes ó solidarias: ¿no implica y supone, por ventura, la vida un cierto y determinado equilibrio interno? Cada uno de los organismos forma además parte de un equilibrio más general, y su constitución depende á cada momento, de su grado de adaptación al sistema del mundo.

Desde ese momento puede decirse, con Leslie, que cada uno de los animales representa la solución más ó menos afortunada de un problema, como el problema del arco, y representa al propio tiempo una serie de datos que se plantean para un nuevo problema. Hay únicamente que tener en cuenta que al paso que el arco típico *es sentido*, el animal *se siente* á sí mismo.

El problema que el animal resuelve consiste en mantenerse contra la presión del medio y contra la competencia de innumerables rivales.

En la solución, el error significa extirpación.

Entraña é implica, por consiguiente, la evolución á cada instante, el descubrimiento de un máximum de eficacia para el sér viviente, aun cuando las condiciones del medio sean siempre variables y aun cuando no pueda concebirse un *máximum* absoluto.

En cada uno de los puntos de la evolución hay una cierta dirección determinada, según únicamente la cual, es posible el progreso de la vida: la forma que representa esa dirección, es la forma típica. En tanto que la evolución continúa, no puede esta forma dejar de ser un resultado absolutamente último.

Según Grant Allen, el tipo no se halla en la cima de un

monte, sino sobre una línea perpetuamente ascendente. A medida que la evolución avanza, el tipo mismo se perfecciona; tal forma particular difiere de las variaciones precedentes, en que ella se encuentra en un punto más elevado sobre la línea de la cumbre; en este punto, esa forma particular representa el avance hacia una nueva especie.

En el dominio moral y social, á nuestro juicio, el sentimiento del bien objetivo, es asimismo, el juicio espontáneo de un problema resuelto.

¿Cómo vivir en común, cómo educar á los hijos que nos aman y á quienes amamos, cómo fundar una pequeña sociedad que pueda ella misma servir para el progreso de la gran sociedad?

He aquí el problema, no menos definido, para lo mental y para lo social, que para lo físico.

Cada una de las soluciones particulares repara y desprende poco á poco la forma de la especie, la idea del «alma típica» y la idea, también, de la sociedad típica. Esta idea-fuerza, se imprime en los cerebros y los hace sensibles para la perfección interior, tan pronto como se deja ella entrever en el exterior.

En los ojos del hombre ó de la mujer, no se busca ya única y exclusivamente, el rayo de luz capaz de franquear el espacio; sino que se busca el rayo de pensamiento y de amor que es capaz, á su vez, de franquear el tiempo.

Los tipos de las diversas especies, se clasifican por sí mismos; ya históricamente, por su lugar en la evolución progresiva, ya psicológicamente por la intuición que dan ellos de sus cualidades adaptadas al medio.

No es únicamente la humanidad la última llegada entre las especies; la humanidad tiene, asimismo, conciencia de ser la que se encuentra colocada más alto, en la jerarquía de las especies. Siente ella cuando decae, siente cuando sube. Puede la humanidad *compararse* con las otras especies, y puede, por lo mismo, *juzgarse* y *regularse* por medio de la idea-fuerza, que de sí misma tiene ella.

La evolución, por sí sola, no era más que un *movimiento* que parecía escapar á la apreciación cualitativa; el tipo, con sus formas detenidas, es un *reposo* aparente, que re-

une los movimientos pasados y anuncia los movimientos futuros; es la evolución que se halla fijada. En lugar de tener un valor completamente dinámico, adquiere, por lo tanto, el tipo, un valor estático; es uno de los períodos y una de las formas de la vida.

Por esto mismo, llega á ser posible, una medida superior del progreso, una clasificación de los séres y de los actos, en cuanto que expresan tal ó cuál grado de la evolución en marcha. El sentimiento del tipo, que implica y envuelve, con la reminiscencia de la evolución pasada, el presentimiento de la evolución futura, viene, al fin, á confundirse con el sentimiento del bien.

Entonces, no es ya una máxima de conducta abstracta lo que nos interesa, sino que es la máxima concebida como viviente, en una voluntad *individual*, llegada á ser un *carácter*, expresando, al propio tiempo, la *especie* á la que pertenece ese carácter. Tal máxima es la de un lobo ó de un tigre; tal otra es, la de un hombre.

La escuela de la evolución ha hecho que domine demasiado la biología sobre la psicología; al poner de manifiesto de qué manera nace el sentido del bien, lo mismo que el de lo bello, no ha pensado ella más que en la selección fisiológica y puramente *vital*, sin prestar atención á lo que podría llamarse la selección psicológica y moral, cuya importancia restablece la filosofía de las ideas-fuerzas.

Por mil razones de utilidad, de agrado y de verdad, la pureza del tipo psíquico, nos reduce de una manera verdaderamente irresistible, como la del tipo físico; todos los razonamientos abstractos habrán de ser impotentes para impedir que el hombre sea reducido y encantado por las diversas formas de la bondad. lo mismo que por las diversas formas de la belleza.

***

Acabamos nosotros de probar, que lo normal y que lo típico (que es un conjunto de normas indicando un fin inmanente), expresan caracteres resultantes de una adaptación por selección; agreguemos ahora, que no represen-

tan ellos, única y exclusivamente, caracteres de *especies,* con exclusión de los individuos.

Existe *una individualidad normal;* existe un *tipo* normal del *yo*, así como existe también un tipo del género humano.

Es indudable, que lo puramente individual, que fuera imposible de generalizar en la especie, habría de escapar á toda definición; pero, en los caracteres constitutivos de la individualidad, como la conciencia de sí mismo y la voluntad personal, hay algo de normal, exactamente lo mismo que en los caracteres que son más propiamente *genéricos.*

Por lo demás, la conciencia y la voluntad son características, á la vez, del individuo y de la especie.

Es normal que los miembros del género humano sean individuos conscientes y libres, diciendo *yo,* poniendo su yo en frente de los otros, y poniendo á los otros en frente de su yo.

No son, por consiguiente, Spencer ni Darwin fieles al verdadero método evolucionista, cuando dejan de considerar, para determinar aquello que es típico en el hombre, todo lo que no sea la adaptación *al medio circundante*, por el efecto de un *feliz accidente*, ó de un concurso *fortuito* de circunstancias.

Eso es considerar el medio físico amorfo, más bien que la actividad morfológica del sér viviente. Este último se desenvuelve y se desarrolla, por virtud de una espontaneidad propia; queremos decir, por virtud de un determinismo interno, no externo; hay una ley intrínseca de evolución, y no solamente una ley externa y proviniente del medio ambiente.

Por otra parte, en el sér consciente, esa ley llega á ser, ella propia, consciente; llega á ser idea-fuerza.

Hemos visto nosotros cómo nace y cómo se desarrolla la idea del tipo normal, genérico ó individual; veamos ahora, en virtud de qué razones tiende esa idea á realizarse en la práctica.

En primer término, bajo el punto de vista de la potencia y de la voluntad, esa idea, envuelve y supone un *posi-*

ble; el tipo del género humano, realizable para el individuo. Por lo mismo que *puede* él ser, ese tipo tiende á realizarse, al concebirse, si otras impulsiones contrarias no vienen á atravesarse en su camino.

Una segunda razón, por virtud de la cual, bajo el punto de vista de la actividad, la idea del tipo aspira á su realización, es la de que ella expresa aquello que nosotros estamos *habituados* á ver, más ó menos completamente realizado en torno nuestro, entre los demás hombres; aquello á lo que los hombres se inclinan habitualmente, aquello á lo que nos inclinamos también nosotros mismos.

No proviene este hábito de que seamos nosotros testigos de una realización ya *completa* del tipo, sino que nosotros vemos realizaciones incompletas de él, todas cuyas realizaciones tienen una dirección común y una común orientación. Corregimos nosotros, por medio del pensamiento, esas realizaciones incorrectas, y el resultado de todo ello es el concepto típico, que no por ello deja de conservar la fuerza del hábito.

En tercer lugar, ese concepto satisface nuestra tendencia natural á la *imitación;* tendencia que es, á su vez, una consecuencia de la ley de las ideas-fuerzas; espectadores de un cierto y determinado tipo normal, cuya prosecución, aparente por parte de todos los demás hombres, vemos nosotros en torno nuestro, nosotros mismos, por nuestra parte, imitamos su tendencia é inclinación hacia la realización de la especie.

Además de que la idea-fuerza del tipo viene á satisfacer, de esta suerte, á la voluntad; satisface también á la sensibilidad, por venir, como viene, á despertar la simpatía.

Toda simpatía es una idea-fuerza, ó representación impulsiva de aquello que siente otro; esa representación tiende á realizarse en nosotros, y tiende á producir en nosotros un sentimiento, conforme al sentimiento de los demás. Ahora bien: ¿cómo habría de ser posible no simpatizar con el tipo de la especie, á la cual nosotros pertenecemos?

Nosotros gozamos de nosotros mismos en la idea-fuer-

za de nuestra especie; nosotros nos amamos á nosotros mismos en la idea de humanidad, nosotros nos amamos en ella, con un amor que envuelve é implica el amor de otro y hace de los demás hombres otros nosotros mismos.

En último término, la idea del tipo aparece como una idea-fuerza bajo el punto de vista de la inteligencia, exactamente lo mismo que acaba ella de aparecer ante nosotros, como eficaz bajo el punto de vista de la sensibilidad y bajo el punto de vista también de la voluntad.

La idea del tipo satisface las tendencias esenciales de nuestro pensamiento: 1.° A abstraer. 2.° A generalizar. 3.° A explicarlo todo por deducción ó por inducción; es decir, por reducción á leyes abstractas y generales.

Como esas tendencias mismas son las tendencias de que nace realmente la ciencia, resulta que la idea del tipo normal viene á satisfacer nuestro instinto científico, y también bajo este título constituye una idea-fuerza. ¿No aspiramos nosotros, siempre en la práctica, á realizar tipos conformes á su definición científica? El niño que traza una circunferencia, quiere hacer todos los radios iguales; si no lo logra, corrige, se aproxima á la definición. Si el niño lanza una piedra, tiende hacia el objetivo; si no lo alcanza, tiende á aproximarse á él.

Todo lo que es anormal, irregular, desordenado, anticientífico, choca con nuestra idea-fuerza de la ley, de la regla y de la norma.

***

Lo que decimos nosotros de la idea del tipo y de su tendencia á la realización, no excluye, en manera, alguna, la tendencia paralela del yo individual y singular á su realización.

Al lado del instinto que nos impulsa á imitar el ejemplar general á *generalizarnos* en cierta suerte, ¿no tenemos, por ventura, todos nosotros un instinto que nos arrastra á diferenciarnos y á *singularizarnos?* En ciertos hombres ese instinto llega á un individualismo verdaderamente excéntrico.

Stirner pretende ser *único;* escribe él un libro sobre «El Unico y su propiedad». Pero lo escribió él para *otros* hombres, cuyo pensamiento quiere él conformar al suyo; quiere que haya una multitud de otros *únicos,* y esto es precisamente lo que hace que su sistema sea eminentemente ridículo; sin dejar de pretender singularizarse, trata él de generalizar su singularidad.

Lo mismo puede decirse respecto de Nietzsche, ese cándido enemigo de las bestias de rebaño, y que no tiene otra aspiración que la de crear un rebaño de *superhombres* á su imagen y semejanza. Él propio hace del *superhombre* un tipo; le llama el Superhombre, y espera confiadamente que ese tipo habrá de constituir una idea-fuerza para la humanidad entera.

***

Mejor ilustrado que Nietzsche, Guyau había visto con gran claridad, y había resumido de un modo excelente, sobre todo en su obra «Educación y Herencia», la importancia práctica de la idea de *lo típico*, así como el papel que esta noción desempeña en la moral de las ideas-fuerzas.

«Entre las ideas-fuerzas más poderosas, dice Guyau, nos encontramos nosotros, en primer término, con la del *tipo humano* normal, idea estética y moral, que no es más difícil de adquirir que las del árbol ó el animal, por ejemplo, y que, una vez adquirida, tiende á realizarse.»

Añade Guyau con nosotros que, viviendo en sociedad, nosotros concebimos más ó menos distintamente un *tipo social.* «Del funcionamiento mismo de toda sociedad, así como del funcionamiento de todo organismo, se desprende, en efecto, la idea vaga de lo que es normal, de lo que es sano, de lo que se halla conforme á la dirección general de los movimientos sociales.»

Admite también, con nosotros, Guyau, que la idea del tipo envuelve é implica la idea de una *adaptación.* El tipo sociológico, en particular, es una adaptación á los fines

naturales y necesarios de toda sociedad. Esta adaptación entra como elemento esencial en la moralidad, aun cuando no llega á constituirla por entero.

«El sér antisocial, dice Guyau, se separa tanto del tipo del hombre psíquico, como se separa el jorobado del tipo del hombre físico; de aquí una vergüenza inevitable cuando nosotros sentimos en nosotros mismos alguna cosa de antisocial; de aquí, asimismo, un deseo de borrar esa monstruosidad.»

¡Con cuánta profundidad no hubo de hacer observar Guyau, que la *soledad* es y constituye un suplicio para el pensamiento, del mismo modo que lo es y lo constituye para el cuerpo, y que la *monstruosidad*, sobre todo la monstruosidad moral, es un aislamiento verdaderamente insoportable para todo aquel que tiene conciencia de ella!

«La monstruosidad, dice, produce el sentimiento de la soledad absoluta y definitiva, que es la más dolorosa para un sér esencialmente social, porque la soledad es una esterilidad moral, una impotencia sin remedio... Hay algo que es verdaderamente chocante para el pensamiento, lo mismo que para la sensibilidad, en ser una monstruosidad, en no sentirse en armonía con los demás seres, en no poder mirarse á sí mismo en ellos, ó encontrarles en sí mismo.»

Concluye diciendo Guyau, resumiendo así la doctrina de las ideas-fuerzas:

«Nosotros pensamos la especie; nosotros pensamos las condiciones bajo las cuales es posible la vida en la especie; nosotros concebimos la existencia de un cierto y determinado *tipo* normal de *hombre*, adaptado á esas condiciones; nosotros llegamos hasta á concebir la vida misma de la *especie entera*, como estando adaptada al *mundo;* y nosotros, finalmente, llegamos á concebir las condiciones bajo las cuales logra conservarse y mantenerse esta adaptación.»

Esto mismo, precisamente, es lo que ya habíamos hecho observar nosotros, en nuestra obra «Crítica de los sistemas de moral contemporáneos», cuando tratábamos de completar en ella la teoría spenceriana, acerca de la adaptación

física y social, por medio de la teoría de la adaptación cósmica y la adaptación universal.

«Nuestra inteligencia individual, dice á su vez Guyau, no siendo, como no es, otra cosa que la especie humana, y hasta el mundo mismo, llegados á ser conscientes en nosotros, la especie y el mundo son, real y verdaderamente, los que tienden á obrar por nosotros. En el espejo del pensamiento, cada uno de los rayos enviados á él por las cosas, se transforma en un movimiento.»

***

De los principios que acabamos nosotros de establecer, resulta que la práctica moral es una lucha interior entre la idea-fuerza de la individualización y la idea-fuerza de la universalización.

Esta última se aparece de una manera necesaria ante la inteligencia como superior, por lo mismo que la inteligencia consiste esencialmente en generalizar, consiste esencialmente en unir las ideas, en reducirlas todas y agruparlas bajo leyes teóricas y bajo normas prácticas.

No hace Kant otra cosa que expresar ese profundo instinto intelectual, cuando quiere que nuestras acciones particulares puedan ser erigidas en leyes ó reglas universales para todo sér razonable y libre, es decir, en el fondo, que pueden ser erigidas en *tipos* de una generalidad igual á la que concibe toda inteligencia capaz de generalización.

Si el verdadero concepto de la normalidad envuelve y supone, en efecto, esa idea de *universalidad*, es, en nuestro sentir, porque envuelve y supone, en definitiva, una necesidad física y, á la vez, una necesidad teleológica. ¿No hemos hecho nosotros ver, por ventura, que la idea-fuerza de lo normal y de lo típico se reduce á un sistema de leyes científicas, necesarias, y por consiguiente, universales?

El sentimiento del determinismo, en virtud de las leyes de la especie, es, por lo tanto, real y verdaderamente un sentimiento científico y filosófico, un sentido de la verdad teórica y, á la vez, un sentido de la verdad práctica, de la

necesidad causal y, á la vez, de la necesidad final. De esta manera, ese sentimiento, por encima de las relaciones puramente cuantitativas, viene á unirse y refundirse con la idea-fuerza de *valor cualitativo*.

Podemos, pues, inferir nuevamente nosotros que este valor mismo, de modo contrario á la doctrina de los intuicionistas y al formalismo moral de Kant, es determinable científicamente, bajo el triple punto de vista de la biología, de la psicología y de la cosmología, cuya síntesis constituye el objeto de una moral de las ideas-fuerzas.

CAPÍTULO IV

Forma científica que puede tomar la moral de la perfección.—Síntesis de la moral psicológica de las ideas-fuerzas y de la moral platónica.

I.—Objeciones de Kant á la moral de los ideales.

II.—Refutación de Kant por medio de su propia teoría de los ideales.

I

Objeciones de Kant á la moral de los ideales.

Bajo su forma ontológica y dogmática, la moral de la perfección ha dado lugar á las objeciones de Kant contra toda moral fundada sobre una consideración de *objetos*, á quienes hubiera de declararse buenos.

Nosotros mismos, en nuestra obra «Crítica de los sistemas de moral contemporáneos», hicimos ver, por nuestra parte, que la moral de la perfección no había podido ser establecida sobre bases sólidas por la escuela espiritualista tradicional que no supo escapar ni al dogmatismo metafísico ni al moralismo intuicionista.

No por eso hemos dejado nunca de pensar nosotros que la consideración del ideal—y, por consiguiente, la consideración de *lo perfecto en tal género y de lo perfecto en todos los géneros*—podía tomar una forma nueva en armonía con la ciencia, así como también en armonía con los límites verdaderamente infranqueables de toda ciencia.

La moral de la perfección, convirtiéndose en moral de las ideas-fuerzas, puede muy bien llegar á ser realmente *positiva y crítica*, lo cual habrá de suponer y habrá de llevar consigo el carácter persuasivo del ideal, en lugar de su carácter «categóricamente imperativo».

Examinemos, pues, desde este punto de vista, las objeciones del moralismo kantiano: ¿Han cortado verdaderamente esas objeciones por la raíz toda consideración objetiva de *lo perfecto* y de *lo bueno?*

***

Según el moralismo de Kant, la perfección es «un concepto ontológico vacío, indeterminado, inútil cuando se trata de descubrir en el campo inmenso de la realidad posible, la mayor *suma de realidad* que podamos nosotros concebir» (1).

Por otra parte, según Kant, cuando es menester distinguir esa realidad de toda otra realidad, nos hallamos nosotros condenados á suponer tácitamente la moralidad misma que se trata de explicar.

Si la idea de percepción parece de esta suerte á Kant un concepto vacío é indeterminado, es precisamente porque la toma él en su sentido ontológico, fuera ó por encima de toda experiencia real ó posible. Pero en la moral de las ideas-fuerzas, la idea de perfección es un concepto formado por elementos tomados de la experiencia, aun cuando se encuentren sometidos á una elaboración intelectual.

La verdadera cuestión se halla, por consiguiente, en saber si no juzgamos nosotros la perfección más que de dos maneras, ó por la moralidad formal ó por el placer material, sin intervención de ningún otro elemento perceptible por la experiencia.

Esto es, precisamente, lo que no ha sabido demostrar de manera alguna el moralismo.

---

(1) *Critique de la raison pratique*, traducción Picavet, págs. 68 y siguientes.

No ver, con él, en toda idea de perfección otra cosa que un «concepto ontológico», es afectar un olvido ó un desdén de la experiencia, verdaderamente extraordinarios: ¿No es acaso merced á la experiencia como aprendemos nosotros á distinguir facultades mentales más extensas, más variadas y más unificadas, y, por consiguiente, más perfectas también? ¿No reconoce todo hombre en ello un desenvolvimiento y un desarrollo «normales» y «típicos»? (1). ¿Qué es lo que hay verdaderamente aquí de «ontológico», de «vacío» y de «indeterminado»?

Acaba Kant de decir que, para apreciar la perfección de las cosas, sería preciso descubrir en el campo inmenso de lo *posible*, la mayor suma de realidad que nosotros podamos concebir; pues bien, ¿quién nos impide el realizar científicamente esta investigación en los límites que nos permita y consienta nuestro conocimiento? ¿Quién ó qué nos impide descubrir que la mayor realización de potencia, de inteligencia y de amor, es *para nosotros*, la perfección, como lo es asimismo para toda *sociedad* en medio de la cual vivimos nosotros?

—Pero—agrega Kant,—cuando se trata de distinguir, de esta suerte, entre las realidades, aquéllas que constituyen elementos de lo perfecto, giráis vosotros dentro de un círculo vicioso; presuponéis ya vosotros la moralidad para poder discernir así las perfecciones de las imperfecciones.

—Cosa es ésta que en manera alguna podríamos nosotros admitir.

Todos los hombres, digámoslo una vez más, todos los hombres, distinguen perfectamente una inteligencia más conforme que las demás con su definición específica, sin apelar para ello, de ninguna manera, á la ley *moral*. Distinguen los hombres también una potencia de voluntad mayor, más dueña de sí misma y de las cosas, abstracción hecha del uso moral que pueda hacerse de esa voluntad conforme al tipo humano.

Una sensibilidad más amplia y más extensa, un amor

(1) Véase el capítulo anterior.

más grande para otro, más intensivo y más extensivo á un mismo tiempo, paréceles también á los hombres que constituyen, hasta independientemente de todo *deber*, una mayor perfección psíquica y social, un ejemplar superior de valor humano.

Es, sí, indudable, que nosotros acabamos por ver asomar por todas partes la moralidad—sobre todo en el amor y en el sacrificio y la abnegación;—pero eso obedece precisamente á que el amor, rechazado y relegado por Kant á segundo término, es un contenido esencial de la idea moral; unido á la felicidad que viene á ser la consecuencia de la idea moral, llega el amor á constituir la mayor perfección individual y colectiva.

—El concepto de percepción—dice también Kant,—puede ser tomado en un sentido *teórico*, y entonces no significa otra cosa que el acabamiento y la integridad (Vollstandigkeit) de cada una de las cosas en *su género* ó de una cosa simplemente como cosa *en general*; «y acerca de esto no debe ocuparse la moral» (1).

—No vemos nosotros la razón del por qué la moral habría de permanecer indiferente ante las concepciones que, corrigiendo la experiencia por sí misma, y por lo que Kant llama la «razón», nos formamos nosotros de lo acabado y de lo integral en cada género, sobre todo en el género de los seres inteligentes y amantes, reunidos en sociedad.

Acabamos nosotros de probar, por el contrario, la capitalísima importancia que revisten esas nociones y esas definiciones (2).

—En un sentido *práctico*, añade Kant, el concepto de perfección indica el estado de una cosa que conviene ó basta para todas las clases de fines. La perfección como cualidad del hombre, partiendo de lo interno, no es, por consiguiente, otra cosa que «el talento, y aquello que le fortifica y completa, la habilidad».

Por medio de esta palabra, quiere, sin duda, designar

(1) Ob. cit., pág. 68.
(2) Véase el capítulo precedente.

Kant la aptitud para alcanzar fines y para disponer los medios, en vista de esos fines.

—Pero, á nuestro juicio, una capacidad semejante, aun cuando forme parte de la perfección, no es ni constituye, en manera alguna, la perfección misma. Consiste ésta en la adecuación á ciertos y determinados fines, que son inmanentes en el sér que piensa y que siente.

—Añade Kant que deben ser dados, en primer término, fines «relativamente á los cuales, sólo el concepto de la *perfección* (de una perfección interna de nosotros mismos, ó de una perfección externa en Dios), pueda ser el principio determinante de la voluntad».

Ahora bien: dice Kant: «un fin es un objeto que debe preceder á la determinación de la voluntad por una regla práctica, y debe contener el fundamento de la posibilidad de una tal determinación, partiendo asimismo la materia de la voluntad, materia tomada como principio determinante de la voluntad».

Establecida esta premisa (y no se ve inconveniente en admitirla), saca de pronto Kant la siguiente conclusión:

«Un fin, por lo tanto, es siempre empírico; y, por consiguiente, puede muy bien servir para el principio *epicúreo* de una teoría de la *felicidad*, pero jamás podrá servir para el principio puro racional de la doctrina de las costumbres y del deber. Los talentos y su perfeccionamiento contribuyen, sin género alguno de duda, á las ventajas de la vida, pero no pueden ellos, sino en virtud de la felicidad que de ellos esperamos nosotros, llegar á ser causas determinantes de nuestra voluntad.»

De esto infiere Kant que un principio puramente formal y sin materia, es el único que puede fundar un imperativo categórico é incondicional.

Cierto, sí; nosotros lo concederemos á Kant: un *fin* determinable y determinado es siempre un objeto de experiencia (de experiencia interna ó de experiencia externa), aun cuando sea preciso añadir que ese objeto de experiencia es transformado por medio de las operaciones llamadas racionales y llevado á un estado ideal.

Síguese pura y simplemente de aquí, que la idea de

perfección no es un «principio racional puro», como Kant cree, que la forma universal sin materia, es un principio racional puro (lo cual, por otra parte, no se halla establecido). El principio de la perfección, no es, por consiguiente, *el principio formal elegido por Kant;* pero, ¿ha demostrado Kant, que su principio sea el único principio moral?

Sí, dice él, porque las capacidades y su perfeccionamiento toman su único valor, «de la felicidad que nosotros esperamos de ellas.»

Eso no se halla, en manera alguna, probado.

Aprovéchase Kant de que, en realidad, la felicidad es uno de los *elementos* necesarios de la vida ideal, lo mismo en nosotros que en otro, una de las consecuencias necesarias de la perfección integral y universal, para inferir de ello que la felicidad es *el todo* de la *idea de bien*, en cuanto que esta idea de bien pretende expresar una realidad y no una pura *forma.*

Esta doctrina del moralismo, constituye una verdadera petición de principio.

En cuanto á la reducción de la perfección al talento y á la habilidad, en vista de fines más ó menos exteriores, podría ella sostenerse todo lo más, para la inteligencia discursiva, en cuanto que se halla dirigida hacia el exterior, pero en modo alguno podría sostenerse para la inteligencia contemplativa de Platón y Aristóteles. No se ve tampoco, cómo el amor á otro pueda ser un *talento* ó una *habilidad*. ¿Son también un *talento hábil*, la posesión de sí mismo por medio de la voluntad, el dominio y el imperio de la inteligencia ó del amor intelectual, sobre las pasiones brutales? A ese paso, todo buen uso de nuestras funciones, vendría á ser un simple talento.

En esta teoría, rebaja, rebaja Kant nuestras «facultades» y la conciencia que de esas facultades tenemos, al rango de simples medios para algo extraño: ¿Ha demostrado, pues, Kant, que ni la inteligencia, ni la voluntad, ni el amor, tienen por sí mismos ningún valor? Un sér que tiene conciencia de sí propio, y que tiene asimismo, con la idea de otro, una especie de conciencia de otro, más ó me-

nos profunda, realizando á los demás en sí, ¿puede, decimos, un tal sér, hecha abstracción de toda moral, ser colocado al mismo nivel que una piedra ó que un líquen?

La «Razón» misma de que habla Kant, ¿no tiene acaso valor alguno, más que en cuanto que es capaz de concebir la pura forma de universalidad de las leyes? Independientemente de toda moralidad, independientemente de toda aplicación á nuestras acciones y de toda aplicación á la sociedad humana, ¿no es cien veces preferible, bajo todos conceptos, la razón, á la ausencia de razón ó á la sinrazón?

El poder que tiene la razón de construir un ideal de la perfección, constituye ya una verdadera perfección. ¿Habrá de llamarse también á este poder, un simple talento, como el del tocador de flauta ó el del arquitecto? En una palabra: ¿es, por ventura, el valor de la razón, lo que proviene de la moralidad?

No; sino que es, por el contrario, la moralidad lo que proviene del valor anterior de *la razón;* la moralidad proviene, asimismo, del valor del *amor,* tanto más perfecto cuanto es más conforme á la razón; la moralidad proviene, finalmente, del valor de la voluntad, tanto más perfecta también, por su parte, cuanto está más conforme con la razón.

Kant es el primero en considerar la *ratio et oratio* como fin en sí mismo; no es, por consiguiente, la universalidad lo que constituye verdaderamente la cosa esencial en moral, sino que lo que la constituye es la razón, que entra como carácter esencial en la definición normal y típica de la perfección humana.

Acaba Kant por sostener, según se ha visto, que toda perfección no es otra cosa que «aquello que conviene ó basta á todas las clases de fines»; en otros términos, cada una de las perfecciones no es más que un instrumento en vista de fines que, en cuanto que son prácticos, son fines sensibles.

Pero tampoco ha sabido Kant demostrar esta tesis mejor que las anteriores.

Es posible concebir la perfección como siendo y constituyendo ella misma un fin, y lo que es todavía más, como siendo y constituyendo *el fin;* es posible, decimos, concebir la perfección así mejor, mucho mejor, que como siendo sólo un puro medio.

Volvamos á emprender el examen de nuestras facultades ó nuestras potencias mentales.

¿Es una cosa inmediatamente cierta, en primer lugar, que la conciencia del sér y que la posesión de la verdad sean única y exclusivamente *medios* y que, sin el menor valor intrínseco, tomen todo su valor de los fines á que pueden servir?

Una proposición tan grave como ésta necesitaría ser muy detenidamente examinada.

Kant, por su parte, se cree dispensado de ello.

Según nosotros, por el contrario, la conciencia de lo real que tiene el sujeto pensante y la intelección de la verdad, son y constituyen *elementos esenciales é integrantes del fin mismo*, no, en manera alguna, medios tan solo, y medios más ó menos exteriores.

Cuando nosotros concebimos el ideal de una perfección suprema no nos es posible dejar de atribuirle la inteligencia en cuanto pensamiento de sí mismo y también en cuanto pensamiento universal, abarcando todo objeto real ó posible. ¿Es, por ventura, solamente porque el conocer es un *medio* de felicidad? La humanidad entera diría más bien que el pensar es una parte de la felicidad considerada en su fondo, una condición *sine qua non* de la felicidad; la humanidad diría que un sér no pensante no puede, verdaderamente, realizar en sí mismo la suprema felicidad, porque ésta, para serlo verdaderamente, debe *tener conciencia de sí misma*, debe percibir su propia *inteligibilidad*, debe percibir sus propios títulos, debe gozar de sí misma de una manera inteligible y de una manera inteligente, debe reconocer en sí misma no un placer recibido *del exterior*, sino una felicidad que se debe á sí propia sus razones de existencia.

Sea lo que quiera lo que deba pensarse de esta felicidad ó beatitud ideal y típica, *límite* inaccesible del pro-

greso humano en felicidad, merecía de parte de Kant, algo más que una especie de silencio desdeñoso.

Claro y evidente es, que la inteligencia ideal, concebida de esta manera, es algo más que un «talento» útil para fines «sensibles».

La voluntad ó potencia suprema, en segundo lugar, parece, á primera vista, una posibilidad real de fines sin número, una aptitud universal para fines, un *medio* de esos fines; pero examinemos más de cerca la idea de voluntad, y habremos de reconocer que, equivocada ó no, la humanidad ha visto siempre en el querer, no ya sola y exclusivamente un medio exterior, sino un fin, ó un elemento del fin.

La voluntad ideal, sea ó no sea ella realizada, hállase concebida como una actividad, pensándose y determinándose á sí misma, y no solamente como un instrumento para otra cosa. La voluntad forma parte del tipo normal del hombre; la voluntad pertenece *al fondo* de ese tipo, no á su forma.

En tercer lugar, la sensibilidad perfectamente satisfecha de que nosotros hablábamos antes, bajo el nombre de felicidad, ha sido siempre considerada como hallándose ligada á la conciencia de sí mismo y de otro, y á la voluntad de sí mismo y de otro, de tal suerte, que esos tres elementos *fundamentales*, se hallen unidos en una *implicación mutua*.

En realidad, una ley psicológica, exige que la luz de la verdad produzca, inmediatamente, por sí misma una alegría ligada al desenvolvimiento de la actividad y de la voluntad, No supone, en manera alguna, esta ley que nosotros buscáramos la verdad, única y exclusivamente, como un instrumento á propósito para fabricar la alegría mental. La alegría, según la profunda doctrina de Aristóteles y de Platón, es aquí *inmanente* al acto de intelección y de volición. ¿Debe verse en éste una falta y un defecto? ¿No es, por el contrario, una plenitud de nuestra naturaleza mental, si nuestra natural felicidad implica y supone normalmente la conciencia del sujeto (Aristóteles), la conciencia del objeto (Platón), y, asimismo, añadimos nos-

otros, por nuestra parte, el conocimiento de los demás sujetos, conscientes como nosotros?

A la moral del perfeccionamiento, se ha objetado:—Si el individuo debe tratar de extender su sér, tanto como le sea posible, ¿por qué habría de pensar en los otros? El perfeccionamiento de otro, no importa á su perfeccionamiento propio. «Si es él consecuente consigo mismo, deberá profesar el egoísmo moral más intratable» (1).

—Esto es olvidar el lazo que une el perfeccionamiento del individuo, al perfeccionamiento de todos los demás.

***

En suma: los partidarios del puro moralismo, se han creído dispensados de criticar científicamente la idea de perfección.

So pretexto de que no podemos nosotros alcanzar, por medio de las pruebas ontológicas ó cosmológicas, la existencia transcendental de un Sér absolutamente perfecto, que sería Dios, han eliminado ellos, de los principios de la moral, la consideración de lo perfecto, en cuanto ideal inmanente, pudiendo ser concebido por el hombre y pudiendo obrar sobre el hombre; han rechazado la consideración de lo perfecto, en cuanto idea-fuerza.

Pero, aun en el caso mismo de que se admitiera con el moralismo una ley puramente formal, todavía habría de ser preciso reconocer que, la materia de la ley, no se encuentra dada por esa ley formal, ni únicamente según esa ley y por relación á ella; ahora bien: la materia envuelve y supone necesariamente un ideal de perfección objetiva y subjetiva, que consiste, según hemos visto nosotros, en las cualidades de la humanidad, elevadas al más alto grado posible; inteligencia, voluntad, amor.

Esas cualidades son discernibles de otro modo, que por medio del criterio de la universalización de las máximas, que es el criterio racional, «puro» y *a priori*. Esas cualidades son discernibles por sí mismas, queremos decir,

(1) Durkheim: *La division du travail*, pág. 8.

por medio de la experiencia que tenemos nosotros de ellas, por medio de la comparación y los grados que nosotros establecemos entre ellas. Esas cualidades pueden ser establecidas *antes* que la idea de ley universal, ó, cuando menos, *al mismo tiempo* que esa idea.

Existe, por consiguiente, una moral de la perfección posible en un sentido *inmanente* y *científico*, que es el de las ideas-fuerzas.

Es indudable que un *ideal*, acompañado de *alegría*, no podrá fundar una verdadera *ley* moral más que si nosotros *universalizamos*, á la vez, tanto el ideal como la alegría que á él se halla afecta; pero, por otra parte, una universalidad puramente formal, que no envuelve ni implica ningún ideal cualificativo, ninguna alegría, á la vez, intelectual y sensible, dejará al espíritu tan vacío como lo está ella misma, no sabiendo cómo la cosa *universalizada* habrá de ser buena, si no tiene ella nada de ideal ni de inteligible, ni nada de amable y esencial á la felicidad.

La pretensión de trastornar toda la filosofía antigua, arrastra á Kant á una especie de orgullo, que le hace creer que él ha hecho una revolución en las ideas todas, realizando un cambio semejante al de Copérnico.

El gran artificio que Kant emplea de ordinario, consiste en aislar las concepciones, yendo luego anulándolas una á una; táctica militar excelente, pero mala táctica filosófica.

Tomemos la idea de la perfección completamente sola; tomemos, después, la idea del placer completamente solo —y hasta puede añadirse: tomemos la idea de la ley completamente sola—y llegaremos á la ruina de cada una de esas ideas aisladas.

Pero se trata de saber si la estimación intelectual de las cualidades y del ideal, *unida* á la elegría que causa en nosotros el pensamiento del ideal, y unida, asimismo, á la ley de universalidad, que pone y establece la razón, no forma la verdadera *síntesis* moral, en la cual los términos unidos valen, por su unión misma, constitutiva de lo real.

II

Refutación de Kant por su propia teoría de los ideales.

Si se quisiera profundizar las doctrinas de Kant, habrían de descubrirse, con toda claridad, muchas incertidumbres, y hasta muchas verdaderas incoherencias, en su pensamiento. Unas veces, su pasión por la crítica y por la dialéctica le arrastra á trastornarlo y destruirlo todo; y, otras veces, su amplitud de espíritu le lleva á volver á fabricar con sus propias manos aquello mismo que acaba de derribar.

Vamos á ver nosotros un palmario ejemplo de ello en esta cuestión acerca del ideal y de lo perfecto.

Kant, con efecto, se refuta á sí propio en toda su teoría acerca de las *ideas* y de los *ideales*. Pone él en evidencia, independientemente de las consideraciones de *placer*, y asimismo de *deber*, el valor que debe ser atribuído, *experimental y racionalmente*, á la perfección que expresan las *ideas* y que expresa *el ideal*.

Según la «Crítica de la razón pura», las *ideas* se hallan más alejadas que las «categorías», de la realidad sensible. Para éstas puede todavía encontrarse algún fenómeno que las represente, como las sucesiones regulares de hechos representan la causalidad; por el contrario, para las ideas propiamente racionales, no es posible encontrar fenómeno que sea capaz de representarlas *in concreto*.

Las ideas «contienen una cierta y determinada perfección, á la cual no alzanza ningún conocimiento empírico posible»; las ideas «encierran y contienen una *unidad sistemática*, á la cual trata la razón de aproximar la unidad empírica posible, pero sin poder alcanzarlo jamás» (1).

«La virtud, añade Kant, y con ella la prudencia y sabiduría humana en toda su pureza, son *ideas*.» Las «ideas» dan la «regla» de la perfección. En cuanto al «ideal», da él un «prototipo» de perfección, construído en vista de las

(1) *Raison pure*.—Trad. Barni, tít. II, pág. 164.

reglas que suministran las ideas, pero «respecto del cual no puede ser suministrada ninguna *copia* adecuada, ninguna realización experimental».

A pesar de ello, «no tenemos nosotros otra *medida* de nuestras acciones más que la conciencia de ese *hombre divino* que nosotros encontramos en nuestro propio pensamiento, con el cual nosotros nos comparamos, y, en vista del cual, nosotros nos juzgamos y nos corregimos, pero sin poder alcanzar jamás su perfección» (1).

En la «Crítica de la razón pura» reconoce asimismo Kant que, aun cuando no sea posible atribuir como Platón á los ideales «una *realidad objetiva*» (existencia que *tal vez* tienen ellos, pero existencia que no podemos nosotros hacer constar), no se debe, sin embargo, considerar á los ideales como puras quimeras, porque «ellos suministran á la razón una medida indispensable».

La razón, en efecto, tiene necesidad del concepto de lo que es «absolutamente perfecto en su especie», á fin de poder estimar y medir, en consecuencia, el «*grado* y el *defecto* de aquello que es imperfecto» (2).

—Puede preguntársele á Kant de qué manera llega él á la concepción de esos ideales platónicos, y si es única y exclusivamente en vista de los placeres ó penas que nosotros experimentamos. Es evidente que no admitirá Kant ese procedimiento puramente sensitivo y grosero.

Los ideales de perfección son construídos, según Kant, en virtud de *reglas racionales*, que constituyen las «ideas» mismas de la razón.

Pero, ¿debe admitirse que nosotros construyamos los ideales, única y exclusivamente, en vista de las reglas *morales* formales, fundándonos sobre una idea de deber como forma de legislación universal?

No: Kant no habla de ese procedimiento como del único posible para determinar los ideales de perfección. Cuando él describe la manera como nosotros construímos el *ideal supremo de la razón pura*, no tomando más que

(1) Ob. cit., t. II, pág. 166.
(2) Ob. cit., t. II, pág. 168.

lo «positivo» de las realidades, para excluir de él todas las negaciones, no sostiene, en manera alguna, que el deber sea el único medio de concebir un ideal divino, hallándose como se halla Dios por encima del deber; ni el único medio de concebir un ideal humano, y menos todavía de concebir un ideal de la animalidad, el cual, según Kant, se halla por debajo del deber.

De todo esto se sigue que el propio Kant reconoce, aparte del «hedonismo» y del «moralismo», una posibilidad de pensar cosas «ideales, buenas en su género», relativamente perfectas y que, sin embargo, no se miden única y exclusivamente por nuestra sensibilidad, como tampoco por nuestra noción del imperativo categórico.

Y esto, no obstante, es lo que Kant niega formalmente en su «Crítica de la razón práctica», en la cual sostiene que no podemos nosotros determinar un bien objetivo cualquiera, un bien anterior á la moralidad, sin reducirle todo entero á consideraciones de placer.

¿Cómo habría de ser posible conciliar esta afirmación con el capítulo de la «Razón pura» acerca del ideal de la perfección? Después de haber puesto él mismo de manifiesto en la «Razón pura» que existen *valores* inteligibles, pretende Kant en la «Razón práctica» que no existen más que valores «hedonísticos» ó valores «imperativos». Sería preciso entenderse.

De igual modo, en los «Fundamentos de la metafísica de las costumbres», habla afirmativamente Kant de «humanidad, fin en sí», de «reinado de los fines», etc.; y parece, á primera vista, que él se apoya entonces, lo mismo que en la «Razón pura», sobre ideales de perfección.

Examinando, no obstante, el asunto más de cerca, se verá que él, «el hombre, fin en sí», de los «Fundamentos de la metafísica de las costumbres», no es más que la razón práctica, idéntica á la libertad; es decir, la causalidad de la razón, determinando leyes universales. La noción de perfección ideal y buena, en sí misma, no interviene ya en este momento.

Por esto es por lo que, en sus tratados de moral, pretende Kant desafiarnos á determinar alguna cosa, sea la

que fuere, acerca de la superioridad y de la inferioridad de las cosas y de los seres, sin referirnos sea á nuestro sentimiento de placer, sea á la idea del deber.

Olvídase Kant por completo de todo cuanto él mismo había deducido en toda su obra: 1.°, las reglas que, bajo forma de «ideas» de la razón, permiten distinguir los «grados» y los «defectos», como cualidades positivas y negativas, sin tener necesidad de apelar al «placer» y sin tener necesidad de apelar á la «moral»; 2.°, los prototipos que, bajo el nombre de «ideales» de la razón (y no de la sensibilidad), son construídos en «vista de esas reglas».

El que á nosotros no nos sea posible demostrar la realidad objetiva, ni de las «ideas» de la razón, ni de los «ideales» de la razón, de aquello que Platón llamaba los *eides*, ó tipos de perfección; el que no nos sea posible, decimos, demostrar eso, en nada ni para nada nos impide el concebirlos y el quererlos.

Más aún: según Kant, lo mismo que Platón, *no podemos nosotros* dejar de concebirlos, porque las ideas solas suministran á la razón su satisfacción final, reduciéndolo todo á unidades, y reduciendo las diversas unidades á una *unidad suprema*, á una unidad incondicional. Esta unidad es la única que cierra idealmente la prosecución indefinida de las condiciones, y proporciona un punto de parada ideal, fuera de la serie infinita de los fenómenos.

Habremos, por consiguiente, de pedir nuevamente nosotros á los partidarios de Kant que nos expliquen cómo un ideal de perfección, declarado primeramente necesario para la razón, independientemente del hedonismo y del moralismo, es rechazado en seguida por Kant como imposible de concebir sin la ayuda y el auxilio del placer ó del deber.

—El hombre, nos ha dicho la «Razón pura», no puede dejar de concebir y de determinar de una manera problemática un bien en sí, tomando lo positivo de las cualidades y rechazando lo negativo, según reglas racionales.

—No existe, dícenos ahora la «Razón práctica», no existe bien en sí que sea concebible y determinable antes

que el bien moral, porque no sería determinable más que por el *placer*.

¿Cómo, pues, conciliar esto? En la «Razón pura», Kant platonizaba y *peripatetizaba*; en la «Razón práctica», no tenemos nosotros ya la menor posibilidad de *medir* los valores, fuera de lo sensible ó del inexplicable «Tú debes», pronunciado por la Razón puramente formal, excluyendo todo *bien* que pueda concebirse fuera de lo puramente agradable ó de lo puramente obligatorio.

No podrá, creemos nosotros, sostenerse que Kant haya puesto la cuestión en claro; los kantianos deberían hacer, por su parte, aquello que su maestro dejó de hacer.

De igual manera, también, en la «Crítica de la Razón práctica», nos afirma Kant que el deber se vería perdido si se *dedujese*, porque habría de deducirse única y exclusivamente del placer; mas nosotros acabamos de ver que en la «Razón pura» había el mismo Kant reconocido un edificio de *ideas* y de *ideales* de la razón, que permite, precisamente, el deducir el deber, ó alguna cosa análoga, ó alguna cosa superior.

También es este punto, al parecer, uno de aquellos en los cuales la Razón práctica se vuelve contra la Razón pura.

Los puntos de esta clase, dígase lo que se quiera, son bastante numerosos.

Después de haber declarado imposible todo «uso» de la Razón pura, ¿se priva, por ventura, Kant en la Razón práctica de restablecer, en nombre del deber, una multitud de especulaciones que él había tenido la pretensión de decir que eran total y absolutamente imposibles? ¿No vemos nosotros, á la inversa, en la cuestión que ahora nos ocupa, no vemos á Kant trastornar y destruir, en provecho y beneficio del deber, las especulaciones sobre lo *perfecto*, y sobre sus *grados*, que le habían, no obstante, parecido posibles, cuando no consideraba él otra cosa que la Razón pura?

A decir verdad, hay alguna mitología en esas dos razones que tan pronto se combaten encarnizadamente, como tan pronto hacen las paces.

El punto central de todos esos mitos, no es otro que la suposición primitiva de una «forma» que no fuera más que forma, de una materia que no fuera más que materia. Triunfo de la escolástica. Un bien puramente *formal* que no tuviera ningún otro carácter más que el de la universalidad y que fuera, sin embargo, el bien moral... ¡compréndalo quien pueda!... Una materia sin ninguna forma, un bien material que se reduciría por entero á no sabemos qué cosa de indefinible y de indeterminable, fuera del goce sensible, él mismo inexplicable... ¡compréndalo también quien pueda!

Todo el sistema de Kant, lo mismo el sistema teórico que el práctico, reposa, empero, sobre esa distinción de la forma y de la materia, de la forma *a priori* y de la materia *a posteriori*; nos encontramos de lleno en las entidades.

*
* *

Concluyamos, pues, diciendo que es preciso rectificar á la vez á Platon y á Kant, por medio del punto de vista superior de las ideas-fuerzas.

Si se permanece en la especulación, los ideales platónicos continúan siendo, sin género alguno de duda, problemáticos, bajo todos puntos de vista; pero si se llega á la necesidad práctica de querer, esos ideales se convierten en objetos de la voluntad posible y deseables; constituyen ideas-fuerzas que tienen un valor científico y no ontológico.

Mas aún: el ideal supremo aparece como supremo objeto de una voluntad, que no se hallaría única y exclusivamente reducida á buscar el goce sensible, ó á satisfacer las necesidades materiales de la vida.

Desde ese momento, se comprende que *lo mejor* se nos aparece primeramente como una idea-fuerza *persuasiva*; y después, por simple consecuencia, como *debiendo ser* y como secundariamente *imperativa* (1).

---

(1) Véase más adelante el *libro tercero*.

CAPÍTULO V

Idea-fuerza del mundo infinito.

I.—Concepción de la inmensidad.—Su efecto moral.
II.—Concepción de la vida universal.—Su efecto moral.

I

Concepción de la inmensidad.—Su efecto moral.

La idea-fuerza directriz de la moral *objetiva* es la del universo, tal como nosotros, que *es*, que *debería ser* y que *deberá ser* para la inteligencia que lo abarcase con una visión tan total y completa como fuese posible.

Esta inteligencia es la que, por pura hipótesis, atribuímos nosotros á un espíritu que fuese capaz de percibir el todo. Es evidente que no podemos nosotros hacer aquí otra cosa que proyectar en el infinito nuestra inteligencia, supuesta sin sus límites, proyección que da lugar á objeciones teóricas de todas clases.

Pero, aun cuando la omnisciencia fuese imposible, absolutamente hablando, hay, no obstante, un estado ideal de conocimiento que se aproxima á ella, pasando al límite; se puede, por consiguiente, imaginar una concepción ó una visión adecuada del universo.

Mediante ella, concibe el hombre un mundo ideal é inteligible, es decir, lo real que debe existir un día y que existirá un día, porque es el único racional. Esta idea suprema del pensamiento no puede dejar de traducirse en la actividad del sér pensante.

¿Qué acción ejercerá, pues, la idea-fuerza del mundo infinito, bajo sus diversos aspectos?

En primer término, esa idea-fuerza aparece como idea de la extensión infinita y de la duración también infinita.

La influencia que en moral debe atribuirse á esas dos nociones, es la de servir á la concepción científica y práctica de lo *universal*: Ellas nos arrancan en parte á nosotros mismos y nos obligan á rebasarnos y excedernos; ellas son las formas más amplias y extensas del *objeto* que no somos nosotros, ó cuando menos que no somos nosotros solos.

Esas nociones, por consiguiente, constituyen ya una liberación del yo individual, limitado á tal punto del espacio ó del tiempo, y que, á decir verdad, es el cuerpo: Esas nociones comienzan á despertar no solamente el «tormento del infinito», sino también el atractivo de lo infinito:

L'absolu, l'eternel; rien aprés rien avant.
Hors de cet horizon, l'esprit n'est pos vivant. (1)

Quisiéramos nosotros, en alguna manera, llenar la inmensidad y la eternidad.

Creemos, por otra parte, llenarlas nosotros, por medio de lo que hay de más íntimo en nosotros, y de aquí proviene la expresión de Spinoza.—Nosotros sentimos, nosotros experimentamos que somos eternos.—Cuando menos, la idea-fuerza de la eternidad, en cuanto que nosotros la concebimos, nos hace vivir en la eternidad.

Había, pues, podido añadir Spinoza:—Nosotros sentimos, nosotros experimentamos que hay en nosotros una cierta inmensidad.

Podemos nosotros participar en lo inmenso y en lo eterno, no solamente por la existencia y por el pensamiento, sino también por la acción, tomando por objetivo un bien concebido como excediéndonos hasta el infinito, proyectado idealmente, en lo perenne del tiempo y en lo inmenso del espacio. Obramos nosotros entonces intencionalmente en vista del todo; nosotros entonces, *queremos universal-*

(1) Victor Hugo.

mente; de todo lo cual es lícito inducir que, de cierta manera, vivimos nosotros de una manera universal, ó, si así se prefiere, vivimos nosotros la vida universal.

Lo que es verdaderamente incontestable es que un sér que concibe la infinidad del mundo adquiere, por lo mismo, la conciencia de un valor y la conciencia de una dignidad superiores; no le es ya posible á él ni confundirse ni confundir á sus semejantes con el organismo en que su vida se halla aprisionada con el punto del tiempo y del espacio que ese organismo ocupa.

Al concebir ese punto le desborda y le excede él por el pensamiento.

Así, pues, no podría ser, en modo alguno, indiferente á la educación moral, el elevar los espíritus á la contemplación de lo infinito, bajo las formas de la inmensidad y de la eternidad.

Ha indicado Descartes en sus «Cartas» el papel que desempeña la idea del mundo sin límites.

A sus ojos, esa idea destruye la finalidad geocéntrica y antropocéntrica de la antigua ontología; el hombre vuelve á ser para la ciencia una parte infinitamente pequeña, bajo el punto de vista corporal, de un todo que es infinitamente grande.

Esto es, asimismo, lo que, después de Descartes, vió tan claramente Pascal; en la débil caña pensante, hace él resaltar tanto más el espíritu concibiendo el todo, cuanto más fácil de absorberse es el cuerpo en el universo que le aplasta.

Kant decía de la astronomía, en un sentido que recuerda á Descartes y recuerda, á la vez, á Pascal: «ella anula mi importancia»; pero Kant habría podido añadir: la astronomía realza mi importancia, bajo el punto de vista del pensamiento y bajo el punto de vista de la acción.

Un sér capaz de calcular, por medio de la ciencia, la marcha del sol; un sér capaz de decir á la estrella: «Dentro de cien mil años tú te encontrarás aquí»; un sér semejante, no puede juzgar su valor propio, en cuanto sér que piensa y que quiere, como reducido y limitado al valor del buey ó del caballo.

Hay también aquí un principio de evaluación científica y filosófica, que no se reduce, en manera alguna, á un simple cálculo de placer ó de interés: ¿Es posible figurarse á un Kepler, ó á un Laplace, como *equivalentes* á un tendero?

Es, sí, indudable, que en esta medida misma del valor intelectual encontramos también nosotros un elemento sensible; el de la alegría que produce el pensamiento de una inteligencia, que abarca al infinito, y, en el seno del infinito, al movimiento de las esferas; pero al experimentar esa alegría contemplativa—que es la alegría del sabio—la alegría de ser aniquilado corporalmente por el universo, y la de ser, á la vez, capaz de aniquilar intelectualmente al universo, nosotros clasificamos una alegría semejante, á causa de su objeto, infinitamente por encima del placer de aspirar el olor de una rosa ó del de saborear una naranja.

Y esta clasificación tiene verdaderamente un fundamento científico, si es verdad que, bajo el punto de vista mismo de la ciencia, lo que se refiere al universo es más que lo que se refiere á un fruto agradable al paladar, ó á una flor olorosa. Tiene también esa clasificación un fundamento estético, si es verdad que el sentimiento de la infinidad del todo y de la uiversalidad de sus leyes, despierta en nosotros el sentido de lo sublime, por virtud del cual nos vemos nosotros á un mismo tiempo rebajados hasta lo infinitamente pequeño y realzados hasta lo infinitamente grande.

Finalmente, ese sentimiento científico y estético, es propio para despertar el sentimiento moral, efecto de una *idea-fuerza* que nos excita á *querer algo más que á nosotros mismos*, puesto que nosotros *pensamos también algo más que á nosotros mismos*.

La concepción de la infinidad, que rompe el círculo de nuestro medio ambiente humano, y nos pone en relación con el medio ambiente universal, nos transporta á un plano superior, á una cumbre. Vémonos nosotros obligados á adoptarnos prácticamente á la atmósfera de las alturas; no hallándose ya limitado nuestro horizonte intelectual,

no podemos ya limitar nosotros nuestra voluntad: ¿se asemeja el placer que experimenta el explorador sobre una cima virgen, al placer que puede experimentar el topo en su negro agujero?

Pero el punto de vista del infinito puramente astronómico ó físico, es todavía demasiado abstracto.

El mundo se nos aparece como viviente; nosotros nos elevamos á la idea de la *vida universal*. A la inmensa «máquina del mundo» que nos representaba la mecánica celeste ó terrestre, sustituímos nosotros el organismo moviente que hacen concebir las ciencias de la vida.

Por medio de esto, la idea científica de finalidad interna é inmanente, adquiere una más alta importancia en nuestro pensamiento, nosotros nos vemos miembros de un gran *cuerpo* animado, cuya vida rebasa infinitamente á la nuestra en el tiempo y en el espacio. La sociedad humana misma no aparece ante la ciencia y ante la filosofía más que como un sistema particular de órganos, en ese gran todo viviente.

Entonces es cuando se pone el signo de interrogación, ante el que se detiene ansioso el pensamiento filosófico: ¿Qué persigue la vida? ¿Por qué se agita la vida? ¿Por qué la vida se interrumpe en la muerte? ¿Hasta qué punto y bajo qué formas vuelve la vida á comenzar en otra parte? ¿Tiene el organismo universal un sentido y un objetivo? Aquello que nosotros vemos, aquello que nosotros conocemos, aquello que nosotros concebimos, ¿es verdaderamente lo total del sér, ó no sería aun todo ello otra cosa que una simple parte de la existencia, una partícula del verdadero Todo?

La consideración de la vida en nosotros y fuera de nosotros, nos lleva de esta suerte ante problemas que no son ya única y exclusivamente problemas biológicos, sino que son problemas psicológicos y problemas filosóficos.

Vémonos así nosotros separados de la vida puramente «material», de lo que los moralistas denominan, la vida de los sentidos: un sér, que se plantea á sí mismo cuestiones acerca de la significación del Todo, ¿puede por ventura obrar con la misma despreocupación infantil, con el mis-

mo culto de su pobre yo, con el mismo egoísmo instintivo con que obra el animal amurallado y encerrado en la necesidad presente?

Reposando la ciencia de la naturaleza y de la vida sobre la idea de ley y de reciprocidad de leyes, llega necesariamente á la concepción de un *cosmos* que es á la vez el postulado y el objetivo final de sus investigaciones.

Los sabios contemporáneos de Inglaterra, han llamado «emoción cósmica» al sentimiento que nos hace experimentar la naturaleza considerada como orden infinito.

La emoción cósmica, es la admiración del mundo entero presente en cada una de sus partes. Pueden distinguirse dos clases de emoción cósmica: aquella que se refiere al gran mundo, en el cual, según la ciencia, nos hallamos nosotros englobados, y aquella otra que se refiere al pequeño mundo de nuestra conciencia, que tiene también su infinidad:

Toute l' immensité, sombre, bleu, etoilée
Traverse l' humble fleur du penseur contemplée (1).

Nuestras emociones relativas al grande ó al pequeño universo, van acompañadas de impulsiones análogas á sí mismas, que podrían igualmente llamarse cósmicas.

Cuando nosotros pensamos el orden infinito, experimentamos lo que experimenta el músico que forma su parte en una orquesta; no puede él escuchar la armonía que le engloba, sin dejar de sentirse arrastrado á subordinarse él propio con mayor fuerza y sujeción al conjunto. Para el sabio, lo mismo que para el filósofo, el universo es una orquesta en que nuestra voz se mezcla con mil otras voces; toda representación viva que nosotros nos formamos de la armonía general, del ritmo que entraña el gran mundo visible y el pequeño mundo invisible; toda emoción asociada á esa representación de la inmensidad en torno de nosotros y en nosotros, suscita una *propensión* á obrar en el sentido mismo en que parece moverse el *cosmos;* suscita asimismo una fuerza correlativa; nosotros somos

(1) Victor Hugo.

llevados, somos nosotros arrebatados por el concierto universal.

Esta impulsión á obrar en el sentido del universo y de sus leyes, es esa idea-fuerza que aparece ante nuestra conciencia bajo la forma de una *ley* sublime de la inteligencia, aun cuando, no obligando ni violentando á la voluntad individual, es decir, de una *obligación*.

Científicamente considerada, la obligación moral es humana, y á la vez cósmica.

Más aún: puede ella aparecer ante muchos espíritus, como rebasando el mundo actual ó virtualmente visible, como expresando un orden de cosas más fundamental que todo lo demás, el orden del sér verdadero por encima de las humanas apariencias. La emoción llega entonces á ser filosófica.

La idea misma de una existencia que, por hipótesis, fuera superior á los fenómenos móviles del tiempo y del espacio; la idea de una «vida eterna», es decir, divina, es una concepción metafísica y religiosa que ha ejercido siempre sobre la humanidad, un atractivo análogo al del cielo sin fin, ó al del océano sin límites.

Por incierta que para la ciencia positiva pueda ser una vida eterna, como esa vida es la ideal continuación de nuestro sér más allá, ó mejor dicho, por encima de todos los tiempos, no puede dejar ella de interesar á nuestro amor profundo del sér.

El sentimiento de eternidad viene de esta suerte á mezclarse con el sentimiento de universalidad.

***

Debe, por consiguiente, admitir la filosofía de las ideas-fuerzas una moral cosmológica, que es paralela á la moral psicológica.

La teoría misma de la evolución llega á esta moral, hacia la cual, sin género alguno de duda, vienen á convergir todas las ciencias de la naturaleza y del hombre.

La cosmología proporciona un contenido objetivo y un contenido científico á la forma abstracta de *universal* que

Kant consideraba como ley del pensamiento y de la acción.

Esto no obstante, ese contenido es demasiado ilimitado para llegar á ser y constituir por sí sólo una «regla», y tanto más cuanto que nosotros, nosotros, hombres, no podemos obrar de una manera directa sobre el conjunto del mundo sin límites.

Debe, por consiguiente, el hombre, descender siempre á la consideración de los objetos finitos y de su valor relativo. Debe, únicamente, tenerse en cuenta, que esa relatividad de las cosas *particulares*, no adquiere á sus ojos todo su valor, más que en la idea de *lo infinito*.

El hombre aspira á ser, tan completamente como sea posible, un sér humano; ahora bien, para un sér semejante, no tan sólo no puede serle ni les extraño, «nada de aquello que es humano», sino nada de aquello que *es*; de ahí resulta, por lo tanto, que la idea del hombre completo, envuelve é implica la idea misma del universo.

ÍNDICE DEL TOMO PRIMERO

PRIMERA PARTE

Elementos intelectuales de la moralidad.

LIBRO PRIMERO

EL SUJETO MORAL Y LA CONCIENCIA DEL YO.—IDEAS-FUERZAS DEL YO Y DE OTRO.

LIBRO SEGUNDO

EL OBJETO MORAL.—IDEA-FUERZA CIENTÍFICA DEL BIEN. TEORÍA DE LOS VALORES OBJETIVOS.

Págs.

frases castizas que en baldonar las bárbaras, galicanas é incorrectas. Para calificarlas así no se gobierna por su propio juicio, sino que deja la resolución en manos de unos quinientos autores clásicos, alegados en el curso de la obra, los más de ellos hoy en día totalmente desconocidos.

Los modernos amadores de la patria, que afligidos se quejan de ver tan indignamente maltratado el idioma español, no sólo hallarán su por qué en la lectura del *Prontuario*, sino también el modo práctico de remediar esta dolencia que parece incurable, si de su parte siquiera se encienden en deseos de aplicar la medicina que aquí se les propone.

Aunque no lleve el autor puesta la mira en el arte de escribir, en varios artículos generales (*Barbarismo*, *Galicistas*, *Gerundio*, *Modernismo*, *Quijotismo*, *Partículas*, *Traductores*, etc.) con tal traza estimula á los escritores, que los anima á salir diestros en el manejo del estilo; de manera que el que se entregue con tesón al detenido estudio del *Prontuario*, se podrá prometer salir buen hablista, buen escritor, juez idóneo para sentenciar justamente sobre literatura española, cuanto al estilo y cuanto al lenguaje. El del P. Mir parecerá á muchos algo nuevo y alejado del que en la actualidad se usa, como nuevo es el libro y cuanto en él se enseña. Así tenía que ser si el autor había de mostrar con el ejemplo lo que predica de palabra.

Recomendamos á los jóvenes, legos y clérigos, con más especialidad á los escritores de periódicos y revistas, la pausada lectura del *Prontuario*, que les será de grandísimo provecho si aciertan á enmendar el abuso y á introducir el buen uso del habla castellana.