





DD/8

ÉTICA

INDIVIDUAL Y SOCIAL

POR

ELOY LUIS Y ANDRÉ

CATEDRÁTICO NUMERARIO DE PSICOLOGÍA, LÓGICA, ÉTICA Y ELEMENTOS DE DERECHO
EN EL INSTITUTO DEL CARDENAL CISNEROS, DE MADRID

SEGUNDA EDICIÓN



MADRID

IMPRESA EN LOS OFICIOS DE M. G. HERNANDEZ

En Madrid, 16 duplicado, bajo.

1920

PRECIO: 7 PESETAS

OBRAS DE ELOY LUIS ANDRÉ

I.—Obras publicadas.

El Histrionismo español.—Ensayo de Psicología social del pueblo español.—254 págs. en 8.º—Barcelona, 1906.—Henrich y C.ª Biblioteca de A. A. Contemporáneos.—3 pesetas.

Sumario.—Esencia y orígenes del Histrionismo.—La vida económica.—La vida política.—La vida social.—Los órganos políticos: la familia.—El Municipio y su Psicología social.—Bosquejo de una Psicología económica del Estado español.—Tendencias individuales y sociales.—Valores individuales y sociales.—Nuestros ideales vivos.

Ética española.—Problemas de Moral contemporánea.—304 páginas en 4.º—Madrid, 1910.—5 pesetas.

Sumario.—Tres generaciones.—Nuestra pereza individual y colectiva.—Filosofía del hambre y de la sobriedad.—El miedo.—La ignorancia.—Ética y dinero.—Ética, Derecho y Economía.—La concepción crítica y la concepción poética de la vida.—Optimismo y pesimismo.—Quijotismo y pragmatismo.

Mentalidad alemana.—(Ensayo de explicación genética del espíritu alemán contemporáneo.)—567 págs. en 4.º—Madrid, mayo de 1914.—8 pesetas.

Sumario.—La Educación alemana.—La Universidad alemana.—El profesor alemán.—El estudiante alemán.—La Filosofía contemporánea en Alemania.—La Filosofía científica de Wundt.—La Filosofía de la vida en Alemania.—La Historia.—La Ciencia y la Técnica.

La cultura alemana.—408 págs. en 8.º—Madrid, 1916.—4 pesetas.

Sumario.—La vida alemana.—Los problemas.—La cultura.

Forma parte de la Biblioteca científico-filosófica esta obra y la anterior.—Madrid.—Jorro, editor.

Educación de la Adolescencia.—Madrid, 1916.—256 páginas en 4.º—5 pesetas.

Sumario.—Estado actual de la segunda enseñanza en España: su crítica.—El plan de estudios de la segunda enseñanza en los países cultos (pedagogía comparada).—El Instituto Normal de Educación.—Vicisitudes históricas de la Educación de la Adolescencia en Europa y en América.—Evolución de las ideas pedagógicas en España, respecto al problema de la Educación de la Adolescencia.—Nuestras instituciones docentes y las tendencias educativas.

Mentalidad española.—(Trabajos publicados en *La Lectura, Revista Contemporánea, Nuestro Tiempo, Labor Nueva y Renovación Española.*)

Sumario.—Los caracteres de nuestra mentalidad.—La Universidad española.—El Presupuesto de la Educación nacional y las reformas más urgentes en la Educación.—El cacicato de la mentalidad española.—Capitalismo intelectual.—El libro, la revista y el periódico en España: su valor psicológico-social.—El problema sintético de la Educación nacional.—El Estado nacional: su poder y función docente.

627

ÉTICA

ÉTICA INDIVIDUAL Y SOCIAL

ÉTICA INDIVIDUAL Y SOCIAL



DD / 8
~~R. 5900~~

ÉTICA

INDIVIDUAL Y SOCIAL

POR

ELOY LUIS Y ANDRÉ

CATEDRÁTICO NUMERARIO DE PSICOLOGÍA, LÓGICA, ÉTICA Y RUDIMENTOS DE DERECHO
EN EL INSTITUTO DEL CARDENAL CISNEROS, DE MADRID

SEGUNDA EDICIÓN

MADRID
IMPRENTA DE LOS HIJOS DE M. G. HERNANDEZ
Libertad, 16 duplicado, bajo.
1920

R. 655



ÉTICA

ELOY LUIS Y ANDRÉS

ES PROPIEDAD DEL AUTOR.
QUEDA HECHO EL DEPÓSITO
QUE MARCA LA LEY.



PRÓLOGO

DE LA SEGUNDA EDICION

ESCRITO este libro con la finalidad de integrarlo en un *Sistema de filosofía de los valores*, al pretender adaptarlo ahora a las exigencias de un *Texto elemental de Etica*, hubo necesidad de reducir considerablemente su extensión en más de una tercera parte. En sucesivas ediciones aprovecharé la experiencia personal y la de los dignos compañeros que lo utilicen, para llegar, amplificando la Etica de la primera edición, a un sistema comprensivo y fundamental de la conducta práctica, y reduciendo el primer ensayo de *Texto elemental de Etica*, que representa la segunda, a un libro elemental adaptable a las exigencias de la segunda enseñanza. En ambos casos, el libro seguirá siendo un depósito más o menos amplio de conocimientos, de donde la prudente selección del profesor pueda sacar aquellas nociones capitales de esta disciplina científica para hacerlas enraizar en la conducta.

ELOY LUIS ANDRÉ.

Madrid 26 enero de 1920.

PROLOGO

DE LA SEÑALADA ACADEMIA

El presente libro es el resultado de un trabajo conjunto de los señores don Juan de Dios y don Juan de los Rios, quienes han querido poner a disposición de los lectores un estudio de los libros de la Academia de San Carlos, desde su fundación hasta el presente. Este estudio se ha realizado con el fin de dar a conocer a los lectores el origen y desarrollo de esta Academia, así como el valor de sus obras y el papel que ha desempeñado en la historia de la literatura española. El libro está dividido en tres partes: la primera trata de la fundación de la Academia, la segunda de su desarrollo y la tercera de su obra literaria. En la primera parte se describe la fundación de la Academia por parte de don Juan de Dios y don Juan de los Rios, así como el papel que desempeñaron en la historia de la literatura española. En la segunda parte se describe el desarrollo de la Academia, así como el papel que ha desempeñado en la historia de la literatura española. En la tercera parte se describe la obra literaria de la Academia, así como el papel que ha desempeñado en la historia de la literatura española.

ÍNDICE

Páginas

I.—LA INTRODUCCIÓN A LA ETICA.

§ 1.—La Etica como ciencia y como disciplina práctica.....	1
§ 2.—La relación de la Etica con otras ciencias.....	7
§ 3.—Clasificación y descripción de los sistemas éticos.....	16

II.—LA ETICA GENERAL.

A).— <i>Aspecto subjetivo de la Etica general</i>	25
§ 1.—Concepto de la Etica general.....	25
§ 2.—Naturaleza cualitativa de la acción moral.....	31
§ 3.—Ideas que se desprenden de la de personalidad y libertad.....	33
§ 4.—Derecho, deber y obligación.....	38
§ 5.—La conducta y la perfección.....	48
§ 6.—Formas de manifestación de la actividad moral.....	50
§ 7.—La idea de lucha u oposición en el dominio de la Etica.....	54
§ 8.—El orden moral y la solidaridad moral.....	57
B).— <i>Aspecto objetivo de la Etica general</i>	58
§ 1.—El bien.....	59
§ 2.—El mal.....	62
§ 3.—Consideración formal del bien y del mal.—La idea de fin.— Medios y obstáculos.....	65
C).— <i>Aspecto subjetivo-objetivo de la Etica general</i>	70
§ 1.—La Ley.....	70
§ 2.—El criterio moral.....	80
§ 3.—La moralidad.....	87

III.—LA ETICA ESPECIAL.

A).— <i>Introducción: Etica individual</i>	97
§ 1.—Individuo y sociedad.....	97
§ 2.—Extensión y comprensión de la Etica individual.....	98
§ 3.—Triple aspecto de los deberes, los derechos y las virtudes del individuo.....	101
B).— <i>Los derechos</i>	106
§ 1.—El derecho a la vida.....	106
§ 2.—El derecho a la conservación de la vida.....	108
§ 3.—Derecho de defensa.....	111
§ 4.—Derecho de perfección integral de la personalidad.....	112

	<u>Páginas</u>
C).— <i>Los deberes</i>	115
§ 1.—Clasificación de los deberes individuales.....	115
§ 2.—Deberes que se refieren a la afirmación de sí mismo.....	118
§ 3.—La negación de sí mismo.....	126
§ 4.—El dominio de sí mismo.....	129
§ 5.—La independencia.....	131
§ 6.—Deberes de conservación.....	134
§ 7.—El deber de defensa.....	140
§ 8.—El deber de perfeccionamiento.....	142
§ 9.—Deberes morales respecto de la inteligencia y de la verdad.....	144
§ 10.—Nuestros deberes morales respecto al sentimiento.....	147
§ 11.—Nuestros deberes morales respecto de la voluntad.....	152
D).— <i>Las virtudes</i>	157
§ 1.—Las virtudes en su relación con la conducta.....	157
§ 2.—Virtudes de carácter corporal.....	165
IV.—LA ETICA ESPECIAL	
<i>Segunda parte: La Etica social.</i>	
§ 1.—La personalidad colectiva.....	169
§ 2.—Los grupos sociales.....	176
a).— <i>La Familia</i>	176
b).— <i>El Municipio</i>	183
c).— <i>La Ciudad</i>	184
d).— <i>La Región</i>	186
e).— <i>El Estado Nacional</i>	187
f).— <i>La Profesión</i>	189
g).— <i>Las Clases sociales</i>	191
h).— <i>Las Asociaciones</i>	192
i).— <i>La Sociedad</i>	193
§ 3.—La Sociedad de las Naciones.....	194
§ 4.—Convivencia de los grupos sociales.....	196
§ 5.—Elementos de la moralidad en el grupo social.....	205
§ 6.—La vida moral colectiva.....	214
§ 7.—Normas de moralidad colectiva.....	223
§ 8.—La moral en sus relaciones con la vida espiritual.....	230
§ 9.—La humanidad en el dominio de la Etica.....	240

I

INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA

EL CONCEPTO, LOS SISTEMAS Y LOS HECHOS DE LA VIDA MORAL

§ 1.—La Ética como ciencia y como disciplina práctica.

Definición.—La palabra *Ética* se deriva de su igual griega (Ἡ ἠθική, de ἠθος), que significa ciencia de las costumbres. Recibe también el nombre de *Moral*, y la consideramos como ciencia y arte de lo que debe llegar a ser y de sus normas, dentro del orden de la actividad voluntaria. La *Ética*, como ciencia, tiene por objeto establecer las leyes para la formación, perfección y corrección de la conducta. *Se puede definir también diciendo que es el conjunto de leyes y principios que rigen a la voluntad en su aspiración al bien.* La *Moral*, como arte, sirve para aplicar a la vida práctica las leyes que establece la *Ética* en el orden especulativo. La *Ética*, como disciplina práctica, es *el arte del bien vivir, que consiste en el conjunto de reglas, de hábitos y medidas de que nos valemos para formar, corregir y perfeccionar nuestra conducta.*

Su relación con la ciencia y con las ciencias explicativas y normativas.—Las ciencias explicativas tienen por objeto establecer las leyes que rigen los fenómenos y averiguar sus causas. Las ciencias normativas establecen las normas a que se ajustan las actividades o fuerzas conscientes para la producción de valores.

La *Ética*, como ciencia, ha de ser fundamentalmente explicativa; pero ha de ser además normativa, porque el fin que persigue es normar la energía consciente de la voluntad y condicionarla para que actúe con la mayor eficacia posible en la producción de valores humanos, los cuales, subjetivamente considerados, determinan la perfección de la conducta, y, objetivamente considerados, son modelos o normas de perfección.

La Ética vulgar.—La *Ética* vulgar, como su mismo nombre lo indi-

ca, es la moral en uso, la moral viva y vivida de los pueblos, independientemente de las especulaciones teóricas sobre ella.

La Ética descriptiva.—La Ética descriptiva es aquella que se contenta con el estudio de las semejanzas y diferencias de los caracteres, de las instituciones y de los hábitos, sin pretender buscar su origen y sus causas. Estudia las costumbres en su variedad y multiplicidad, sin pretender inquirir su genealogía.

La Ética sistemática o constructiva.—La Ética sistemática es la que, partiendo *a priori* o de antemano de principios o postulados objetivos o subjetivos, trata de explicar, de un modo puramente racional, la vida moral del hombre independientemente del elemento físico y hasta del elemento afectivo que integra su naturaleza.

La Ética científica.—La Ética científica es la que, partiendo de la vida tal cual se ofrece a la experiencia o a la experimentación, trata de encontrar en ella misma las leyes o causas de su desenvolvimiento, y en estas leyes o causas, las normas de su actuación. A la formación de la Ética científica colabora la Ética vulgar con la experiencia, la descriptiva con su saber imperfecto, la sistemática con la elaboración de un criterio racional y las demás ciencias normativas con la colaboración imprescindible que exige la solidaridad del sistema que integran.

Los métodos de la Ética.—Así, pues, los métodos de la Ética serán la observación y la experimentación, la interpretación histórica y la inducción científica. En el orden práctico, los métodos de la Ética serán la imitación, la sugestión y la invención.

Imitación.—Por el principio de imitación o mimetismo, se enseña al niño, en el hogar, la moral de la familia; en la calle o en la ciudad, la del pueblo o país donde se vive, y en el taller, en la fábrica o en la cátedra, la moral profesional; por eso se dice que la juventud aprende de los demás la moral que tienen y no la que le predicán; por eso es infructífera toda siembra moral si el hogar, el arroyo, la cátedra, la fábrica o el taller no marchan a compás, inspirados en los mismos ideales de cultura.

Sugestión e invención.—A esta imitación espontánea hay que añadir, por consiguiente, el principio de sugestión moral, que consiste en condicionar la vida moral de las nuevas generaciones, e influir sobre ellas para que sean, en su orden, más perfectas que la presente, sugiriéndole motivos, fines y normas de actuación moral. El respeto y el amor que estas generaciones nos inspiren, ha de darnos recato, pudor y delicadeza, para velar nuestros defectos y ostentar sin orgullo nuestras virtudes, considerándolas, más bien que como propias, como legado humano que es preciso acrecentar.

Otro de los métodos prácticos de la Etica es la invención, que consiste en condicionar la conducta de modo que responda a aquellas situaciones nuevas en que la vida individual o colectiva haya de ser colocada, obedeciendo a la ley del progreso y respondiendo a las exigencias del ideal que cada generación ha de realizar en su época. Esta ley de invención se cumple en relación con la tradición moral y con el criterio moral de cada sociedad o de cada individuo.

La libertad o autonomía, la autoridad o heteronomía y la solidaridad, como imperativos éticos.—El carácter de necesidad con que se presentan las normas de la vida moral, es de índole imperativa, es decir, que reconoce una voluntad que ordena a una actividad que obedece. Si no fuesen necesarios los preceptos morales, serían simplemente indicativos; y si la necesidad no reconociese una libertad que actúa cuando obedece, serían fatales y naturales, no humanos. En la historia de la Moral, se nos presentan tres imperativos que convienen en ser categóricos, es decir, que mandan sin restricción, pero que se distinguen en el título que los fundamentan. El primer imperativo de la vida moral tiene carácter autoritario y heterónimo, es decir, que el que manda y el que obedece son distintos, y hay una distinción de categoría, entre el que manda como señor y el que obedece como esclavo, siervo, criado o persona que vive dependiendo de otra.

En todas las religiones positivas y códigos jurídicos que fundamentan la vida de los pueblos históricos, el legislador se presenta investido con la delegación divina, y el soberano es de distinto linaje que el súbdito. Para la infancia de las sociedades y para la primera etapa de la vida individual, este régimen tutelar, basado en la desigualdad de condiciones, es el más adecuado.

Pero como el progreso moral y social consiste en que todos y cada uno disfrute de las mismas ventajas y actúen en las mismas condiciones, obedeciendo a un ideal común, basado en igualdad de necesidades y de naturaleza, el individuo y el pueblo que comienzan obedeciendo a otro, deben poder llegar a mandarse a sí mismos; así se pasa de la primera etapa del imperativo de la autoridad y de la heteronomía al de la libertad o autonomía, en donde el súbdito y el señor son una misma persona, porque el individuo, como señor, se da a sí mismo la ley, y como súbdito, la acata. Ahora bien; como el individuo no vive solo en el mundo, sino que convive con los demás, una de dos: o se da un régimen de anarquía que tenga por norma y divisa hacer lo que a uno le dé la gana, régimen que pudiéramos calificar como cabilismo moral o de estado moral propio de una tribu, o se hace preciso que la real gan

de cada uno se armonice y concuerde con la de los demás; y así surge un nuevo régimen de vida moral, en donde cada uno es súbdito de los demás y cosoberano con ellos. El individuo no puede decir «el Estado soy yo», como decía Luis XIV, sino que tiene que considerar el Estado y la Sociedad como producto o fusión integral de actividades libres. La Sociedad resulta ser, pues, una persona pluralmente formada, y el individuo, cuando obra moralmente, tiene en cuenta las normas que son producto de su propia actividad y de la actividad de los demás. Este es el régimen de la solidaridad, que en el estado presente de la evolución moral constituye aún un ideal, que han de llenar las nuevas generaciones, hacia el cual ha de encaminarse la generación presente, empezando a actuar desde la escuela, bajo el régimen de la soberanía colectiva, en donde el maestro es un guía, el cacique de la clase desaparece y hay una voluntad común, que pesa sobre ella y que ha de ser siempre la mejor garantía para que cada uno obedezca, viendo en el aislamiento de los demás compañeros, guardianes y defensores de la ley, el castigo de la rebeldía, hasta poder tener todos una misma conciencia del orden, de la disciplina y de su necesidad, una adhesión leal y afectuosa a las normas que lo garantizan y un respeto religioso a los fundamentos en que descansa. Así comenzará a ser la juventud en la clase, lo que después será en la vida, y al entrar en ella con la plenitud de sus entusiasmos juveniles, tendrá valor para imponer sus ideales, redimiendo, con su conducta y con su ejemplo, a los que vejetan en el convencionalismo o la rutina.

El saber, el poder, el hacer y el estimar o valorar, como elementos que determinan la índole de los estudios éticos.—Los elementos que determinan la índole de los estudios éticos, son cuatro: saber, poder, hacer y estimar o valorar.

El saber sólo no basta, aun cuando el refrán inglés reza «saber es poder», y aun cuando el saber sea el motivo fundamental para obrar y para estimar. Una cosa es saberse un libro de moral y otra cosa es ser honrado. Puede darse el caso de que la honradez se hermane con la ignorancia de los libros y que la perversidad sea fruto de sus lecturas. Una cosa es predicar y otra dar trigo; y el trigo en la Ética son los hechos, las buenas acciones, no las palabras ni los conceptos más o menos alambicados.

El poder es aquella energía imprescindible para que la voluntad logre su fin, porque, sin poder propio, el individuo y la sociedad vivirían de limosna, y esto es poco conveniente, porque la experiencia enseña que, en donde hay más necesidades que limosnas, suele practicarse la gracia a expensas de la justicia.

El centro de gravedad y, por consiguiente, el elemento más importante de la Ética, es el hacer u obrar, porque la Ética es una sistematización de hábitos o costumbres, y la materia de cada hábito está integrada por muchos actos de la misma naturaleza. El hacer, como actividad fundamentalmente práctica, imprime este carácter a los estudios éticos; a él convergen, el saber, como motivo u orientación de la acción, y el poder, como energía potencial o fuerza eficiente, que es causa de la acción misma; de su fondo moral brota el criterio de estimación, que según el éxito o fracaso de las acciones o su conformidad o disconformidad con el ideal moral, se constituye en agente reflexivo de la conducta, normándola o corrigiéndola, según los casos.

El estimar o valorar se refiere, no sólo al sujeto que actúa, sino también al orden objetivo de la actuación, viniendo a ser el criterio moral un producto de la educación y de la herencia, que es la base fundamental del carácter.

El desarrollo genético de la Ética. —El desarrollo genético de la Ética se hace obedeciendo a motivos psíquicos y a motivos históricos de índole fundamentalmente económica, jurídica y religiosa. Primeramente, lo ético, sea individual o social, constituye una misma cosa con lo económico, lo jurídico y lo religioso; pero por ley de diferenciación, estas actividades se van escindiendo o separando, constituyendo dominios propios en el campo general de la cultura humana, predominando según las épocas históricas, unas sobre otras, según la significación y el valor que se atribuya a la vida en cada una de aquéllas. La forma ideal del desarrollo sería aquella que reconociese por fuente o manantial único la actividad psicofísica del hombre en su aspecto individual y social, de cuya actividad serían divergentes la Ética, el Derecho, la Economía, la Religión y las demás actividades o ciencias normativas, hasta que su desarrollo autónomo permitiese una forma de integración y sistematización general en el campo de la cultura. Según este proceso ideal, las etapas del desarrollo genético de la Ética serían: A) Diferenciación o heterogénesis. B) Paralelismo e integración sistemática con otras ciencias de la misma índole. Es el camino seguido por las demás ciencias normativas en su constitución.

Considerada la Ética como producto histórico, su desarrollo genético ha seguido tres fases definidas, en relación con los tres imperativos antes señalados. La primera fase ha sido la de la heteronomía autoritaria; la segunda ha sido la de la autonomía o libertad, y la tercera tiende a ser la de la solidaridad humana.

El aprendizaje de la Ética. —El aprendizaje de la Ética debe hacer-

se teniendo en cuenta su propia índole, que le traza la forma natural de desarrollo y las condiciones más adecuadas en el sujeto, para su asimilación. En este sentido, a la primera fase del desarrollo ético corresponde la de la tutela individual. El aprendizaje en un régimen de tutela moral, se hace por obediencia a la autoridad externa y por imitación de la conducta del que manda. En una segunda etapa de desarrollo de la Etica, que coincide con su plena institución en ciencia independiente, el aprendizaje de la Etica se hace ya en un régimen de libertad. El individuo tiene o debe tener ya un criterio propio y elige los tipos morales o normas de sus acciones. El aprendizaje de la Etica se hace por oposición reflexiva o por elaboración personal de normas de conducta. En una tercera etapa de la evolución ética, ésta, como ciencia normativa, forma parte de un sistema general; así también el individuo, cuando ha llegado a la madurez de su desarrollo, cuando se siente con plenitud en su vida moral, no se limita a ser un mentor o juez para sí mismo, sino que aspira a que las normas y tipos elaborados por la reflexión ética tengan un carácter universal y necesario. La elaboración personal del imperativo de la conducta de cada uno, constituye la colaboración para el logro de formas de conducta plenamente humanas. Siendo la vida una fuente común de experiencia para todos, es un acervo común, un caudal del saber moral de todos, que todos, con el esfuerzo personal, puestos los ojos en el ideal de la humanidad, debemos acrecentar. El aprendizaje en esta tercera etapa de la Etica, no es la propia experiencia ni la de los demás, sino la experiencia humana común, vivida y elaborada por todos, que tiene su expresión y campo propio en la vida de relación. Al integrarnos en la humanidad como hombres, debemos ser para ella maestros y discípulos. La tarea del aprendizaje moral tiene su término en la muerte y su comienzo en la cuna.

Plan de la exposición de la Etica.— El plan de la exposición de la Etica tiene que adaptarse a las condiciones exigidas por la naturaleza del objeto y por la índole del método didáctico. Distribuiremos, en este sentido, nuestro trabajo en las siguientes partes: 1.^a, introducción a la Etica, donde hay que fijar el concepto de la ciencia, sus relaciones con otras ciencias, la sistematización de las doctrinas éticas y el organismo de las instituciones éticas en relación con su desarrollo o evolución histórica; 2.^a, la Etica general, que, como su mismo nombre indica, estudiará los conceptos más abstractos de la Etica y que antiguamente constituía, con el tratado de los deberes o Deontología, el único estudio de la Etica; 3.^a, la Etica especial, que se subdivide en la Etica individual, que se ocupa de los derechos, deberes y virtudes del individuo, y la Etica so-

cial, que estudia los derechos, deberes y virtudes de la sociedad; unos y otros en relación con la formación, perfección y corrección de la conducta individual o colectiva.

§ 2.—Relación de la Ética con otras ciencias.

Su determinación.—Después de definir la Ética y colocarla dentro del grupo de las ciencias normativas, hay que ver la relación que tiene con la Psicología, con la Historia y con la Metafísica, como ciencias explicativas fundamentales de ellas; con la Filosofía de la Religión y con las Religiones positivas, como disciplina científica y práctica moral a ella paralela; y, por último, la relación que existe entre la Ética y las demás ciencias normativas: primero con aquellas que, como la Estética y la Lógica, tienen objeto realmente distinto, y después con aquellas otras que tienen un objeto formalmente distinto, como la Economía y el Derecho.

Dentro de la evolución histórica de la Ética comprensiva de las instituciones y de los sistemas éticos, hay que adoptar dos puntos de vista: uno de carácter descriptivo y otro de carácter constructivo; en la primera fase y en la segunda veremos lo que ha sido hasta el presente la vida moral y por qué ha sido de ese modo, y esto nos servirá de base para explicar lo que es actualmente la ciencia moral y lo que debe ser; abarcando con este universalísimo criterio toda la esfera real y posible de la vida moral, se puede constituir la *ciencia de lo que debe llegar a ser y de sus normas, dentro del orden de la actividad voluntaria.*

Relación de la Ética con la Psicología.—Siendo la Ética una ciencia normativa, preciso es saber la relación que existe entre la Psicología y las ciencias normativas en general, porque los conceptos de ley y de valor, que le sirven de base formal, se refieren siempre a una actividad, que sólo puede determinarse cuantitativa y cualitativamente, según los datos que nos proporciona la Psicología científica. De este modo se pueden evitar los apriorismos fáciles de la Metafísica y los casuísmos circunstanciales de la Historia.

La Psicología científica, analizando la naturaleza de los procesos de actividad, puede llegar a establecer, con carácter universal, las leyes de la actividad en general, siendo estas leyes las verdaderas normas de su ejercicio.

La idea de valor o de los valores y el sentimiento o afectos que le acompañan, tienen también una base psicológica y pueden considerarse como una actividad psíquica en un estado virtual o como una esti-

mación del resultado de las actividades psíquicas después de su ejercicio.

En ambos casos, el valor, como energía virtual y como energía de estimación, debe estar psicológicamente cuantificado. Esta cuantificación psicológica de los valores, debe hacerse atendiendo a los antecedentes concomitantes y consiguientes mentales de los procesos de actividad. De aquí resulta, que la relación entre la Psicología y las ciencias normativas en general, puede considerarse como una relación de fundamento a fundado; pero, en cuanto la Psicología y la Historia, vienen a proporcionarnos materiales para el objeto formal de las ciencias normativas, así como la Metafísica proporciona los principios y postulados que sirven de base para su constitución, la relación que podemos establecer entre la Psicología y las ciencias normativas es de contenido, u objeto material a forma lógica, u objeto formal.

De aquí resulta: primero, que la Psicología sirve de base a la Ética, por ser la Ética una ciencia normativa; y segundo, que la Psicología proporciona el material necesario para la constitución y sistematización de la Ética.

Relación de la Ética con la Historia.—Las relaciones que existen entre la Ética y la Historia son semejantes a las de la Ética y la Psicología; pero en un sentido son más amplias y en otro más restringidas; son más amplias, porque la Historia propiamente dicha, abarca todos los procesos culturales, es decir, todo lo que se refiere a la Economía, Mitología, Filosofía, Ciencia del Derecho, Moral, Sociología y Filosofía propiamente especulativa; son más restringidas, porque el valor que podemos otorgar a los hechos históricos, después de someterlos a una crítica rigurosa o a una interpretación científica, lógicamente considerado, tiene el carácter de una inducción completa, mientras que las inducciones psicológicas, como las de toda ciencia natural, tienen también un carácter previsorio para los hechos que están por venir.

Todos los esfuerzos que haga la Filosofía de la Historia para instituirse como una ciencia rigurosamente lógica, se estrellarán siempre contra este defecto determinado, por la índole de la materia histórica.

Sólo cuando la Historia establece sobre seguras bases la producción de hechos, buscando sus fuentes en el hombre, como causa psicológica subjetiva, y en el ambiente social y cósmico, como condicionamiento objetivo de los hechos, puede adquirir la Historia un valor científico, considerándose entonces como ciencia de la cultura en su aspecto evolutivo y genético.

Entonces el espíritu de la Historia marchará paralelo al de las ciencias culturales y, por consiguiente, al de la Psicología; y entonces también,

aquellas inducciones completas que sólo tienen valor para interpretar lo pasado, pero no para presumir exactamente el porvenir, tendrán que ser cada vez más amplias y también más sólidas.

Las ciencias históricas serán entonces un precedente indispensable para las ciencias del espíritu, y además una base de constitución para algunas ciencias naturales.

La Historia, como ciencia genética de la cultura, comprende también en su campo de investigación a la Moral, no como ciencia moral propiamente dicha, sino en su aspecto práctico, es decir, en las instituciones, usos, costumbres, refranes, mitos, leyendas que la actividad moral del hombre crea en las vicisitudes del tiempo. La moral, por lo tanto, se convierte para la Historia en material histórico especial, sucediendo lo mismo con la Economía, el Derecho, la Religión, etc.; pero a su vez, la interpretación científica de los hechos, de la vida moral con criterio histórico, no sólo es un complemento para su explicación psicológica, sino que también constituye una base para su sistematización científica. De aquí resulta, que las relaciones entre la Historia y la Ética son dobles. La Ética, como conjunto de instituciones o ideas éticas, se convierte para la Historia en parte de su materia o contenido; y la Historia, a su vez, sirve de base para establecer el sistema de la Moral científica. Aun para la Moral práctica, la Historia, no como ciencia, sino como Historiografía, como mera descripción de los hechos sociales, de las instituciones jurídicas y de los cultos y prácticas religiosas, tiene un valor muy estimable y un gran poder sugestivo; en la Moral ascética, por ejemplo, las lecturas referentes a la vida de los Santos tienen un gran valor edificante; y en general, todo lo que se refiere a la Moral profesional, encuentra en el aprendizaje de la Historia de la profesión una poderosa ayuda, como puede observarse en el gran influjo que, en la orientación de la actividad intelectual, ejercen aquellos que más han descollado en la ciencia, en el arte o en la profesión respectiva. El valor moral de los «*Hombres Simbólicos*», de Emerson, y, en general, las biografías de los grandes poetas, grandes pensadores y grandes artistas, para la formación moral de la juventud que empieza la carrera de la vida, es enorme. Conocer cómo los grandes hombres llegaron en su desarrollo espiritual a hacerse tales, es la única condición para llegar a serlo también, si es que uno puede serlo; cuando un hombre descuella en el orden de la actividad práctica, se instituye ante las generaciones presentes y futuras, como un carácter que, consagrándose a vivir sus ideales y a ajustar a ellos con seriedad y rigor su conducta, sirve de explicación y comentario incomparable y tangible, es decir, de comen-

tario vivo a aquellas palabras que el NUEVO TESTAMENTO pone en los labios de Jesús: «*Yo soy el camino, la verdad y la vida*», que debemos interpretar nosotros en el sentido de hacer nuestro camino, forjar nuestra verdad y vivir nuestra vida, según el Maestro.

Relaciones entre la Ética y la Metafísica.—Las relaciones entre la Ética y la Metafísica son el complemento indispensable de las relaciones entre la Ética, la Historia y la Psicología; decíamos que la Psicología y la Historia nos dan el material de la Moral científica; la Metafísica, por el contrario, nos da la forma científica de su sistematización, señalándonos aquellos postulados o principios fundamentales a que dicha sistematización ha de atenerse. La Psicología y la Historia nos dan hechos, leyes e interpretaciones de valor universal; pero cuando tratamos de organizar la Moral y ver las relaciones que sostiene con otros dominios de la ciencia, si no hay una norma y un criterio, esta solidaridad científica es imposible. La Historia y la Psicología podrán servirnos de ayuda para descubrir lo que es esta norma y este criterio; pero según la propia naturaleza de las interpretaciones históricas y de las inducciones psicológicas, no podrán elaborar nunca las ideas de carácter metafísico que sirven de base para la Moral. Estas ideas se refieren, o bien a un orden objetivo o bien al propio sujeto; objetiva y subjetivamente consideradas las ideas metafísicas, están en relación con la Filosofía de la naturaleza y con la Psicología individual y social; en un orden más universal, las referencias se hacen también a la Metafísica general. Empezando por el objeto, en él encontramos las ideas de fin, orden natural, etc., que trasladadas al campo de la Moral científica, aun conservando en él su propia índole, son de estimable fertilidad.

Subjetivamente consideradas las ideas psicológicas de conciencia, personalidad, libertad, motivación voluntaria y relación de la voluntad con la vida afectiva e intelectual, sirven de base para constituir la idea metafísica de personalidad o agente moral y de libertad. Viniendo a ser la idea del Deber y la del Derecho los dos ejes en torno de los cuales giran la Moral individual y la Moral social, ambas ideas se nos ofrecen con carácter subjetivo y objetivo; y estas ideas son las que entran a formar parte principalmente de la idea de bondad trascendental, del bien objetivo y de la libertad, conceptos todos de carácter genuinamente metafísico.

Relación de la Ética con la Filosofía de la Religión.—La Filosofía de la Religión, de la cual forma parte lo que antiguamente se llamaba Teodicea o Teología natural, tiene dos aspectos: uno sistemático, y en este sentido es una parte integrante de la Metafísica especial; y otro de

carácter empírico y concreto, que basándose también en la Historia de las religiones y en las religiones positivas existentes, institúyese en ciencia de la Religión comparada, que sirve de base para la orientación de la especulación metafísica en el orden religioso; por lo tanto, la Historia, la Psicología y la Metafísica, son las tres ciencias indispensables para la constitución de la Filosofía de la Religión, con un criterio científico y no meramente dogmático.

La Filosofía de la Religión tiene de común con la moral el ser, como ella, una ciencia de las normas y de los valores; pero se diferencia de ella en que las normas y valores de que la moral científica se ocupa, son inmanentes en el individuo y en el organismo social, mientras que las normas y valores de la Filosofía de la Religión son siempre trascendentes.

Abarcando la Filosofía de la Religión la sistematización de todos los valores que trascienden de la naturaleza al ser supremo, la síntesis de la cultura humana, que es producción del espíritu y de la naturaleza, ha de ser también una base o elemento de trascendencia; y en este sentido, la Moral, como factor cultural capitalísimo, ha de coordinarse también a la Filosofía de la Religión; por el contrario, la Filosofía de la Religión, una vez constituída, refluye sobre la Moral, completando el concepto de las normas y de los valores religiosos, dando a la Moral, en su aspecto empírico y positivo, el fundamento objetivo heterónomo y formal y logrando establecer el proceso de trascendencia religiosa; es decir, que la Filosofía de la Religión tiene su base objetiva en la idea de Dios, como ser que coordina a esta idea la Moral, por ser como el fin trascendente del Universo y del hombre; de esta cooperación de la Filosofía de la Religión a la formación de la Moral especulativa, arranca la influencia que tiene la religión positiva en la Moral práctica. Moral y Religión, al tomar como material al hombre, tienen por esto mismo, en la unidad del objeto, una relación muy íntima.

Si la Moral, en su aspecto práctico, tiende a la perfección del hombre y a la corrección de sus tendencias defectuosas, la Religión aspira a perfeccionar al hombre, como medio indispensable para su unión con Dios en un estado de felicidad perdurable. A esto responden las palabras del NUEVO TESTAMENTO, puestas en labios de Jesús: «Sed perfectos, como vuestro Padre celestial, y lo demás se os dará por añadidura».

Relaciones entre la Ética práctica y las religiones positivas.—El estudio comparado de las religiones positivas pone de manifiesto que en todas ellas desempeña papel mucho más importante el elemento moral y cultural que el elemento dogmático; por eso, las relaciones entre la Moral

práctica y las religiones positivas son mucho más íntimas que las que existen entre la Moral teórica y la Filosofía de la Religión.

El estudio comparado de las religiones positivas, tiene la ventaja de hacernos conocer el elemento común, en que todas convienen y pone de manifiesto que a medida que la cultura nos va revelando las manifestaciones superiores de la religión, el elemento moral se presenta en ellas en una forma más perfecta y elevada.

El progreso ético y el progreso en el orden de las religiones positivas de carácter más amplio y más complejo que la misma vida moral y la posición que respecto a ellas se ha de adoptar, depende del punto de vista en que, como creyentes u hombres de ciencia, nos coloquemos.

Analizando la cuestión desde el punto de vista de una crítica puramente objetiva, Moral y Religión se presentan como dos esferas o formas de cultura espiritual, que se completan recíprocamente, sin que ninguna de ellas pueda arrogarse el derecho de supremacía respecto de la otra, aunque la Religión abarque, en otro sentido, a la Moral. En el orden puramente práctico, Moral y Religión son dos actividades que irradian del mismo punto, que es la naturaleza racional del hombre y tienden al mismo fin, que es su perfección: son como dos círculos concéntricos. Tan sólo varía el criterio de estimación, pues en un caso se funda en la misma naturaleza racional del hombre, y en otro en el orden de subordinación que hay que establecer entre la vida humana y Dios como principio y término de trascendencia y regresión. En resumen: la Moral autónoma e independiente puede lograr un determinado nivel de perfección para el hombre, y lo mismo ocurre con la Religión positiva sin la cooperación de la Moral científica; pero la Religión y la Moral unidas, pueden lograrlo mayor; el hombre, con la Moral puramente humana, puede llegar a ser honrado y justo; pero cuando al ideal del deber se añade el de religiosidad, entonces su perfección se eleva y, además de ser honrado y justo, se hace santo. Si el ideal de la beatitud consiste en contemplar a Dios cara a cara, no solamente hay que tener limpio el corazón para verle, sino también limpios y expertos los ojos.

Por último; son muy pocos los hombres de fuerte complexión moral que lleguen al convencimiento de que el bien ha de hacerse por el bien, sin demandar por él retribución alguna y sin desconfiar de que la energía moral que en su espíritu atesoran es suficiente y adecuada para cumplir el fin, al que como seres vivos están sometidos.

La mayor parte de los hombres han necesitado tutela y guía, viendo en la Religión el modo moral más seguro y perfecto de lograrla. Al imperativo categórico pueden llegar a lo sumo los que, como Kant, han

logrado el absoluto imperio de sí mismos; pero aun en este caso, deben pensar que la ley moral autónoma y las leyes naturales fatales y necesarias, están comprendidas dentro del orden general del Universo, constituyendo una armonía integral que sirve de base para los conceptos religiosos trascendentales, de donde vuelven a irradiar hacia la vida moral del hombre y hacia el proceso general del Universo en forma de preceptos divinos y de providencia.

Relación entre la Ética y las demás ciencias normativas.—Las relaciones entre la Ética y las demás ciencias normativas, son dobles; por una parte se relaciona la Ética con el Derecho y la Economía, y por otra con la Lógica y la Estética. Las relaciones que tiene la Ética con el Derecho y la Economía, son más íntimas que las que tiene con la Lógica y la Estética, porque el objeto material de aquéllas es el mismo y sólo varía el objeto formal o modo de considerar el objeto material. Las relaciones entre estas diferentes formas científicas, que se refieren a un mismo objeto real, son de *paralelismo*, vienen a ser lo mismo que las que existen entre la Psicología y la Fisiología, que se refunden en lo que algunos llaman Antropología o ciencia del hombre, de la misma manera que, dentro de la Sociología, se refunden la Ética, el Derecho y la Economía.

Sólo un prejuicio sistemático puede intentar reducir a la Ética el Derecho, como lo intentaba Krause y su discípulo Ahrens, o bien al Derecho la Ética, como lo intentó la «*Declaración de los derechos del hombre*», que es el credo de la Revolución francesa de 1789, o bien la Ética y el Derecho a la Economía, como lo intentó el materialismo histórico de Carlos Marx y Federico Engels, que consideran, por una parte al Derecho y a la Ética como una super-estructura de la vida social, y la Economía como una infra-estructura, cuyas relaciones, fatales y necesarias, tienen su manifestación explícita en las normas jurídicas.

Hoy mismo, los neokantianos, y entre ellos Stammler, profesor actual de Filosofía y Derecho en la Universidad de Halle, consideran el Derecho y la Economía como la materia y la forma de la realidad social, siendo el Derecho la forma y la Economía la materia, subordinando también algunos de ellos, como Cohen, la Moral al Derecho, todo lo contrario de lo que habían hecho los krausistas, que era subordinar el Derecho a la Moral.

A nuestro modo de ver, todos estos conceptos son apriorismos que no pueden justificarse, como tampoco puede justificarse, ni ante la crítica ni ante la ciencia, la pretensión del materialismo, que quiere convertir a la Psicología en un capítulo de la Fisiología. Objetivamente

considerados los procesos jurídicos, los procesos económicos y los procesos morales, son todos ellos manifestaciones de una misma actividad real; la cual, de la misma manera que se llama individual o social, según el punto de vista que se adopte, se llama también actividad moral, económica o jurídica, según la base formal y el criterio de estimación de la misma que formalmente la regula. Son actividades paralelas, que brotan de una actividad humana común, y que se integran en un ideal único.

Relación entre la Ética y la Lógica.—Para determinar las relaciones que existen entre la Ética y la Lógica, consideradas como dos ciencias formalmente semejantes, pero distintas por su objeto y contenido, hay que ver la doble relación que existe, primero, entre los objetos realmente distintos, y después, en su modo de considerarlos, lógicamente semejantes; el entendimiento influye sobre la voluntad en forma de motivo, o sea mediante aquellas determinaciones posibles para la acción; y la voluntad influye sobre el entendimiento, haciendo que éste, como actividad puramente pasiva o receptiva del conocer, se transforme en fuerza de actividad libre del pensar; por lo tanto, en todo proceso de voluntad hay una cooperación del entendimiento, y viceversa, en todo proceso del entendimiento una cooperación de la voluntad; es la misma relación que la que se establece entre la acción y la especulación, la teoría y la práctica.

Estos antagonismos que se suelen ver en el pensamiento vulgar entre estos órdenes de actividad humana carecen de fundamento. Siendo la Lógica la ciencia normativa del pensar y la Ética la ciencia normativa de la conducta, las relaciones entre estas dos ciencias normativas serán, por consiguiente, de mutua cooperación; es decir, que las reglas y leyes que se refieren a la actividad intelectual, sirven de complemento a las que se refieren a la voluntad.

El conocimiento y la sabiduría sólo son el fruto de la aplicación y del estudio, en una palabra, del trabajo intelectual, todo lo cual exige una gran fuerza que esté regulada por las leyes del deber individual o de los deberes profesionales. Eso que llamamos criterio ético, que sirve, no sólo para distinguir un acto bueno de un acto malo, sino para determinar el grado de malicia o bondad de un acto determinado en la esfera de la Ética individual o social, depende de la mayor cultura intelectual que posee el individuo, y en la Ética profesional, del mayor dominio científico y teórico de la profesión.

Si nunca ha estado reñida la verdad con la sabiduría, es natural suponer que, a mayor grado de sabiduría, ha de corresponder un mayor

grado de moralidad, tratándose, naturalmente, de una voluntad de buena índole. Las leyes y reglas lógicas trascienden al orden práctico en forma de convicciones firmes y de principios seguros de conducta; y un gran amor a la verdad, en el orden lógico, transfórmase, en el orden ético, en una escrupulosa conciencia del deber.

A su vez, las reglas de la actividad voluntaria tradúcense, en el orden científico, en procesos de trabajo intelectual, en espíritu de investigación o de enseñanza; y así, la mente del pensador, del sabio, guiada en el trabajo por una perseverante voluntad, da a su misión cultural un contenido ético, a su profesión el valor de un sacerdocio y a su personalidad la significación del apóstol o la del profeta.

Relación entre la Ética y la Estética.—Siguiendo el método que hemos establecido, podemos determinar las relaciones entre la Ética y la Estética, atendiendo a los elementos que integran estas ciencias normativas, es decir, al fin u objeto sobre que versan, a las actividades que tratan de dirigir o encauzar y a las normas o leyes de su actividad. Si los objetos respectivos de las ciencias normativas son la verdad, el bien y la belleza, la verdad que se refiere a la Lógica, el bien a la Ética y la belleza a la Estética, y si las actividades humanas a que dichos objetos se refieren son el entendimiento, la voluntad y el sentimiento, es fundado admitir que la íntima conexión existente entre los objetos de estas ciencias y la que existe entre ellas y las actividades psíquicas respectivas, trasciende también a sus normas, sirviéndonos, por lo tanto, de base para establecer las relaciones entre la Lógica, la Ética y la Estética. Bajo el punto de vista objetivo, la Ética y la Estética se relacionan, de la misma manera que se relacionan la idea del bien y la de belleza.

Los discípulos de Platón y Aristóteles consideraron la idea de belleza como esplendor de la verdad y del orden; o como la perfección real de los seres en cuanto contemplada por el hombre; en uno y otro caso, se funden en la idea del bien, la de bondad y de verdad. Para Platón mismo, la idea suprema, la idea primordial en la escala de las ideas, es el soberano bien, el *Demiurgo*, siendo el mundo para él un *Cosmos*, es decir, un todo perfecto, limpio y ordenado. Los escolásticos (siguiendo a Aristóteles) consideraron también el bien, la verdad y la belleza como las ideas más universales, como las notas trascendentalísimas del ser, que como tales, en todo ser se dan; concretamente en él consideradas, se relacionarán objetivamente. Esta relación interna, que estableció antiguamente la Metafísica entre las ideas del bien y de belleza, las ha comprobado la moderna Psicología en aquello que se refiere a las relaciones entre el sentimiento y la voluntad. En todo acto voluntario, ade-

más de los motivos del entendimiento, entran los móviles de la acción.

Aquel ideal perseguido por los estoicos de luchar contra las pasiones, queriendo anularlas ascéticamente para conseguir la perfección, el estado de *apatía*, que significa insensibilidad, resulta inútil y contrario a las leyes de la naturaleza, porque para luchar contra la pasión hay que emplear la pasión misma, y si ésta, en su contenido psíquico, es una fuerza positiva que sirve para la acción y lucha por la existencia, es evidente que prescindir de ella es buscar, de una manera indirecta, la anulación del ser. Por lo que respecta a las relaciones de las normas de la Ética con la Estética, debemos observar que, siendo toda norma una coordinación ideal entre una actividad dada y su fin propio, la coordinación mutua de las dos actividades y de los fines, trae, como consecuencia, la de sus normas respectivas.

Relación entre la voluntad y la vida ética.—La voluntad, por su parte, influye en la vida afectiva, regulando y encauzando sus manifestaciones. Ya Balmes decía que una pasión buena se hacía mala por la exageración; para evitar las exageraciones se impone, no sólo la clara luz de la inteligencia, sino también la fuerza decisiva de la voluntad.

La ética en el sistema de la Filosofía de los valores.—Este sistema está integrado por la Lógica, la Ética, la Estética, la Pedagogía, la Filosofía del Derecho y la Economía sistemática. Con la Lógica y la Estética y las demás ciencias, ya vimos la relación. Con la Pedagogía, ya la veremos en el curso de otra obra. Siendo la voluntad la clave fundamental de la vida humana, el lugar que ocupe la Ética en el sistema ha de ser un punto de convergencia o colaboración de todas las disciplinas normativas y un foco que irradie luz para todas ellas.

§ 3.—**Clasificación y descripción de los sistemas éticos.**

Bases.—El criterio para una clasificación de los sistemas éticos no puede determinarse por la actividad moral en sí misma considerada, sino por los motivos que la inducen a la acción y por los fines que por ella puede lograr. No se toma como base de clasificación la ley misma sólo, porque los sistemas éticos no discuten ni pretenden establecer lo que dicha ley preceptúa, sino el fundamento y la razón de ser del precepto mismo.

Hay algunos preceptos que atienden simultáneamente a los motivos y a los fines, y éstos tienen un carácter sintético y ecléctico. Modernamente se trata de confundir los motivos con los fines, considerando el motivo como una anticipación intelectual del fin; pero el hecho es que

los motivos tienen un carácter subjetivo y los fines un carácter objetivo y más importante. Puede suceder que coincidan alguna vez; pero la coincidencia no nos autoriza para confundirlos.

En la clasificación basada en los motivos, observaremos que, los motivos que atienden al sentimiento, se basan generalmente en el egoísmo y en la simpatía. Los que se derivan del entendimiento, se pueden reunir en el grupo de la moral reflexiva, que generalmente toma como norma la actividad, que establece una línea divisoria entre el hombre y el animal, y los que arrancan de la razón, como su nombre lo indica, fundan sus normas en las ideas de justicia y de deber independientemente de las consecuencias de los actos morales que de ellos se derivan; de aquí se deduce que, fijándonos en los motivos, podremos formar el siguiente cuadro:

MOTIVOS...	{	Afectivos (móviles).—Egoísmo y simpatía (intuicionismo).
		Intelectuales.—Utilidad individual y social (empirismo).
		Racionales.—Justicia y deber (trascendentalismo).

Para ver las relaciones que existen entre estas diferentes categorías de motivos, podemos hacer tres grandes grupos, llamados: el primero *intuicionismo*, el segundo *empirismo*, el tercero *trascendentalismo*; el primero se refiere al sentimiento; el segundo al entendimiento, y a la razón el tercero; como tiene un carácter trascendental, le llamaremos trascendentalismo (razón). Las palabras intuicionismo, empirismo y trascendentalismo, denotan la forma general de los procesos, que tiene lugar para la constitución de los sistemas respectivos, o bien la base psicológica general, a la que se refiere el criterio correspondiente, que puede dar lugar a las diferentes formas de sistematización. Como se puede vislumbrar, la intuición, la reflexión empírica y la trascendencia racional, son las tres etapas mentales que en la genealogía de los sistemas de moral podemos establecer; la trascendencia racional puede arrancar lo mismo de los sistemas basados en la intuición que de los sistemas basados en el entendimiento. La trascendencia racional, como la intuitiva, supone como innatas en el hombre la idea del deber y de justicia. Los sistemas racionales que basan su trascendencia en el entendimiento, establecen una línea divisoria entre la Ética del hombre y las costumbres o hábitos del animal; la Ética de la razón es específicamente considerada humana; la del entendimiento es la que encuentra su origen en el mundo animal, según Wundt.

La clasificación basada en los fines, pretende que éstos, o son extrínsecos a la voluntad o se dan dentro de ella, y en este sentido pueden ser

A medida que el régimen de la vida social y de la vida personal del individuo se va haciendo cada vez más complejo, los orígenes del precepto moral y de la ley social se buscan en el mismo seno de la sociedad y en la propia naturaleza del individuo; y es curioso ver cómo uno de nuestros grandes pensadores, el eximio Suárez, deja reflejar en sus doctrinas acerca del Estado este tránsito de la moral heterónoma a la moral autónoma, tránsito que Espinosa deja marcado de una manera bien clara en sus escritos políticos.

La heteronomía religiosa se basa: 1.º, en la voluntad de Dios (nominalismo escolástico y utilitarismo teológico). Este sistema niega toda sustantividad a la moral; 2.º, en la voluntad humana y la revelación (Locke, Leibnitz y el racionalismo teológico). En este sistema, autonomía y heteronomía, se coordinan; 3.º, en suponer que la ley moral y la misma razón humana tienen origen divino (Ética, metafísica e intelectualismo inglés). Este sistema se acerca más a una completa autonomía. Kant, representante de esta teoría, se inclina más bien al autonomismo. La ley humana, según él, sólo tiene un origen racional, y la religión consiste «en reconocer que todos nuestros deberes son preceptos divinos». En este sistema, la idea de moralidad se impone a la concepción religiosa, no viéndose clara, según él, la relación entre ambas.

El carácter de los sistemas heterónomos es la autoridad incondicional.

Prácticamente considerados, tienen un gran poder educativo, aunque científicamente no se legitimen del todo.

El desarrollo genético de las doctrinas éticas y sus direcciones capitales.—Todas las doctrinas éticas nacieron de la necesidad de encontrar, por la intuición, la reflexión, la experiencia y la razón, un fundamento explicativo a la conducta humana. La reflexión y el análisis se aplicaron, primeramente al estudio de los motivos de la acción moral, y después, al estudio de los fines con aquéllos combinados. La doctrina relativa a los motivos da lugar a la *Ética de las virtudes*. La *virtud* (ἀρετή) se antepone al *bien*. Al problema de la virtud, planteado por Sócrates, antepone la Ética postsocrática el *problema del bien*.

La conciencia moral, en sus comienzos, alimentada por la experiencia de los ancianos y por las máximas de los sabios, se sistematiza de modo que puede hacerse compatible el carácter heterónimo y autoritario de las normas políticas y religiosas, no pocas de ellas casuísticas y contradictorias, con el carácter universal de los hábitos de perfección humana, iguales para todos los hombres. Así, pues, la Ética científica comienza estableciendo una oposición entre la *moral heterónoma*, y los principios

logrados por la reflexión y la razón, en el análisis de los motivos de las acciones humanas, iguales para todos los hombres, porque la vida del hombre implica la idea de humanidad. La Sofística griega preparó la moral científica del pueblo griego, haciendo pensar en la necesidad de un criterio fijo y universal, para estimar el valor de las acciones humanas, con los abusos a que conducían su Lógica y su Metafísica. Su espíritu crítico había destrozado todo el edificio objetivo de la moral heterónoma.

La crisis moral iniciada por los sofistas, era necesaria para la institución de una moral *autónoma*, y, por consiguiente, *científica*. Tal es la significación de la reforma socrática (γνώθι σε αὐτόν). Pero la revolución socrática estaba inspirada en el empeño de restaurar las viejas normas del pueblo griego. El imperativo socrático no consiste en la ciega obediencia al precepto impuesto por la autoridad, sino en la conciencia, en el conocimiento de su necesidad, en el carácter categórico con que se impone la ley al ser moral. A la Ética socrática le falta sólo plantear el problema relativo al bien objetivo y a las condiciones de la moralidad. La *autonomía* moral de Sócrates tiene un carácter subjetivo «en la concepción de la virtud, que nace de la propia naturaleza racional del hombre»; pero es *heterónoma* en el respeto del contenido objetivo de los preceptos de la moralidad tradicional.

Platón y Aristóteles, discípulos de Sócrates, representan una transición a la Ética moderna, porque para ellos, el problema ético es a la vez el de la *virtud* y el del *bien*. La Ética de Platón es *autónoma* y *trascendente*. En Aristóteles el problema ético se hace *autónomo* e *inmanente*, cerrando el ciclo del desarrollo de la actividad mental griega. La primera etapa presocrática de la evolución del pensamiento griego, es esta: *heterónoma* y *trascendente*; la segunda, representada por Sócrates y Platón, es *autónoma* y *trascendente*; la tercera, representada por Aristóteles, es *autónoma* e *inmanente*.

Toda la Ética moderna gira en torno a la idea del *bien*. Los problemas planteados por la especulación ética del Renacimiento, tienden a determinar el valor objetivo de las normas morales y los orígenes de la moralidad misma. El problema moral se ha trasladado, del estudio de los motivos de la acción, al estudio de su finalidad y al valor objetivo de los fines éticos. El individuo que ha logrado la conciencia de su autonomía moral, se plantea ahora la cuestión magna de la significación y del valor objetivo, de la bondad, en suma, de los actos morales. Esta conciencia proyectiva y crítica sobre los fines de la acción moral, da lugar a múltiples sistemas; y así, pues, la Filosofía del Renacimiento y

las épocas presocrática y socrática, marcan dos jalones, perfectamente definidos, en el proceso genético de las doctrinas morales.

En suma: el problema de la *virtud*, que en la Etica cristiana, continuadora y perfeccionadora de la moral griega—pues a las *virtudes* cardinales o de la razón añadió las *teologales*, o sea las de la fe, la caridad y la esperanza—, siguió representando un papel primordial, se sustituye, a partir del Renacimiento, por el problema del *bien*.

A partir de la Revolución francesa, al forjarse una conciencia colectiva de los pueblos, las ideas del bien y de virtud se fusionan en la de actividad moral; y así, a la doctrina de la virtud y del bien, sustituye, en una amplia concepción de la cultura humana, la doctrina de los *valores*. El problema ético consiste, pues, en la *producción y conservación* de valores morales, con un carácter *real*, pero *idealista* (Wundt, Eucken).

Dentro de las etapas constitutivas de la genealogía de la moral científica, las direcciones capitales son tres: heteronomía, autonomía y solidaridad; según ellas, se clasifican los múltiples sistemas y doctrinas de moral.

La moral heterónoma tiene una doble dirección *política* (Hobbes) y *religiosa* (moral teológica).

La heteronomía puede estar basada en motivos de orden afectivo (*intuicionismo*), de orden intelectual (*moral reflexiva*) y de orden racional (*moral trascendente*).

La moral *autónoma* puede ser trascendente o inmanente. La moral trascendente comprende dos sistemas: uno *intelectualista*, que puede ser de carácter *objetivo* (Etica platónica) o *subjetivo* y afectivista (Etica de Descartes y Espinosa); otro sistema es el *voluntarista* (moral del imperativo categórico: Kant).

La forma *inmanente* de la moral autónoma comprende dos direcciones: A) El *subjetivismo moral*, doctrina de la virtud, que se subdivide en tres ramas: 1.º, rigorismo (cínicos, estoicos y Sócrates); 2.º, relativismo (Aristóteles); 3.º, hedonismo (cirenáicos y epicúreos). B) El *objetivismo moral* (doctrina de los bienes), que toma dos direcciones: 1.º, el *individualismo egoísta* (Hobbes) y el *altruismo* (moral reflexiva de Locke y moral del sentimiento de Shaftesbury, Hume y Adán Smith); 2.º, el *universalismo*, que toma las formas de evolucionismo *perfeccionista* (Leibnitz) e *histórico* (Hegel).

La moral solidaria u homónoma puede ser, o solidaridad inmanente de múltiples normas individuales (*personalismo nietzschiano*) o trascendente, de una única norma colectiva (*socialismo marxista*) o armónica (*paralelismo moral, humanismo*). Esta última dirección corresponde a

una ética de los Valores, de carácter realista-idealista, activista, integrada en el amplio campo de la Filosofía de la Cultura.

Como se puede observar, por este desarrollo y organización sistemática de la especulación moral, la crítica fundamental de todos los sistemas ha de consistir en contrastarlos con la misma vida que tratan de normar, procurando que sean siempre explicados los sistemas morales por la vida moral, más bien que ésta por los sistemas morales.

Todo sistema moral, para someterse a la crítica, ha de contrastarse, pues, con un *contenido* (actividad moral), una *forma*, que es a la vez su base (fundamento metafísico de la moralidad) y con una *norma* y un *criterio* de moralidad, comprensivo de todos los elementos integrantes del acto moral.

En este sentido, creemos que la concepción científica de la Etica, como ciencia integrada en la Filosofía de los valores, no sólo hace compatibles en la idea de solidaridad moral, la autonomía con la heteronomía, sino que también puede explicar que la inmanencia de las normas y la trascendencia de los valores, son el aspecto causal y teleológico de una actividad única y, por consiguiente, se integran.

Las doctrinas éticas contemporáneas.—El carácter general de la conciencia moral contemporánea es doble: por una parte se acusa fuertemente una reacción romántica e idealista; por otra parte, prevalecen las tendencias racionalistas y positivas, que tomaron auge desde la segunda mitad del siglo xrx. Estas tendencias, matizadas de cierto naturalismo y realismo, se inspiran, unas, en el utilitarismo inglés, y otras, en el racionalismo político del siglo xviii. Las principales son el *altruismo* y el *bienestar social*; el primero tiene sus precursores en la moral del sentimiento del siglo xviii; el segundo en la moral reflexiva. En los comienzos del siglo xx se iniciaron dos tendencias: una de reforma social y otra de carácter individualista; el *socialismo* y el *anarquismo* sistematizan estas dos orientaciones. Hay, además de las supervivencias morales de la Etica tradicional (dogmatismo, criticismo y utilitarismo), nuevas formas que acusan un carácter místico, estético y cultural. En ellas se ve un puro fermento de idealismo.

Representantes del altruismo positivista, en Alemania son Herbart, cuyos postulados éticos, más que sus fines, tienen un carácter realista, pero moderado, conservador y armónico, y también Luis Feuerbach, discípulo de Hegel y radical en extremo. La tendencia de Feuerbach es más bien eudemonista, así como la de Herbart tiene cierta afinidad con la doctrina de Shaftesbury. El egoísmo y el altruismo se completan en Feuerbach con un carácter de crudo materialismo utilitario. En

esta orientación entran también Moleschott, Büchner y Haeckel.

En Inglaterra, el utilitarismo eudemonista está representado por Jeremías Bentham, cuyos precursores son Locke y Adán Smith. Su teoría puede calificarse de *maximalismo hedonista y utilitario*: «el mayor bienestar posible del mayor número posible».

La riqueza material para Bentham, es un medio, no sólo para lograr satisfacciones materiales, sino también espirituales. Su maestro es Adán Smith. Ambos son los apóstoles de la Ética del capitalismo, cuyo polo opuesto representan Carlos Marx y Engels.

El positivismo moral, de Augusto Comte, tiene un carácter más humano y social. Sus precursores son Turgot y d'Alambert. A cada uno de los tres estados de la humanidad corresponde una nueva forma de moral: al estado positivo de la ciencia, corresponde una Ética, propia de una gran vida industrial y del máximo desarrollo político y social. La división del trabajo y la cooperación de todos a él, proporciona el máximo dominio de la naturaleza. Su ética puede sintetizarse así: «el amor por principio, el orden por base y el progreso por fin». Su Ética afectivista cristaliza en el *altruismo*, cuya fórmula es ésta: «vivir para otro». Esta Ética trasciende después a una nueva religión de la humanidad.

Stuart Mill, elaborando reflexivamente los elementos de las doctrinas éticas de Bentham y Comte, ve, como posteriormente Balfour en el sufragio cuantitativo y en la estimación cualitativa, el criterio para discernir la utilidad. Así se transforma el altruismo utilitario en eudemonismo moral evolucionista de carácter subjetivo. Es gráfica su expresión: «Vale más un hombre descontento que un cerdo satisfecho». (*Utilitarismo*, cap. 2.º)

Darwin ve el principio de la moral en las necesidades vitales de la especie, que determinan lo que moralmente es siempre lo mejor, «aquello por lo cual el mayor número de individuos puede existir con plena fuerza y salud».

Spencer admite en su evolucionismo moral tres etapas: egoísta, egoaltruísta y altruísta, propiamente dicha, y que pertenece al porvenir. Su idea moral de la adaptación utilitaria se basa en la herencia. Por eso los conceptos morales son innatos, pero biológicamente innatos, y no como pensó Descartes; son disposiciones nerviosas. La organización social es análoga al organismo individual. En la evolución social se pasa por dos etapas: una guerrera y otra industrial. La organización social tiende, cada vez más, a la emancipación del individuo y hacer menos necesario el Estado. Todas estas doctrinas resumen la moral de la última mitad del

siglo XIX, son expresión de su vida, pero no de los verdaderos ideales de la vida.

La reacción contra estas corrientes hedonistas y utilitarias, que son el evangelio del capitalismo triunfante, donde se da la antinomia del mayor número posible de los goces, con el mayor número posible de desheredados; donde el dinero y el placer se polarizan de una parte, y de otra, la miseria y la desgracia, está representada por el pesimismo, por la moral estética y mística y por un nuevo resurgimiento de la moral teológica, en sus dos ramas, protestante y católica, escudadas, respectivamente, en Kant y Santo Tomás de Aquino. Pero la reacción más decisiva está representada por el anarquismo y el socialismo, que aspiran a organizar un nuevo mundo moral y a transmutar los viejos valores.

La reacción en Inglaterra y Norte-América está representada por Green, Carlyle, Schiller, Emerson, James y Münsterberg, que aspiran a crear un nuevo idealismo moral, basado en la cultura, la educación y la formación de una personalidad elevada.

En Alemania, el pesimismo está representado por Arturo Schopenhauer, que, en la supresión de la voluntad de vivir, ve la clave de la humana liberación y en la compasión la norma moral; y por Eduardo Hartmann, que ve el principio de la moralidad en la liberación del dolor universal (*Weltschmerz*).

La Moral estética y mística está representada por Guyau y Ravaisson en Francia y nos ofrece varios matices y caracteres. Aspira a ser una moral sin obligación ni sanción, sustituida por la teoría de los equivalentes morales; tiene carácter optimista y hedonista. A la naturaleza racional del hombre sustituye los postulados de la emoción estética, el influjo poderoso de la belleza, la gracia y el amor. El imperativo cordial es el que verdaderamente sustituye a la rigidez de la justicia y del derecho: «Amarlo todo es conocerlo todo; conocerlo todo es perdonarlo todo» (Guyau). Renán, en su libro *LA REFORMA INTELLECTUAL Y MORAL*, abunda en los mismos puntos de vista. En nuestros místicos, como Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, el amor es el verdadero camino del conocimiento y de la bondad. Queda por examinar el socialismo y el anarquismo; pero estas teorías han de ser ampliamente discutidas en otra parte (1).

(1) Véase nuestro libro *Dos Idearios y Dos Democracias*.—Madrid: Rivadeneyra, 1919.

II

LA ÉTICA GENERAL

A) ASPÉCTO SUBJETIVO DE LA ÉTICA GENERAL

§ 1.—Concepto de la Etica general.

Plan.—La Etica general estudia los factores o elementos que intervienen en la formación o en la reforma de la conducta y las ideas metafísicas, psicológicas e históricas generales con ellas relacionadas.

Tres partes podemos distinguir en la Etica general: 1.º, el estudio relativo al sujeto de la moralidad; 2.º, el relativo al objeto; 3.º, el que se refiere a la relación de ambos, que se vincula en la idea y en el criterio de moralidad.

En el estudio relativo al sujeto de la moralidad, hay que determinar: 1.º, la característica de la persona moral; 2.º, el mecanismo psicológico de la acción moral y sus caracteres éticos; 3.º, los antecedentes concomitantes y consiguientes de la acción; 4.º, las ideas de perfección moral, conducta personal y virtud, como consecuencia inmediata; 5.º, las ideas de hábito (repetición moral, imitación), antagonismo moral (oposición, originalidad), orden moral y solidaridad moral (composición, convivencia), como ideas metafísicas, psicológicas, históricas y sociales de carácter general y referentes a la Etica personal, individual y socialmente considerada.

En el objeto relativo a la moralidad, hay que estudiar las ideas de bien y de fin, los medios conducentes a él y, además, los elementos negativos, el mal y los obstáculos, que se oponen a la consecución del fin. Debemos considerar también, en el aspecto objetivo de la Etica general, la cuestión relativa a la integración de la objetividad del bien y de la perfección de la conducta. El concepto de *ley* o de *norma* y el concepto de *valor*, que son ideas generales, que sirven para establecer el lazo de unión entre la Etica objetiva y la Etica subjetiva, los estudiaremos en la tercera parte de la Etica general. Aquí estudiaremos también el *crite-*

rio moral y la *conciencia moral* y la idea general de *moralidad*, procurando inferir, del análisis concreto de la vida moral, las condiciones de su conservación y desarrollo, la *realidad de la vida moral*, su modo normal y normativo de funcionamiento y su cristalización en la conducta, en sus dos formas, individual y social. De este modo, el tránsito al estudio concreto de la conducta individual y social, se hace de un modo natural e insensible.

El sujeto de la moralidad.—Evolución histórica de este concepto.

Considerando la Etica como uno de los factores de la cultura humana, es indudable que el sujeto de la moralidad es el hombre, y, precisamente, el hombre como persona. Esto no quiere decir que, debiendo estudiar nosotros la Etica científica con un criterio evolutivo y genético, no hayamos de investigar los orígenes de las formas éticas humanas o sus manifestaciones rudimentarias en otros seres. Si nos fijamos en la historia de la Etica, que es, después de todo, un reflejo de la historia de la cultura, veremos que, antes de llegar a determinarse el concepto del sujeto de la moralidad, hubo de pasar aquélla por vicisitudes muy grandes. Sólo con Sócrates, los estoicos y el cristianismo, en la Etica occidental, llega la Etica a hacer coincidir el sujeto de la moralidad con el individuo humano. La gran Revolución iniciada por Budha, respecto del Brahamanismo en la Etica oriental, tiene la misma significación. En la constitución de la familia primitiva romana, encontramos nosotros la suprema autoridad ética, religiosa y jurídica del *pater familias*, no solamente respecto de los individuos de la familia, sino también de los esclavos. Al trascender la constitución de la familia a otras instituciones de carácter más colectivo, como la *tribu* y la *gens*, sigue conservándose en ellas el carácter mixto de aquella institución, que en el orden de la convivencia social se traduce en *oligarquía*. Y de la misma manera que en la historia del pueblo romano y del pueblo griego, que son las que fundamentalmente moldean las bases de nuestra Etica occidental, el cambio de los tiempos va determinando una paulatina emancipación de los individuos dentro de la familia y amortiguando los rigores de la esclavitud, así también se observa que en la historia de la Etica se va notando la difusión del concepto del sujeto hacia los dos centros de gravedad de la acción ética, la persona individual y la persona social.

La personalidad.—Primitivamente, la persona era el jefe de la familia, de la tribu y de la gens, la persona física por lo tanto. Posteriormente, no sólo surge el concepto de persona jurídica, sino también vemos que el concepto de la persona física se extiende a mayor número de individuos. Fruto, por consiguiente, del progreso cultural en el orden éti-

co, ha sido: 1.º, la organización del concepto abstracto y comprensivo de persona social; 2.º, la extensión del concepto de personalidad al individuo. Sin embargo, no debemos suponer, ni mucho menos, que el valor de los conceptos de personalidad ha sido siempre el mismo. Para la Ética y para el derecho antiguo no hay más que una personalidad, originada por el nacimiento y consolidada después, la que es base del linaje, la que determina la constitución de la familia.

Las personas jurídicas son creaciones de la ley, son gracia o derecho concedidos por el fundador o por el legislador. Para la Ética moderna no hay más que una fuente de personalidad, que es la conciencia de la autonomía y de la solidaridad; un principio único que sirve de base a las personas individuales y a las personas sociales, que son tan reales como las primeras.

El derecho romano antiguo definió la personalidad, diciendo: «todo ser individual o colectivo, capaz de derechos y obligaciones». La escolástica la había definido: «*rationalis natura individuae substantiae*»: la naturaleza racional de la substancia individual, utilizando no poco sobre el *principium individuationis*, principio de individuación.

La Ética moderna considera la personalidad, basándose en la psicología experimental, como una *cualidad de los seres humanos que los convierte en centros de energía y actividad psicofisiológica, dándoles además capacidad para regularla (autonomía), para ejercitarla (autarquía) y para sentirla como propia (autoestesia)*. Esta actividad, obedeciendo al principio básico de análisis y síntesis que caracteriza a la evolución y constitución de la conciencia, tiene también capacidad para diferenciarse del todo psíquico social (principio de personalización cultural) y de reintegrarse conscientemente con él (principio de solidarización personal). Podemos, pues, considerar la personalidad como *aquel principio de la actividad consciente, que sirve para organizar los contenidos psíquicos individuales o colectivos, según las leyes de diferenciación e integración que les son propias, aplicadas a cada uno de los elementos de la vida espiritual*.

La acción moral, sus elementos, su mecanismo y sus formas. — Podemos considerar la acción moral como el resultado de la actividad o del ejercicio del agente moral. Los factores o elementos de la actividad moral, son los mismos factores o elementos psíquicos, en tanto en cuanto se dan *formalmente* en la conciencia moral. Como se ve, pues, nuestra consideración de la actividad moral no se concreta solamente al ejercicio de la voluntad ilustrada por el entendimiento, según establecía la Ética escolástica, facultades para ellas eminentemente *humanas*, sino al empleo de la actividad íntegra del hombre, en aquello que tiene de espe-

cífico, es decir, del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad o tendencia voluntaria. Así, pues, entre la vida moral y la vida real del hombre, sólo se da, por consiguiente, una distinción puramente formal. El contenido de la vida moral se da en las mismas condiciones de la vida real; y hasta en los elementos que tienden a determinar la evolución de ésta, se pueden ver los orígenes de la forma de acción moral, sin que esto quiera decir que la derivación sea fatal y necesaria, sino más bien que, allí donde se da una manifestación de vida, hay también condiciones más o menos rudimentarias de conciencia.

Caracteres de la acción moral y su relación con la personalidad.—Analizada la conciencia moral, en lo que respecta a la acción moral, observamos que en ella el mecanismo de la acción se nos presenta: 1.º, como una abstracción hecha sobre el curso general de la vida real, que es incesante, desde que se nace hasta que se muere; 2.º, como un contenido abstracto limitado, que es *conscientemente* producido, es decir, que lo sentimos, que lo pensamos y que lo queremos como propio del sujeto moral, siendo, por consiguiente, las ideas y las emociones algo que acompaña y que precede a la acción misma; 3.º, como algo que, al producirse, refluye sobre el sujeto en forma de valor y estimación, y objetivamente considerado determina también en el mundo real la existencia de elementos de estimación y es objeto, como producto, de la formación de una categoría de valores. Es decir, que la *atribución* de la acción y la *distribución* de su bondad o maldad intrínseca, o sea la difusión de su *valor* en la esfera de la vida moral, son los resultados de la acción. La acción puede ser individual y colectiva (cooperación, mutualidad).

Pero tratándose de la acción moral propia del sujeto moral, hemos de distinguir en ella sus características fundamentales: en el sujeto moral el elemento intelectual ha de considerarse como autónomo, el elemento voluntario como libre y el elemento afectivo ha de sentir como propia su facultad de orientar y dirigir la acción y su energía o poder de ejecutarla o de inhibirse de ella. Es decir, que *autonomía*, criterio propio; *autarquía*, gobierno de sí mismo, y *autoestesia*, sentimiento de sí mismo (dignidad, honor), son las tres características de la acción moral, que, al darse conjuntamente en la forma de la conciencia moral, determinan para el sujeto el carácter de *persona moral*. Es, pues, *persona moral individual todo sujeto moral que obra libremente, que pondera como propios los motivos de la acción y sus consecuencias y que siente conjuntamente como suyas tal ponderación y libertad*.

Formas y caracteres de la acción.—La acción puede ser individual

y colectiva, según que se trate del sujeto individual o de un sujeto social. Las características del sujeto individual, son las ya analizadas.

Las características de la persona social son: 1.º, *sinnomía* u *homonomía*, o sea el carácter de normación común de motivos, fines y de medios, propios de varias personas individuales en su fase social; 2.º, la *sinergia*, o sea el carácter de solidaridad voluntaria, da integración de actividades elementales en otra más general y superior; y la *sinestesia*, simpatía, y el espíritu de cuerpo; pero, a nuestro modo de ver, el espíritu de cuerpo está constituido por las tres características juntas. La forma general de acción colectiva es la *cooperación* de todos a una; pero puede ser también la *mutualidad* o sustitución: todos por uno, uno por todos, algunos por los demás, o viceversa. La *persona social es un organismo colectivo, formado por la integración de múltiples personas individuales, cuyo órgano es la conciencia colectiva y cuyos caracteres son semejantes a los de la persona individual*. Más adelante desarrollaremos este concepto.

Etapas y contenido psíquico de toda acción moral, antecedentes concomitantes y consiguientes de la acción moral.—Siendo la acción moral, en su contenido real y concreto, actividad humana en ejercicio, debemos considerar en ella su comienzo, su desarrollo y su término, así como también su contenido, en cada una de las fases de la misma. Pero como la acción, en su contenido real, es un conjunto de movimientos psíquicos, de determinada naturaleza compleja, es de advertir que en estos movimientos intervienen siempre elementos mentales afectivos y tendencias voluntarias. La primera fase de la acción está caracterizada por la idea de aquello que se va a hacer u omitir, por el sentimiento de interés o repulsión que suscita, y por el conjunto de tendencias al movimiento o representaciones de ellas y la masa de tendencias voluntarias aprensivas o inhibentes, en relación con el propio objeto de la acción moral. El contenido psíquico de esta fase de la acción es: 1.º, una representación concreta del objeto que suscita el acto; 2.º, un sentimiento concreto de agrado o desagrado respecto al objeto y al acto mismo; 3.º, una tendencia espontánea de atracción y repulsión o de fluctuación. Tradúcese este estado mental en estas palabras: *proyecto, plan, interés, indiferencia, inclinación, aversión, irresolución*, que indican respectivamente, dos a dos, cada uno de los elementos psíquicos que constituyen el contenido de esta primera fase de la acción, cuyo tránsito a la segunda etapa está caracterizado por el *propósito* y la *disposición*.

Antes de entrar la acción en la segunda fase, las ideas de *proyecto* de *plan* concréntanse psíquicamente en *deliberación, determinación* y de-



cisión; la de *interés* o *indiferencia* afectiva, en un sentimiento concreto de *actividad* o de *inhibición*; la de *inclinación* o *aversión* toma la fase de *resolución*; es decir, que en este segundo momento de la etapa, la idea del objeto se hace más clara; los motivos se someten a una ponderación intelectual; los móviles se convierten en *incentivos* a la acción o en *rémo-ra* afectiva, en repugnancia psíquica a ella, y las tendencias se orientan definitivamente en una dirección *hacia* el objeto o en una dirección *opuesta* a él.

Comienza la segunda fase de acción: en ella, a la ponderación de los motivos ha sucedido la inquisición de medios adecuados para lograr el resultado, del procedimiento más seguro, del camino más recto para llegar al fin; esto, en el orden intelectual; en el orden afectivo, se ponen a contribución aquellos sentimientos más adecuados, que sirven para mantener la tensión psíquica necesaria mientras dura el proceso de la acción; el sentimiento deja de tener una participación puramente pasiva y se hace solidario de la acción misma, predominando sus fases de tensión y solución, excitación y reposo, más bien que la de agrado o desagrado, que se vincula en la fase final, en la consecución del objeto. Es decir, que predominan, sobre todo, los sentimientos relativos a la actividad personal, como la ambición, la codicia, el orgullo, la soberbia, el sentimiento del deber, el honor, el respeto a la palabra empeñada, y no los que se refieren al objeto mismo, deseo, aversión, inclinación, que entran más bien en la segunda fase. Así como la idea de fin y de motivo se han obscurecido y ocupan en la conciencia un lugar relevante los medios y el procedimiento, así también el interés o aversión por el objeto se obscurece ante el sentimiento de actividad para lograrlo o rechazarlo. En el orden de la voluntad, los movimientos psíquicos ocupan también un lugar predominante, teniendo un proceso o desarrollo que dura hasta obtener un resultado. Es decir, que en esta segunda etapa tenemos que el mecanismo de la acción es el siguiente: *idea del resultado de la acción, de los medios o procedimientos, sentimientos de actividad y anticipación del goce producido por el resultado o del desagrado del fracaso; actividad psíquica en ejercicio*, que tiene una evolución más o menos duradera, hasta que se termina la acción: así como la primera fase de la acción, comparándola con la acción dramática, se puede considerar como la exposición, esta segunda constituye el nudo y la tercera el desenlace.

La tercera fase de la acción, una vez ya realizada ésta, se caracteriza intelectualmente por la idea del *resultado* conseguido, así como anteriormente lo era solamente del resultado a conseguir; por la idea de la *apropiación* del objeto; por la estimación retrospectiva dirigida sobre todo

el proceso de la acción, que determina un *juicio moral de aprobación o reprobación* del agente; por el sentimiento de *éxito* ó de *fracaso*, de pesar, de remordimiento o de satisfacción y alegría; por el reposo de las tendencias puestas en ejercicio, y, principalmente, por la *plenitud voluntaria* determinada con la posesión del objeto, felicidad, dicha, bienestar; o el empequeñecimiento, la impotencia, la desventura, el malestar que produce la no consecución del objeto. Y este estado de voluntad, que se compone primeramente de una fase de reposo y después de una fase de hipertensión más o menos duradera, más o menos renovada, suscita, naturalmente, nuevos estados afectivos en consonancia con él.

A veces sucede, que el desarrollo o curso de la acción, según los temperamentos, caracteres o naturaleza de la acción a realizar o el momento escogido para realizarla, no tiene una manifestación cronológicamente igual a la que acabamos de describir. El individuo flemático madurará, a largo plazo, las dos primeras fases de la acción, antes de empezar a moverse. El nervioso o impulsivo se moverá muchas veces, sin ponderar los motivos. La edad, el sexo, el estado de salud, son también condiciones que contribuyen a hacer más o menos normal el desarrollo psíquico de la acción. Pero es innegable la gran ventaja que supone la habituación con procedimientos normales de acción, tanto en el orden pedagógico como en el moral y en el económico. En la vida general, y sobre todo en la vida moderna, la medula de toda educación ha de ser esta: *saber hacer, querer hacer y gozar en hacer*; y además, *conseguir alguna cosa que sirva de perfección y personalización al agente moral, integrándole también con el medio moral en donde se desarrolla*.

§ 2.—Naturaleza cualitativa de la acción moral.

Caracteres de la acción.—La libertad.—[Del análisis psicológico del acto de elección y de las condiciones objetivas de la elegibilidad, se desprenden, a nuestro modo de ver, las dos características fundamentales de la acción moral: 1.º, la *libertad* en el proceso interno del desarrollo y manifestación de su actividad; 2.º, la *necesidad* en el proceso *externo* general de adaptación natural y cósmica, que establece una armonía verdadera entre la vida del hombre y la actividad general del Universo. La acción moral tiene, pues, dos fases: una *fase interna*, de libre indeterminación, de determinación electiva respecto a cosas contrarias, de determinación contradictoria respecto a un mismo objeto: tres formas de libertad, que los antiguos llamaban *libertad de indiferencia*, *libertad de contrariedad* y *libertad de contradicción*; y una fase externa fatal y nece-

saria. Viene a ser, pues, la libertad, *aquella cualidad de la voluntad, por la cual ésta, como actividad, puede, en su manifestación temporal, ofrecerse en indeterminación, determinarse a la acción en un sentido o en otro, tratándose de un mismo objeto, y elegir, entre varios objetos que le solicitan, a la acción.* Indeterminación y elección son, pues, las características de la libertad, cuyo concepto podemos resumir en estas palabras, diciendo que es *capacidad subjetiva de elección, indeterminada en la estructura interna de su actividad, anteriormente a su manifestación temporal.*

Teorías sobre la libertad.—Pero, como por otra parte, los actos libres son elementos o contenidos de la conciencia psíquica, y como además los procesos de conciencia están en relación, por lo menos de paralelismo, con procesos fisiológicos y cósmicos que obedecen a leyes naturales, parece ofrecérsenos aquí un conflicto entre el aspecto interno del acto voluntario, que es el de la indeterminación, y el aspecto externo del mismo, en cuanto se nos manifiesta en conexión con procesos naturales, procesos que, *à posteriori*, sabemos que en la esfera de nuestra experiencia se dan como fatales y necesarios; de donde resulta que, de esta fatalidad y necesidad, tendrá, en cierto modo, que participar también la misma acción libre que con ellos se coordena. Tenemos, pues, que en el dominio de la Metafísica y de la Psicología de la voluntad se nos presentan tres teorías perfectamente definidas: 1.º, la teoría de la contingencia o del *indeterminismo absoluto*, que es la teoría de Boutroux y otros filósofos; 2.º, la teoría de la necesidad universal o del *determinismo absoluto*, que es la adoptada por todos los psicólogos que ocupan una posición extrema en el dominio del positivismo sistemático y del materialismo; 3.º, la del *paralelismo armónico*, que establece en el campo de la acción voluntaria, como proceso humano y como proceso cósmico a la vez, una perfecta adaptación entre la actividad intrínseca y sustantiva de la vida espiritual y la actividad fatal y necesaria de los procesos cósmicos en la fase en que éstos se nos presenten, porque cabe plantear el problema en el dominio de la Filosofía natural, si en la naturaleza se da, como suponen Fechner y Wundt, una fase y un contenido propiamente espiritual. La posición adoptada por Kant, y en cierto sentido también por los escolásticos, cuando distinguieron en la voluntad la voluntad como naturaleza y la voluntad como facultad libre, es la que más se adapta a esta fase moderna del problema, comprendiendo dentro de la fase del paralelismo, menos una forma de dirección, que un proceso simultáneo de manifestación temporal de actividad, que en sí misma actualmente nos ofrece dos formas de energía irreductibles, lo cual nada dice en pro ni en contra respecto al origen común o diver-

so de tal energía, ni respecto de la integración posible de ambas en los procesos futuros de la actividad humana y cósmica.

§ 4.—**Ideas que se desprenden de las de personalidad y libertad.**

Responsabilidad e imputabilidad.—La idea de *responsabilidad* arranca fundamentalmente de las ideas de personalidad y de libertad, y viene a ser un lazo de unión entre la conducta personal, el orden moral y la ley que lo mantiene. *La responsabilidad, por lo tanto, es aquella cualidad del agente moral, en virtud de la cual, los actos por él ejecutados o consentidos y sus consecuencias, se refieren a él como a su propia causa libre, cargando por lo tanto con ellos.* La idea de responsabilidad envuelve, por consiguiente, la de atribución moral o *imputabilidad*. Todo juicio moral de imputabilidad tiene como predicado el acto ejecutado, y como sujeto al agente moral. Responsabilidad e imputabilidad vienen a ser, respectivamente, fundamento y forma de predicación o atribución moral.

La idea del acto ejecutado, la naturaleza del agente y las condiciones o actuales o dispositivas del ejercicio, pueden variar más o menos la responsabilidad. La imputabilidad permanece siendo siempre la misma, porque viene a ser la relación pragmática que establecemos entre el acto moral y el agente ejecutor o inductor del mismo. Y decimos inductor, por considerar la intención como elemento integrante de las condiciones de la imputabilidad y, por consiguiente, de la responsabilidad. Porque, en último término, en la esfera íntima de la conciencia es donde se elaboran los actos de la vida moral, y las *intenciones* anteceden al hacer, como la *atención* al entender. Se obra, generalmente, según la trayectoria, que marca la intención, que pudiéramos considerar como el acto primero de la potencia libre.

Grados de responsabilidad y forma de imputación.—Casi puede decirse que una escala objetiva exacta de responsabilidades no puede establecerse con plena exactitud, porque la responsabilidad se basa en la personalidad y en la libertad, y apenas hay una persona que sea exactamente igual a otra, ni igualmente libre que otra. Nada diremos del orden de las intenciones, donde la desigualdad es más patente. Sin embargo, *à priori*, podemos decir, que allí donde la personalidad no se encuentra en plenitud de condiciones para su ejercicio, o la libertad se encuentra limitada, tanto en lo que se refiere a la voluntad como a los demás factores que acompañan al acto voluntario, activamente, la responsabilidad no es plena.



Por lo que respecta a la responsabilidad, podemos decir que la edad y el sexo en general, son condiciones que la aminoran. Los niños y las mujeres son menos responsables que el hombre. Por lo que respecta a la libertad, hay condiciones externas que la limitan, como la coacción física, la coacción moral y la inducción que la atenúa. El que comete un acto por violencia o fuerza mayor movido, el que lo ejecute en un estado hipnótico o de sugestión moral, son irresponsables; y el que lo ejecuta inducido por una fuerza o personalidad superior, si no es irresponsable, comparte con él la responsabilidad.

Hay estados psíquicos generales, como son el del loco, el del demente y el del embriagado, que aminoran o anulan, según los casos y condiciones, más o menos, completamente, la responsabilidad. Pero todo esto entra más bien de lleno dentro del campo de la Psiquiatría que de la Ética general. Por lo que respecta a los elementos que acompañan a la voluntad en el ejercicio del acto libre, la ignorancia de la inteligencia, el miedo, la cólera, la ira, la desesperación, etc., toda la gama de nuestra vida pasional exaltada, influyen también en la responsabilidad. El miedo puede ser de varias especies, según clasificación hecha por los moralistas casuístas, y lo mismo la ignorancia (vencible, invencible, etc.). Nosotros no hemos de entrar aquí en detalles.

Por lo que respecta a la forma de imputación, consistiendo ésta en un juicio, el contenido de este juicio ha de referirse, afirmativamente o negativamente, a un sujeto supuesto real. En caso de imputación afirmativa, surge la responsabilidad. Si es negativa, no. Al hacerse la imputación afirmativa, según su calidad, puede suceder muy bien que la estimación de la acción atribuída a un agente sea de bondad o malicia, en cuyo caso decimos que el agente merece o desmerece por la acción ejecutada. De aquí surgen las ideas de mérito y demérito, y como consecuencia de ellas, las de alabanza o vituperio, premio y castigo, ya esbozadas por la Ética tradicional. De todas ellas se desprenden, subjetivamente, la idea de conducta, y objetivamente, las de fama, buen nombre y prestigio, que están en relación, y que ponen de manifiesto, taxativamente, la íntima conexión que entre la esfera interna de la Ética y la esfera intermental o social existe siempre. Analicemos ahora cada una de estas ideas.

Intención y responsabilidad.—Podemos considerar la intención, en su aspecto psíquico, como un proceso complejo, que en el orden de la acción es a la voluntad lo que la atención es a la inteligencia en el conocimiento. Y así como la voluntad interviene en el proceso de la atención, interviene también la inteligencia en el de la intención. Intención es, por

consiguiente, una doble tendencia consciente de la inteligencia al fin conocido y de la voluntad al acto a ejecutar. Cuando la raíz de la intención se manifiesta de una manera espontánea y como connatural, constituye en la persona moral eso que en Ética vulgar se llama *buen índole*, *buen natural*. Pero la intención en la persona moral debe ser siempre reflexiva, razonada y firme. No basta sólo, para constituir la bondad o malicia de la intención, el mero conocimiento aprensivo del fin que se ha de alcanzar; es necesario el propósito firme de ejecutar el acto, sin lo cual no es posible alcanzar imputación favorable o desfavorable. Ya dice el refrán castellano que «de buenas intenciones está el infierno lleno». Intención y propósito son precedentes del acto; pero son también un comienzo de él. La intención puede considerarse como el fin del agente, como el acto primero de la causa final. Del carácter de la intención surge la bondad o malicia del agente, que es cosa muy distinta de la bondad o malicia, o mejor dicho, del valor moral del acto. La ausencia de intención puede considerarse, en algunos casos, como inocencia y, en otros, como ignorancia; pero hay que poner mucho cuidado en evitar en este punto mixtificaciones, pues ni debemos culpar al inocente por ignorante, en casos que en sí mismos considerados constituyen una ignorancia vencible, ni disculpar al ignorante por inocente, cuando la inocencia es un atributo de pretéritas fases de la vida.

Mérito y demérito.—Mayor aplicación tienen, sin duda alguna, las ideas de mérito y demérito, que son el resultado del juicio moral, favorable o desfavorable, para el agente moral. El que ejecuta una buena acción y con buena intención, basado en motivos racionales y valiéndose de buenos medios, merece por ella; en caso contrario, desmerece. En ningún concepto como en éste se pone de manifiesto el carácter normativo y cualitativo de la ciencia moral. Merecemos y desmerecemos, así como respondemos de alguien y por algo. Nuestro merecimiento y nuestro desmerecimiento se determinan por una norma, por una escala más o menos fija, más o menos móvil, de valores fijos o transmutables. En la vida moral, como en la esfera puramente natural, nada se pierde; las acciones más insignificantes tienen un valor positivo o negativo. Cualquiera que sea el sistema moral que adoptemos, en la vida moral, como en toda actividad cultural, habrá siempre en todo acto un esfuerzo que debe ser recompensado, y recompensado en tal forma, que sin ser a expensas de nadie, dé a cada uno lo que le corresponda. El *mérito es, pues, el salario moral de las acciones*.

Mérito y demérito constituyen el acrecentamiento o *disminución* del valor moral del agente respecto de sí mismo y respecto de los demás,

en relación con el acto por él ejecutado. Nunca mejor que ahora podemos observar este doble carácter del acto moral, que tiene una fase íntima en la esfera de la conciencia y una fase social en la esfera externa, lo cual nos hace pensar que *individuo* y *sociedad* son términos abstractos, siendo, en realidad, los adjetivos *inindividual* y *social*, cualidades de una sola realidad concreta, supraindividual e intrasocial. Respecto a sí mismo, el individuo aumenta o disminuye en *dignidad*; respecto a los demás, aumenta o disminuye en *prestigio*. La dignidad y el prestigio son valores que deben crecer o disminuir siempre paralelamente, y esto es la mejor prueba de robustez y salud moral de los individuos y de las sociedades.

Premio y castigo.—Premio es la recompensa a una buena acción no obligatoria; castigo es la expiación de una falta voluntariamente cometida. Las ideas de premio y de castigo son consecuencia de las de mérito y de demérito, y tienen distinto valor, según se trate de una Ética heterónoma, autónoma o solidarista. El poder de recompensar acciones buenas y castigar las malas, corresponde al que dicta la ley heterónoma. El *paterfamilias* romano llega hasta imponer la pena de muerte a sus propios hijos. Cuando la ley moral es autónoma, el premio y el castigo son productos de los atributos de la propia personalidad. La persona tiene derecho al castigo y contrae el deber de no dejar impune su falta. En un régimen de solidaridad moral, las recompensas y los castigos se transfieren a la persona social, que ha de practicar la gracia y la justicia, pero no la gracia a expensas de la justicia. El premio y el castigo tienen más bien un valor propedéutico y de intimidación para la persona moral, que si hace el bien por el bien, si busca la perfección por sí misma, lo demás viene de suyo.

La dignidad.—El honor.—Consideramos la dignidad como aquel carácter o nota distintiva de la persona moral que condensa o sintetiza todos sus atributos o perfecciones. La dignidad es el denominador común de las tres notas fundamentalmente peculiares de la personalidad: *autonomía*, *autarquía* y *autoestesia*; es un concepto sintético y comprensivo que reúne en sí los significados de la sabiduría o prudencia, de la independencia y de la delicadeza, que respectivamente corresponden a la inteligencia, a la voluntad y a la vida afectiva. Hay una dignidad innata en la conciencia, una dignidad que corresponde a la persona, teniendo en cuenta la elevación de su naturaleza espiritual. Hay también una dignidad adquirida, una dignidad adventicia, que se suma o coordina a la dignidad natural de la persona. La dignidad innata, en su aspecto *cuantitativo*, es igual para todos los hombres; se refiere al

hombre como realidad trascendente de los hombres, concretamente considerados.

Cualitativamente o intensivamente, la dignidad se hace más o menos grande, según la forma y el contenido de riqueza espiritual que la persona encierra. Si la virtud es una segunda naturaleza, la dignidad que otorgan las virtudes se suma a la dignidad natural de los hombres, que sólo se degrada cuando el hombre se separa de las leyes naturales y humanas en el ejercicio de su actividad espiritual.

La dignidad puede considerarse intrínsecamente, es decir, en su aspecto interno, o extrínsecamente en el aspecto externo social o intermental, entre unos hombres y otros o entre unas sociedades y otras. La dignidad, en su aspecto interno, es la integración de los valores espirituales correspondientes a cada uno de los elementos de la personalidad y a la personalidad en sí misma, teniendo en cuenta su naturaleza. La dignidad, en su aspecto externo, viene a confundirse con el honor, que implica respeto, estimación y homenaje a la personalidad en sí misma y en su vida de relación: respeto, estimación y homenaje que deben ser ejercidos por la persona respecto de sí mismo y por la persona respecto de los demás.

El honor es, pues, el esplendor o aureola externa de la personalidad, que no debe vincularse en el sentimiento, ni mucho menos, solamente, pues cuanto más esclavo sea el honor del sentimiento, tanto menos elevado será el sentimiento del honor; sino que debe comprender también, el respeto por parte de la voluntad y la estimación por parte de la inteligencia. La persona moral tiene un territorio, esfera o ámbito propio, que debe ser intangible o inviolable por otras personas, por constituir la fase de su soberanía. La razón de ser del orden social se basa, precisamente, en reconocer como un postulado la dignidad humana, que ha sido deprimida unas veces, como sucede con el régimen de la esclavitud, y exaltada otras, como ocurrió con el movimiento iniciado por la Revolución francesa; pero que debe ponderarse siempre como colocada, conviviendo dentro de un orden ético, del cual es base y fundamento y dentro de un orden natural, para contrapesar de esta manera los llamados derechos intrínsecos de la personalidad con deberes recíprocos; pues no concebimos, por ejemplo, la dignidad en nosotros y en los demás sin los deberes del respeto mutuo de estima y homenaje recíprocos.

§ 5.—Derecho, deber y obligación.

Significación general de estos conceptos.—Una de las transformaciones más grandes que se ha verificado en el dominio de la Etica, es la relativa a las ideas de derecho, deber y obligación, de las cuales no debe hacerse, ni puede hacerse, un exacto desarrollo, hasta que hayamos fijado los conceptos de norma y de valor. Pero, en general, mirando el derecho y el deber dentro del dominio de la Etica subjetiva, el derecho se nos presenta como poder o facultad de hacer o de permitir, estando ambos, derecho y deber, limitados por el concepto objetivo de obligación, que envuelve necesidad de obrar de cierta manera, pero que deja a la persona moral en plena libertad para obrar como quiera. Así, la idea de derecho se convierte en conciencia de poder personal, de hacer, y la idea de deber en conciencia personal de necesidad de hacer o dejar hacer. De hecho, la idea de derecho y la idea de deber responden a un mismo abstracto personal: responde el derecho al aspecto centrípeto de la personalidad, y responde el deber al aspecto centrífugo, siendo la obligación y sus razones objetivas e internas, aquello que *à priori* o *à posteriori* fija la trayectoria de la actividad personal, aquel vínculo explícito o tácito que une el agente a la norma.

Síguese, pues, de aquí, que la persona moral está ligada por derechos y por deberes, y este recíproco encadenamiento de derechos y de deberes a un precepto o a una persona, es lo que constituye la obligación. Podemos, pues, concretar dentro de la idea de obligación así ampliamente comprendida, la razón de ser y permanencia del orden moral, de la misma manera que la ley de la gravedad lo es para los cuerpos y fuerzas del universo material. La única diferencia es la que se refiere al concepto de necesidad dentro del orden puramente *natural* y dentro del orden *moral*. La necesidad natural tiene un carácter fatal y necesario. La necesidad libre tiene un carácter de libertad, y sólo *à posteriori* se reintegra. Es decir, que no podemos concebir un cuerpo abandonado en el espacio, no cayendo hacia el centro de la tierra; pero podemos concebir que un hijo desnaturalizado dé la muerte a su padre. El castigo para el hijo viene después de la acción. La necesidad de dirigirse al centro de la tierra para el cuerpo, surge desde el mismo instante que el cuerpo se abandona. Todo esto nos hace pensar en que, siendo la forma de manifestación de la actividad moral distinta de la actividad física o de la energía, estamos autorizados para suponer una distinción de naturaleza o, por lo menos, una diferencia esencial en la forma de actuar.

Las ideas de derecho y de deber son, además, las que mejor traducen este doble carácter personal y universal de la actividad moral. Lo que para mí es derecho, para otro es deber. El derecho puede consistir en hacer o exigir; el deber, en hacer o permitir. Hay, pues, entre ambas una perfecta correlación. Todo lo que para el agente moral constituye derecho, constituye un deber para el coagente. La distinción establecida entre derechos exigibles y no exigibles, deberes estrictos y deberes laxos, deberes de caridad y deberes de justicia, se refiere, sin duda alguna, a la distinción artificial que la Etica antigua establecía entre la moral y el derecho. Derecho y Moral ocupan superficies de igual extensión, pero paralelas. El error está en querer reducir el Derecho a la Moral o la Moral al Derecho, siendo así que la Moral tiene siempre carácter cualitativo personal y el Derecho carácter de forma *à priori* y externa de relaciones interpersonales o de la persona con los objetos de la naturaleza.

Sin embargo, no debemos confundir la idea de derecho y de deber, éticamente considerados, con los conceptos de Derecho y de Moral, que son dos dominios científicos distintos y paralelos, dándose además en ambos derechos y deberes, aunque no de la misma naturaleza y de la misma forma. El Derecho, como sistematización de relaciones interpersonales tiene un carácter puramente formal; la Etica tiene un carácter cualitativo, y la Economía tiene un carácter cuantitativo. Y sin embargo, Etica, Derecho y Economía, son tres disciplinas normativas que se refieren precisamente a la actividad personal, a sus normas y a sus productos y a las relaciones explícitas que entre estos factores podemos establecer, o las que históricamente se han establecido, por medio de la costumbre. No debemos, pues, estudiar el Derecho, la Etica y la Economía, sino como ciencias que surgen de un mismo manantial, de la actividad del hombre y que sirven fundamentalmente para la conservación de la cultura y para la lucha por ella.

No debemos olvidar aquí que, así como la DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE no ha reconocido más que derechos, y la CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA, que se publicó un año antes, no nos habla más que de deberes, toda Etica moderna y científica que aspire a considerar al hombre tal como es, para investigar cómo debe ser en el proceso de su perfección cultural, ha de considerar por entero los derechos y los deberes, conceptos que tienen en la mente de la especie humana una grande pero lenta evolución, pues el ideal ético, para nosotros, hoy, aún consiste en hacer al hombre consciente de ambos, siendo así, que esta clara y firme conciencia debe ser un postulado

sobre el cual descansa el orden moral y el punto de partida para la verdadera perfección.

El sentimiento y la idea del deber.—El contenido de la norma moral, en relación con el agente, es el deber; es decir, la necesidad moral de obrar libremente el bien o conforme a razón. Este deber se nos presenta o como idea o como sentimiento; como idea, se expresa ésta en un juicio o en una intuición.

La idea fundamental del deber radica en el carácter atributivo de los juicios de valor. En el juicio lógico, la cópula se expresa así: *es, no es*; en un juicio moral o de valor, la cópula se expresa así: *debe ser, no debe ser*. El deber ser es una mezcla de necesidad y contingencia. Si se tratase de necesidad absoluta, se anularía la libertad, y lo mismo si se tratase de una absoluta contingencia, para la cual no habría norma posible. El deber moral, como idea, es, pues, la expresión real y positiva de nuestra libertad. Somos conscientes de la necesidad de obrar el bien; pero también lo somos de la posibilidad de rechazarlo.

Respecto al sentimiento del deber, podemos considerarlo como una de las múltiples formas del sentimiento de moralidad que, como móvil, facilita o cohibe una determinada acción. Este sentimiento del deber manifiéstase como agrado o adhesión leal al contenido del precepto o norma moral, como sentimiento de tensión que refuerza y facilita las resoluciones y actos de la voluntad y como sentimiento de exaltación, conectado con la idea del deber, cuya protección en la conciencia, antes de obrar, intensifica y logra que cobre relieve. Después de obrar, la hipertensión de la voluntad se transforma en alivio y satisfacción; la exaltación, en tranquilidad. El sentimiento del deber se produce siempre que el agente moral obra habitualmente el bien, constituyendo la idea y el sentimiento unidos el motivo ideoestético necesario para elaborar una intención. El sentimiento del deber está hermosamente expresado por Kant en estas palabras: «¡Deber! ¡Grande y sublime nombre; nombre querido! En tu concepto no se encierra la simple adhesión, sino que exiges acatamiento, y lo haces sin amenazar, pues la amenaza suscitaría la repulsa. ¡Estableces simplemente la ley, ante la cual, todas las opiniones enmudecen!»

Conflicto de deberes.—El conflicto de deberes procede: 1.º, de la simultaneidad de los mismos; 2.º, de la imposibilidad de cumplirlos todos al mismo tiempo; 3.º, de la incompatibilidad de aquéllos. Este conflicto se resuelve, o por coordinación de los deberes opuestos, a un deber supremo, o por subordinación del menos importante al más importante. La importancia, grado e intensidad de un deber, se mide por su

trascendencia para el bien moral y para la perfección del que lo cumple; en una palabra, por la significación y el valor que implica para la vida humana. Suele decirse que «lo mejor es enemigo de lo bueno»; con esto se indica que, en la ponderación de motivos para obrar, la elección ha de hacerse en el sentido de preferir siempre aquel deber que, por su intensidad, extensión y trascendencia, se nos ofrezca como superior a la estimación moral. También suele decirse en la moral popular: «del mal, el menos», siendo así que el mal, ni aun como medio para un buen fin, debe ser ejecutado.

Valor objetivo del deber.—Objetivamente considerado, el deber se confunde con el bien; es el bien mismo, en cuanto se impone como conocido a la ciencia moral, para ser libremente ejecutado. El bien, como valor, es la perfección; la actividad perfectible del agente hace posible la asimilación de ese valor. Su manifestación a la conciencia moral se presenta como necesidad de perfección personal y garantía del orden moral. El bien, como fin, se presenta como necesario; y la necesidad, que implica todo bien, se traduce para todo agente, en su conciencia respectiva, como idea y sentimiento del deber. Así, pues, la objetivación del deber, es el bien; la perfección del agente, el valor; resultados pragmáticos de la acción o fines de ella. Y la subjetivación del bien en la conciencia moral adquiere la doble cualidad de necesario para la razón y libre para la voluntad, que son los dos caracteres fundamentales del deber, el cual, cuando se refiere a la ley, es un precepto, y cuando se refiere a la acción, es una cualidad, de carácter necesario e imperativo, pero no coercitivo e inexorable.

División de los deberes.—Las categorías que sirven de base para hacer una división de los deberes, son éstas: materia u objeto, forma, cualidad, cantidad o extensión y relación.

Por razón de la materia, los deberes se dividen en personales, interpersonales, sociales y naturales. En todos ellos cabe establecer una trascendencia religiosa, porque Dios es el fundamento o raíz de todas las perfecciones y el término de toda perfectibilidad. Entre todos ellos existe una estrecha solidaridad o interdependencia, y son además transmutables, es decir, que todo deber puede ser a la vez natural, humano, social y personal o individual.

Por razón de la forma, o mejor dicho, por la cualidad, los deberes son positivos o imperativos y negativos o prohibitivos. También suelen llamarse, los primeros, deberes de virtud, y los segundos, deberes de justicia. Dar a cada uno lo suyo y vivir honestamente, son deberes positivos. No dañar a nadie, negativo.

Por razón de la extensión, los deberes son universales y particulares. Los primeros obligan siempre, y en todo lugar, a todos; los segundos, como su mismo nombre lo indica, no obligan siempre, ni en todo lugar, ni a todos. El deber de no mentir y no injuriar, son de la primera clase. El deber profesional, es de la segunda. Ser veraz, practicar la justicia, hacer el bien, son deberes universales.

Por razón de la relación, los deberes se dividen en deberes de conservación y de perfeccionamiento, si son individuales, y deberes de cooperación y solidaridad, si son sociales, los cuales pueden ser también de cooperación y perfeccionamiento. Deberes para con el alma y deberes para con el cuerpo, si son individuales; y deberes de trabajo o deberes de cultura, si son sociales o interpersonales.

Derecho y deber.—El derecho, moralmente considerado, significa capacidad de exigir u obligar o capacidad de hacer sin ser coaccionado por ninguna de las formas de la sanción moral. Pero el derecho es siempre renunciable o aplazable, e implica además un deber recíproco. El deber, por el contrario, es irrenunciable e inaplazable, y supone un derecho en el propio agente o en una persona extraña. Pero el hecho de que el deber suponga un derecho recíproco y viceversa, no puede fundamentar el deber. Este se fundamenta por sí mismo, porque intrínsecamente considerado, es la necesidad moral de hacer el bien. El carácter de reciprocidad del deber y del derecho, debe entenderse en el sentido de su restricción al individuo y a la sociedad, porque tenemos deberes para con Dios y para con la naturaleza, pero no derechos correlativos, porque ni Dios ni la naturaleza se pueden obligar respecto de nosotros.

La ley natural y la ley moral.—Solución de una antinomia.—La palabra deber, que corresponde a la latina *officium*, tiene parentesco muy estrecho con la palabra obligación, porque ambas se resuelven, simultáneamente, en la idea de libertad y de necesidad. La idea de necesidad nos indica que el carácter de las leyes morales no se distingue esencialmente de las leyes naturales; y siendo éstas universales y constantes en expresar la relación dada en su contenido, este mismo carácter de universalidad, de constancia y de necesidad, ha de corresponder a la ley moral.

La única diferencia que existe entre un orden de procesos y otro, depende de la distinta naturaleza de las actividades que en cada uno se emplea y de la distinta forma en que su fuerza de obligar o sanción se nos revela. La sanción de las leyes naturales es inmediata; la sanción de las leyes morales, puede no serlo. La actividad que regula a las leyes naturales y los procesos en que descansa su generalización, es de orden

físico; la actividad y los procesos regulados por la ley moral, tiene carácter psíquico y consciente y, además, personal.

En esta conciencia de sí mismo, que es propia de la personalidad individual, está la nota característica o diferencial entre ambos órdenes.

La persona moral ve que la vida espiritual y consciente es prolongación, y coronamiento a la vez, de la vida cósmica; se ve enclavada dentro de esta última; sabe, por consiguiente, que no puede eximirse de sus leyes, pero tiene una energía interior que le indica que puede aplazar su cumplimiento o que puede provocar su inmediata sanción, según los casos. Sabe, pues, que, además de este carácter de necesidad natural, la vida moral puede desenvolverse en una órbita intrínsecamente libre.

Si el individuo se mira a sí mismo con los ojos de la observación o de la experiencia mediata o externa, se ve que en todo tiempo o lugar está sometido a leyes naturales; es deber suyo, por consiguiente, adquirir conciencia y conocimiento de ellas.

Si el individuo se mira con los ojos de la experiencia inmediata o directa o interna, se considera como una actividad libre, siendo la libertad una cualidad adquirida en el proceso de la evolución espiritual de la personalidad.

¿Cómo salvar el abismo que separa estos dos mundos, al parecer tan antagónicos? A nuestro modo de ver, no hay más que un medio, que es reconocer que, así como en el orden psicológico la experiencia interna y externa son dos fases o formas de una experiencia real única, así también en el orden de las relaciones, entre la vida moral y la vida natural, no hemos de ver otra cosa más que dos modalidades de una realidad única, que es la vida total, vida que no puede regirse por leyes antagónicas.

Lo que hay que procurar es que aquella evolución paralela en que se nos presenta el orden de los procesos naturales y el de los procesos espirituales, para cada personalidad consciente en cada momento del tiempo, debe tener una base y una forma de íntima conexión. Es decir, que debe ser a la vez libre y necesaria; libre, por lo que respecta a la vida individual; necesaria, por lo que respecta a la vida natural. Y así vemos que, si por un lado, la libertad es conciencia de necesidad, según ha dicho Hegel, por otro lado podemos decir también que la necesidad universal que vemos en la naturaleza, es producto o realización consciente de una libertad o energía consciente universal.

El deber y la obligación.—La obligación se refiere a la relación que debe existir entre el agente moral y la ley de su ejercicio; mientras que el deber se refiere a la relación que debe existir entre un agente moral

y su naturaleza racional y libre, u otro, en quien, respecto de nosotros, supongamos un derecho.

Podemos, pues, definir la obligación moral diciendo que es la necesidad de obedecer a la ley por ella misma, o, en otros términos, la relación necesaria que suponemos establecida entre la ley moral normativa y la actividad moral regulada.

El deber, por el contrario, es la necesidad moral de hacer u omitir algo por medio de un acto de libertad, en conformidad con las exigencias o los derechos de otro agente o persona moral.

En el deber se da también, pues, la necesidad de hacer o dejar de hacer algo, y, además, que en este algo que hacemos u omitimos se dé la característica de libertad.

Esencia y formas del deber.—Analizando a fondo la esencia del deber, observamos que es el ejercicio pleno de la actividad moral del hombre en sus dos formas centrípeta y centrífuga: centrípeta de inhibición u omisión, y centrífuga de acción, de solidaridad o de exigencia.

Los antiguos moralistas daban a la primera un carácter negativo, y a la segunda un carácter positivo; pero, si bien se observa, tan positivo es un acto de inhibición como un acto de exigencia, porque en los dos se emplea energía espiritual.

Las exigencias de la moral científica respecto al deber.—La moral científica exige, respecto del deber, no sólo esta adecuación perfecta entre el ejercicio de la propia actividad personal y el de las demás actividades morales, con todas las cuales se constituye el orden moral existente, sino también que haya conciencia de este ejercicio.

El deber, en su plenitud, abarca, por consiguiente, no sólo la actuación libre de la voluntad en una forma o en otra, sino también la necesidad de que aquélla, en un momento dado, sólo actúe de una manera, y así el deber no es tan solo conciencia de la necesidad, sino también conciencia de los límites, hasta donde en cada instante de la evolución de la vida personal podemos llegar con libertad.

El deber en su significación trascendental.—Se nos presenta, pues, el deber, en su significación trascendental, como la ley de gravitación universal de los seres en el mundo moral y como la garantía más segura del orden y armonía, que es la base de la conservación y permanencia de dicho orden.

Aun cuando pudiéramos hacernos la ilusión, en cualquier instante, de poder evadirnos de su influencia, su misma universalidad y su necesidad nos dice que, a dondequiera que vayamos, en él nos movemos y en él estamos; y es singular observar cómo, a medida que crece el área

de la conciencia moral del individuo, se va descubriendo el panorama inmenso de este orden universal, sostenido en cada instante por la voluntad libre de todos los hombres y por la necesidad imperiosa de su naturaleza.

Por eso es tanto más pueril la pretensión de creer que el individuo y la colectividad pueden eximirse cuando quieran de la órbita del deber.

Este carácter, a la vez imperioso e inexorable, absoluto, universal y necesario del deber, por una parte, y por otra la libertad de su cumplimiento, es lo que hace más sublime la significación del deber para la conciencia, porque si ésta se viese esclavizar, dejaría de creerse libre, y si, por otra parte, no se viese por él obligado, sin estar constreñida, se creería dotada de un poder infinito.

Cuando la conciencia moral del individuo tiene comprensión clara de sus deberes y de la necesidad de ser expedita en su cumplimiento, entonces es cuando vemos que el orden moral, en vez de ser algo que se impone extrínsecamente a la conciencia, brota de su propio seno. Y en este ejercicio ideal de los deberes por propia espontánea determinación, y sin trabajo, han visto todos los códigos de moral la pauta del hombre justo.

El deber en la Ética contemporánea.— En la Ética contemporánea podemos observar, desde luego, dos orientaciones en lo que respecta a la significación del deber: la formalista y la realista. Representante genuino de la primera forma, es Kant; dentro de la segunda, podemos comprender la moral utilitaria, la egoísta y la altruísta, y en general, la moral evolucionista.

Hay además una forma que se designa con los nombres de amoralismo (Guyau) e immoralismo (Nietzsche), que niegan la existencia del deber.

Dentro de la forma realista, hay que comprender también la que pudiéramos llamar energético-teleológica de Aristóteles y, en general, de toda la escuela por él formada.

La idea aristotélica del deber, podemos considerarla como aquella que, con más propiedad y exactitud, se ajusta al realismo ético. Además de la forma negativa que representan, respecto del deber, el amoralismo y el immoralismo, entre los filósofos contemporáneos que han negado la existencia del deber, tenemos a Schopenhauer, maestro y precursor, por muchos conceptos, de Guyau y de Nietzsche.

Realidad del deber.— La realidad del deber es una cosa imprescindible para el ejercicio de la actividad moral. Todo individuo que obra, antes de la acción, ha de considerarla más bien como postulado de su

evolución espiritual y en general de su desenvolvimiento biológico, que como un imperativo categórico o hipotético, porque cuando el deber se nos impone como orden o mandato imperioso, tratándose de personas libres, se corre el peligro de que, en determinados momentos de la evolución espiritual, nos fijemos más bien en nuestra propia libertad de obrar, que en la necesidad más o menos imperiosa con que se nos manda.

Si, por el contrario, suponemos que el deber, tratándose de nuestra propia vida moral, es algo inherente a ella y consubstancial con ella, la ley del deber, además de ser inmanente en nosotros, forma parte de nuestra esencia espiritual, dejando de ser un principio formal que la regula.

Esta es la diferencia que hay de considerar el deber con un criterio moral y normativo a considerar lo con un criterio formal o racional.

Caracteres del deber.—Además de los dos caracteres fundamentales de la libertad y de la necesidad, que hemos tenido en cuenta, cuando consideramos el deber como atributo de la persona moral, hay otros caracteres peculiares, los cuales, al derivarse de estos dos fundamentales y ser su complemento, nos sirven para completar el verdadero concepto del deber. En este sentido, decimos que el deber es *uno, universal, absoluto, constante e irrenunciable*.

Decimos que es *uno*, fijándonos en su esencia y no en sus formas, que se nos ofrecen en ciertas variedades; y lo decimos también, considerando que se da también de una manera única e igual para todas las personas, es decir, que la naturaleza del vínculo moral que une a una persona con otra, es fundamentalmente igual en todos los casos, pues de otra manera sería imposible la estabilidad del orden moral.

Decimos también que el deber es *universal*, no sólo porque ninguna persona pueda eximirse de su cumplimiento, sino también porque éste ha de ejercerse siempre que en las condiciones de tiempo y de lugar pueda ser por otros exigido. En esto se basa, precisamente, el carácter irrenunciable del deber.

Decimos también que el deber es *absoluto*, es decir, que nos obliga sin restricción. Si existiese alguna, en este caso, siendo variable la proporción de ella, podría llegarse insensiblemente a los linderos de la negación del deber, y en este caso, el deber dejaría de ser también universal.

Por otra parte, el hecho de existir restricción para determinadas personas, implicaría un privilegio para aquél en favor de quien la restricción se hacía; y esto, además de negar fundamentalmente la igualdad de esencia de las personas morales, daría lugar también a que aquellos que

con más intensidad sentían el deber como un yugo, tratasen de librarse de él a toda prisa, al ver que la gracia del privilegio libraba de él también a algunos elegidos. Y aun cuando en el desarrollo o evolución histórica de la moral hemos observado y observamos aún, que el privilegio ni ha desaparecido ni lleva trazas de desaparecer, esto, lejos de contradecir el carácter absoluto del deber, que nosotros consideramos en la esfera trascendente de las ideas morales, lo que hace es afirmar la universalidad y constancia del progreso moral, como medio único de que en la realidad se den las condiciones que nos vayan aproximando a aquéllas.

Decimos también que el deber es *constante*, indicando la palabra constancia la universalidad de la duración de la persona moral, sujeto de deberes; es decir, que está ligado al deber desde que nace hasta que muere; un momento no más que dejase de estarlo, sería lo suficiente para la transgresión del orden moral, en el cual está indudablemente enclavada otra persona capaz de exigirnos un derecho correlativo del deber, que en un momento determinado quedase sin cumplir.

El derecho como poder.—Objetivamente considerado, el derecho es «el conjunto de las condiciones necesarias para la subsistencia social» (Ihering y Jellineck). Tiene en ese sentido un carácter externo, público y coactivo. Subjetivamente considerado, el derecho es capacidad de hacer o exigir y, por consiguiente, poder moral de obrar, según justicia. Como tal poder, es el coeficiente necesario, imprescindible de todos los deberes y derechos, como dice Wundt; es actividad moral o energía productora de valores morales y fuente implícita de las costumbres y de las normas morales, elaboradas por la experiencia o por la reflexión moral. Como elemento productor y propulsor de la vida moral, no puede concretarse a realizar negativamente la vida moral, pues hay derechos cuyo cumplimiento satisface necesidades, individuales y colectivas, como sucede con el derecho al trabajo, el cual, en otro sentido, como la cultura, es también un deber. El derecho como poder tiende, pues, a garantizar la vida o a mejorar sus condiciones. Formalmente, el derecho como poder ha de ser igual para todos los individuos, y lo mismo negativamente; pero, realmente, concretamente, todo derecho es proporcional a la capacidad productora de valores morales y al empleo de la actividad moral de cada uno.

§ 6.—La conducta y la perfección.

Distintas acepciones de la palabra conducta.—Consideramos la conducta en general como un *modo habitual de obrar de la persona moral en relación con la base, el contenido y la norma de moralidad*. Algunos autores confunden la conducta con la acción moral, siendo así que la acción moral, o mejor dicho, las acciones morales, son la materia a la que la conducta da forma. En efecto; no podemos hablar de conducta sino con respecto al pasado y con respecto al presente de la vida moral de la persona, nunca respecto al porvenir. El porvenir, a lo sumo, podrá presumirse en relación con el carácter de la persona, que es cosa distinta de su conducta, porque se refiere a las notas distintivas de la actividad moral en sí misma, mientras que la conducta se refiere a la actuación de dicha energía moral, a una forma de actuación históricamente considerada. Cuando de una persona decimos que tiene buena conducta o mala conducta, queremos significar propiamente, con esto, sus costumbres, su modo habitual de obrar, sus vicios y sus virtudes; pero además nos referimos al resultado moral logrado por el individuo con ellos. Viene a ser, pues, la conducta la tabla de valores positivos y negativos que determinan el capital moral actual o la energía o potencial ético de que, para el porvenir, dispone la persona. La conducta nos da a conocer, no solamente lo que moralmente ha vivido la persona, sino también cómo ha vivido y qué resultados ha logrado con su modo de vivir. En los orígenes de la Ética, la conducta absorbe, por decirlo así, toda la materia de esta ciencia puramente descriptiva. Cuando la Ética se hace sistemática y científica, las ideas morales relativas a la conducta personal vienen a constituir una contribución histórica al sistema de la Ética. En este sentido se ha dicho que la historia es maestra de la vida porque en ella se refleja nuestra conducta en el pasado y se nos dan orientaciones previsoras para el porvenir.

Perfección moral y progreso moral.—Hay en toda persona moral una tendencia a emplear su actividad en tal forma, que conservando y afirmando su propio ser, determina en la vida espiritual de aquélla una mayor intensidad, una mayor extensión y una mayor pureza. Tales son, por decirlo así, las tres dimensiones de la persona moral concretamente considerada. Si la vida moral es la misma vida en ejercicio normado y normativo, es decir, en ejercicio verificado conforme a una ley y que debe aspirar a convertirse en modelo vivo de acción, no cabe dudar que, en el curso de la vida normalmente desenvuelta, se debe obtener

como resultado un acrecentamiento del caudal espiritual, es decir, de la materia o contenido de la misma vida, al modo como las aguas de los ríos se agrandan cuanto más se distancian en su cauce de la fuente de donde nacen. Si nos fijamos en la identidad que conserva la persona moral a través del curso de la vida, observamos desde luego: 1.º, un desenvolvimiento interno de aquellas cualidades nativas con que surge a la existencia; 2.º, una asimilación paulatina de los frutos de la cultura moral. Todo esto contribuye, desde luego, a dar al agente moral cualidades que no posee o a hacer actuales las que en él están latentes. Y esto, en términos más claros, se llama progreso o perfección, que es aquella cualidad del agente moral que consiste en determinar en su vida una mayor suma de valores o de realidades, por el trabajo de la cultura, que aquellas que simplemente le otorga la naturaleza.

Ahora podemos comprender la íntima relación que existe entre conducta y perfección. La conducta tiene su trayectoria hacia el pasado de la persona. La perfección la tiene hacia el porvenir. Ambas se dan en el presente y parten del presente. Ambas se refieren a la actividad moral del hombre; pero la conducta se refiere a la actividad moral ejercitada, y la perfección a la actividad moral en ejercicio. La perfección implica un aumento del valor de la esencia de la persona. La perfección es ley de crecimiento espiritual. La conducta sólo dice orden a la fluctuación de los valores morales de la persona, bien indiquen para ella un crecimiento o una degradación. La conducta es lo que ha sido la persona; la perfección es lo que tiende a ser, la forma de su *devenir* temporal. La cultura es el medio para lograr la perfección; el progreso es la ley y el procedimiento a que se ajusta. Dentro del concepto de perfección hay latente una idea metafísica que no es de este lugar desenvolver. ¿Es la perfección la tendencia, o la adquisición de un ideal *à priori* dado, que debe asimilarse por esfuerzo personal o se otorga por gracia?; o más bien, ¿es la perfección el resultado logrado total o parcialmente por la ley natural y cultural del propio desenvolvimiento? ¿Ese ideal que se da *à priori*, se da previamente como inmanente en nosotros y a la larga se hace trascendente, mediante la proyección mental ejercida sobre el porvenir de aquellas notas o cualidades, que aspira a poseer la persona y que juzga necesarias para su vida, pero que ve también de momento inasequibles? ¿Nos acercamos al ideal paso a paso, o lo sacamos poco a poco del fondo de nuestro propio ser? A nuestro modo de ver, el problema de la perfección personal y el de la asimilación de valores éticos objetivos, permanentes y eternos, se condicionan. Sin que éstos se nos ofrezcan, al menos como modelo, no hay perfección.

§ 7. — Formas de manifestación de la actividad moral.

El hábito.—La actividad moral puede presentárenos en tres formas: o como repetición de determinados procesos, o como antagonismo o antinomia personal o interpersonal, o como armonía integral de la actividad personal y, además, como solidaridad social y humano-natural. Las ideas de virtud, lucha y selección moral y armonía y orden moral, son las que de aquí se desprenden. Y esto parece traducir las tres categorías de repetición, oposición y composición que el sociólogo francés Gabriel Tarde ha sistematizado muy claramente en sus obras.

Fijémonos en la primera. La repetición moral de los actos engendra en la persona el hábito, es decir, una fácil disposición psicofisiológica para la acción. William James caracteriza, de una manera bastante metódica, los elementos psicológicos del hábito. El hábito, por lo que respecta al empleo de la actividad, tiende a ahorrar esfuerzo y tiempo; por lo que se refiere al resultado, lograrlo con más facilidad; por lo que respecta al agente mismo, perfeccionar sus aptitudes naturales, caso de que el acto inicial constituya en sí una perfección y hacer que experimente agrado en el acto ejecutado. Se ha dicho por algunos moralistas que ejercieron en España gran influencia en lo que respecta a la enseñanza oficial de la Ética, que «el hábito es una inclinación a reproducir actos que no son necesarios por naturaleza». Aparte de que, en esta definición, se confunde el hábito con la tendencia y son cosas muy distintas, hay que observar que los actos, materia de los hábitos, son necesarios por naturaleza; la naturaleza racional del hombre exige que ésta se perfeccione por sus actos, y aunque *in concreto*, ningún acto es por naturaleza necesario, genérica o absolutamente considerados los actos humanos, o se conciben como habituales o no se conciben de ninguna manera, pues es ley esencial a la actividad del hombre tender a su propia perfección y lograrla; y no en la tendencia, sino en la forma del empleo de la actividad, es en donde se encuentra la característica del hábito, que, tratándose del orden moral o jurídico, recibe el nombre de *uso* y de *costumbre*, según los casos. Por eso se ha definido el hombre, diciendo que era un animal de costumbres. Aristóteles lo consideró como animal político. Las costumbres morales, o son buenas o son malas. Las primeras se llaman virtudes. Las segundas vicios. Para Sócrates, la virtud es problema del conocimiento de la naturaleza racional del hombre, del hombre como *género*.

Aristóteles definió la virtud diciendo «*habitus qui bonum facit habent-*

tem et opus ejus redit bonum». Es decir, que la virtud produce el bien de la persona y el bien de su propio acto. El bien de la persona es su propia perfección y la fácil disposición para lograrla; el bien de la obra se refiere a la facilidad, a la prontitud y al agrado con que se ejecuta. San Agustín definió la virtud diciendo «*Bona qualitas mentis quâ recte vivitur et nemo male utitur*». Algunos moralistas modernos como Hoffding consideran la virtud como una fácil disposición de carácter permanente para la acción y, además, como un signo distintivo de las cualidades de carácter que se revelan en los actos.

Y esta parece ser, a nuestro modo de ver, la oposición más palmaria entre la concepción moderna y la concepción socrática, que había hecho de la virtud un problema del conocimiento, así como la idea del deber la había vinculado en la obediencia a los preceptos de la Religión y a las leyes del Estado. Ya en la definición agustiniana de la virtud se nota un gran progreso con respecto a la de Aristóteles, en quien la virtud se vincula en el acrecentamiento de los valores morales del agente y del valor intrínseco de su acto; mientras que en el *recte vivere* de San Agustín se encuentra mayor contenido, por más que sigue vinculando la virtud en una cualidad de la mente. La definición aristotélica podría homologarse a la de San Agustín así: «*quâ recte agitur*». Pero del *recte agitur* al *recte vivitur*, hay aún una distancia enorme. El bien vivir no es solamente bien obrar: es bien pensar y bien sentir; es, además, bien convivir. Concentrando la idea de virtud en la idea de la vida; haciendo que la virtud surja de la vida y sea para la vida, se hace también que la virtud sea la expresión más genuina del agente moral, el signo característico de la personalidad.

Si nos atenemos a la etimología de la virtud, encontramos que ésta se vincula para los antiguos (los estoicos y romanos sobre todo) en la energía propia del *varón*; pero la palabra *varón*, en el sentido romano, no es aplicable al que está dotado de fuerza puramente animal, según designa la etimología de la palabra, sino al que obra conforme a razón. El *vir*, para los romanos, es el *hombre* para Cristo; el *varón* justo.

Clasificación de las virtudes en la historia de la Ética.—Considerando la virtud como elemento constitutivo del carácter, más que como signo exterior en donde éste se revela, hemos de advertir que los diferentes cambios experimentados respecto al concepto de la vida y a su escala de valores, así como también las diferentes cualidades que a cada época histórica sirven de base, para constituir un carácter, nos han de servir de pauta para hacer un desarrollo histórico de la virtud. La virtud para los griegos, cuya concepción fundamental de la vida tiene un

carácter plástico y estético, se condensa en cualidades de carácter del individuo. Para Platón, las virtudes cardinales, llamadas así porque constituyen el eje de toda la moral, son la prudencia o sabiduría, la fortaleza y la templanza, de cuyo perfecto equilibrio surge la justicia, virtud que da al carácter estabilidad y armonía. El carácter de estas virtudes es el ser expresivo de la vida personal de los que la sistematizaron. El sistema de las virtudes cardinales se transforma así en un esquema de las cualidades personales del carácter. Por eso, para Platón y Aristóteles, la suprema virtud es la sabiduría; y así, de hecho, el equilibrio establecido por la justicia se rompía en beneficio de la alta especulación científica, proceso que, según ellos, es el mejor testimonio de la nobleza del linaje.

Cicerón hace suyas las cuatro virtudes cardinales sistematizadas por Platón, tomándolas directamente del estoico Panencio (11 siglo a. de J. C.). En su obra *DE OFFICIS* las desarrolla. Para Cicerón, el honor cívico y el patriotismo adquieren el primer rango; lo *honestum*, es decir, el conjunto de cualidades cívicas, debe sustituir a lo bello; la armonía jurídico-social, a la armonía ética personal. Para un romano, las virtudes se condensan en aquel *civis romanus sum*; y así, la moral íntima y personal tiende a exteriorizarse en formas de vida jurídica y política.

En el cristianismo primitivo, muéstranse dos corrientes: una de carácter estoico, vinculada en el amor a la humanidad, y otra de carácter teológico y místico. Surge en el alma del cristiano la fe como confianza en la palabra de Dios y como obediencia a ella. A la fe se coordinan todas las virtudes del cristiano, así como a la sabiduría se coordinan todas las virtudes del pensador griego. De este condicionamiento de la fe, surge el principio de autoridad eclesiástica. Si la obediencia y la humildad son las virtudes supremas del cristiano, el orgullo y la soberbia serán la base y raíz de todos los pecados. Es cierto que para los Padres de la Iglesia, la caridad, o sea el amor de Dios y de los hombres en Dios, era la virtud, que condensaba en sí todas las virtudes, desempeñando en la Ética cristiana el mismo papel que la justicia en la Ética platónica; pero la virtud del amor de Dios es, en cierto sentido, idéntica a la fe.

En el libro de San Ambrosio *DE OFFICIS MINISTRORUM*, que es el tratado de moral de los clérigos de la Edad Media, actúan el pensamiento platónico y el pensamiento estoico, por intermedio de Cicerón. Pero en San Ambrosio, la armonía individual que constituye la justicia, transfórmase en la caridad del hombre a Dios y de los hombres en Dios; a la sabiduría sustituye la fe, la obediencia a la palabra de Dios por me-

dio de la Iglesia; el valor toma la forma de resignación, de conformidad y paciencia, y la templanza la forma de pureza. San Agustín las vincula todas en el amor de Dios. Santo Tomás hace de las virtudes teológicas el complemento de las virtudes cardinales o filosóficas.

En el Renacimiento surge, con caracteres vigorosos, la afirmación de sí mismo. La alegría del vivir, unida a una aspiración a idealizar la vida, ocupan el primer lugar. La *elevación de espíritu*, la *animosidad* y la *generosidad* son las virtudes supremas, que admiran los pensadores y moralistas, a partir del Renacimiento, como Telesio, Campanella, Descartes Espinosa, Fichte y Kant.

Hay otra serie de pensadores que, influídos por el estoicismo y el cristianismo, buscan, en el sentimiento de simpatía y de humanidad, la clave de las virtudes. Tales son Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adán Smith, Comte, Schopenhauer y Heriberto Spencer. Distínguese este grupo de pensadores del anterior, en querer dar a las virtudes morales un carácter social. Los pensadores anteriores decían que la esfera de las virtudes morales es puramente individual, y en esto se parecían también a los griegos. Sin embargo, la generosidad en Descartes y la dignidad en Kant son de tal naturaleza, que tienden a ampliar la esfera individual de la moral. La afirmación de sí mismo y la abnegación por los demás, lejos de oponerse, surgen de una misma fuente y raíz. Entre la afirmación de sí mismo y la abnegación, hay un principio de armonía, que es la justicia, que tiene un valor individual y social.

Así vemos, cómo en nuestra concepción moral contemporánea actúan las diferentes influencias hasta aquí analizadas. Nuestra moral tiene una tradición moral griega, romana, cristiana y del Renacimiento. (Véase en Jellineck lo relativo a la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.) ¿Pero cuáles son las virtudes realmente adecuadas a la humanidad contemporánea? Podemos resumirlas en dos grandes grupos: 1.º, virtudes que se refieren a la formación, conservación y a la perfección de la personalidad; 2.º, virtudes que se refieren a la integración de la personalidad con otras personalidades y con otros elementos morales o *amorales* distintos de la persona moral. Las primeras virtudes tienen un carácter *centrípeto*; las segunda tienen un carácter *centrífugo*. El conocimiento de sí mismo, el sentimiento de sí mismo, el dominio de sí mismo y la acción, son virtudes encaminadas a conservar y perfeccionar, por el esfuerzo mental y muscular, el propio ser; son las virtudes fundamentales de carácter personal. *Saber, poder, dignidad, trabajo y cultura personal*; he ahí las virtudes fundamentales de la personalidad moderna en su aspecto centrípeto. En el segundo aspecto, las principa-

les virtudes son el *amor* y el *trabajo* en todas sus formas, es decir, la caridad, considerada en sus diversas formas de apostolado, enseñanza, generosidad, solidaridad, abnegación, sacrificio, cooperación y ayuda, consuelo, consejo, socorro y limosna, formas todas que son a su vez salvaguardia y resorte para la conservación y el fomento de la cultura. Si se nos pregunta en qué suprema síntesis debe vincular el hombre moderno las virtudes que se refieren a él como persona y como miembro de la humanidad, contestaremos diciendo que en estas cuatro: *saber*, *poder*, *espíritu de trabajo* y *amor*. Tales son, a nuestro modo de ver, las cuatro virtudes cardinales que exige la Ética moderna, como factor integrante de la Filosofía de la cultura.

El vicio.—El vicio es un hábito inmoral, que consiste en la práctica constante y voluntaria del mal. El vicio es para la Moral lo que el pecado es para la Religión. Y así como hay un pecado original, hay vicios hereditarios; pero el hombre sólo es responsable de los que voluntariamente adquiere y lega o induce a adquirir a los demás. El *escándalo* está castigado en todos los códigos de moral.

Hay vicios *positivos*, que consisten en ejecutar actos malos, y vicios *negativos*, que consisten en abstenerse de ejecutar actos buenos; así se dice que la ociosidad es la madre de todos los vicios. El vicio *positivo* y el vicio *negativo* son los polos opuestos de la virtud, que ocupa el *justo medio*. La exageración o negación en la intensidad de la virtud, conduce, pues, a dos vicios opuestos. Pero, además, la virtud se distingue cualitativamente, por sí misma, del vicio.

Para desarraigar las malas tendencias y los vicios adquiridos, se impone un régimen preventivo y represivo, adecuado a la naturaleza de la persona moral; y, sobre todo, enriquecer y fortificar la buena voluntad con virtudes y perfecciones positivas que, enraizando profundamente en la conciencia, la desbrozarán de toda cizaña moral.

§ 8.—La idea de lucha u oposición en el dominio de la Ética.

Concepto de la lucha.—Una ética genuinamente científica, es decir, una ética que procure inferir de la vida misma las condiciones normales de su acción, ha de atender necesariamente a los resultados que, respecto a la naturaleza de la vida, se logren en el dominio de la Psicología y de la Filosofía de la naturaleza. Si atendemos a los resultados de la Psicología, observaremos que la idea de antagonismo o de contraste se presenta, no sólo en el dominio de la vida afectiva, sino también en el de la vida representativa y de la vida voluntaria. Precisamente la sín-

tesis, que mantiene la armonía de la conciencia y de la vida personal en su aspecto psíquico, es resultado de un previo análisis o descomposición, operada por los elementos antagónicos de la conciencia; y como la vida moral no es más que una modalidad normada de la vida psíquica, de ahí que las mismas condiciones que determinan los antagonismos en los elementos concomitantes de la acción y en la naturaleza de la acción misma, sean las que sirven de fundamento para explicar los antagonismos morales y, por de pronto, la existencia de tales antagonismos.

Por otra parte, el hombre, considerado como un ser natural, está sometido a las mismas leyes que pesan sobre los seres vivos en general; y una de estas leyes, según Darwin, es la ley de lucha y selección natural, lucha y selección que Huxley ha hecho trascender a la misma vida moral, en cuya afirmación ha sido precedido por Schopenhauer, va acompañado por Spencer y seguido de Federico Nietzsche, que en su teoría del superhombre, radicalísima por extremo, tiende a fundamentar una ética con plena transmutación de todos los valores. Ya Hobbes lo había apuntado también; y el mismo Cristo consideró la vida del cristiano como vida de lucha (*militia est vita hominis super terram*); y a sí mismo se consideró como mensajero de guerra y no de paz. Precisamente esta idea de lucha introducida por la Ética cristiana y prescrita ya por los estoicos, es la oposición más completa al ideal plástico y estético de la cultura helénica. La *apatía*, en sentido estoico, es un resultado de la lucha y es un ideal de la vida más bien que un don espontáneamente a ella dado. Si bien el Renacimiento vuelve a querer rehabilitar este equilibrio personal y ha pretendido hacer hombres en el sentido que quería Heine, los antagonismos persistentes en las concepciones del mundo y de la vida al alborear la Edad moderna, tradúcese también en el dominio de la moral; y estos antagonismos persisten hoy, con más algidez que nunca, tendiendo a adquirir alguno de ellos la categoría de antinomias.

Veamos ahora en qué consiste esta lucha, sus formas, sus leyes, sus resultados. Consideramos la lucha en general como un antagonismo de ideas, de sentimientos, de tendencias y de actos y movimientos por conseguir o unos mismos fines o unos mismos medios, por parte de distintos agentes. Algunos reducen la lucha a la oposición de tendencias que concurren a un fin. Nosotros consideramos con más amplitud el concepto de lucha; la consideramos como consubstancial con la vida misma. La vida, para afirmarse, necesita luchar; la lucha es una forma de afirmación, tomando la palabra afirmación en el sentido de conservación, defensa y progreso del ser vivo. La causa de esto está en que el ser vivo,

cósmicamente considerado, es un condensador, transformador y generador de energía psico-física, que es una y constante en el Universo, pero que adopta formas cada vez más múltiples.

Esta energía se traza a sí misma la trayectoria cuando es consciente; y puede darse en varios individuos la representación simultánea de un fin único a perseguir, de un objeto único a apropiarse, pero por distinto dueño. No se trata de la limitación *à priori* de los medios de subsistencia, como ha creído Malthus; trátase de la limitación *à priori* de los medios y formas de la representación y de la inclinación *à priori* de la forma de manifestarse la voluntad de vivir. ¿Podremos, en nombre de la cultura, dar a esta voluntad de vivir una trayectoria tal, que anule toda posibilidad de antagonismo presente y futuro para el ser vivo? Esto sería, a nuestro modo de ver, una *contradictio in adjecto*, es decir, que si la cultura se afirma por la voluntad de vivir, si la lucha por la cultura es una de las leyes fundamentales de la cultura, querer anular la lucha es querer anular la cultura. Ese pacifismo universal es utópico. Lo que hay es que la cultura, al dar al hombre una mayor conciencia de sí mismo y del Universo, va modificando la forma de lucha y la va reduciendo a aquellos casos en que el instinto de vivir se sobreexcita, o manifiesta normalmente de tal modo, que se traduce en la conciencia del agente así: *o luchar o morir*. Surge, pues, la lucha de las mismas condiciones de la vida; y querer anularla es desconocer la esencia de la vida.

Formas, vicisitudes históricas y leyes de la lucha.—Resultados. Veamos ahora sus formas y leyes fundamentales. Aparte de que en cada uno de los dominios de la cultura presenta la lucha por la existencia formas peculiares, y la forma más compleja de todas es la guerra colectiva y es el trabajo colectivo, en cierto respecto considerado, circunscribiéndonos al dominio de la moral, diremos que esta lucha tiene una forma interna ya conocida por los estoicos, la forma de la lucha por la conquista de sí mismo, y tiene además una forma externa, la lucha por la afirmación de sí mismo en concurrencia con los demás. Vencerse a sí mismo y triunfar sobre los demás, dominio de sí mismo e *imperio*, poder personal y prestigio personal, *respeto*; he aquí los caracteres y resultados fundamentales de esta lucha, que Darwin, Malthus y Nietzsche, dicho sea de paso, interpretan algo parcialmente en el dominio de la moral.

Sin embargo, por ellos, por los estoicos y por el cristianismo, están fijadas las leyes. La ley de la lucha por la conquista de sí mismo es la ley de la propia perfección. El imperativo categórico de Cristo es: «sed perfectos como vuestro Padre Celestial». Para ser perfectos hay que lu-

char. La dificultad está en comprender e interpretar la perfección del *Padre*, porque si la admitimos con determinada comprensión e interpretación, la lucha, que puede ser contra el medio social, contra la concupiscencia y contra la raíz del mal, inmanente en el Universo, corremos el peligro de convertir la obra de formación de la propia personalidad, que es de poetas del propio yo en *mimetismo*. *Ten tú un modelo para hacerte moralmente perfecto*; pero hazte a tu manera, es lo que queremos decir. En lo que respecta a la lucha social y a la lucha económica, son formas de lucha por la cultura, que es la gran categoría contrapuesta a la labor meramente dinámica de la naturaleza. Y el resultado de esta lucha es la ley de selección, la ley del éxito, que la acompaña, éxito que, cuando es seguro por su propia virtualidad, se consolida. Lo que hay que evitar es ese proceso de selección artificial, que hacen los pueblos e individuos débiles, con tanto mayor desenfreno cuanto más grande es el instinto de vivir. El resultado general de esta lucha es un equilibrio inestable, un equilibrio de energías vivas mantenido por las leyes *dinámicas de las tendencias*.

§ 9.—El orden moral y la Solidaridad moral.

Concepto del orden.—Solidaridad.—El orden moral resulta de la convivencia, de la cooperación y del antagonismo de los seres, dentro de la esfera de la vida moral. Es aquello por lo cual cada agente vive y obra dentro de su propia esfera de acción.

El orden es, pues, el equilibrio moral inestable de los seres libres, de los agentes morales. Esta concepción dinámica del orden se opone a la concepción estática que definió San Agustín diciendo: «*Parium disparum sua quique tribuens dispositio*: es la colocación conveniente de cada cosa en su lugar», definición que como vemos tiene un carácter estático. En la dinámica moral, el orden inestable, que surge a cada momento y que es garantía de la conservación y permanencia de la vida moral, de la misma manera que lo es la identidad dentro de la esfera de la conciencia personal, este orden tiende a romperse por el antagonismo de dos tendencias contrarias: las centrípetas y las centrífugas. Hay épocas de la historia en las cuales las fuerzas se equilibran y la vida moral adquiere la forma de un perfecto equilibrio, de una armonía (*σωφροσύνη*, que decían los griegos). Las hay, por el contrario, en las cuales se nota un equilibrio preponderante de la vida personal; y las hay en que predominan las tendencias centrífugas o sociales. Cuando el análisis de la vida moral reconoce que dichas dos fuerzas son manifestaciones de una úni-

ca energía; cuando por él nos convencemos de que *individuo* y *sociedad* son dos abstracciones de una *realidad moral y social única*, como el calor y la luz lo son de las vibraciones etéreas, entonces comprendemos perfectamente cómo este orden moral de que aquí hablamos es una condición de existencia y cooperación moral, y es además un producto de la actividad o energía individual y social. Para la realización del orden, para su permanencia o conservación, tiene que haber necesariamente una norma, donde las fuerzas de la actividad moral, actuando con libertad, se muevan sin embargo dentro de su propia órbita. Una idea análoga a la de orden es la de solidaridad, que podemos definir diciendo que es unión mental y moral de seres libres (mentes y voluntades) por vínculos recíprocos de ideas, de afectos y de actos, con unidad de fines, medios y de dirección en su empleo. Por lo tanto, las ideas de orden como la de solidaridad, cuando se concibe dinámicamente la vida moral, sólo se comprenden claramente después de haber explicado lo que significan derecho, deber y obligación moral, la ley moral y el criterio. Después insistiremos.

B) ASPECTO OBJETIVO DE LA ÉTICA GENERAL

Los conceptos objetivos de la Ética general.—¿De dónde proceden?—**Su función.**—Siendo la Ética general la ciencia de la conducta, y siendo, por otra parte, la conducta algo que tiene un carácter subjetivo y personal, a primera vista parece una paradoja hablar de aspectos objetivos en la Ética general. Desde el momento en que la Ética estudia algo más que las propias condiciones de la actividad personal y las de su desenvolvimiento y coordinación con otras actividades, deja de ser una ciencia puramente normativa y se hace ya explicativa; mejor dicho, invade el terreno vedado, el que pertenece a las ciencias explicativas. Para resolver esta duda, conveniente será recordar qué era lo que nosotros considerábamos comprendido dentro de la esfera objetiva de la moral. Nos referíamos, indudablemente, a aquel conjunto de ideas objetivas de carácter abstracto y metafísico como bien, norma, valor y base de la moral. Es decir, que no se trata de ningún modo de cosas concretas que respondan a estos nombres. Estos conceptos abstractos son producto de una larga elaboración mental, que versa, no solamente sobre la propia actividad personal del hombre, sino también sobre los objetos externos, que condicionan esta actividad. Es decir, que no se da en nosotros, *a priori*, una idea de bien y de mal, una idea de norma y un concepto general del valor. El origen de estos conceptos abstractos de carácter

moral, en el lenguaje o en las diferentes lenguas vivas, confirma nuestro aserto. Así, por ejemplo, en alemán, la palabra *Gut* designa las cosas y el bien en general; en latín, *bonum* designa también estos dos sentidos; la palabra *ley*, originariamente considerada, tiene un significado jurídico y se toma siempre en el sentido de regla, que puede ser escrita o estar determinada por la costumbre. Como vemos, pues, la regla surge de lo que se regula, y antes se dan en la mente de quien regula lo regulado que la regla. Lo que ocurre es que, algunas veces, lo regulado se organiza por su propia actividad inmanente, y en este caso precede siempre a la fórmula que lo comprende, y otras veces, la mente del legislador adivina o prevé ese condicionamiento regular de la actividad para su ejercicio y lo formula; esto, claro está, en el supuesto de que la ley no tenga carácter arbitrario y despótico.

Respecto a la idea de *valor*, que es más moderna en la Ética científica, vemos que primeramente tiene un carácter económico, después adquiere un carácter moral y, por último, se tiende a generalizar la idea, hasta tal punto, que se comprende como categoría generalísima de la *cultura*, en contraposición al concepto de *substancia*, *fenómeno*, que es propio de la ciencia de la naturaleza.

Otro tanto podemos observar respecto a la base objetiva de la moral. Y así resulta, que este conjunto de ideas metafísicas, relativas a la ciencia de la moral, vienen a ser *proyecciones* objetivas de abstractos mentales lentamente elaborados por la actividad intelectual del hombre con los materiales representativos, que la realidad exterior le ofrece, como estimulante o regulador de la actividad moral, que pone en ejercicio la persona. Es decir, que el concepto de bien surge de la bondad concreta que elaboramos en las cosas; el concepto de mal, de la imperfección relativa; el concepto de norma, de la permanencia que observamos en la forma de la operación y en la relación establecida entre ésta y sus condiciones; y el concepto del valor, del conjunto de estimaciones concretas afectivo-representativas, referentes a la utilidad concreta y relativa de las *cosas*, de las *cualidades* o de los *actos*, para nuestros *actos*.

§ 1.—El bien.

Criterio de estimación.—Dos criterios se disputan, en la historia de la Ética, el predominio relativo a la idea del bien: el platónico y el aristotélico. Para Platón, la idea de bien despréndese de la idea *una y primera*, del *Demiurgo*, que al mismo tiempo de ser la suprema idea, constituye también el soberano bien. Para Aristóteles, la idea de bien se

confunde con la de fin o con el acto de la potencia para lograrlo. Tiene para Platón el bien un carácter *à priori* e idealista, y tiene para Aristóteles un carácter *à posteriori* realista y formal. Entre estos dos polos, muévase toda la Ética occidental posterior. Es decir, que, o se considere el bien como algo *sustantivo* y al mismo tiempo dado *à priori*, o como algo *adjetivo*, como una cualidad abstraída de una acción o de un objeto y vinculada en el resultado logrado o a lograr con dicha acción. Los escolásticos, que a pesar de estar principalmente influídos por Aristóteles, no dejan de recibir enseñanzas de Platón, consideraban el bien o la bondad como una de las propiedades fundamentales del ser. Para ellos, la bondad era la *apetibilidad del ser*, o el mismo ser en cuanto tiene aptitud o capacidad para ser amado o apetecido. Y así, la apetibilidad de un ser y el mismo ser, se convierten, es decir, que entre ambos no hay más que una distinción formal o de razón. Por eso dice San Agustín: *in quantum sumus, boni sumus*.

La condición de la apetibilidad del ser es su representación. *Nihil volitum quin præcognitum*. A esto contestó Schopenhauer diciendo, que la razón de la cognoscibilidad de un ser es su apetibilidad: *nihil præcognitum quin volitum*. Pero el conocimiento sólo constituye una condición *sine qua non* de la bondad actual y formal, mejor dicho, de la bondad en el acto de la apetencia; y más bien aún en determinado objeto y tiempo de apetencia. Pero no constituye una condición *sine qua non* por la bondad a sí misma, según los escolásticos, porque ésta es apetecible independientemente de nuestro conocimiento y con anterioridad al mismo, según dicen ellos, así como también es anterior al acto de conocer el mismo ser real, con el cual se identifica. Analizados estos conceptos sutiles a la luz de la Psicología y de la Teoría del Conocimiento, difícil es que pueda quedar en pie más que el formalismo lógico, que los caracteriza, porque no hay apetibilidad en sí misma, sino que las cosas son buenas o son apetecibles en cuanto son objeto de una relación con una determinada actividad personal; y el carácter y la forma de la ecuación es lo que le da la índole de ser buenas o malas, viniendo a ser la bondad una cualidad abstracta de la naturaleza o forma de la relación. Tanto los escolásticos con las *cosas en sí*, como Kant con sus *noumenos*, caen en los mismos extravíos mentales, producidos por exagerar la función mental abstractiva, llevándola hasta límites en que desaparece todo contenido mental del concepto abstracto, que, en este caso, queda completamente reducido a una pura forma sin contenido real.

Sus clases.—Dividen los escolásticos el bien en natural cuando es producido por causas naturales, y sobrenatural por causas sobrena-

turales, como la gracia santificante, la fe teológica. Pero la división más importante del bien es en útil, deleitable y honesto, según que se considere el bien como un medio, o según se atienda a su satisfacción inmediata o se considere el bien, atendiendo a su bondad interna, prescindiendo de su relación como medio, sea para lograr otro fin, o para satisfacer el apetito. En este sentido, el bien puede ser *absoluto* y *perfecto*, así como los otros dos pueden considerarse como relativos o imperfectos. Pero estos tres bienes no son incompatibles, sino que todos ellos pueden darse comprehensivamente en el bien honesto; así, por ejemplo, la virtud; y en este sentido, sólo el bien honesto recibe el nombre de bien esencial, por la bondad que por sí mismo posee, siendo la de las otras dos clases de bienes bondad participada.

Aspectos, valor y realidad de la idea del bien.—Si siguiéramos pasando revista a todas las teorías relativas al bien, veríamos desde luego: 1.º, que en los efectos producidos por la realidad de bien, todos están conformes; 2.º, que la disconformidad comienza cuando se trata de establecer críticamente el valor real del concepto de bien; 3.º, que por regla general cada moralista considera el bien según aquel principio fundamental de su sistema moral. No se ha seguido en realidad, hasta hoy, otro camino. Es indudable que, como veremos después, la cuestión relativa al bien se ha planteado modernamente por la moral científica en un terreno más seguro, en el relativo a la psicología del valor o de los valores, viniendo a ser el bien, objetivamente considerado, como la forma general objetiva de todas las ideas del valor, subjetivamente considerado, como la forma general subjetiva de todos los criterios de estimación, y subjetiva-objetivamente considerado, como la forma general de todos los procesos de valoración; y en este caso, la idea de bien adquiere el carácter de norma. Bien, realidad, actividad y norma, se relacionan estrechamente.

Pero no se trata solamente de esto, sino de saber si dentro de una ética rigurosamente científica es posible elaborar la idea de bien, atendiendo solamente a las condiciones y elementos en que se nos ofrece la actividad moral y su ejercicio. Ya vimos que la característica de esta actividad es la de poseer un valor *cualitativo*; pues precisamente el contenido real de esta cualidad es el bien, aquello por lo cual una acción es moral o deja de serlo. Se ha considerado el bien algunas veces como el fin del agente moral; pero no se ha observado que todos los actos vitales y por consiguiente todos los actos de la actividad moral, son inmanentes o se ejecutan, de suerte que vuelven sobre sí mismos. Y aunque el fin sea muchas veces una representación relativa a algo exterior al agente,

siempre se da en él, siempre recae en él. La consecución de la cosa aspira a hacer propio lo que no lo es, a lograr una realidad que no se tiene, a ser más, como decía Espinosa, a crecer intensivamente en sustantividad. De suerte que el bien, o se nos presenta como una realidad objetiva que es objeto de consecución para nosotros, o como una posesión subjetiva de esa realidad. En el primer caso, el bien preséntasenos bajo la razón de *fin* para la mente, de tendencia para la voluntad o de deseo, de goce futuro o de esperanza para el sentimiento; en el segundo caso, el bien constituye eso que se ha llamado felicidad, que Boecio definió diciendo: «*Status omnium bonorum aggregatione perfectus*». El bien, pues, en ambos casos, o es la misma realidad esencial de la actividad moral del hombre, o es un elemento esencial objetivo, pero asequible subjetivamente para dicha actividad en su proceso evolutivo y perfectible. El bien, o es la misma vida real del hombre, como base y materia de donde surge y a la que da forma la vida moral, o es aquello que contribuye a hacer más intensa, más rica, más fecunda y más elevada la misma vida del ser moral, específicamente determinada por los elementos psíquicos que caracterizan su espiritualidad. Y como, tanto objetiva como subjetivamente, al conexionar las ideas de bien y de valor cabe pensar en intensidades múltiples crecientes o decrecientes, esta cuestión nos lleva de la mano a estudiar las ideas relativas al mal y su valor.

El *valor* es nexo entre el bien (cualidad) y el bien (intensidad); y esto sirve también de nexo entre la Moral y la Economía, siendo la idea de *valor* la categoría general de todas las ciencias normativas.

§ 2.—El mal.

Concepto del mal.—Dos teorías se disputan también, en la historia de la Ética, el predominio respecto al origen y a la naturaleza del mal, y estas teorías son muy antiguas. Consideran unos el mal como una realidad positiva y opuesta al bien, como aquello que es pernicioso para el agente; y consideran otros el mal como una cantidad negativa, como algo que es solamente una negación de la realidad. Lo que es indudable es el carácter antagónico en que el mal y el bien se presentan en la vida, constituyendo la indeterminación del agente moral y poniéndolo en condiciones de orientarse por un camino o por otro. Según el predominio que para la vida demos al bien o demos al mal, así surgirá definitivamente una concepción *optimista*, una concepción *pesimista* o una concepción *meliorista* de la vida. Expuestas así estas ideas, ¿qué debe pensar una ética científica respecto del mal? Desde luego, un mal absoluto,

un mal principio y fuente de energía, con positiva existencia y positiva realidad, no puede concebirse, ni existiendo ni obrando. La actividad natural y la actividad cultural sólo tienen dos formas y dos resultados: evolución progresiva o regresiva; crecimiento y disgregación, condensación de la vida y disolución; la muerte, en una palabra. Pero como según el principio de la conservación del trabajo y según el principio de la síntesis creadora, nada se pierde y, además, lo que se gana tiende a conservarse y a perfeccionarse, de ahí que repugne el concebir la existencia de una energía absoluta y eternamente destructora con la finalidad exclusiva de la aniquilación. El mal absoluto y en sí sería una contradicción; sería la afirmación y negación al mismo tiempo, de toda actividad y de la naturaleza de toda acción, cuyo primer resultado es una reacción contraria.

Sólo podemos concebir, por consiguiente, el mal, como aquello que se opone al desarrollo de nuestra actividad moral, o como aquello que tiende a destruirla. En toda naturaleza moral esta cantidad negativa es condición indispensable para el manejo, dirección y defensa de las energías positivas. El mal es, pues, condición inexorable que se da en el desarrollo de la vida; pero el mal en sí no es nada positivo. El mal es un resultado que tiene su origen en el mismo bien. Es un obstáculo para el progreso moral; pero es condición *sine qua non* para ese progreso. Los orígenes del mal hay que buscarlos, por consiguiente, en la imperfección y limitación de los medios de actividad o en la imperfección y limitación de los medios conscientes de su apropiación. Es, por consiguiente, condición indispensable afirmar la energía moral del hombre, no sólo para resistir el mal, sino para luchar con él. Pueden considerarse como cobardes y egoístas los que huyen del mal, los que prefieren asfixiarse a respirar el aire viciado, por no tomarse el trabajo de purificarlo. De aquí que consideremos altamente edificante para la vida moral el principio de la mortificación ascética, tomado en el sentido de endurecimiento corporal y como aumento de voluntad y de vida espiritual, no como mortificación de la persona o agente moral, que es aquel sentido en que lo consideró Federico Nietzsche, para criticarlo en los cristianos y en Schopenhauer.

El mal y el dolor.—Creen algunos ver la misma concomitancia entre el mal y el dolor que entre el bien y el placer. Pero después de todo, esto no pasa de ser la apreciación de un sistema de moral de carácter *hedonista*. Es cierto que el dolor físico y el dolor moral son una consecuencia natural y necesaria del mal; pero a veces pueden ser también un camino para el bien. Y como la actividad afectiva y voluntaria se mue-

ve entre contrastes necesarios, no podría explicarse debidamente el camino que en la vida ha de seguir este agente moral, si el movimiento por él ejecutado no estuviese acompañado de antagonismos y de obstáculos. El agente moral, ante el mal, y ante los dolores de la vida, debe presentarse con serena actitud, aceptándolos en toda su integridad y con la confianza en sí mismo, precisa para poder vencerlos. La vida, en este sentido, tiene un carácter profundamente trágico; pero en esta tragedia, el mal sólo es un *deus ex machina*, necesario, para que se afirme el triunfo del bien.

Valor y relatividad del mal.—Quieren algunos moralistas, como Nietzsche, encontrar un principio moral y, por consiguiente, una realidad moral, que esté colocada más allá del bien y del mal, categorías que, según él, sólo corresponden a la evolución artificial iniciada en el organismo social y orientada en favor de los más fuertes. Y esta realidad, que en sí no es buena ni es mala, es la misma actividad vital del ser humano; es el hombre obrando solamente por impulso de sus propias energías; es la acción, que funde en sus propios movimientos el pensamiento y que está desprovista de toda entelequia apriorística y artificial. En este sentido, las categorías de bien y mal son conceptos que se infiltran en la energía vital del ser humano, desvirtuando su eficacia por completo. Así han nacido el amoralismo y el inmoralismo, que son dos formas en que suelen presentarse aquellos sistemas morales de carácter activista.

¿Quiere esto decir, desde luego, que el mal carezca de toda realidad, o que tenga una realidad completamente contrapuesta al bien? Veámoslo. Subjetivamente considerado, el mal es la privación de una perfección, que corresponde a un ser, atendida su naturaleza; *natura privata perfectione sibi debita*. El mal, por lo tanto, tiene un carácter negativo; pero la negación se refiere a un ser positivo, a aquel al cual se atribuye la privación. El mal es negación de ser o no ser; en el primer caso, y en cuanto supone la existencia de un ser de que es privación, tiene carácter positivo. De aquí se deduce: 1.º, que el mal presupone el bien y no viceversa; 2.º, que el mal como realidad no puede surgir de una realidad intrínsecamente mala, con finalidad perversa en sí, sino que, por el contrario, se produce merced a la imperfección, limitación y conflictos de las causas naturales entre sí. Si el mal llegase hasta la negación absoluta del propio sujeto de que es privación, se destruiría a sí mismo, según expresión de Aristóteles: «*malum si sit integrum destruit seipsum*».

Sus clases.—El mal suele dividirse en *mal físico* y *mal moral*, según que la privación en que consiste se refiera a alguna perfección propia del orden natural o del orden moral.

Algunos dividen también el mal en el mal de *culpa* y mal de *pena*. Siendo el primero la privación de la armonía entre la acción libre y la regla de la moralidad. El segundo nace de la privación de algún bien o perfección en la persona moral y nace del desorden moral.

Además suele dividirse el mal en mal *real* o *per se* y mal relativo o *per accidens*. El primero constituye una privación real del sujeto, como la enfermedad, la cojera, etc.; el segundo es lo que, siendo un bien en sí, determina la privación de algún bien en otro, como la sabiduría del profesor, que es un mal para el examinando que no sabe la asignatura.

Origen del mal.—Para finalizar nuestro estudio relativo al mal, debemos hacer algunas consideraciones respecto a su origen. En efecto, el mal procede: 1.º, de la debilidad o imperfección de la causa que obra; 2.º, de la imperfección de la materia u objeto de la acción; 3.º, del conflicto y antagonismo de las causas, determinado por la lucha y selección natural y moral.

Respecto del mal moral, hemos de afirmar, desde luego, que su origen radica en la voluntad, no como causa eficiente de él, sino más bien como causa deficiente. En este sentido decía San Agustín: que la voluntad es causa del pecado en cuanto es deficiente, «*voluntas est causa peccati in quantum est deficiens*».

§ 3.—**Consideración formal del bien y del mal.—La idea de fin. Medios y obstáculos.**

El fin.—**Su concepto y realidad.**—Fin en general es aquello hacia lo cual tiende el agente en el ejercicio de su actividad. Santo Tomás dice que, así como la especificación formal de la causa eficiente es el *obrar*, la especificación formal de la causa final es el ser *apetecida* por algún agente. De suerte que, objetivamente considerada la causa final, viene a ser el bien en cuanto apetecible. La condición fundamental para la prosecución de un fin, aunque no siempre, es la de ser conocido por el agente que lo desea lograr, porque lo que no se conoce no se puede desear, por más que muchas veces se desean las cosas antes de conocerlas. Pero adviértase que, el obrar *propter finem*, no siempre exige, como condición *sine qua non*, el conocimiento individual del agente. Sólo cuando el agente es causa y no instrumento, puede, y es necesario, que logre un conocimiento personal del fin. Cuando el agente no tiene por sí el conocimiento, sino que éste se verifica en un ser extraño a él, entonces es cuando se considera esencialmente como instrumento. Los escolásticos decían, que los agentes o substancias naturales privadas de

conocimiento, obran *propter finem executive*, los animales *aprehensive* y los seres racionales *directive* y *ex electione*. Respecto a la idea de fin, hay en la Metafísica contemporánea un verdadero debate relativo a su realidad. La Metafísica tradicional, principalmente la escolástica, basada en la aristotélica, trató de sustancializar la idea de fin. La Metafísica racionalista combate la sustantividad de la idea de fin, dándole una interpretación causal o, en otros casos, puramente mecanicista. Pero la teoría más genial es la que considera la idea de fin como metátesis o transposición de la idea de causalidad. Si bien se profundiza en estas teorías, se observará que, tanto el efficientismo como el finalismo, son teorías de análoga naturaleza, porque si se concede realidad a la idea de causa eficiente, ¿por qué motivo no concederla también a la causa final? Si la realidad de la causa eficiente es la actuación de la energía, ¿qué motivo hay para escindir la energía como actividad, como voluntad o como fuerza; de la energía como designio, representación o pensamiento? Como se observa, pues, el *efficientismo* y el *finalismo* son dos teorías extremas y radicales, y como tales, bastante exageradas. Hay otra teoría que ocupa una posición central entre ambas, que pudiéramos considerar como *activismo* o *actualismo*; y esta teoría tiene la ventaja sobre las otras de hacer posible el gran principio moral de la heterogonía de los fines, que como su mismo nombre lo indica, señala distintos orígenes a la finalidad de la acción. Según esta teoría, causa final y causa eficiente son dos aspectos de la actividad del agente. La causa eficiente significa la fuerza capaz de producir el acto; la causa final señala el objetivo del acto mismo. Son causa final y causa eficiente, el lado cóncavo y convexo de una misma actividad. Mirada ésta por la parte de afuera, se nos presenta como moviéndose hacia algún objeto, y considerada en su aspecto interno e inicial, como surgiendo de las fuentes propias de la energía personal. Y como no hay acción alguna que no tenga en sí estas dos fases, de ahí que sea para nosotros inseparable la causa final de la causa eficiente. Lo que en realidad ocurre es, que no podemos considerar como condición *sine qua non* de la actividad como causa final, el conocimiento del fin, pues muchas veces el conocimiento es posterior al logro o consecución del fin. Aparte de que el apriorismo, en el orden del conocimiento de los fines, suele determinar una mecanización completa de la vida espiritual, pugnando en este sentido con la concepción de la libertad.

Después de esta ligera reseña de las teorías relativas a la idea del fin, ya podemos entrar de lleno en la cuestión relativa a averiguar cuál sea la realidad de la idea del fin. Para la escuela aristotélica, que aunque

atribuye al concepto de fin un carácter sustancial, inmanente, le da un valor real y objetivo, el fin tiene dos realidades: como *propósito intencional* y como *resultado* logrado por la acción. Como propósito intencional, el fin es una representación de algo objetivo, de algo producido en la conciencia por algún objeto; como resultado de la acción, el fin es ese mismo objeto, en cuanto hecho propio intencionalmente por el agente. Y como el hacer propia una cosa que no se posee es lo mismo que lograr una actividad perfectiva para el agente, resulta de aquí, que objetivamente considerado, el bien y el fin tienen el mismo valor real, y convienen también con el concepto de perfección. En este sentido había dicho también Aristóteles, que el bien era la causa final. Sin embargo, no debemos confundir la realidad objetiva de los conceptos de bien y de fin, que le adviene, después de adquirir su carácter formal, con la realidad objetiva del contenido o significado real de estos conceptos, que, en último término, viene a ser la materia del acto mismo, o de los actos o de la actividad total del agente. El lograr una perfección, o un fin o un bien que no se posee, equivale a desarrollar una cantidad determinada de energía, con condiciones y con motivos conscientes, aplicándola sobre los objetos reales que constituyen nuestro ámbito físico y moral, para elaborar de ellos aquello que precisamente se aspira. De ahí que, bien, fin y perfección en último término, son creaciones de la actividad personal, después de haber sido aspiraciones o ideales latentes o manifiestos en las tendencias complejas de la actividad de la persona moral.

Heterogonía, autogonía y autotélesis.—Aunque al estudiar la convivencia de los grupos sociales discutiremos bajo otro aspecto este tema, ahora analizaremos, solamente, el principio de la heterogonía y de la autogonía, tratándose del fin. El principio de la heterogonía de los fines, ampliamente desenvuelto por Wundt, puede formularse así: todo fin, logrado totalmente o parcialmente, impone al agente moral nuevos fines, pues los resultados de la acción no se ajustan nunca exactamente a los motivos y móviles de la acción misma en el agente. Esto significa: 1.º, la limitación con que el agente se representa el fin de su acción y de los móviles para ella; 2.º, la distinción real entre el fin del agente moral y el de la obra ejecutada, cuya naturaleza le determina por sí misma a su fin; 3.º, la necesidad y continuidad del progreso moral, pues aun consiguiendo el agente lo que persigue, la acción le impone nuevas tareas y nuevos deberes, por el forzoso encadenamiento de los fines limitados y por su coordinación como medios a un último fin; 4.º, el carácter de difusión y solidaridad de la obra moral y de los valores morales, que

repercuten sobre el agente moral también, en forma de nuevos motivos de acción y nuevos propósitos de valoración. Cuando en la obra ejecutada el agente moral ve una nueva obra a ejecutar, independientemente del éxito o fracaso, del resultado, decimos que surge un nuevo fin, y como no es de él, sino de la obra de donde procede, se manifiesta en él el principio de la *heterogonía de los fines*.

La *autogonía*, por el contrario, es el propio fin que el agente se propone, en cuanto de él originado. No debe confundirse la *autogonía* con la *autotélesis*, que es el *finis operantis* de la antigua Escolástica. Cuando en la conciencia moral del individuo surgen espontáneamente los fines, sin cierta coerción objetiva de sus propios actos, el origen de los fines está en el individuo mismo; y de ellos decimos que obedecen al principio de la autogonía.

Télesis, en general, significa para nosotros lo mismo que finalidad, y en un sentido más restringido, podemos aplicar esta palabra a los conceptos de plan, proyecto, propósito y fin del agente.

En el principio de la finalidad (*télesis*), *autogonía* y *heterogonía* son conceptos relativos, pues todo fin, que se origina independientemente del agente, se hace suyo antes de ser perseguido; y todo fin que surge en la conciencia, se proyecta en la realidad externa y procede también indirectamente de ella, porque las representaciones y los móviles que integran un fin, antes de darse como motivos en la conciencia del agente, se dan como estímulos cósmicos o sociales, que la predeterminan y son causa de sus procesos mentales.

Medio, instrumento y condición.—El obstáculo.—Medio, en general, es todo aquello que conduce al fin, y se distingue del instrumento, en que el instrumento es siempre una cosa, o una persona como cosa considerada, mientras que el medio tiene el carácter de acción inmediata o próxima, o previa para la consecución del fin. Distínguese también el medio de la condición, que es un supuesto indispensable para obrar mientras que el medio suele ser una operación parcial, un empleo parcial de la actividad total, que exige el fin. Distínguese también el medio del obstáculo, que es todo aquello que estorba, o el ejercicio de la actividad, o encauza la misma actividad, torcidamente, para lograr el objeto que aspira.

Estando los medios coordinados a los fines y no viceversa, es razonable suponerlos como los distintos eslabones de una cadena, que une el fin con el agente, por lo cual los eslabones han de tener cierta solidaridad con el fin y con el agente, y no puede justificarse, de ningún modo, el maquiavélico aforismo de que el fin justifique los medios, por-

que el bien, como la verdad, sólo tiene un camino. Querer el mal para conseguir el bien, es perpetuar la existencia misma del mal a costa del bien y es mancillar la propia consecución del bien, faltando además al principio general, *Bonum ex integra causa, malum ex quoquomque defectu*. No hay ningún lazo que pueda unir el mal con el bien, y, por lo tanto, si en toda acción ejecutada hay que apreciar formalmente un grado de bondad, por pequeño que sea, desde el momento en que se acepte, aunque sólo sea temporalmente, el mal, se hace claudicar el mismo principio de moralidad, que se extiende al fin que se persigue, y a la intención, los medios y las circunstancias propias de cada acto.

Clases de fines.—Consideremos ahora las diferentes clases de fines. El fin puede ser *inmediato, mediato, próximo, remoto y último*. Fin inmediato es aquel que, como su mismo nombre lo indica, se logra por el hecho de ejecutar la acción, siendo la unión entre el fin ejecutado y la acción directamente lograda. Fin mediato es aquel que, sólo por uno o varios medios, se logra; como, por ejemplo, para conocer a fondo la Filosofía alemana, hace falta conocer la lengua. La lengua es el medio; la Filosofía el fin. Fin próximo es aquel que pretendemos lograr directamente con el ejercicio de la acción, o con medios temporalmente poco distantes de ella. Así como la consideración anterior tiene un carácter especial, es decir, en el sentido de la distancia existente entre el resultado logrado y la ejecución de la acción, así también, el carácter de próximo y remoto que damos a un fin, se refiere a la mayor o menor tardanza en conseguirlo, o a la cadena de fines intermedios, que es necesario suponer entre la acción y el fin que nos proponemos. Así, por ejemplo, constituye para mí un fin próximo, conocer a fondo la Filosofía griega, la Filosofía inglesa y la Filosofía alemana, como medio para poder llegar al desarrollo ideal de la mentalidad humana, y esto como medio para formarme una concepción filosófica personal del mundo y de la vida. Suponemos, por último, que la cadena de los fines es limitada y que, por consiguiente, esta cadena ha de tener un eslabón último. ¿Cuál será el último eslabón que como a suma realidad, una la acción moral del hombre en toda la plenitud y realidad y en toda la comprensión de sus aspiraciones?

Valor y realidad de la idea de fin.—Aquí se nos ofrecen dos teorías: una que supone la existencia de un fin *ad extra* del agente, de un bien objetivo y en sí, personal también como el mismo agente, en cuya posesión consiste la felicidad, fin último de la voluntad y, por consiguiente, del hombre. Los que así razonan, consideran que, teniendo toda potencia su objeto natural, ha de descansar formalmente en su consecución,

pues de otra manera resultaría que no existiría tal objeto. Luego ha de haber una acción moral que, ejecutada por el hombre, le dé la plena posesión de aquello a lo que aspira. Consideran otros, que toda acción lleva en sí misma la objetividad del bien al cual aspira, y que esta objetividad, después de todo, no es más que una *objetivación* conceptual de aquella *forma* de la *acción* total, abstraída de la realidad de la acción misma, en relación directa con su tendencia. Por eso se suele considerar por algunos este bien como el resultado de un constante devenir, y en este sentido decía Hegel que nosotros creamos a Dios a nuestra imagen y semejanza; en este caso, el bien es el resultado de la evolución de la vida espiritual, y esta evolución no tiene un término, sino que cada momento que resulta de la evolución es comienzo del siguiente. Consideran otros este fin, no con un carácter trascendente, como Hegel, ni con un carácter trascendental como los aristotélicos, sino más bien con un carácter inmanente, de suerte tal, que en los eslabones de la cadena, el último eslabón se engarza con el primero, es decir, que la acción vuelve sobre el mismo agente que crea su propia realidad. Dentro del inmanentismo moral, caben lo mismo las teorías formalistas de Kant, que el activismo o voluntarismo de un Eucken o de un Wundt. Todas convienen en negar una finalidad *ad extra* a la acción moral. Esta acción moral, genérica o específicamente considerada, es la labor de la cultura personal o de la cultura humana, e individualmente considerada es el desarrollo concreto de la propia personalidad. Sólo tiene un término: en la muerte y la disolución. Pero teniendo en cuenta la solidaridad estrecha que existe entre los individuos y entre las colectividades, la que nace asume en sí, por herencia específica o por herencia individual, los fines y tendencias de la que muere; y así, de esta manera, la cadena de los fines sólo puede limitarse *à priori* por la de los seres vivos conscientes, o por un *regresus* ideal, al principio ideal de todo fin, de todo pensamiento y de toda acción. Esto nos lleva como de la mano al estudio de la cuestión relativa a las conexiones entre la causa eficiente y el fin, cuestión que ya queda esbozada anteriormente.

C) ASPECTO SUBJETIVO-OBJETIVO DE LA ÉTICA GENERAL

§ 1.—La ley.

Los conceptos de norma y de ley en Moral.—El concepto de ley tiene en Etica dos sentidos: uno de carácter *explicativo*, en cuanto procura establecer, de una manera objetiva, el *llegar a ser necesario*, el *deber ser*

formativo de los procesos de actividad; y otro de carácter normativo o regulativo, que, como postulado de toda acción o actividad, se admite para estimarla o valorarla en sí y en sus resultados. En el primer sentido, la ley es una generalización de lo que es o *una expresión formal de uniformidades de causación*. En el segundo sentido, la ley es una norma de lo que debe ser, *un principio regulativo de los procesos de finalidad*. La ley, pues, en el primer sentido, tiene carácter explicativo; la norma es siempre regulativa. La primera tiene un valor intemporal y un contenido temporal pasado y presente. La segunda tiene un carácter de futuración de actividades, susceptibles de orientación. En el primer caso, se hace referencia a procesos mecánicos o psíquicos; en el segundo, a procesos de actividad consciente, susceptible de normación. La norma, pues, respecto de la actividad, se traduce en una conciencia de la causación, y de su finalidad, en una forma de actuación, previamente condicionada.

En todos los procesos que van acompañados de conciencia *proyectiva*, de *conciencia actual* o de *conciencia retrospectiva*, a la idea de ser o de realidad, se añade la de llegar a ser o *devenir*, la de posibilidad. El llegar a ser puede ser necesario o contingente. La actividad consciente, que actúe en un proceso de llegar a ser, puede ser libre o estar sometida a un determinismo psíquico. En aquellos procesos de llegar a ser, cuyo contenido de actividad es libre, la posibilidad y la necesidad simultáneas actúan como motivos en la conciencia, bajo la forma de *deber ser*. El ser y el deber ser se condicionan y se complementan. El ser, como esencia o naturaleza, tiene una actividad necesaria y adecuada. Esta actividad es contenido y expresión de la naturaleza. Su forma específica, tratándose de los seres racionales, es esta: *Todo ser racional debe motivar racionalmente sus acciones*. El ser, como actividad consciente y libre, tiene en el deber ser la necesidad moral de ajustarse a una norma y la conciencia de la libertad de acatarla o no. El deber ser, objetivamente, es la *necesidad de que toda naturaleza se ajuste a su fin*, de que ejercite aquella actividad que a ella corresponde; es la *necesidad a que están sometidos todos los seres de ajustarse, al obrar, a su propia naturaleza*. El deber ser objetivo, para seres racionales y libres, es la *necesidad moral de cumplir el bien y la posibilidad de poder infringirlo libremente*. El deber ser, subjetivo, es la inclinación natural de un ser a las exigencias de su naturaleza. El deber ser subjetivo, tratándose de seres racionales y libres, es la *inclinación racional de la conciencia hacia el bien, libremente querido y ejecutado por el hombre*. La ley es expresión del ser, de su causación natural. La norma es la expresión de la causación final en el deber ser, y se llama *moral*, cuando el *deber ser* implica una motivación, una *finalidad*

y una *actividad libre*, dadas como contenido concreto en una *conciencia personal*.

Los conceptos de *norma*, *necesitación objetiva*, *conciencia*, *libertad* y *deber*, son productos de la reflexión, que actúa sobre los materiales dados en la experiencia interna. Así como la norma se distingue formalmente de la ley, la ley se distingue formalmente de su contenido, que es la necesidad moral, y de su objeto, que es la actividad consciente que regula. Porque en realidad es una cosa misma. Los procesos humanos de actuación, sometidos al análisis, nos dan como productos tales conceptos abstractos. Concretamente intuídos, son una misma cosa con la propia actividad. Los orígenes de las normas hay que buscarlos, pues, en la misma realidad, pero no en una realidad cualquiera, sino en aquella realidad específica sometida a procesos de causación uniformes. Las leyes morales expresan relaciones necesarias y constantes, procesos de causación racional de la actividad humana; son principios explicativos del modo de obrar, que corresponden al modo de ser. Las normas morales expresan relaciones uniformes entre los procesos de actividad moral, los fines y los motivos, dados en estados sucesivos de conciencia. Por consiguiente, el fundamento de toda norma moral, principalmente subjetiva, es una ley que ha de tener carácter, significación y valor objetivo. Las leyes morales son leyes *biológicas*; las normas morales son *preceptos humanos*. Y así como el origen de una ley biológica se encuentra en las condiciones de manifestación de la vida, siendo, por consiguiente, inmanente en ella, así también el origen de una norma moral hay que buscarlo en la costumbre y en las condiciones de su formación. Esto no quiere decir que las normas, una vez formadas, o científicamente inferidas, no sean un elemento generador de las costumbres. En realidad, lo que ocurre es que son elemento que actúa sobre ellas para variar su significación y valor, para hacerlas propiamente morales.

Genéticamente consideradas, las normas son abstracciones de los procesos de actividad; y genéticamente consideradas, las leyes son generalizaciones de los procesos de causalidad psíquica o mecánica. Para que la Etica pueda constituirse científicamente, ha de poder explicar las leyes éticas y formular las normas más adecuadas a la índole de la actividad moral, que regulan.

Leyes naturales y leyes morales.—En toda ley y en toda norma, hay que distinguir el contenido, la forma y el objeto. El contenido de una ley es una relación objetiva de necesidad causal. Así se presenta como necesaria, absoluta, universal y permanente. Toda ley, sea natural o psíquica, expresa esta relación en una proposición universal afir-

mativa de carácter apodíctico. Tiene carácter de axioma para la vida moral o para la actividad cósmica. El objeto de la ley es explicar las condiciones de causación de un fenómeno, dándole un carácter universal, para todos los hechos de la misma especie. Este objeto implica la necesidad psíquica o natural de que toda causa actúe de un modo uniforme y constante; y esta necesidad va implícita en todo hecho en que se cumple una ley. Por eso, además de apodícticas, las leyes morales tienen carácter imperativo, cuando establecen la conexión entre un agente que obra con libertad y su fin. Es decir, que el carácter de las leyes naturales es el ser indicativas y apodícticas, y el carácter de las leyes morales es el ser imperativas y categóricas. Las leyes morales, por su contenido, no sólo tienen carácter de axiomas, sino que son también postulados e ideales prácticos de actuación. No solamente expresan la forma general de desarrollo de una actividad personal con carácter actual y retrospectivo; tienen además una significación y un valor proyectivo y universal y, por consiguiente, intemporal, porque son expresión de necesidades permanentes de la vida moral, y por serlo han de estar fundamentadas en fines y motivos de carácter universal y necesario.

Carácter y contenido de las leyes morales.—Las leyes morales se refieren, por una parte, a la naturaleza psicológica del agente moral, y por otra, a la naturaleza real y objetiva del orden moral. Tienen, por consiguiente, un carácter subjetivo-objetivo. Subjetivamente, se fundan en la naturaleza racional de la persona moral. Objetivamente, se basan en la naturaleza real y trascendente del orden moral. La Psicología y la Metafísica, son, pues, los dos dominios del conocimiento filosófico, que fundamentan la vida moral y su ley. Y como la actividad subjetiva de la persona moral y el orden objetivo de la moralidad, se dan teóricamente, al menos en perfecto paralelismo, de ahí que el contenido de la ley moral abarque a la vez dos cosas, al parecer, antagónicas: la necesidad objetiva del orden y la contingencia libre de la persona.

Por lo que respecta a las normas, el contenido de ellas es un precepto que tiene valor general para la conducta, y que debe estar fundamentado en un axioma o postulado moral, en una ley. Estos preceptos son intuiciones o generalizaciones de la experiencia, o formas *à priori* de la razón, según el criterio adoptado para la constitución de la Etica; pero cualquiera que sea su origen, el contenido es el mismo, su índole igual, la significación y el valor idéntico: tienden a regular la conducta, a garantizar su actuación, a dar estabilidad al orden, dentro del cual toda conducta ha de moverse. Por eso limitan formalmente la actividad de un

modo restrictivo, negativo, o la orientan positivamente, teniendo también un carácter imperativo. De ahí que, por su forma, las normas o preceptos morales sean mandamientos o prohibiciones. Las segundas tienden a inhibir la voluntad; los primeros la obligan a actuar positivamente. Es preciso advertir, que entre las normas éticas prohibitivas y los preceptos jurídicos, no hay más diferencia que aquella que se refiere a la esfera, carácter coactivo y forma de la sanción. Pero el hecho de existir normas morales de carácter negativo, indica que hay un punto de interferencia entre el dominio del Derecho y de la Etica. Hay que advertir, que todas las normas morales que tienen una forma negativa son normas derivadas, así como las que tienen una forma positiva son normas originarias. El objeto de las normas morales es la conducta que regulan y de la cual son elaboradoras. Toda norma ha de tener una expresión explícita en la conciencia, pues preceptos que se ignoran, no obligan a no ser que la ignorancia no sea ni disculpable ni invencible. La norma, además de referirse a la conciencia, ha de referirse también al orden moral objetivo.

Clasificación de las normas.—Las normas pueden clasificarse, atendiendo a su origen, atendiendo a su objeto o materia, al contenido del precepto y al fin. Por el origen, las normas éticas son: heterónomas, si son dictadas por un agente distinto de aquel que ha de cumplirlas; autónomas, si deben su origen a la voluntad del sujeto, y homónomas o solidarias, si proceden de una voluntad colectiva, explícitamente manifestada. Por el objeto o materia, por su naturaleza, las normas son normas de conservación, defensa, protección, corrección y perfección del agente moral; y están elaboradas de las propias condiciones de la vida moral. Por el carácter del precepto en ellas contenido, son normas imperativas si obligan al agente a ejecutar una acción, y prohibitivas si impiden que la ejecute. Por el fin, las normas se refieren a ordenar un fin individual o un fin colectivo, o a un fin que trascienda de la sociedad y del individuo, un fin humano, o a un fin que trascienda del espíritu y de la naturaleza. En este sentido se dividen las normas en individuales, sociales, humanas y universales o trascendentes. Las normas pueden ser consideradas también en un aspecto subjetivo y en un aspecto objetivo. Subjetivamente, se refieren a los motivos y a la conciencia moral. Objetivamente, se refieren al fin y al resultado de la acción. Toda norma tiene como contenido formal o virtual, un derecho y un deber, y debe encarnar prácticamente en la conducta en forma de virtud. Pero los derechos morales no tienen la misma esfera, ni una exacta correlación con los deberes contenidos en las normas. El derecho sólo es correlativo del deber en el sentido de supuesto o postulado implícito,

para el cumplimiento de aquél. Por eso el deber se refiere a la fuerza obligatoria de la ley en su aspecto subjetivo, y el derecho a la libertad objetiva de su ejercicio. El uno se apoya en la libertad interior; el otro supone la negación de toda posibilidad de coacción. Por eso los derechos vienen a ser un complemento de los deberes, y por eso también la esfera propia de las normas morales es la de la conciencia. Pero por lo mismo que el Derecho es una garantía para la Moral, en toda norma jurídica van implícitas una significación y un valor éticos. Por lo que respecta a las relaciones de las normas con los hábitos morales, más adelante haremos una consideración especial. Consideremos ahora las diferentes esferas de aplicación de las normas, empezando por las individuales.

La norma individual.—Sintetiza todas las normas de conducta; es aquella que afecta intrínsecamente a la personalidad. El signo fundamental de la personalidad es la dignidad humana; su último ideal, la perfección, los ideales concretos, las exigencias de cada día. La norma fundamental de la conducta individual ha de ser este imperativo: *comportate como hombre digno y sé honrado para lograr plena satisfacción ante tu propia conciencia*. Objetivamente, a este precepto corresponde otro: *aspira a realizar la mayor suma de bondad y perfección en tu vida, concretando tu ideal en el cumplimiento exacto de tus deberes y en la defensa estricta de tus derechos*. A estos dos imperativos ha de corresponder una leal adhesión de nuestros sentimientos y de nuestras ideas. El respeto, la alegría y el decoro han de ser las formas vivas de esta adhesión. En estas normas no se dan contenidos y formas concretas de conducta. Su aspecto, puramente formal, hace compatible con sus imperativos las originalidades del carácter individual. Por tener un carácter predominantemente subjetivo en su aplicación, dependen de las diferentes formas de motivación moral, y están en relación con el criterio de conducta adoptado por el individuo.

Las normas sociales.—Objeto de las normas sociales son nuestros semejantes, que con nosotros integran concretamente la sociedad, que a su vez se organiza por la familia, el municipio, el estado, las clases sociales, las corporaciones y asociaciones, la sociedad internacional, etc. Todas las normas sociales pueden concretarse en este imperativo: *respetar la dignidad ajena como si fuese la tuya y quiere su bien como el tuyo propio*. Es decir, que los ejes fundamentales de la sociedad humana son la justicia (polo negativo) y el amor (polo positivo). Justicia y caridad tienen su esfera propia; no debe practicarse la una a expensas de la otra, ni hacerlas concretamente incompatibles; sin ellas, la vida social

es imposible. Objetivamente, corresponde a este imperativo otro: *cumple tus deberes para con los demás con el mismo tesón y lealtad, que si se tratase de tí mismo*; colabora a su perfección. Este imperativo es la garantía del espíritu colectivo, de la solidaridad moral plena, basada en motivos racionales y motivos afectivos.

Como quiera que entre las normas individuales y las sociales no hay antagonismo, la gran tarea de la educación moral ha de ser condicionar la conciencia individual y colectiva, de modo que sean siempre como dos focos de actividad conjugados para estimularse y nunca para anularse. Tratándose de actividades libres y vivas, de actividades conscientes, el equilibrio de su interdependencia será siempre inestable; pero hay que condicionar la conciencia social de tal modo que no sea rémora para la formación de la personalidad individual; y viceversa, hay que procurar que el desarrollo de la personalidad individual no se haga a expensas de la colectividad.

Las normas humanas.—Todo lo que trasciende del individuo y de los grupos sociales concretos a que está vinculado, constituye la esfera propia de la humanidad. Las normas humanas son, por lo tanto, producto de dos imperativos: uno individual y otro social. El imperativo de humanidad podría ser formulado de este modo: *Obra y realiza en tu acción personal y social aquellos fines genuinamente humanos, que como representante de la humanidad te corresponden*. En este imperativo están incluidos estos factores morales: 1.º, cada sociedad o cada hombre debe dar significación y valor humano a los motivos de su acción, documentándola con todos aquellos elementos que la cultura le proporcione; 2.º, debe cooperar con plena voluntad a la realización de los ideales propiamente humanos, que en cada época plantee la cultura; 3.º, y debe prestar una piadosa adhesión de simpatía a tales ideas y a tales problemas, que trasciendan del reducido círculo de nuestra conciencia, o de nuestra esfera social. De esta manera, los imperativos de las normas humanas tienen un carácter mental, voluntario y cordial. Son imperativos de solidaridad intelectual, de sinergia voluntaria y de piedad y simpatía; es decir, plenamente afectivos.

La vida individual y colectiva adquiere pleno valor y significación por los valores e ideales plenamente humanos que en sí encarna o a los cuales aspira, tramando en el trabajo de la cultura la desinteresada tarea de una existencia, consagrada a afirmarse para la humanidad y a caracterizarse en ella y para ella. De este modo, el individuo y la sociedad se convierten en representantes y elementos del ideal moral.

La norma, el deber y la virtud.—¿Qué relación existe entre las nor-

mas éticas y los conceptos de deber y de virtud? Veámoslo. En la historia de la Etica, el concepto de virtud predomina fundamentalmente como principio de motivación moral; y el concepto de deber, se objetiva y relaciona con la idea de fin. En el primer caso, se atiende preferentemente al agente moral; en el segundo, a la acción y su naturaleza. Al establecer una conexión necesaria entre la virtud y el deber, por el análisis mismo de las condiciones de la acción, surge una nueva concepción ética, la que Schleiermacher calificó de ciencia del bien (*Güterlehre*). El deber, en esta nueva concepción, es una condensación de la norma ética, mientras que la idea de fin se ha escindido de ella, considerándose con la designación especial de bien moral. «Nuestra acción moral está bajo el influjo de los mandatos y prohibiciones que, bajo la forma de imperativos diferentes, sirven de sostén a nuestra voluntad» (1). El deber es un contenido de la norma moral; y la norma moral y la virtud se conexionan por la íntima relación que tienen con la acción, siendo la virtud una disposición y la norma una forma típica de actividad. Es decir, que las normas éticas fundamentales corresponden a otras tantas virtudes y a otros tantos deberes. Deber y virtud sirven de contenido a la norma moral, según el punto de vista que se adopte. En todo imperativo, como norma moral fundamental, se dan implícitos un deber y una virtud. Pero en la evolución del pensamiento ético, el concepto de virtud y el concepto de deber precedió al de norma; y no obstante, la norma es la elaboración abstracta, más integral, más comprehensiva, porque en su contenido abarca a la vez la idea de virtud y la idea de deber.

El concepto de valor. —El concepto de norma tiene íntima conexión con el concepto de valor. *Norma, valor y actividad* son las tres categorías fundamentales de las ciencias normativas, que también se llaman ciencias del valor o de los valores. Respecto del valor, tenemos que determinar los elementos que integran la idea, su proceso normativo, su realidad objetiva y su jerarquía.

Factores subjetivos de la idea de valor.—Estimación y valoración.—Los elementos subjetivos que integran la idea de valor son éstos: idea o representación objetiva de algo; tendencia o posesión; sentimiento de satisfacción o de interés. Para determinar el proceso formativo de la idea de valor, hay que ver las cosas en relación con la vida (representación) y hay que atender a los efectos, que para la vida produce su logro o la falta de él (resultado). El sujeto es una actividad que se

(1) Wundt, *Etica*, pág. 146, t. III (4.^a ed. en alemán).

representa el mundo; pero es también una fuerza que se adapta a él. El placer o el dolor producidos por nuestras representaciones y nuestros movimientos, tienen su verdadero nexo en la emoción, que se polariza positiva o negativamente según la relación actual que entre el sujeto y el mundo exterior se establezca. Esta relación no es fija, porque en cada individuo su conciencia concreta se da en forma de procesos evolutivos, cuyo contenido son elementos representativos, afectivos y voluntarios; y siendo su forma múltiple e inestable, esto complica los procesos de representación y adaptación, a medida que el área de la conciencia se agranda y que la naturaleza de los procesos es más compleja. Así, pues, la idea de valor se nos presenta como un complejo psíquico, dado en la economía mental, como un producto de una relación del objeto al sujeto (valor objetivo), del sujeto al objeto (interés, deseo, representación), y mixta, que puede ser espontánea (estimación) o reflexiva y crítica (valoración). La estimación se hace en procesos ideoestéticos menos complejos, y está cromatizada por la intuición de la cosa. La valoración es producto de un juicio de valor, por el cual se determina la relación de actividad (cuantitativa y cualitativa) del sujeto al objeto y de comprensión y estimación del objeto al sujeto. La valoración es la atribución del valor a las cosas o a los actos, después de ser estimado como tal en ellos. Un juicio de valor se distingue de un juicio existencial o de realidad y, en general, de un juicio lógico, en que toda valoración supone la realidad y exige además una plena integración ideoestética y afectiva del sujeto con ella, después de haberse dejado influir por ella. La verdad de un juicio de valor tiene carácter pragmático, y el criterio de estimación no es puramente intelectual o representativo. Los juicios de valor, que tienen carácter universal, se llaman normas, porque regulan actividades concretas, acciones, condicionándolas de un modo universal y necesario, y son el criterio de estimación además de los actos ejecutados por la persona. Tales normas, en relación concreta y actual con la persona, son imperativos para el precepto y condicionales para la sanción.

Realidad del valor.—Los valores.—Puesto que los juicios de valor se refieren a la realidad o a los actos del sujeto en cuanto objetivados, ¿tiene el valor en sí mismo una realidad objetiva? A nuestro modo de ver es indudable, porque en la realidad se encuentra el fundamento de toda estimación, y en la realidad redunda toda valoración. De ser solamente subjetivo el valor, como quiere en cierto sentido Krueger, se viene a parar a un agnosticismo práctico, a un eudemonismo y hedonismo puramente subjetivo, que puede degenerar en solipsismo estoico. Por otra parte, para que los juicios de valor tengan carácter universal, es

preciso que la universalidad tenga un fundamento objetivo, de no admitir *à priori* el carácter inteligible, la voluntad noumenal de Kant. Pero si el valor tiene una realidad objetiva, no es la realidad el único valor, porque el sujeto, como fuente permanente de actividad, es en sí mismo un valor radical también. Por eso nos parece racional dividir los valores, bajo este aspecto, en valores reales, valores personales y valores culturales, por más que a estos últimos más bien les cuadra el carácter de valoraciones. Según estas tres esferas del valor, se pueden establecer tres distintas escalas de valores.

Los valores reales pueden ser positivos y negativos. En el orden ético, es negativo el mal, cuyo límite máximo es el no ser, por más que sólo se da como cantidad imaginaria. Es positivo el bien, que puede ser físico, intelectual, moral y estético, absoluto y relativo. El supremo valor es el bien infinito, el soberano bien, el *Demiurgo* platónico. La jerarquía de valores en el orden moral se establece atendiendo a su cualidad, a su intensidad y a su carácter; esto en el orden subjetivo, porque hay también una jerarquía de estimaciones y valoraciones.

Respecto de los valores personales, el supremo valor positivo es la dignidad, y el negativo la depravación moral, si atendemos a la naturaleza de la persona; pero hay además valores de formación (perfección de la conducta, virtudes), de conservación (consecuencia, experiencia, propia estimación), de aspiración (ideal personal). Por el contenido, los valores personales son egoístas, altruistas y humanos. Todos ellos están sometidos a nuestra intervención, y sus antinomias aparentes se solucionan atendiendo a las leyes de desenvolvimiento y a la naturaleza de la personalidad.

Entre los valores culturales, en el orden ético, hay que comprender las costumbres y las instituciones, que acusan, en cada momento histórico de la evolución moral, el lugar que a cada individuo y a cada sociedad corresponde en el nivel de la cultura. La cultura comienza donde acaba la naturaleza; pero al intensificar la producción de los valores, no debe distanciarse de ella, sino restituirse a ella. En esta restitución, se encuentra la mejor garantía de la conservación de la cultura como tal, pues, de otro modo, se hace híbrida y estéril, perdiendo valor y significación.

Escala de valoración.—Los valores personales, los valores culturales y los valores reales, ¿son susceptibles, en el orden ético, de una común escala de valoración? Y si lo son, ¿a qué elemento hay que atender para basarla? A nuestro modo de ver, indudablemente; porque la Etica, como ciencia normativa y, por consiguiente, como una de las ciencias de la

cultura, no puede estar en oposición con la naturaleza. Para descubrir esta unidad de valoración, hay que atender a la semejanza que entre el espíritu, la naturaleza y la cultura tiene que existir forzosamente. El elemento común que los solidariza, es la actividad, en la cual se da un *quantum* de energía (potencia de actuación) y un *quale* de esencia o sustantividad (potencia de caracterización e integración). La escala de valores está formada, pues, por un sistema de coordenadas, cuyo límite máximo es el *ens realissimum*, y el límite mínimo o negativo, la nada. Actividad y perfección son los dos atributos supremos de este *ens realissimum*, poseídos en grado y extensión infinita. Objetivamente, son el bien absoluto, es decir, la realidad suprema, el límite trascendental de toda actividad y perfección, empíricamente valorada y estimada. Subjetivamente consideradas, esta actividad y perfección encarnan en el agente moral, bajo la forma de la *buena voluntad*, que es la actividad espontánea de la vida moral, cumpliendo el bien por el bien, y obteniendo en su cumplimiento el mayor deleite posible de que puede ser susceptible la humana naturaleza, y viendo, en los eslabones en que se va encadenando la propia conducta, la más perfecta adaptación a la norma y al ideal moral, que se dan en el agente, como algo propio y consubstancial con el agente mismo, por lo cual, la vida moral, se manifiesta como actualidad permanente e inmutable, como posesión de todas las perfecciones de que es susceptible, como sublimación de la propia naturaleza, por la máxima perfección alcanzada por las virtudes.

§ 2.—El criterio moral.

Su concepto.—La vida moral, en su evolución plena, necesita estar orientada por un criterio de conducta, para adquirir pleno valor y significación. En las manifestaciones espontáneas de la Etica vulgar, el caudal de la experiencia personal y de la imitación son suficientes para orientar al individuo en situaciones relativamente uniformes. Pero a medida que la vida personal, individual y colectiva se va enriqueciendo; a medida que los fines de cada organismo moral se multiplican, se impone la necesidad de un centro de gravedad moral, a donde concurran las pasadas experiencias, como material adecuado para elaborar un criterio, y de donde se originen o deriven elementos de motivación moral, bajo la forma de previsión, propósito o plan de actuación.

El criterio moral es, pues, el elemento formal por excelencia de la vida moral, cuya base descansa, por una parte, en la misma realidad de la vida humana; y, por otra, en los principios objetivos y normas subjetivas.

vo-objetivas de aquélla. No puede darse, por lo tanto, un criterio moral *à priori*, sin previo conocimiento de la experiencia individual y colectiva, y sin un conocimiento objetivo de las condiciones de adaptación del agente y de las normas fundamentales y regulativas de su acción.

Sus elementos.—Los elementos que integran, pues, el criterio moral, son: 1.º, una base psíquica, la experiencia que se determina en la conciencia moral; 2.º, una base objetiva, el orden moral; y 3.º, un elemento formal, de carácter regulativo, que sirva de nexo entre la realidad de la experiencia moral y la realidad del orden moral. El criterio de conducta se elabora, pues, atendiendo al orden moral objetivo, a las condiciones morales del sujeto y a la ley. Un criterio elaborado en estas condiciones, tiene que ser a la vez personal y humano o universal, pues ha de respetar, por una parte, las propias espontaneidades del individuo, y, por otra, las exigencias generales de su convivencia con los demás hombres. La norma moral, que se refiere a la vez al individuo y al orden moral, ha de basar sus preceptos en condiciones objetivas y en necesidades subjetivas de la vida moral.

El criterio moral es un principio normativo de conducta, elaborado según las condiciones de la experiencia personal y las exigencias de la realidad objetiva. Es, en realidad, una generalización previsorá de nuestras experiencias en función de nuestras necesidades, y de las condiciones de nuestra adaptación al medio. El carácter de originalidad del criterio depende de las condiciones personales, de la índole, del *ethos* o carácter del agente, y el de universalidad de las condiciones universales de vida y convivencia.

Así, pues, para elaborar el criterio de conducta, hay que atender a los tres elementos que la integran: orden, conciencia y norma moral. Empecemos por el orden.

El orden moral.—La idea de orden es una idea general, integrada por conceptos matemáticos, físicos y biológicos, y tiene un doble carácter: estático y dinámico. Los conceptos matemáticos, que sirven para fundamentar el orden, son: número, multiplicidad y función; los dos primeros de carácter estático, y el tercero de carácter dinámico. Los conceptos físicos, que colaboran a la idea del orden, son: causalidad, finalidad y permanencia; los dos primeros de carácter dinámico, y los otros dos de carácter estático. Los conceptos biológicos, que integran la idea general del orden, son: estructura orgánica, función y solidaridad consciente. Estos diferentes conceptos, todos ellos elaborados en el dominio de las ciencias naturales, se sintetizan en tres: *serie, ley y vida consciente*. Así llegamos a un concepto biológico y a un concepto cósmico del orden.

El orden, que para San Agustín es la colocación conveniente de cada cosa en su lugar, es para nosotros *conciencia de la seriación y permanencia de las cosas y de los procesos psíquicos y físicos*. En esta definición se comprenden dos clases de orden: el orden estático y el orden dinámico, el orden de las cosas y el de las actividades, el orden propio del ser y el del llegar a ser.

El orden moral es una forma específica del orden cósmico, que abarca a la vez el orden estático (*ser*), integrado por los principios fundamentales y leyes de la actividad moral, de carácter permanente y universal; y el orden dinámico (*deber ser*), que establece una conexión necesaria entre la naturaleza de un ser y la índole de su actividad. Así, pues, en la naturaleza del orden objetivo, de la vida moral, está implícita la necesidad de una ley que regule la conducta y garantice, objetivamente, el orden. El orden moral tiene, pues, un carácter estático y un carácter dinámico: obedece a un principio de equilibrio estable por su universalidad y permanencia, y a un principio de equilibrio inestable, por estar integrado por actividades o fuerzas y no por cosas, actividades o fuerzas en cuyo coeficiente de motivación está la razón de ser de la inestabilidad del orden. Los elementos constitutivos del orden moral, son el ser objetivo de los principios morales y el contenido subjetivo de la actividad moral. La ley objetiva del orden moral es la necesidad de que toda vida moral actúe según su propia naturaleza, necesidad que, subjetivamente representada por el individuo, se llama deber. La ley subjetiva del orden se funda en la índole de la actividad de la persona moral, que para ser tal, ha de actuar siempre con libertad. Libertad subjetiva y necesidad objetiva, son los dos elementos que integran el orden moral. Estos dos conceptos se hacen compatibles por la necesidad de solidaridad a que toda actuación ha de someterse para realizar fines colectivos. Para que la solidaridad y la libertad puedan hacerse compatibles con el orden objetivo, se hace precisa la permanencia de los valores mentales que las motivan. La razón universal, la voluntad universal y la simpatía universal, son los valores supremos que condicionan extrínsecamente el orden; mejor dicho, el orden es la forma de actividad y permanencia de la realidad universal. La persona moral llega a la forma suprema de la virtud, que es la buena voluntad, cuando hace compatibles, con íntima satisfacción, sus actos libres, con la necesidad objetiva del orden; cuando la forma del orden y la actividad se han identificado; cuando la ley es una con la naturaleza que actúa y con la realidad objetiva a que se somete. En este caso, hay en la virtud una belleza, porque se ha llegado a la suprema perfección del agente, y esta belleza se agranda por el desinterés o ab-

negación con que el individuo obra. Este desinterés tiene un valor personal y social muy grande. Personalmente, nos hace acreedores al^a respeto; y socialmente, a la consideración.

La conciencia moral.—Veamos ahora el problema relativo a la conciencia moral. En el análisis de la conciencia moral, observamos que la materia o contenido de la misma está integrado por un caudal de ideas y de representaciones, que, en cuanto se refieren a la conducta pasada, reciben el nombre de experiencia, y en cuanto se refieren a la experiencia futura, se llaman previsión. Se compone, además, de sentimientos de satisfacción o reprobación, respecto a los actos pasados o presentes, y de esperanza o de deseo, que actúan de móviles para todo propósito a lograr; y, por último, la voluntad en forma de tendencia, o de actuación efectiva o disposición habitual, es la que condensa el caudal afectivo y representativo de nuestra vida moral, y le da una forma en el carácter y en la conducta. Como vemos, entre la conciencia psicológica y la conciencia moral, no hay distinción de contenido, sino de forma. La conciencia moral se polariza entre dos actividades: una que obra o se propone obrar, y otra que estima o determina la motivación más adecuada. *La conciencia moral, formalmente considerada, es, pues, actividad sometida a una norma y criterio de estimación de los valores objetivos y de los valores subjetivos de la actividad y del agente.*

En la conciencia, como actividad actuante, entran como coeficientes los motivos y los móviles; pero su elemento fundamental, su elemento específico, es la libertad. Al ser ejecutada la acción, el éxito que implica o el fracaso que le sigue, repercuten sobre la conciencia y determinan en ella un nuevo estado. Los elementos representativos y afectivos ocupan en él un lugar predominante, así como, en el momento de la actuación, lo ocupaban los procesos de voluntad. Al acto ejecutado, sigue el *dictamen* de la conciencia, que es el *juicio moral de las propias acciones o la estimación moral de los actos de los demás*. Este juicio puede manifestarse como simple intuición o va precedido de un razonamiento, según la mayor o menor claridad con que nos hagamos cargo de los resultados de la acción, o de las intenciones, propósitos o móviles de los demás, al obrar. El carácter específico del juicio moral es el ser un juicio de estimación, y se distingue, por consiguiente, de los juicios lógicos o de atribución, en que en aquél, el nexo se establece entre una norma y una actividad o entre una norma y un acto. En todo juicio de estimación, el resultado es la elaboración de un valor positivo o negativo para la conducta. Colaboran a la formación de los juicios de valor o estimación, los sentimientos morales, que acompañan o subsiguen a la

valoración, predominando a veces, sobre los procesos morales de valoración, cuando la índole del resultado de la acción así lo exige o así lo determina. El progreso del juicio moral obedece, no sólo a una mayor depuración de los fundamentos en que descansa, sino también a una justa ponderación de las emociones y de las afectos que con él colaboran. En la primera etapa de la evolución moral, los juicios de estimación son favorables o adversos, según el área de conciencia moral del que juzga y según el estado afectivo en el momento de juzgar, y la índole de los afectos que colaboran al juicio. Estos son egoístas, o altruístas, o egoaltruístas. En cada caso, el juicio es distinto. La formación de una experiencia moral, convierte las intuiciones o juicios concretos en juicios de carácter abstracto y universal. Los juicios de estimación van precedidos de un previo discernimiento. El dictamen recae sobre la conexión del precepto moral y el acto ejecutado. El dictamen se hace inexorable, sin atender a lo que pueda beneficiarnos o perjudicarnos. La aprobación o reprobación de nuestra conducta, la satisfacción o remordimiento que la acompañan, son, pues, resultado de nuestra capacidad de estimación. Las condiciones que pueden modificar esta capacidad son, unas, dependientes del agente; otras, independientes de él. El error, la ignorancia vencible, la duda, el miedo, la coacción interna o intimidación, la perplejidad, son estados mentales que, teniendo carácter subjetivo, constituyen una rémora para un seguro y recto dictamen. Acusan, más que nada, una viciosa educación moral, o una depravación del sentido moral, y esto es peor aún. La violencia, la sugestión personal, el abuso de autoridad, los vínculos del que dictamina, con aquello sobre que se dictamina, son elementos que modifican, de un modo pernicioso, el juicio moral. De donde se sigue, que el conocimiento pleno y la plena libertad, son las condiciones fundamentales de todo juicio de estimación. La prudencia aconseja suspenderlo, si no se poseen efectivamente. El influjo de las pasiones sobre el juicio moral tiene sus límites. Para el discernimiento, deben colaborar como estimulantes; para la estimación, como elementos que la refuerzan, actuando sobre ella, como el micrófono sobre el sonido.

Sentido moral.—En las manifestaciones espontáneas de la vida moral, el juicio de estimación recibe el nombre de sentido moral, *forma de apreciación empírica y concreta de los actos propios o extraños*. A medida que la conciencia moral se va haciendo más compleja, su dictamen se convierte en una intuición de la conexión o repugnancia del acto con el precepto. El precepto es algo que se da *à priori* en la conciencia, como imperativo religioso o como imperativo categórico. La conciencia

es, a la vez, testigo, juez y verdugo, como dijo el poeta. A medida que la conducta humana se somete a un análisis regresivo del camino recorrido en la propia vida, y a un estudio de los elementos proyectivos del carácter, en relación con su ideal, el juicio moral es algo que se eleva sobre nuestro pasado, sobre nuestro presente y sobre nuestro porvenir: es el criterio y ley de nuestro desenvolvimiento.

La formación del criterio moral; sus condiciones; su función.— En el orden moral objetivo, descubrimos la base de la vida moral, la garantía de su desarrollo y de su perfección; en el carácter, que es expresión formal del orden moral subjetivo o de la conciencia y, por consiguiente, de la conducta, descubrimos la raíz o fundamento del criterio. El criterio de conducta ha de ser de tal naturaleza, que se dé en la conciencia como producto y expresión formal de su desarrollo, sirviendo de nexo entre el orden moral objetivo y el orden moral subjetivo. Ha de hacer, por lo tanto, compatible la necesidad objetiva con la libertad subjetiva. El criterio moral ha de ser expresión de dos categorías, al parecer antagónicas, en las cuales se concretan el espíritu y la naturaleza, el espíritu por la libertad, la naturaleza por la necesidad. En todo acto moral, por consiguiente, hay que procurar que el criterio haga compatibles la necesidad objetiva, con la espontaneidad libre, subjetiva. Resignarse pasivamente a lo necesario, es sacrificar al orden la libertad. No atender más que a la expansión de la individualidad, es consolidar la anarquía a expensas del orden. Si quisiéramos expresar en un imperativo este criterio, diríamos que *la persona debe obrar de modo que, acatando la necesidad de las leyes naturales, no mengüe su libertad*. Para que el acto moral sea al mismo tiempo necesario y libre, es preciso que, por el criterio moral, nos hagamos cargo de la necesidad inexorable de los procesos naturales y, por consiguiente, de los procesos morales y, además, de la posibilidad de que, a todo proceso natural, puede coordinarse paralelamente un coeficiente de libertad personal, que especifica moralmente el acto natural que ejecutemos. Así, pues, la libertad se hace conciencia de necesidad, y la necesidad se hace conciencia de la posibilidad de libertad. Comprendiendo de este modo la libertad, se corre, al parecer, el riesgo de quitarle sustantividad, haciendo que sea mera categoría formal, o un *à priori* dado, para explicar la vida moral, como *noumeno* oculto a la experiencia personal. Pero si se tiene en cuenta la íntima concatenación de los procesos naturales y de los procesos de conciencia, del espíritu y de la naturaleza, no podrá negarse jamás la correlación entre las dos series, ni la posibilidad de que, por un proce-

so de abstracción, lleguen a determinarse y sustantivarse, merced a limitaciones recíprocas.

Si el criterio ha de participar a la vez de este doble carácter, no puede menos de hacer compatible la íntima convicción con la tolerancia; porque si es la forma intelectual del carácter, como el carácter es fruto de una lenta colaboración, sometida a las leyes de minetismo y oposición. Cada persona moral ha de poseer un criterio, porque es uno de los signos característicos de la personalidad responsable la capacidad o el poder de estimar o valorar los propios actos. Y es, sin duda, la primordial tarea de la educación moral, llegar a la posesión de este criterio, por el cual, nuestra conducta pasada, nuestra conducta presente y nuestra conducta futura, logran unidad y armonía, dentro de la variedad de actos y la multiplicidad de situaciones. En la formación del criterio de conducta hay que procurar atender al elemento interno de la conciencia y al elemento externo del orden, es decir, que el criterio, además de *personal*, debe ser *humano*. Si se valora por la personalidad, adquiere significación por la humanidad. Los actos morales constituyen un lenguaje para comunicación eficaz entre actividades múltiples. Sólo se hace humano y universal, aquello que es susceptible de ser vertido de una conciencia en otra, para poder germinar y florecer en ella. Pero no basta que nuestros actos repercutan en la conciencia ajena. Es preciso que encarnen en ella, que sean elemento de su propia vida. Sólo por intususepción se humaniza en los demás aquello que es más personal en nosotros.

Para elaborar el criterio moral, hay que atender, pues, a instituir en cada individuo un hogar de *libertad*, y en cada persona un elemento integrante de *humanidad*. El criterio ha de servirnos para que, en cada momento de nuestra vida, nuestros actos, y por consiguiente la conducta, sean cada vez más nuestros y encierren en su significación y trascendencia los más puros y elevados valores humanos. El cultivo de la vida moral, para forjar un criterio de tal naturaleza, ha de hacerse en un medio adecuado, y con individualidades también adecuadas. Determinarlo y condicionarlo, ya no es obra de la moral, sino de la Pedagogía.

El individuo, en la elaboración del criterio, pasa por tres fases: *autoridad*, *libertad* y *solidaridad*. Primero recibe un criterio hecho y lo acata, obediéndolo; después se emancipa y forja uno propio, creyendo obedecer solamente a los dictados de la conciencia; y, por último, por el hecho de convivir varias actividades libres y de establecer una continuidad entre las generaciones pasadas, las presentes y las futuras, se

elabora un criterio de tal naturaleza, que el individuo, al obedecerse a sí mismo, cumple la ley de los demás. El criterio moral que corresponde a este estado, es un criterio de solidaridad. Sólo en él es compatible la libertad con la disciplina.

Así elaborado el criterio, es la mejor garantía del orden, y respecto de la conducta, la mejor salvaguardia. Cualquiera situación o caso nuevo que nos sorprende al obrar, ha de encontrar en el criterio moral la más rápida y adecuada respuesta. Para esto, es preciso que el criterio sea consustancial con la conducta y el carácter; que no sea una nota exótica, estereotipada en la conciencia, sino más bien el fruto de una paulatina elaboración y de una constante rectificación y purificación. Si el criterio es la brújula que nos guía en los azares de la vida, preciso es que la aguja esté bien imantada para buscar pronto su norte. Cuanto más enraíce el criterio en la conciencia, tanto más difícil será que su dictamen falle en los momentos en que la pasión parece hacer zozobrar las individualidades más fuertes. El secreto, para que no deje de prestarse oído a su dictamen, ha de consistir en asociar a él ciertos afectos como la dignidad, el honor y la delicadeza, que sirven de poderosos estímulos para sostener la persona en su encaminamiento a la perfección.

§ 3.—La moralidad.

Su concepto.—La moralidad se refiere a los actos o a la conducta, y, por traslación, a las leyes o a las costumbres. Los procesos de actividad son morales, inmorales o amorales, según que caigan dentro o fuera de la ley o de la norma, o no tengan significación y valor para ser reguladas. Lo moral, pues, es lo que se ajusta a la ley, lo inmoral lo que infringe y lo amoral lo que está fuera de ella. Estas tres categorías, positiva, negativa e indiferente, no tienen límites definidos y absolutos; sin embargo, hay algo definido y absoluto, que no puede pasar de una esfera a otra, de la misma manera que, los conceptos de bien y de mal, tampoco pueden confundirse.

La moralidad de los actos que es, pues, una idea abstracta, que se refiere a todos aquellos que se ajustan a la ley, es aquella cualidad que los hace buenos; la inmoralidad de los actos es aquella cualidad que los hace malos; y la amoralidad es aquello por lo cual éstos son, para la vida moral, indiferentes.

Para que un acto sea bueno, es preciso que se coordene a su fin natural. El fin es la perfección del agente por el logro de la realidad objetiva deseada. La moralidad así considerada, tiene tres aspectos: objetivo,

subjetivo y subjetivo-objetivo. Objetivamente mirada la moralidad, es la conformidad con el bien moral. Subjetivamente considerada, es la conformidad de la intención con el precepto. En el tercer aspecto, la moralidad se refiere al acto en cuanto conduce al fin del agente, que es su perfección, y en cuanto está motivado por una recta intención. Bajo el primer aspecto, la perfección del acto redundará en beneficio del agente; bajo el segundo, la perfección del agente redundará en la del acto. El primero mira al acto en general; el segundo, a su determinación individual.

Elementos que integran la moralidad.—Por consiguiente, los elementos que integran la moralidad, son éstos: 1.º, un acto de voluntad; 2.º, un término moral del acto, un fin bueno; 3.º, un motivo y una intención morales. El motivo es la razón suficiente del acto moral. La intención es la relación de la conciencia antecedente del bien a la voluntad para la ejecución del mismo. Los motivos se refieren al entendimiento, los móviles al sentimiento, la intención a la voluntad. La intención moral y el motivo son la base subjetiva de la moralidad, por lo cual podemos decir, que, subjetivamente considerada ésta, es la conformidad del acto con el fin moral. El aspecto subjetivo de la moral ha sido aplicado por Kant a los actos ejecutados por respeto a la ley, y según este criterio, puede definirse como la forma subjetiva del bien.

¿Corresponde siempre el elemento subjetivo de la moralidad al objetivo? No. ¿Corresponde siempre el objetivo al subjetivo? Tampoco. Hay acciones, que por el fin son morales e inmorales por la intención; y hay acciones, que son morales por la intención e inmorales por el fin. Quien da limosna por caridad, puede fomentar la embriaguez. Para calificar un acto de moral o inmoral, hay que atender, por consiguiente, al acto y a las circunstancias, a la intención, a los medios y al fin.

La intención.—En el concepto subjetivo de la moralidad, la intención hace responsable al agente, o lo exime de responsabilidad, independientemente de la moralidad objetiva del acto. La intención es tal, en cuanto nos inclina hacia la acción. Es a la voluntad, lo que la atención al entendimiento. La voluntad tiende, naturalmente, hacia el bien. La intención es la forma específica y concreta de tal tendencia. En este sentido es errónea la teoría kantiana de la intención, cuando dice, que la moralidad depende totalmente de la intención. Psicológicamente considerada la intención, es la voluntad determinándose a la acción, es el primer movimiento, la determinación inicial en la trayectoria moral del acto. En este sentido, la intención es el acto inicial o el acto virtual, si no va inmediatamente seguido de la actuación. La intención es esencialmente activa. La intención hedónica, pasiva; la intención ascética, abs-

tencionista, son formas de resignación pura, de negación de la voluntad, y, por consiguiente, entran dentro de la Patología moral, constituyendo casos de verdadera abulia. Si la acción sin intención es amoral, la intención sin acción (la buena intención se entiende) también lo es, subjetiva-objetivamente considerada. De buenas intenciones está el infierno lleno. Dentro de la psicología individual, pueden darse, en una misma conciencia, los mejores propósitos, las mejores intenciones, al lado de una gran irresolución; y dentro de la psicología colectiva, la buena intención y las buenas costumbres no coinciden, siendo buena prueba de ello la hipocresía. El acto moral necesita una materia y una forma, y la intención es solamente un elemento integrante de la materia, así como la forma se determina por el fin y por la norma moral.

Las intenciones o inclinaciones se reflejan espontáneamente en el interés que las cosas producen en nosotros, causa de su deseo, y el interés puede ser modificado, encauzado y agrandado por la experiencia. Toda buena intención puede comenzar el acto según vimos; pero no siempre es corroborada por él. La norma y el criterio moral han de servir de motivos racionales para la intención recta, siendo el ideal de la buena voluntad—y sin duda la mejor prueba de su existencia—el hecho de que nuestra intención, respecto de las cosas, sea recta, pura y sincera.

La intención no puede ser base exclusiva de la moralidad, porque la moralidad completa, además de las intenciones y de los motivos y fines, exige los actos. Por ser la vida moral análisis y síntesis, el discernimiento de los motivos y del fin se refiere al análisis, y la intención representa el paso de los procesos analíticos a la síntesis, que es el acto completo y cabal con sus circunstancias y con el logro del fin. Hay en la intención un aspecto subjetivo-objetivo. Las intenciones más personales arrancan muchas veces de verdaderas sugerencias morales, o son expresión del caudal hereditario del linaje. La intención, como forma de un estado psíquico preparatorio y comienzo de otro estado psíquico resolutivo, es una síntesis, a más de ser elemento sintético de dos procesos psíquicos. No es cierto el principio *vir bonus natus, non factus*. La bondad fatal no es bondad; ha de ser libremente y conscientemente ejecutada. Tampoco se detiene en la bondad de las intenciones, elemento que la mayoría de las veces queda oculto a la estimación ajena. Las intenciones puras, que se plasman en procesos morales automáticos, rituales o rutinarios, no pueden constituir una base segura de la moralidad, porque el automatismo y la rutina llegan a adormecer también las intenciones.

La intención puede ser interesada y desinteresada; pura o impura, según que busque el bien por el bien, o el bien como provecho egoísta, por el resultado o utilidad que proporciona; general o particular, según el fin a que tienda, o según que atienda principalmente al fin o a los medios.

Las leyes de la intención son éstas: 1.^a La intención obliga a conocer el bien, a poseer un recto criterio moral, y, por lo tanto, no ha de ser probabilista ni oportunista; no ha de ser hija del error, de la mera opinión o de la parcialidad. Es incompatible con la ignorancia. Antes de forjar un propósito, de abrigar una intención, hay que motivarla racionalmente. 2.^a La intención ha de ser de tal naturaleza, que nos determine a la acción, como la atención ha de ser de tal naturaleza, que nos lleve a la verdad.

Los motivos.—Los motivos pueden estudiarse en relación con la acción y en relación con la moralidad de la acción. Esto último es lo que principalmente nos interesa. En este sentido, los consideramos como el principio primero de la determinación voluntaria, y se componen de procesos complejos de carácter representativo y afectivo. Respecto de la moralidad, los motivos condicionan, pero no determinan, pues aun considerados como principio de determinación, tienen carácter extrínseco, respecto a la actividad voluntaria, que como actualidad eficiente y creadora de la acción se determina intrínsecamente a sí misma. *Astra inclinant, non necessitant.* En la misma psicología de la acción encontramos razones para justificar este aserto. Los motivos y los móviles son antecedentes y concomitantes morales de la acción, pero no son la misma acción. La voluntad como libre, se determina a sí misma. Los motivos documentan la acción; la voluntad obra. A veces la documentan bien y obra mal (*video meliora, proboque, deteriora sequor*); a veces la documentan mal y obra bien. Si la voluntad es libre en su parte directiva, porque se determina a sí misma, lo es también en su parte ejecutiva (*prius mori quam fœdari*); y, por último, lo es también en su aspecto inmanente, es decir, que el imperativo de la acción moral es una misma cosa con la actividad libre, porque es la ley de su actuación, que no se da *à priori*, ni como *hipóstasis heterónoma*, sino que se elabora formalmente por la experiencia y por la razón, siendo la ley, el deber y la libertad, tres abstracciones de la realidad concreta, que llamamos voluntad. El ideal moral, el fin de la voluntad, tanto en su aspecto pasivo como en su aspecto activo, no ata, de un modo fatal, la voluntad a los motivos.

Las leyes de la motivación moral.—Son éstas: 1.^o Los motivos de-

ben inducir a hacer el bien por el bien mismo, en cuanto es ley de desenvolvimiento y manifestación de las perfecciones del espíritu en nosotros y de la naturaleza en la realidad exterior. 2.º Los motivos deben escogitar y discernir buenos medios, porque el fin no justifica nunca los malos. 3.º Deben aconsejar el bien, oportunamente, para que se haga con amor y caridad. Estas leyes son imperativas. En la psicología de los motivos, encontramos elementos innatos y adquiridos, que dan un doble carácter subjetivo-objetivo a los motivos, como factores de moralidad.

Aspecto objetivo de la moralidad.—El acto, en sí mismo considerado, ha de ser bueno. La bondad del acto en sí, se mide por su naturaleza, que es la tendencia al fin. El fin de todo acto es la perfección del agente y el logro de un resultado que la corrobora. La bondad intrínseca de un acto depende de su conformidad con el bien moral, con el soberano bien. Así como la verdad lógica se funda en la realidad, y toda realidad en una forma típica e ideal de desarrollo, así también el fundamento trascendental de la bondad de un acto, depende del orden ideal de vida y convivencia, de desarrollo y perfección de los seres, que a su vez está basado en la realidad universal, en Dios, en el espíritu y la naturaleza, en la causa y fundamento último del orden y de la vida. Realizar este orden universal implícitamente dado; hacerlo explícito con la voluntad, después de preverlo con el entendimiento, es la misión de toda actividad libre, cuyo último fin es ser una misma con tal orden universal, participando personalmente de las perfecciones de la realidad universal, comprensiva de todas las realidades limitadas. La moralidad del acto humano es, pues, la adecuación del mismo a Dios, su fin trascendental, libremente hecha por el hombre. En la ley natural y en la ley moral, se expresan las relaciones fundamentales de conformidad o disconformidad de los actos humanos con Dios. La razón humana es principio próximo de moralidad, en cuanto puede elaborarla de la experiencia, según las leyes y postulados de la ley natural, garantía del orden universal. La ley moral, es a la razón humana lo que la ley natural es a la razón y al orden universal. Y porque espíritu y naturaleza tienen un fundamento único para su evolución, para su actividad, no puede haber antinomias entre la esfera propia de la conciencia y la de la naturaleza. Esto explica la distinción esencial entre el bien y el mal moral, porque se funda primero en una relación de subordinación del hombre a la naturaleza y de ésta a la realidad universal, en cuyo espíritu universal se dan los arquetipos del orden y del desenvolvimiento; en una palabra, las leyes de la vida y de los seres vivos.

Universalidad del concepto de moralidad ¹.—El concepto de moralidad es universal en todos los pueblos y edades. Lo que varía es la significación y el valor de los actos morales y el criterio de interpretación, así como también la índole de las costumbres e instituciones éticas en que encarna la moralidad. El proceso de evolución moral se manifiesta en la tendencia a depurar y universalizar las ideas morales y en el propósito de hacer más humanas y autónomas las instituciones y costumbres, procurando un perfecto paralelismo entre la motivación moral y la conducta. El progreso en la moralidad se acusa también en el empeño de hacer cada vez más estable y duradero el orden moral objetivo, dando carácter de coacción interna, para la conciencia moral, a las instituciones y hábitos en que objetivamente se manifiesta. Se ha hablado de un dualismo entre la moral histórica y la moral filosófica, y se han tratado de establecer antagonismos entre la Metafísica y la Moral. Si la Filosofía y la Metafísica parten de la experiencia, tal antagonismo es imposible, porque la historia es un modo empírico de realización pragmática de la experiencia individual y colectiva. La reflexión científica sobre los datos de la conciencia moral, puede anticiparse a la experiencia histórica y hasta puede instituirse en un motivo de actuación histórica. Cuando Ranke y su escuela nos hablan de las ideas directoras de una época, reconocen, desde luego, el gran valor y significación que los procesos mentales tienen, para determinar la evolución histórica.

Sus condiciones.—La moralidad, sea individual o colectiva, necesita, para realizarse, dos condiciones: una subjetiva, la libertad, y otra objetiva, el bien, el orden moral. El nexo entre la libertad y el bien se establece por la ley, cuyo precepto, siendo universal y necesario, es el postulado científico de toda ética personal y humana. Siendo la moralidad una cualidad del acto moral y de todos los elementos, antecedentes, concomitantes y consiguientes con él directamente relacionados, esta cualidad puede ser positiva (bondad) o negativa (malicia), afectando por extensión al agente moral. Existe también un estado negativo respecto a esta cualidad (inocencia), que es, en cierto sentido, amoral. La bondad, en su grado sumo y con un carácter religioso o patriótico, constituye la santidad, el heroísmo, el martirio; y la malicia, en su grado máximo, se llama perversidad, cinismo, etc., y constituye, por su fealdad, un estado que es más propio de la Patología moral.

Entre los tres elementos que contribuyen a determinar la moralidad del acto, del agente o de la conducta (el objeto, el fin y las circunstancias), el objeto es el más importante, porque es causa principal de la conveniencia del acto con el orden moral y es la razón suficiente de la

distinción específica de los actos morales. El fin y las circunstancias, en último término, se refunden en el objeto, siendo el fin el objeto indirecto, y las circunstancias elementos que modifican el objeto.

Inmoralidad y amoralidad. — Para terminar, dos palabras respecto de la inmoralidad y de la amoralidad. La inmoralidad puede ser subjetiva, objetiva y subjetivo-objetiva. Subjetivamente considerada la inmoralidad, es la mala intención. Objetivamente considerada, reside en el acto malo. Cuando además del acto malo existe la mala intención, el acto se hace vicioso. El acto se vicia por cualquier defecto (*malum ex quoque defectu*); y sólo se hace bueno, por la bondad total de todos los elementos que a él concurren (*bonum ex integra causa*).

La amoralidad puede ser un estado previo de la conciencia moral irresponsable; pero puede constituir también un dominio sustantivo de la naturaleza y del arte. En el orden subjetivo, en el orden de la conciencia moral, la amoralidad pura es imposible; y en el orden objetivo, si el arte y la naturaleza tienen valor en sí, esfera propia, autonomía, hay un orden cósmico universal, que al coordinar, por la cultura, el espíritu y la naturaleza, coordina también todos los valores, que el espíritu y la naturaleza, como actividades, crean. Y en este sentido, lo amoral adquiere una significación moral; y viceversa, se hace posible, como pensaba Guyau, un régimen de vida moral sin obligación ni sanción, una moral donde la moralidad del acto sea consustancial con él y se manifieste en él de un modo espontáneo, de la misma manera que la obra del genio o la obra de la naturaleza son perfectas. Pero esto constituye más bien un ideal moral, colocado en los confines de la utopía, que un sistema de moralidad.

La moralidad de los actos hace buenos a quienes ejecutan actos buenos. Así, en el orden subjetivo, bondad y perfección moral se confunden; pero como la perfección recae sobre la persona, que es el agente moral, cabe pensar que cada uno se perfeccione a su manera; y en esto radica la originalidad en el modo de manifestarse la moralidad de cada uno, y el interés que toda conducta pueda ofrecer a las demás, que ven en ella el trabajo, el esfuerzo de formación personal del propio carácter, del propio modo de ser, siendo cada uno poeta, es decir, creador de su propia fama y de su propia honra en el universo social, artista, en una palabra, de su conducta.

Las leyes generales de la actividad moral.— Puesto que la vida moral es un crecimiento o un desarrollo normalmente condicionado, las leyes generales de la actividad moral han de ser leyes derivadas de los principios y postulados fundamentales de la misma vida. Todo creci-

miento se hace por análisis y por síntesis. Dentro de la ley general de causalidad biológica, en el desarrollo o evolución moral interviene un nuevo factor (*télesis*) y un adecuado condicionamiento para su consecución (*motivación moral*), que se traduce en una conciencia que organiza las condiciones de la realidad y las de la vida espiritual, obedeciendo a un criterio personal y a una concepción general de la moralidad y de la vida. Así, pues, la primera ley general de la actividad moral será la de la *continuidad* (principio de conservación). Esta continuidad se manifiesta en la conciencia moral como proceso de síntesis y complicación creciente de los elementos anteriores de la conciencia y de los motivos, fines y actos actuales en que la vida moral toma cuerpo y forma. Pero la vida moral es interrumpida en su continuidad por la variación de las condiciones a que el agente moral puede estar sometido en la elaboración y manifestación de su conducta. Esta *variación*, que se caracteriza como análisis o descomposición de los antiguos elementos de la experiencia moral, es el fundamento de la *renovación y del progreso ético*. La *ley de los contrastes* exige que cada agente moral saque el mayor partido posible de sus condiciones naturales y adquiridas, obedeciendo también asimismo al principio de la división del trabajo. Este es el *principio personalizador* del agente moral, el fundamento de su autonomía o libertad, la base de su afirmación y subsistencia. Pero al lado de esta fuerza moral centrípeta, integrada por ideas, sentimientos y tendencias de orden personal, surge otra manifestación distinta de la vida moral, por la cual todo agente, sea personal o colectivo, tiende a integrar su propia vida con la de los demás agentes, sometiéndose, en sus relaciones recíprocas con ellos, a una vida moral de orden superior, en la cual adquiere, en este respecto, la máxima significación y valor moral de que es susceptible. Este es el principio de la *solidaridad moral* que, con los dos anteriores, somete los procesos de análisis y síntesis moral a una coordinación biológica de orden superior, caracterizando las comunidades espirituales así formadas con rasgos genuinos e inconfundibles, que dan la máxima valoración y significación a los simples procesos de orden psíquico o biológico.

De estos tres principios derivanse, en el proceso genético de la vida moral, tres distintas clases de normas. A la primera etapa corresponden la *heteronomía*, la *heteroarquía* y la *heteroestesia*, o sea la norma moral recibida como extraña, el principio de autoridad para el propio gobierno, como extraño y distinto, y el sentimiento egoísta o la exagerada abnegación, en aras de otra personalidad, con sacrificio o exageración de la propia. A la segunda etapa corresponden la *autonomía*, la *autarquía* y la

autoestesia, por las cuales los preceptos, el criterio de conducta y los sentimientos inherentes a la propia personalidad consciente de la libertad, se dan como inmanentes en ella. A la tercera etapa pertenecen el *consensus moral* (homonomía), la *poliarquía* (federación) y la *sinestesia* (fraternidad, piedad, humanidad), en cuya etapa el agente moral, como persona consciente de su libertad, ve en la simultaneidad de actuaciones y en la convivencia moral la posibilidad de lograr fines y satisfacciones de un orden moral más elevado, que no sólo garantizan la propia independencia, sino que, al exigir el concurso de todos a la vez, para una misma obra, da a cada agente moral la máxima significación y valor de que puede ser susceptible.

Estas tres etapas evolutivas de la vida moral, respondiendo a los principios y normas señaladas, se traman entre sí orgánicamente, debiendo ser el objeto propio de la educación moral hacer que cada individuo o cada grupo social los recorra del modo más normal posible, porque detenerse en uno implica la posibilidad o el peligro del estancamiento, de la crisis o de la disolución de la vida moral.

Faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

III

LA ÉTICA ESPECIAL

Primera parte: La conducta individual.

A) INTRODUCCIÓN

§ 1.—Individuo y sociedad.

Sus esferas.—Su concepto.—La Etica especial se ocupa de estudiar el contenido y las formas de la actividad moral del hombre en las dos distintas esferas en que es posible considerar a éste: en la esfera individual y en la esfera social. Más bien que esferas distintas, lo *individual* y lo *social* respecto del hombre, que es la única realidad que sirve de base y principio a la actividad moral, pueden considerarse como dos abstracciones o formas de dicha realidad, como la superficie interna y externa de un mismo plano. Y tanto es así, que en realidad no podemos hacer un estudio completo de la Etica individual sin ver la relación de su contenido con la Etica social. Y viceversa, no puede hacerse un estudio exactamente comprensivo de la Etica social, sin ver la relación que se establece en ella con el factor individual. Lo individual y lo social, éticamente considerados, son, por lo tanto, abstracciones de una misma realidad; son formas de manifestación de una actividad única, de la actividad humana, cuyo manantial psico-físico es el hombre. Del hombre, como ser real, arranca el doble proceso en que se manifiesta la actividad ética: aquel que tiende a personalizar o sustantivar el elemento fundamental, constitutivo de lo social, es decir, el *individuo*, en una forma diferencial; y aquel que tiende a integrar el individuo como elemento básico en el todo social, en forma comprensiva y orgánica. Dentro de la colectividad humana, la actividad humana tiene una orientación centrífuga, emancipadora y libertadora: su término y su producto son, respectivamente, el individuo y la persona individual, y tiene una orientación centrípeta solidarizadora y organizadora: su término y su producto

son las formas naturales y culturales de socialidad y la personalidad e integración consciente de los diferentes grupos sociales.

Direcciones de la actividad moral.—Parece ser, pues, que la actividad moral, que es la misma vida humana, formalmente considerada, en su aspecto normativo y evolutivo, nos manifiesta, en el proceso de individuación, el análisis; en el proceso de solidarización, la síntesis, es decir, las dos funciones fundamentales características de la vida, que mutuamente se integran o completan.

El individuo es, pues, respecto de la sociedad, lo que el núcleo celular orgánico es respecto del organismo celular, o el proceso consciente elemental respecto de la conciencia total. Y así como, biológicamente considerado, el individuo social es una síntesis en aquel proceso genético de la vida, que pudiéramos llamar presocial, en el estado biosocial, cuya organización surge con la multiplicidad y convivencia, el individuo en su desarrollo está sujeto a un proceso de diferenciación personal, es producto del análisis, de la separación, antagonismo y lucha, que surge entre un hombre y los demás o entre un hombre y el medio social y natural.

La sociedad, que en sí misma considerada es una síntesis, como organización ya existente, conviértese en base de análisis; y como la sociedad no se da como algo abstracto, sino como una serie de grupos o formas concretas de sociabilidad, la sociedad, que respecto de sus elementos integrantes es una síntesis, respecto a la convivencia con otras sociedades es también producto o resultado del análisis, de la diferenciación, de la lucha; y en este sentido viene a ser, pues, un análisis. Individuo y sociedad, por lo tanto, son producto de un proceso biológico de determinación y de otro proceso lógico de generalización o abstracción. La actividad moral del hombre, en la esfera individual y en la esfera social, está sometida a las mismas leyes.

§ 2.—**Extensión y comprensión de la Ética individual.**

Sus tres problemas fundamentales.—La Ética individual abarca tres problemas fundamentales: 1.º, el que se refiere a los derechos del individuo; 2.º, el que se refiere a los deberes, y 3.º, el que se refiere a las virtudes individuales, es decir, al ejercicio habitual de los derechos y de los deberes. El primer problema se refiere a lo que puede hacer y exigir el hombre, para ser bueno o perfecto, en el orden moral; el segundo se refiere a lo que debe hacer o permitir para serlo él o para que lo sean los demás; el tercero se refiere a determinar qué hábitos mora-

les ha de adquirir el hombre, como persona individual, para lograr que su vida moral se connaturalice con la voluntad para lograr eso que en la Etica kantiana se llama *buena voluntad* y en la Etica vulgar de nuestro pueblo se llama honradez, buena índole, buen natural. Parece-nos que, sin mirar el problema de la conducta individual bajo este triple aspecto, no es posible que el estudio de la misma pueda ser completo. La Etica de Sócrates, que se considera como uno de los principales fundadores de la Etica antigua, atendía solamente al problema de las virtudes; la Etica de la Edad Media y la de Kant, fundamentalmente influenciadas por las ideas cristianas, sistematizan la Etica, atendiendo principalmente a los deberes; la Etica de la Revolución francesa, que es condensación del racionalismo del siglo xvii y xviii, atendió tan sólo a sistematizar los derechos. Así nacieron los tres imperativos: el de Sócrates, que es un imperativo de conocimiento; el de Kant, que es un imperativo pragmático, y el del espíritu nuevo, que más bien que imperativo debiera llamarse indicativo, porque enuncia principalmente los derechos que el hombre puede ejercitar, preocupándose poco de la vida moral y de las restricciones naturales de aquéllos, atendiendo más bien al empeño de convertir la Etica en un capítulo del derecho.

La Etica moderna, que es manifestación espontánea y sintética del pensar y del obrar del hombre contemporáneo, no puede descuidar, de ningún modo, los imperativos de la tradición y el indicativo encerrado en la DECLARACION DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE, observando que el problema moral es más bien un problema de finalidad, que aspira a buscar los medios, condiciones y elementos para ser bueno. Para nosotros, el hombre bueno es el que tiene conciencia habitual de los derechos y de los deberes, es decir, el que los conoce, el que los cumple y el que tiene satisfacción en conocerlos y cumplirlos. Para nosotros, el centro de gravedad de la vida moral es la voluntad; pero como ésta no se da aislada en los contenidos de conciencia, seguimos afirmando que el problema moral es un problema de conocimiento, un problema de voluntad y un problema afectivo. Sólo así podemos descansar en la convicción de que la conducta es algo que viene a ser producto sintético de todas las actividades de la personalidad y norma a la vez para su ulterior ejercicio. Y de aquí es de donde arranca precisamente el valor de la Etica para la vida, o, mejor dicho, su valoración en la vida que vivimos, porque, después de todo, no ha de aspirar a ser otra cosa que la expresión adecuada del modo ideal de vivir individualmente, como hombres honrados, y, socialmente, como representantes dignos de la humanidad.

Los deberes, los derechos y las virtudes personales en el pasado y según el ideal contemporáneo.—Habiendo considerado nosotros la Ética como producto y también como un factor de la cultura, después de averiguar cómo se han elaborado históricamente las condiciones y el contenido de su conciencia actual, es de todo punto indispensable determinar los elementos normativos fundamentales de su conciencia moral, porque no nos basta saber que la realidad de la vida moral, en sí misma considerada, es pura actividad, sino que hay que averiguar cómo debe ejercitarse esta actividad y a qué leyes ha de obedecer en su ejercicio. En este sentido, parécenos indispensable que, para llegar al ideal de la perfección de la conducta personal, es preciso que el individuo tenga conciencia de lo que debe hacer y evitar, conciencia de lo que puede hacer u omitir y conciencia del esfuerzo habitual con que ha de emplear sus energías morales.

El contenido de la conciencia personal abarca: 1.º, los deberes del individuo; 2.º, los derechos del individuo, y 3.º, las virtudes del individuo. Dándose a la vez, en la conciencia del individuo moderno, con armonía, la cooperación de los derechos, de los deberes y de las virtudes, nos explicaremos también que toda su personalidad moral viva y se desarrolle en un perfecto equilibrio moral, cultural e histórico, evitando, desde luego, esos antagonismos, esos dislocamientos de la personalidad, que constituyen la característica fundamental de las épocas de transición.

Si comparamos al individuo del siglo xx con el del siglo xviii y el del siglo xix, observaremos, desde luego, una gran diferencia; así como el individuo del siglo xviii tenía colocada su conciencia moral en el plano de un racionalismo naturalista, donde se le imponían a aquélla, con un carácter apriorístico, un conjunto de deberes absolutos en un caso (con preterición de los derechos), como le sucedió a Kant en su *CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA*, o un conjunto de derechos absolutos en otro, como sucedió a los moralistas de la Revolución francesa, olvidándose de que el individuo, en sí mismo considerado, es un ser relativo, y, por consiguiente, no pueden surgir de él derechos ni deberes absolutos; y así como en el siglo xix se exaltó primeramente la individualidad por los impulsos de un romanticismo, que quería romper con toda la evolución histórica de la moral, buscando el origen de sus normas en los movimientos espontáneos o impulsivos de la vida personal, originándose, como natural consecuencia, una reacción fundamentalmente positivista y naturalista, en el siglo xx, la individualidad parece aspirar a someterse a un equilibrio moral, determinado por un valor relativo de la tradición

para el presente, por un valor del presente para el porvenir y por una influencia de este porvenir, en forma de ideal, sobre las condiciones presentes de la conducta, determinando así su incesante perfección.

El individuo, considerado como un ser que se mueve hacia el ideal, tiene presente a sus ojos una tabla de valores positivos y negativos, que son las condiciones de su actividad. Los valores positivos denotan otras tantas posibilidades de actuación de la energía moral; significan su fuerza, su poder y su derecho. Los valores negativos son restricciones al ejercicio espontáneo de la actividad personal, o imposiciones de una forma de ejercicio determinado y que es necesaria para el equilibrio moral, personal o social, que es lo que constituye las obligaciones o los deberes del individuo. El ejercicio constante de los derechos y de los deberes va determinando en cada uno una forma *sui generis* de actuación, y al mismo tiempo engendra hábitos morales específicos; lo primero forja la originalidad del carácter moral a que todo individuo debe aspirar; lo segundo crea las virtudes morales individuales en las cuales todos los individuos deben parecerse.

Límites de la Ética individual.—Con lo que llevamos indicado, hay lo suficiente para conocer los límites de la Ética individual, que debe comprender, por una parte, lo que se refiere a las condiciones y leyes del ejercicio de la actividad moral, y, por otra, lo que se refiere al carácter, a la conducta y a su perfección.

§ 3.—**Triple aspecto de los deberes, los derechos y las virtudes del individuo.**

El individuo y la cultura.—Los aspectos en los cuales podemos considerar los deberes, las virtudes y los derechos, que constituyen el contenido de la Ética individual, son aquellos mismos bajo los cuales podemos considerar al individuo en su aspecto moral. Siendo la moral un factor, una norma, una actividad, un producto y una forma de la cultura, cabe aplicar estos mismos puntos de vista al individuo. El individuo podemos considerarlo, pues, como un agente productor de cultura, como una actividad consciente, normativa de ella, y como un factor general de colaboración a ella. Pero como la cultura no está separada de la naturaleza, sino que continúa, de una manera consciente e intensiva, aquello que la naturaleza ejercita de una manera lenta y ciega, el proceso de la evolución cultural es solamente una variante del proceso general de la evolución cósmica; por eso tenemos que considerar al individuo y a su vida moral como sometidos a las leyes generales de la evolución, estando

coordinada su actividad a la de la naturaleza, dentro de la cual se desenvuelve; por eso hay que establecer una relación fundamental entre la Ética individual y la Filosofía de la naturaleza y, por consiguiente, entre los derechos, los deberes y las virtudes del individuo y las leyes de la naturaleza.

Derechos, deberes y virtudes individuales; sus aspectos.—Hemos dicho que los derechos, los deberes y las virtudes, podían considerarse en un triple aspecto: el primero de ellos es el que se refiere al individuo mismo, considerado como sujeto o agente moral. En este caso, son otros tantos atributos de la personalidad moral, considerada como un centro consciente de energía; en el primer caso, como una actividad que al obrar ha de someterse a determinadas normas; en el segundo, como una fácil disposición, o juego libre de dicha actividad en la persona moral, donde puedan manifestarse con un carácter de espontaneidad todas las energías que atesora, sin que por eso, en su manifestación, dejen de obedecer a las leyes que, de una manera implícita y explícita, la han de regular.

Considerados bajo el punto de vista genético o de formación evolutiva los derechos, los deberes y las virtudes, hay que observar que, primordialmente, se nos dan en el *complexus* de la actividad personal los derechos y los deberes, porque las virtudes son hábitos de actuación, que advienen a ella en su ejercicio y que los suponen, por consiguiente.

Si nos fijamos ahora en la relación en la cual respecto del individuo se dan los derechos y los deberes, observaremos: que los derechos tienen un carácter real, en cuanto son manifestaciones de la energía personal, mientras que los deberes tienen un carácter formal, en cuanto expresan la relación que hay que establecer entre la actividad moral y la ley, en ella implícita, como precepto imperativo.

Como al individuo podemos considerarlo también en sus relaciones con otro, de aquí que los derechos, deberes y virtudes individuales estén sometidos también a esta relación; pero como las relaciones que existen entre dos individuos, por lo que respecta a la vida moral, pueden ser de cooperación, de antagonismo o correspondencia, de aquí que los derechos, los deberes y las virtudes, en un caso, no signifiquen lo mismo que en otro; en el primer caso tenemos una forma de la sociabilidad, y en el segundo hay que suponer que a los derechos y deberes de cada individuo le corresponden, correlativamente, deberes y derechos en otro hombre, es decir, que aquello que uno de ellos exige, tiene que otorgarlo el otro; y aquello que uno de ellos concede, tiene otro facultad de exigirlo; respecto de las virtudes, en las relaciones de

individuo a individuo, hay que observar que no pueden tener carácter correlativo, a no ser por la materia o contenido a que se refieren, es decir, que cuando las virtudes se manifiestan en uno con el carácter de derechos personales que hay que ejercitar, respecto de otra persona moral, tienen que manifestarse en el otro con el carácter de deberes personales.

Considerando los derechos, los deberes y las virtudes propios de la persona moral individual, en relación con los grupos sociales, naturales y culturales, como son la familia, la tribu, la ciudad, el municipio, el estado, la nación y la humanidad, todos ellos han de basarse en la relación general establecida, cuando estudiamos la persona individual y la persona social. Esta relación general supone la mutua autonomía de ambas personalidades y una constante cooperación a estos fines. Se ha de cooperar siempre al conjunto de los derechos, de los deberes y de las virtudes de cada hombre, en relación con los grupos sociales, tendiendo, desde luego, por medio de aquéllos, a afirmar el valor de la independencia personal y a establecer la necesidad de solidarizar la persona de una manera concreta e íntima con aquellos grupos sociales que están en contacto más inmediato con ella, sin dejar de reconocer por eso la necesidad de integrarse con aquellos otros grupos, que son su complemento.

Bases para la clasificación de los derechos, deberes y virtudes del individuo.—Las bases fundamentales de una clasificación de esta naturaleza, que considera a la Etica como disciplina normativa de la vida en el aspecto de la conducta, han de arrancar, desde luego: 1.º, en su aspecto génético de las diferentes etapas y estado en que la vida se nos presenta; 2.º, de las diferentes esferas en que tiende a ejercer su actividad; 3.º, de las diferentes direcciones en que podemos considerar orientada esta actividad. En el primer caso, tenemos que la vida del individuo, como energía personal consciente, tiende a afirmarse, tiende a defenderse, tiende a conservarse y tiende a engrandecerse; de aquí arrancan los derechos integrales a la existencia, a la defensa personal, a la conservación de la persona y a la lucha por afirmarla, consolidarla y aumentar su ponderación o prestigio. Estos derechos integrales suponen en el individuo otros tantos deberes, que vienen a ser condiciones y garantías del ejercicio de aquéllos. El individuo tiene, pues, el deber de buscar las condiciones y medios que sirvan de garantía a su propia existencia para afirmarla; pero si tiene derecho a vivir, no lo tiene a afirmar su vida a expensas o con perjuicio de la de otro y de la autonomía intrínseca de su personalidad. Si bien es cierto que se nos garan-

tiza la libertad y el ejercicio de nuestros derechos, se nos imponen también deberes correlativos. El segundo deber es el de la propia defensa, o, mejor dicho, el de buscar todas aquellas condiciones que tiendan a hacerla efectiva. Lo mismo podríamos decir respecto a los dos restantes deberes de conservación y de perfeccionamiento. Fijándonos en la segunda base de clasificación, tendremos: 1.º, la esfera de derechos, deberes y virtudes individuales; 2.º, la de los inter-individuales, y 3.º, la de los individuo-sociales. Esta base de clasificación nos dará la pauta para determinar las relaciones éticas, en el orden de los derechos, de los deberes y de las virtudes, que podemos establecer entre un individuo y otro. Y como, en realidad, cuando se trata de fijar la relación ética entre los individuos o se presenta ésta en forma de cooperación, en forma de antagonismo o en forma de correspondencia, a estas tres posiciones abstractas han de corresponder, respectivamente, los derechos y deberes de cooperación, de oposición y correspondencia. Por lo que respecta a los grupos sociales, los derechos, deberes y virtudes que corresponden al individuo, están en cada caso determinados por el grupo social de que se trate y por el carácter general y concreto de las relaciones que entre el individuo y el grupo podemos establecer.

La tercera base de clasificación se refiere a las dos únicas direcciones en que podemos imaginarnos el movimiento o actuación de la vida como energía; porque, o bien consideramos ésta como un conjunto de fuerzas, que tienen su centro de gravedad en la persona individual consciente, y en este caso los derechos, los deberes y las virtudes tienen un carácter centrípeto, o consideramos la persona individual consciente como un centro de difusión de energía, y en este caso, los derechos, deberes y virtudes, tienen un carácter centrífugo. Nada decimos respecto a las clasificaciones tradicionales de derechos y deberes positivos y negativos laxos y estrictos, etc., porque a nada conduce, para el objeto de nuestra investigación, y sólo están justificadas para una Ética formalista, casuística u oportunista.

Aspecto ético-religioso de los derechos, de los deberes y de las virtudes.—Algunos moralistas consideran como una de las esferas del ejercicio de la actividad ética la esfera propiamente religiosa, basándose en aquella subordinación tradicional de la especulación filosófica, a la creencia dogmática; pero aquella evolución intelectual, que ha comenzado a iniciarse en el Renacimiento, y que cobró auge, sobre todo, en los tres últimos siglos, coloca la especulación en un plano que efectivamente está fuera de la Religión, pero que ni se opone a ella ni depende de ella, aunque en cierto sentido se le subordina. Para el creyente,

esta subornación es necesaria e imprescindible. Para el hombre de ciencia, no es irracional.

Es natural, por consiguiente, que la moral científica, si quiere conservar este carácter, haya de estar comprendida dentro de este campo de la investigación; en primer lugar, teniendo en cuenta que, aquello que la moral tradicional conserva como deberes para con Dios, con derechos en él, respecto de las criaturas es, propiamente hablando, la base de todas las relaciones de orden religioso, constituyendo, por lo tanto, un dominio cultural distinto del de la moral; y en segundo lugar, porque, aun admitiendo la conexión entre la Religión y la Moral, hay que suponer, dentro del dominio propio de la Moral, aquella independencia indispensable para constituirse como ciencia, pues, de lo contrario, sería mera disciplina. Sin embargo, como la Religión y la Moral tienen por objeto común al hombre, considerándolo la primera como un ser subordinado Dios y la segunda como un ser autónomo, el problema de las relaciones de los derechos, de los deberes y de las virtudes morales con la Religión, ha de plantearse así: ¿en qué sentido un ser que, según la Etica científica, es autónomo, ha de cumplir sus deberes, ejercitar sus derechos y practicar sus virtudes, para que, aún sin propósito personal del mismo, entre de lleno dentro de la órbita de la Religión, cumpliendo la ley moral?

Este problema sería insoluble, desde el momento en que negásemos la posibilidad de establecer relaciones trascendentes entre un dominio de la investigación positiva, como es el de la Moral científica que nosotros tratamos, y un dominio ultrarracional, como es el propio de las relaciones religiosas; pero si tenemos en cuenta que del saber positivo se llega al saber racional y del saber racional al saber religioso, por trascendencia sucesiva, so pena de que la trascendencia final se pierda en el vacío absoluto, hay que admitir, desde luego, un proceso de regresión, que ha de tener como término el primer punto de partida, adoptado para verificar la trascendencia. Con esto está marcada la trayectoria que pueden seguir las acciones éticas, cuando se las somete a un proceso de trascendencia de orden religioso; y viceversa, el de las normas y preceptos religiosos, cuando intervienen dentro del dominio propio de la actividad ética, merced a un *regresus*, inverso a la trascendencia. Hay, pues, una esfera propiamente religiosa y una esfera propiamente moral, que son dos ramas de la actividad cultural total del hombre, que teniendo un mismo objeto real, lo consideran en distinta forma y en planos distintos del conocimiento; pero partiendo de la realidad común del objeto, no solamente podemos dar contenido moral a las relaciones

puramente trascendentes de orden religioso, sino que también podemos dar una significación religiosa a todas las formas de ejercicio de la actividad moral; y en este sentido, cabe hablar del aspecto religioso de los derechos, deberes y virtudes éticas.

B) LOS DERECHOS

§ 1.—El derecho a la vida.

Su sentido estricto.—El primer derecho de que es susceptible la persona moral individual, considerada más bien como un ser exclusivamente moral, es el derecho a la vida. Este derecho, que tiene como materia el hecho de vivir mismo y como forma la realización constante en él de las leyes de la vida, exige, de parte de todos los seres conscientes, únicos responsables, una inhibición de todo aquello que pueda impedir su ejercicio a la persona] individual de que se trata; y de esta misma personalidad exige condiciones de actuación espontánea, porque no es el derecho a la vida un derecho que se reserva, sino un derecho que se da en todos y cada uno de los instantes del vivir mismo. Por otra parte, no tendría razón de ser el que las demás personas morales se inhibiesen de atacar aquello que no existe; para tener derecho a la vida, por consiguiente, hay que vivir, y no se tiene sino viviendo. En este sentido, la expresión *derecho a la vida*, quiere decir derecho a afirmar en cada instante la propia vida, por el hecho de tener condiciones para afirmarla. Se da una falsa interpretación al derecho a la vida, no sólo cuando nos fiamos solamente en su aspecto negativo, es decir, cuando queremos significar que nadie debe atentar contra ella, sino también en un sentido positivo, cuando queremos establecer en él que a nosotros nos corresponde solamente afirmar nuestra vida, como sujetos de ella, y a los demás les corresponde fijar todas las condiciones para afirmarla. Este sentido contraría fundamentalmente el carácter inmanente de todos los actos vitales, incluso el de la afirmación moral de la vida, que es uno de ellos, afirmación que, si ha de responder a un contenido biológico real, ha de significar que la persona moral, como un centro individual de energía, antes de desarrollar ninguna clase de actividad, ha de hacer suya de algún modo la parte de energía cósmica que recibe, ha de transformarla, imprimiéndole el propio cuño de su persona. No se concibe la vida personal sin autonomía, y la base biológica de esta autonomía es la aptitud, para transformar previamente la energía antes de emplearla. Por consiguiente, nadie puede afirmar ver-

daderamente su vida, si es que emplea solamente las energías personales por otros prestadas, a no ser que estas prestaciones las transforme él también y las convierta en manifestaciones de la propia actividad. Queda indicado con esto ya en qué consiste la naturaleza del derecho a la vida; hay necesidad ahora de determinar su fundamento y extensión.

Su fundamento y extensión.—El fundamento del derecho a la vida arranca, desde luego, de aquel principio cósmico general, que afirma, que en la naturaleza no se destruye o aniquila ninguna fuerza, del principio, de la conservación de la materia y de la energía. Considerando las fuerzas vitales como productos y elementos de la doble naturaleza psico-fisiológica del hombre, sería una contradicción al principio general el afirmar, en un momento dado, merced a otro principio general también, que dichas fuerzas pudiesen aniquilarse. Pero como las fuerzas cósmicas y espirituales que se dan en una naturaleza individual son limitadas, de ahí también que el derecho a la vida haya de ser limitado, no sólo espacial, sino temporalmente. Tiene, pues, el derecho a la vida una limitación en el tiempo, porque la vida de la persona la tiene también; y en el espacio, porque las condiciones de vida y subsistencia de la persona se limitan únicamente a aquel punto en que la persona actúa, constituyendo su ámbito natural y su ámbito espiritual. Sólo por trascendencia y abstracción podemos borrar límites temporales y espaciales a la persona; pero entonces se borra también el relieve de su realidad, y ésta se convierte en un símbolo o en un esquema, dejando de ser sujeto positivo de derechos y de deberes.

El derecho a la vida en el proceso de la evolución individual.—Si el derecho a la vida se afirma en cada instante por el hecho de vivir, la comprensión y extensión total de este derecho abarcará desde el primer instante del vivir personal del individuo hasta el último; pero como no en todos los instantes el hecho de vivir tiene la misma significación, de ahí que tampoco la tenga el derecho a la vida, que de aquel hecho arranca. Adquiere el hecho de vivir una significación tanto más grande cuanto mayor es su importancia y su influjo para la evolución individual; y al mismo tiempo, cuanto mayor es el peligro y más grande es la facilidad de poder ser aniquilada; por esta razón, el derecho a la vida adquiere una importancia enorme para las primeras generaciones, para la infancia, la adolescencia y la juventud, que son etapas o períodos de la vida en las cuales se da como en germen o embrión todo el vivir ulterior de la persona. Esto no quiere decir que en las demás etapas que siguen a la juventud y preceden a la senectud, no tenga im-

portancia también este derecho; pero es tal la intensidad con que el hecho de vivir se afirma en estos años de la vida, que el derecho de vida, aun teniendo significación para el vivir de cada uno, más bien se convierte en condición para la vida de otro que en postulado moral de la propia. Por último, en la vejez, el derecho a la vida adquiere una significación peculiar, algo semejante a la de las primeras edades, pero en parte también diferente, al considerar que la vida se encuentra ya al fin de su carrera y es más bien un recuerdo de lo que fué, que una esperanza de lo que puede ser.

Su relación con la cultura y la misma vida.—El grado de cultura ética de un pueblo podemos determinarlo por la forma y el modo con que en la conciencia del mismo se afirman y respetan los derechos relativos a los niños y a los viejos.

Considerando el derecho a la vida en relación con la vida misma, o se nos presenta como una fuerza expansiva, o como una fuerza inhibitoria, como poder de hacer o de exigir, como energía empleada para impedir que otro haga algo contra nuestra propia vida.

§ 2.—El derecho de conservación de la vida.

Su fundamento.—Si en cada instante la vida se nos presenta como una cantidad de la energía cósmica que en toda conciencia individual se afirma o tiende a afirmarse, no debemos olvidar tres cosas: primera, que esta cantidad de energía cósmica, tanto en su aspecto potencial como en su aspecto actual, está solidariamente unida por ley de herencia a los elementos productores que la han determinado; segunda, por ley de afinidad a otros elementos individuales que con ella conviven socialmente; y tercera, por ley de dependencia en otros elementos, que en el porvenir podrán vivir también como de ella procedentes. Así, pues, la vida en el momento actual se nos presenta como una acumulación de fuerzas que proceden del pasado y que están en condiciones para mantenerse en reserva, respecto del porvenir. De esta índole solidaria de la vida, con los tres distintos instantes del tiempo, arranca el derecho a su conservación, porque si la vida para el porvenir significa una posibilidad de actuación o afirmación, es indudable que, para que esta posibilidad sea realizable, hay necesidad de un derecho que le sirva de garantía; y este derecho a la conservación de la vida, biológicamente considerado, significa una transformación de energías actuales, que se manifiesta en el instante actual en energías potenciales, que podrían manifestarse en un instante venidero. El derecho a la conserva-

ción de la vida significa una forma de afirmación de ésta en el porvenir y una garantía para verificarla; pero este derecho a la conservación de la vida, que está en parte protegido por ciertos instintos egoístas, tiene un límite natural en el hecho de que todo individuo conviva actualmente en sociedad con otros, que pueden ser a la vez, respecto de él, fines y medios, es decir, que el derecho egoísta de conservación individual está limitado, necesariamente, por el deber altruísta de cooperación social.

Su intensidad y extensión.—Por consiguiente, los límites que la misma vida traza a los sentimientos egoístas y altruístas están determinados por las esferas propias del derecho de conservación del individuo y de los deberes de su cooperación de carácter altruísta en la convivencia social. El derecho de conservar la vida, por lo que respecta a su intensidad y extensión, es proporcional al peligro de perderla; por eso adquiere para el individuo tanta mayor importancia cuanto mayor es el riesgo o peligro que corre la vida del individuo respecto del porvenir; en este sentido, también las primeras edades y las últimas son las que más precisan de que no se descuide ni se olvide el ejercicio de este derecho por parte de aquellos que tienen que cumplir deberes, para que dichos derechos se hagan efectivos.

Sus esferas.—Las esferas de ejercicio del derecho de conservación de la vida son las mismas que las del derecho a la vida; y el carácter y la importancia del mismo es tanto mayor cuanto más restringida es la esfera ética respectiva. Así, por ejemplo, el derecho a la conservación de la vida, dentro de la familia, es más importante, debe ser más eficaz y tener una actuación más inmediata, que en el municipio, en el municipio más grande, que en el Estado y en el Estado y en la Nación más grande que en la sociedad humana. Sin embargo, en todas las esferas éticas en que se mueve el individuo hay necesidad de garantizar el derecho de la conservación de la vida; y por eso, la salud del individuo no es solamente un valor propio de su ética personal, sino que es tal vez el valor social más importante, si tenemos en cuenta que sin individuos no hay sociedad posible; pero la salud, que es la forma actual de conservación de la vida y la garantía de su existencia para el porvenir, no depende del individuo solamente, ni de la sociedad tan sólo, sino que, individuo y sociedad, considerados como organismos, están sometidos a la misma ley de lucha y selección orgánica de todos los seres vivos. Por eso, el problema de la salud del individuo envuelve también el de los medios de defensa de carácter sanitario, contra todas las enfermedades endémicas o epidémicas, y así la Higiene se convierte necesariamente



te en colaboradora de la Moral, no olvidando tampoco que la naturaleza contribuye a la Moral y también la Higiene con tres elementos indispensables, por cuya pureza debe velar siempre el individuo: el *aire*, el *agua* y el *sol*.

La conservación de la salud y la lucha contra la enfermedad adquiere un carácter importantísimo en la época del desarrollo del individuo, es decir, en la infancia y en la juventud; porque, precisamente, una de las mayores garantías de la conservación de la vida en la virilidad y en la vejez está en el modo como se haya vivido en la infancia y en la juventud. Así como la vida total del individuo está constituida por una cadena de instantes sucesivos, que vienen a ser otros tantos eslabones de ella, donde los primeros son condición indispensable para la seguridad de los últimos, así también la humanidad, la nación, el municipio y la familia, están constituidos, en su propia vida, por una cadena de eslabones más amplios, cada uno de los cuales representa la vida del individuo.

Unidad, fuerza y pureza, como normas de conservación.—Y si todo individuo debe procurar dar solidaridad a la forma de encadenamiento de los instantes de su vida personal, no debe olvidar tampoco que, para lograrla, dentro de los grupos sociales en que vive, se precisan, ante todo, la unidad, la fuerza y la pureza de su persona.

Importancia actual.—Obstáculos.—Para el individuo moderno, que si ha heredado de las pasadas generaciones las condiciones más adecuadas para lograr dicha y prosperidad en el vivir presente, ha heredado también muchos elementos morales y materiales contrarios a su salud y capaces de quebrantar su existencia, se impone la misión moral grandísima de un propósito de reforma, encauzando su vida y la de los grupos sociales por rumbos nuevos.

Por eso todas las organizaciones sociales que tienden a garantizar una vida vigorosa y plena se proponen impedir que el individuo sea víctima de aquellas enfermedades que, por desgracia, ya se han hecho endémicas en los países cultos, y que son, principalmente, las comprendidas dentro del problema sexual, el alcoholismo y la tuberculosis. Estas tres grandes plagas parecen desarrollarse, en intensidad, de una manera paralela al mayor nivel de cultura que suelen adquirir los pueblos, y si los estragos que causan en la juventud, respecto de alguna de ellas, no se experimentan de un modo inmediato, la Psicología patológica y la Patología especial comprueban, desde luego, los perniciosos efectos que estas enfermedades causan en las épocas posteriores, sobre todo en ulteriores generaciones que, aun siendo inocentes, tendrán que pagar la remisión de pecados que no han cometido.

En Inglaterra, Alemania y Norte-América, la lucha contra estas tres plagas sociales se ha iniciado con verdadero denuedo, dando resultados maravillosos las instituciones de templanza y la lucha contra la tuberculosis. Respecto del problema sexual, los libros de Foerster, Forel, E. Key y Wegener, la mayor parte de los cuales son de divulgación científica, por el hecho de procurar poner en claro con toda sinceridad la crudeza del problema y todas sus consecuencias, han redimido no pocos jóvenes débiles e incautos del vicio primero y de la enfermedad crónica después. Resultado natural y necesario de la cronicidad y endemia de estas tres plagas sociales, es la mortalidad infantil, que tiene un coeficiente mayor en los países latinos y sobre todo de España. Lo más eficaz es un régimen preventivo y la institución de Patronatos de adolescentes.

§ 3.—**Derecho de defensa.**

Su sentido estricto.—Aun cuando podemos considerar comprendido dentro del derecho de defensa gran parte de lo que acabamos de indicar, se refiere este derecho, principalmente, a aquello que corresponde hacer al individuo en los momentos inminentes en que pelagra su vida. A primera vista parece que, existiendo en todo individuo un instinto defensivo, no hay necesidad ninguna de un derecho que responda a la misma finalidad; pero si se tiene en cuenta que hay situaciones peligrosas, de las cuales no puede darse cuenta mediante el instinto, es natural y necesario que el individuo, como ser racional, disponga de medios que lo suplan con ventaja.

Su base biológica.—Y en esto se funda, precisamente, la necesidad del derecho de defensa, que supone, no solamente una previsión constante respecto de los peligros o agresiones de que puede ser objeto nuestra vida, sino también una provisión de energías o medios de defensa indispensables, para rechazar las agresiones y hacer desaparecer los peligros.

Condiciones del ejercicio de este derecho.—Por otra parte, en el derecho de defensa, cuando se ejercita, hay que procurar establecer una ecuación perfecta entre la agresión recibida y la represión ejecutada, pues de otra manera, de defendidos nos convertiríamos en agresores. Y antes de ejercitar este derecho, hemos de procurar convencer, si las circunstancias lo permiten, a nuestro agresor, de la injusticia de su acción y de la inminencia del castigo; y si la intimidación no basta, sólo debemos poner en práctica los medios de defensa, cuando se ha ejercitado contra nosotros la agresión, siempre, naturalmente, en el caso de que antes no haya podido ser evitada.

Defensa y venganza.—Suele disfrazarse muchas veces bajo la forma de defensa individual, lo que, después de todo, no es más que venganza, que podemos considerar como inmoral, desde luego, por ser acto que procede más bien de los impulsos de la pasión egoísta, que de los motivos verdaderamente racionales de la defensa de la propia persona. Inferir mal a otro, en la misma forma, con los mismos medios, en igual extensión, guardando la revancha a largo plazo, se parece más bien a una cuenta comercial del Debe y Haber para con nuestro prójimo, que a una convivencia fraternal con él. Y, no obstante, el sentimiento de venganza y el de la injusta agresión, están tan esparcidos, que pudiéramos decir, que a ellos se reduce gran parte de ese enorme edificio formado de invasiones, de batallas y de intrigas, y bautizado con el pomposo nombre de Historia Universal. Tanto para dominar los sentimientos que tienden a exagerar la propia defensa, como la pasión de la venganza, que tiende a falsearla, es preciso que el hombre luche, de un modo cruento, consigo mismo, para saber vencerse, porque la serenidad y la sangre fría, en muchas ocasiones, han llegado a hacer deponer de su actitud a no pocos malvados.

Tutela moral.—Como hay individuos que, aun siendo personas, como sucede, aunque en distinto grado, con los menores de edad, las mujeres, los viejos y los inválidos, necesitan defensa y no pueden ejercitarla por sí mismos, surge la institución ética de la *tutela*, que es, a su vez, jurídica, ya que, según la naturaleza de la misma y los límites y extensión en que se practique, puede servir para determinar el grado de cultura ética de un pueblo como de un individuo. Cuanto más débil es el individuo, más necesaria es su defensa, más indispensable es que el tutor haga valer sus derechos. Dejar en la indefensión a los que no pueden defenderse y por aquellos que están más obligados a defenderlos, es una falta moral gravísima, que está agravada con la traición, pues eso significa el entregar a un ser débil al peligro para que pueda perecer en él.

§ 4.—**Derecho de perfección integral de la personalidad.**

Su significación e importancia.—Así como el derecho de conservación y hasta el de defensa vienen a ser, hasta cierto punto, modos o formas de ejercicio del derecho a la vida, el derecho de perfección es su complemento indispensable, porque vivir, en el sentido total de la palabra, no es dejarse deslizar pasivamente en la existencia, aprovechándose de ella. Vivir es realizar conscientemente y, por consiguiente, de un

modo espiritual, en cada instante del tiempo, todos aquellos actos que, como posibilidades de actuación, impliquen, para el propio individuo o para la humanidad, un incremento de valores culturales, y, por consiguiente, un paso de avance hacia la realización del ideal humano. En este sentido, vivir es progresar con conciencia y, por consiguiente, perfeccionarse; de estas condiciones en que se realiza la vida para el hombre, arranca el fundamento del derecho de perfección.

Todo individuo tiene, pues, derecho a perfeccionarse, porque vivir no es meramente existir, sino actuar, de una manera intensiva, en el mundo moral y en el mundo cósmico, con la propia personalidad que, en el transcurso de la vida misma, y por las actividades que aplica, se va agrandando también.

Las condiciones de su ejercicio.—Este ideal perfectivo de todo ser consciente, exige para el individuo, dentro de la vida social y natural, la adquisición o busca de aquellos medios y condiciones de existencia, más adecuados para determinar el incremento de la propia personalidad. Para el ejercicio del derecho de perfección, la sociedad y los demás individuos, sólo de un modo negativo, podrán colaborar a él, cuando éste no implique un perjuicio para el ejercicio del propio derecho respectivo, es decir, que nadie debe negarnos a nosotros nada que contribuya a aumentar nuestro ser, a no ser que, por el hecho de cooperar a afirmarlo, se perjudique o se merme la posibilidad de su propia perfección. Aun cuando la posibilidad de realización de actos por parte del individuo es ilimitada, el hecho de existir simultáneamente varios individuos en un momento del tiempo, en formas sociales, concretas y limitadas también en el espacio da lugar a que, para cada una de las actividades éticas individuales, surjan también posibilidades y estados de antagonismo, y, por consiguiente, un problema de grave importancia en el dominio de la Etica, como ciencia especial de la cultura. El problema es este: Siendo para todo individuo una necesidad intrínseca de nuestra vida el perfeccionarse constantemente mientras vive, ¿qué ha de hacer cuando, para realizar esta perfección, tropieza con obstáculos creados por la naturaleza o por los demás individuos? En realidad, aquí nos encontramos, por una parte, con la necesidad constante de perfeccionarnos, y, por otra, con la obligación constante de no oponernos a la perfección de los demás; ¿cómo se resuelve esta antinomia? Por un lado, tenemos que, si la resolvemos en un sentido favorable exclusivamente a la perfección del individuo, negamos implícitamente el valor personal y, por consiguiente, autónomo de los demás. Si la resolvemos en un sentido favorable a los demás, el individuo deja de ser una personalidad

autónoma, para convertirse en un medio o instrumento de otra. Colocados en estos puntos de vista extremos, la solución que demos al problema siempre ha de ser parcial; pero recordando dos cosas, estudiadas al tratar de determinar los límites de la personalidad individual y sus relaciones con la social, observaremos que, en realidad, la oposición es aparente. Decíamos que toda vida individual debe tener una órbita mínima y, por consiguiente, intangible para verificar su actuación; decíamos también que las vidas individuales, por necesidad de su propia naturaleza, han de integrarse solidariamente en la colectividad. Como se ve, pues, la vida personal del individuo y la vida personal de los demás, son formas particulares de una vida más amplia, de la vida humana, la cual nunca puede ser antagónica consigo misma. En las leyes de su propio desenvolvimiento, se han de dar, para cada caso concreto, las soluciones a los antagonismos que puedan surgir; y hasta es una ventaja que estos antagonismos surjan, porque sólo por este medio se determina la selección, que es, para cada momento del tiempo y para cada ámbito del espacio, la solución momentánea, que la naturaleza y la humanidad dan a todo antagonismo que surja en cada forma de ejercicio de la actividad ética total. La solución siempre ha de hacerse en el sentido de aquel ser que afirme más intensamente su vida, siendo ésta, a su vez, de un mayor valor y significación que otras, porque es una necesidad el afirmarla, y porque, por el hecho de hacerlo (toda vez que nada se pierde), la vida total tiene siempre en este triunfo su mayor garantía.

Igualdad teórica y desigualdad práctica.—Pero, puesto que en el orden teórico todas las individualidades son intrínsecamente iguales, en esta lucha por las condiciones y medios de existencia, que es la que determina la selección, hay que procurar que para todos los individuos se den, al menos de una manera negativa, una posibilidad igual de ejercicio para sus actividades, sin que esta posibilidad implique, para las realidades o acciones de cada uno, una misma cantidad de energía, porque ésta ha de estar siempre realmente determinada por la suma de energías efectivas que integran la personalidad. Si en el orden ético hay una igualdad de derechos para todos, en el orden natural y social esta igualdad es siempre utópica; y si no es utópica, por lo menos podemos considerarla como un ideal constante, al cual tienden incesantemente las actividades naturales y sociales de los individuos y de los diferentes grupos. Colocado el individuo en un medio natural y social, que forzosamente ha de prestarle desigualdad de condiciones, lo que la Etica debe procurar es remover, ante todo, los obstáculos que para cada per-

sonalidad individual tienden a hacer permanente esta desigualdad de condiciones.

Proceso genético del derecho de perfección.—Si consideramos el derecho de perfección integral en el proceso de su evolución genética, observaremos que no en todas las edades de la vida tiene la misma significación y la misma extensión, porque ambas crecen proporcionalmente a la mayor capacidad o intensidad perfectible de la persona; y como ésta, cuando con más intensidad se nos revela es en las primeras edades de la vida, que son las verdaderas edades de crecimiento y desarrollo, de ahí también, que el derecho de perfección integral de la personalidad tenga más importancia y significación en la infancia, la niñez, la adolescencia y la juventud, que son las de más peligros. Este derecho hay que garantizarlo, con tanto mayor empeño, cuanto más grande es el peligro de perderlo en el niño, el adolescente y en el joven, o cuanto menos clara es la conciencia de él en su persona. Cuando una sociedad o un pueblo quieren desconocer o negar estos derechos innatos en la persona individual, podemos decir, sin ambages, que en dicho pueblo, ni existe conciencia histórica, que es la conciencia del permanecer o subsistir en el tiempo, por lo que se refiere al pasado, ni instinto de conservación, por lo que se refiere al presente, ni ansias de seguir viviendo, por lo que se refiere al porvenir.

El grado y forma de la puericultura, en un sociedad determinada, nos dará la pauta para vislumbrar lo que esta misma sociedad, por el modo de cultivar a los niños, piensa, siente y quiere respecto de sí misma. La juventud y la energía de un pueblo se mide por dos notas: 1.º, por su poder transformador de los medios naturales y de las condiciones telúricas en que se desenvuelve, creando nuevos valores culturales, que tienden a adquirir una significación cada vez más espiritual; y 2.º, por la conciencia y grado de responsabilidad, en lo que respecta a los deberes culturales para con los niños.

C) LOS DEBERES

§ 1.—Clasificación de los deberes individuales.

Sistema de deberes individuales.—Una clasificación rigurosa de los deberes, si ha de ser además completa, ha de hacerse según aquellos puntos de vista distintos del deber mismo; ahora bien; el deber, abstractamente considerado, viene a ser, o el esquema general de toda actuación moral, o la cualidad inherente a la persona moral antes de

ejercer su actividad; por consiguiente, podemos considerar el deber, o bien atendiendo a la finalidad del acto moral en general, o bien atendiendo a la esfera de actuación, o bien atendiendo al grado de desarrollo o al estado de naturaleza que hay que suponer en el que actúa. En el primer caso, tenemos que los deberes se pueden clasificar, según decían los antiguos moralistas, en negativos de abstención, perfectos o de justicia, y en positivos de acción, de caridad o imperfectos. El carácter positivo y negativo del deber se expresa, en cada caso concreto, por la naturaleza del precepto en que el deber encarna. Así, por ejemplo: no matarás, no difamarás, no guardarás rencor, no seas envidioso, etc., son preceptos negativos; ama a Dios, ama a tu prójimo, da limosna, aconseja siempre bien, son deberes positivos. Como ya anteriormente dijimos, esta clasificación se ha hecho con un criterio esencialmente formalista, porque se fija más bien en la forma del precepto en que el deber se expresa, que en la realidad del acto sobre que versa el deber. Si esto último ocurriera, observaríamos que la ley psicológica del mecanismo de un acto de inhibición, que es el esquema general de los deberes negativos, es fundamentalmente la misma que la del mecanismo de un acto de exteriorización voluntaria. Tan positivo es el acto que ejecutamos, para no movernos en un sentido determinado, como el acto que ejecutamos y que sirve para determinar ciertos movimientos. Tan positivo es el imperio sobre sí mismo, para dominar el sistema nervioso y muscular, impidiendo en un momento determinado el proceso general de su desenvolvimiento, como orientar nuestros impulsos y nuestros movimientos, según los motivos psicológicos de actuación voluntaria; y sin embargo, analizando a fondo estas dos clases de deberes, observamos que, si por su contenido substancial no se distinguen, se distinguen en cambio por la extensión o límites a que sometemos estas dos diversas actuaciones. Tratándose de los deberes negativos, fijamos *à priori* los límites y la extensión del acto; en ellos se preceptúa al agente moral que, cualquiera que sea la energía de que disponga, cualesquiera que sean las circunstancias en que se encuentre o cualquiera que sea el fin que persiga, no debe ejecutar, desde luego, el acto que se prohíbe. Extrínsecamente considerado el acto de inhibición de los deberes negativos, el resultado es el mismo para todos, aun cuando en un caso se haya empleado doble energía que en otro. Esto, a lo sumo, vendría a significar, que cuanto más grande es la energía del individuo, o cuanto más vehementes son los impulsos de su temperamento, tanto más necesario es para él saber vencerse y dominarse en cada caso, que esto es lo que implica todo acto o proceso de inhibición. En cambio, los deberes positivos, afirman-

do implícitamente la plena libertad del individuo para obrar en cada caso, dejan ancho campo para el ejercicio de los deberes, teniendo en cuenta la energía concreta de cada uno, las especiales circunstancias en que él se encuentra y las circunstancias en que se encuentra también la persona moral, que es objeto de la actuación de nuestro propio deber.

Otra de las fases en que hemos considerado el deber para su clasificación es el fin del acto en que se vincula el deber mismo. Según que el acto moral sea inmanente, es decir, que tenga por término el mismo agente moral o trascendente, suponiendo en otra persona moral un derecho correlativo, resultará la clasificación de los deberes en deberes propiamente personales y en deberes para con otras personas morales, individuales o colectivas. Si nos fijamos en esta clasificación, veremos que, como en la anterior, se da la doble fase centrípeta y centrífuga de los actos, que son materia del deber, considerándose como centrípetos aquellos que se refieren a los deberes personales, y como centrífugos aquellos que se refieren a los deberes para con otras personas individuales o colectivas. Y esta doble forma y orientación de los actos morales, que son objeto o materia del deber, es también la que nos sirve de base para establecer la otra clasificación, es decir, la que se refiere a la esfera del ejercicio del deber: porque, o el deber se cumple dentro de la esfera de la propia organización y de la propia conciencia, o bien se cumple trascendiendo a esferas de acción y a organizaciones morales distintas y más amplias. Para terminar, suelen dividir algunos moralistas el deber fijándose en la extensión, que más propiamente hablando debiera llamarse intensidad, porque los actos humanos son valores morales, y el deber que los cualifica se refiere a la mayor o menor necesidad de su cumplimiento o de su exigencia respecto de otro ser moral, sin determinar en cada caso un *quantum* de prestación, que, como en otras ocasiones hemos indicado, convertiría la Moral en un conjunto de cuentas corrientes entre varias personas; y ahora podemos añadir que a estas exageraciones del formalismo moral, que se esforzó por convertir el sistema de los deberes en un capítulo de la Aritmética, se añaden las sutilezas del casuismo moral, que viene a convertir el cumplimiento del deber en un sistema hábil de procedimientos particularistas, en un recetario cuyo fondo moral es un egoísmo enmascarado, que tiende a lograr, con el menor esfuerzo posible de prestación, el máximo de exigencia. La clasificación que hacían los moralistas, según este criterio, era esta: deberes universales y particulares, o sea deberes que obligan en todo tiempo y en todas las circunstancias, y deberes que obligan sólo en casos particulares. Basándose esta clasificación en una relación

moral establecida, dentro de una esfera más o menos amplia, para su cumplimiento, y en la naturaleza y significación final del acto ejecutado, podemos decir que la clasificación de los deberes, por la extensión, está implícitamente comprendida en las dos anteriores.

§ 2.—Deberes que se refieren a la afirmación de sí mismo.

El trabajo.—En el epígrafe general, *la afirmación de sí mismo*, indicamos ya el deber fundamental del hombre respecto de su vida, porque la naturaleza de ésta no es igual a la de los demás seres vivos del Universo, sino que, teniendo en su mundo interior una conciencia que le hace intrínsecamente libre, le indica también que este privilegio de libertad está contrapesado por la necesidad orgánica de subvenir con el propio esfuerzo a sus propias necesidades, obligación tanto mayor, cuanto más grande es la cultura y la extensión de aquéllas. Si la naturaleza le da al hombre al venir a la vida el primer impulso para afirmarse, le impone, en cambio, también la obligación de continuar esta afirmación en instantes sucesivos, y esto sólo puede lograrlo por medio del trabajo. El trabajo es, pues, el deber fundamental, que arranca del derecho a la vida, del derecho a afirmar la propia existencia en medio de la de los demás. El trabajo, en este sentido, podemos considerarlo como un ejercicio consciente de la actividad psico-fisiológica del individuo, para la satisfacción de todas sus necesidades culturales, comprendiendo en él, naturalmente, las de orden moral y las de orden material.

Su derecho correlativo.—Por lo tanto, el deber de trabajar, en general, es correlativo, en el individuo, del derecho a vivir: derecho a vivir y deber de trabajar arrancan de la esencia misma y de las propias condiciones de la vida. Así, pues, el trabajo es ley natural de vida; en el «*ganarás el pan con el sudor de tu frente*» ve la conciencia religiosa un castigo de Dios y ve la conciencia moral una ley de los hombres.

Sus caracteres.—Bien sea castigo expiatorio, bien ley moral basada en la naturaleza, el deber de trabajar es un deber fundamentalmente humano y, por lo tanto, universal, absoluto y permanente. El hombre, en sí mismo considerado, respecto de la naturaleza que le rodea, es un trabajo: él continúa por sí mismo, por propia cuenta, con un carácter puramente original, la labor incesante de la evolución cósmica, hasta tal punto, que en las dos palabras *naturaleza y trabajo*, podemos comprender las dos categorías fundamentales de la evolución natural y la evolución espiritual.

Sus aspectos.—Así como el pueblo griego, pueblo fundamentalmen-

te intelectualista, en la mente de sus más ilustres pensadores, Sócrates, Platón y Aristóteles, vinculaba la dignidad suprema del hombre en el *pensamiento*, idea que siguió prevaleciendo a través de la Edad Media y pasó a la Edad Moderna, condensándose en aquella hermosa frase de Linneo, que para distinguir al hombre de los demás animales le llamó *Homo-sapiens*, la época contemporánea considera el trabajo como el mayor signo distintivo de la dignidad de la especie humana, dándole indudablemente una significación espiritual, en la que interviene, ante todo, la voluntad, ocupando un lugar secundario la inteligencia y el sentimiento.

En este sentido, podríamos decir que la distintiva de Linneo podría transformarse en esta otra, *Homo-laborans*, por ser más comprehensiva, más amplia y más sintética.

Su valor cultural.—En la vida contemporánea, el trabajo, como categoría ética y cultural, sirve de pauta para determinar el mayor o menor nivel de progreso y bienestar de los pueblos. Aquellos, que por prejuicios hereditarios, consideran como deshonroso y degradante el trabajo, apoyados en un sentido de hidalguía y de nobleza, que no pertenece a nuestra época, no viven adaptados a ella y tienen forzosamente que desaparecer, como organizaciones colectivas, por ser rémora, en un caso, y motivo de codicia en otro, para los fines materiales e ideales de los demás.

Pereza.—En el orden individual, los que consideran el no trabajar como privilegio, viven en infantil engaño, como parásitos perniciosos sobre el peculio legado por sus mayores. Estos seres desgraciados, que se alimentan en un momento histórico de la nobleza o de la riqueza legada por sus padres, de parásitos de la tradición de la cultura humana se convertirán mañana en sus cadáveres, muriendo anegados en ella, por no haber sabido renovarse con el propio esfuerzo, ni haber alimentado su espíritu en la ley trascendente de humana solidaridad, que al hacernos disfrutar de las ventajas creadas por el esfuerzo de otros en el pasado, nos obliga también a renovarlas en el presente para el porvenir de otros.

Tal vez el problema más interesante de la cultura contemporánea sea el desequilibrio de los valores económicos, morales, jurídicos, estéticos y profesionales entre unos individuos y otros. Este desequilibrio no puede reconocer otra causa sino la falsa y desigual distribución del trabajo y sus valores entre los elementos de la comunidad social.

Es indudable que, por instinto, todos los individuos tienden a afirmar la vida, y que este instinto es, tanto mayor, cuanto más grande es la de-

bilidad del individuo para afirmarla; pero no en todos los individuos se da con igual intensidad la fuerza necesaria para afirmar la vida trabajando, porque, por tendencia natural, el hombre quiere disfrutar de los goces de la vida y de los dones de la cultura sin el esfuerzo doloroso que supone el lograr unos y otros.

Laboriosidad.—La conciencia habitual de este esfuerzo que se llama laboriosidad y que es una de las más grandes virtudes del individuo culto, no se logra sino prácticamente, es decir, con el esfuerzo cotidiano. Por eso, el deber positivo del trabajo, que nos otorga nuestro pan con el sudor de nuestra frente nos obliga también a no vivir, de ningún modo, a expensas del trabajo personal de los demás, basándonos en aquel postulado sencillísimo que se formula así: «lo que no quieras para ti, no lo quieras para otro». Hay en las reivindicaciones modernas del trabajo del hombre un fondo de verdad, que tiende a afirmar el aspecto negativo del deber de trabajar; si bien es cierto que hay que confesar también que no pocas veces se produjeron abusos, que convirtieron o convierten a los explotados en explotadores.

Los deberes de la riqueza y del capital.—Cuando del trabajo, bajo el punto de vista individual se trata, surge, desde luego, una cuestión relativa a averiguar si, así como negativamente estamos obligados a no vivir a expensas del trabajo de otro, estaremos, por el contrario, positivamente, obligados a darle medios y condiciones para que trabaje cuando lo necesite, y cuando en nuestras manos esté. Sostienen algunos moralistas modernos, tal vez con más afán de popularidad que con concienzudo estudio de la cuestión, el derecho al trabajo, ignorando, desde luego, que todo derecho que no es inmediatamente exigible, o sólo lo es en el supuesto de que se transmuten los valores o concepciones de la riqueza, en realidad no es tal derecho. Habría que esperar, para realizarlo, a que llegasen a ser una realidad primero las concepciones de la organización social y de la distribución del trabajo, que hoy aún tienen un carácter utópico y que fueron preconizadas por Marx y Engels.

A nuestro modo de ver, si la cuestión se plantea en el sentido de afirmar que todo individuo que es al mismo tiempo miembro de una comunidad social determinada, tiene deberes para ella y para los demás individuos que en ella viven, en este caso, teniendo en cuenta el principio de solidaridad que hace disfrutar al individuo presente de los esfuerzos que cristalizaron en una cultura pasada, un principio de justicia nos obliga también a convertir, en medios y elementos de creación de cultura en el presente, las riquezas de que dispongamos, no siendo intrínsecamente libres, desde luego, para destruirlas, porque ellas son con-

densación también del estuerzo de otros y pueden contribuir a la subsistencia de otros en el presente y en el porvenir. De esta manera, aquello que para la Etica antigua representaba solamente un deber imperfecto o de caridad, significa en la época moderna un deber de *rigurosa justicia*, teniendo en cuenta el doble carácter que nosotros hemos atribuído a la persona individual.

El trabajo en sus distintas esferas.—El deber del trabajo no hay que considerarlo solamente en relación con el individuo, sino que hay que ver también la forma en que se realiza este deber en la esfera de la vida individual, en la esfera de la vida familiar, en la comunal o municipal, en la política, en la social y en la humana; porque todo acto de trabajo, aun siendo éste puramente individual, repercute necesariamente en todas estas esferas; y es preciso tener en cuenta el eco que hace resonar en cada una de ellas.

En la esfera de la vida individual es un deber de tal naturaleza, que en un régimen normal de cultura debe acompañar a toda la gama afectiva, desde el mero instinto de vivir, hasta la suprema libertad que crea la independencia. Cuando un individuo considera en esta forma el trabajo, y cuando se sabe también que el deber de afirmar la vida es un deber constante, mientras ésta dura, el deber de trabajar, al pesar sobre el hombre, une su centro de gravedad con el de la propia existencia; y así, aquello que en un principio era carga onerosa para nosotros, se convierte poco a poco en parte de nosotros mismos, hasta tal punto, que el trabajo es una cosa imprescindible, como lo es la propia vida que vivimos. Claro está, que a este ideal no se llega de una manera insensible, y sólo se logra cuando el hombre, en virtud de sabias medidas educativas, en las primeras edades, logra orientar insensiblemente las energías del niño, que las disipa jugando, hacia el trabajador, hacia el hombre del porvenir, que ha de sacar de ellas el mayor fruto posible para él y sus semejantes. Tal vez, las primeras insinuaciones al trabajo, las reciba el niño en el ambiente familiar, donde está viendo todos los días que su derecho a vivir es afirmado por los jefes de la casa, debiendo ver en esta afirmación, más bien un ejemplo que imitar, que no la ocasión de una ventaja a disfrutar en odioso parasitismo. Unas veces, y esto es triste decirlo, son los padres los que afirman su vida a expensas de la de sus hijos; y en este caso, en un régimen de cultura, esta explotación del trabajo de los hijos por los padres, viene a ser análoga a la antropofagia, que practican los salvajes cuando la naturaleza no les proporciona los medios de subsistencia. Saturno devoraba también sus propios hijos. Es doloroso confesar que el régimen legislativo moderno

tenga necesidad de poner limitaciones a estos abusos, que crea la necesidad, en unos casos, y la codicia en otros. No debe olvidarse nunca que, el esfuerzo del trabajo individual que hagan los padres con los hijos, dentro de la familia, repercute, necesariamente, sobre el conjunto de los bienes de ella; y este carácter cooperativo y solidario que tiene el trabajo familiar, es el que sirve de pauta para determinar el modo de influencia del trabajo individual en las esferas y medios de desenvolvimiento de otras personas colectivas.

Después de la familia, la esfera inmediata de repercusión del trabajo, o es el conjunto de intereses de un patrono que con el individuo coopera a la producción, o es una organización colectiva, o es, en último término, la economía de la ciudad o del municipio, donde el trabajo se verifica. En estos tres casos, el trabajador debe inspirar siempre sus esfuerzos en la conciencia más rigurosa del deber, es decir, que el trabajador ha de poner el mismo empeño y la misma pureza de intención en el trabajo, como si se tratase de hacerlo para sí; y no sólo en el ejercicio de su propia actividad, sino también en el uso que haga de las máquinas y demás utensilios o instrumentos que emplee en el trabajo, siendo inmoral, desde luego, el procedimiento llamado del *sabotaje*, que es una protesta, más o menos sórdida, contra las máquinas y su empleo, no por lo que ellas significan en sí, sino por ser un instrumento del capital.

Y con esto pasamos, desde luego, al aspecto social del trabajo individual, el cual, no sólo depende del mismo aspecto social que tiene la persona individual, sino también de los efectos que en la sociedad ejerce el trabajo, como producto y como factor de riqueza y de cultura.

Es tan estrecha la relación que existe entre la obra individual y la economía social en general, que viene a ser como la primera onda producida por el choque de una piedra en la superficie del estanque, la cual va determinando sucesivas ondas concéntricas, de un radio cada vez mayor. Y esto que decimos respecto de la fase social del trabajo individual, podemos afirmarlo también de la fase política y de la fase humana en general; en el aspecto político, el trabajo personal del individuo ha de tener siempre garantido, dentro del criterio más riguroso de justicia, el ejercicio de su actividad; pero, al mismo tiempo, no ha de valerse de ella como fuerza que conmueve los cimientos de la justicia. En el orden humano, el trabajo individual ha de cumplirse respondiendo al deber general que tiene todo hombre de ser un colaborador leal y sincero al fin de la cultura universal.

El trabajo en relación con las etapas de la vida individual.— Considerando la gráfica de la vida individual como una parábola cuyos

dos extremos son el nacimiento y la muerte, hemos de ver la significación del trabajo en cada punto de esta línea, en aquella posición paralela al proceso de la línea misma, estando su significación determinada por la distancia mayor o menor que desde cada punto parabólico existe a la línea recta ideal que une los dos extremos de la parábola. En este sentido, podemos considerar, en la curva general del trabajo, durante el proceso total de la vida, tres fases: una ascensional, que coincide con el *aprendizaje* del trabajo y con las primeras edades de la vida; otra segunda, culminante y persistente, que coincide con la plenitud de la vida y con el dominio pleno y consciente de la profesión, arte y oficio que desempeña el trabajador; y una tercera, descendente, que coincide con las últimas etapas de la vida. Se ve, pues, que la curva del trabajo, durante la vida del individuo, coincide con la curva del trabajo durante la jornada, curva que ha sido descrita por Kraepelin, Binet y Ferè.

El aprendizaje en su aspecto ético.—En el desarrollo de esta curva, lo que más nos interesa, bajo el punto de vista de los deberes del individuo, es aquello que se relaciona con el aprendizaje y con el ejercicio de la profesión, arte u oficio de que se trata. De aquí arrancan, precisamente, los deberes del aprendizaje y los deberes de carácter profesional. Los deberes del aprendizaje se fundan, además, por una parte, en el aspecto social de la persona individual, y por otra, en la ley general de la división del trabajo y en la de la complicación creciente del mismo, que hacen imprescindible que, para que el individuo cumpla su deber de trabajar, se oriente y prepare antes, debidamente. Este adiestramiento previo, que requerimos del aprendiz en general, ha de irse haciendo paulatinamente, trasladando el centro de gravedad de las energías vitales, que en el juego se vincula en la idea del placer, al interés placentero con que debe ofrecerse todo trabajo al que comienza a trabajar. Se requiere una gran sabiduría y tacto por parte de aquellos que encauzan el trabajo del niño, desde los primeros momentos, para no hacerle desagradable. Hay que tener en cuenta, además, que debiendo hacer el trabajo el aprendiz en una época de la vida posterior al aprendizaje, es preciso que el aprendizaje esté exento de toda rutina, a fin de que, en el ejercicio de los deberes profesionales, cuando llegue su día, no vaya a estigmatizar el trabajo con las notas de atavismo y extemporaneidad o rutina. En resumen: el adiestramiento o el aprendizaje del individuo debe hacerse siempre mirando al porvenir, para lo cual, tanto el aprendiz como el maestro, deben tener por vínculo común el culto al ideal y a los ideales concretos del trabajo que surgen en cada época para las que le siguen. Cuando el aprendizaje profesional se ha hecho en

condiciones adecuadas, el ejercicio de la profesión, lejos de ser una carga pesada, es el mejor medio de que dispone el individuo para lograr el mayor resultado posible del trabajo con el mínimo esfuerzo.

Los deberes profesionales.—Los deberes que se imponen al individuo respecto de la profesión, se refieren, en primer término, a la elección de ella. Debemos tener por norma que, si en la elección de la profesión no nos han guiado la vocación y las aptitudes personales, sino el aparato exterior de una profesión cualquiera, las mayores o menores ventajas económicas que otorga y la mayor o menor cantidad de esfuerzo que implica, jamás podremos llamarnos buenos profesionales de la profesión elegida. Esta es algo que se hace consustancial con nuestra personalidad ética; y la labor o el resultado que con la profesión logremos, han de ser bien escasos para la comunidad o pueblo en que la ejerzamos, si no van precedidos y corroborados por la vocación y la aptitud.

Pero no basta una elección acertada de la profesión; hace falta también una plena conciencia de ella, base imprescindible para el cumplimiento de los deberes, que se refieren a su ejercicio y a su finalidad. El profesional, bajo el punto de vista colectivo o social, es un órgano que cumple una función: pero es un órgano de tal naturaleza, que ha de tener conciencia de su propia estructura y del modo de ejercer la función, y además conciencia del ideal normativo de la estructura y de la función; pero como el profesional es además un individuo, es decir, una personalidad ética con valor propio, los deberes profesionales no pueden exigir de nosotros que convirtamos al individuo, como trabajador, en un instrumento del trabajo, de la profesión o de la empresa; porque eso tendería a aniquilar la raíz de su personalidad, e indirectamente traería aparejada, para la profesión misma, la rutina, el estancamiento y la muerte. La conciencia del deber profesional, que se refiere al conocimiento teórico y a la técnica o práctica de la profesión, comprendiendo, por lo tanto, deberes intelectuales y deberes voluntarios, no debe estar exenta tampoco del sentimiento del deber, de la lealtad profesional, basado principalmente en la dignidad personal del individuo, puesta a contribución en la profesión que él ejerce, en la noble emulación que se despierta con el ejercicio y en la adhesión constante a los ideales y condiciones de su cumplimiento. El sentimiento del deber profesional, que socialmente considerado significa espíritu de corporación o espíritu de cuerpo, en el orden individual, ha de traducirse en la forma más ejemplar posible de cumplimiento de los deberes, debiendo evitarse, desde luego, los dos extremos de una casuística meticu-

losidad y de una laxitud que pretenda justificarse aun ante la propia conciencia, con sutilezas y razonamientos especiosos (forma muy hábil que empleamos para engañarnos a nosotros mismos), todo lo cual sólo denota, en realidad, un verdadero abandono. Estos deberes se resumen así: vocación, competencia, lealtad, laboriosidad y compañerismo.

El trabajo como actividad: direcciones.—Intensidad y extensión. Para terminar la serie de consideraciones que venimos haciendo acerca del trabajo, resta considerarlo bajo un doble aspecto centrípeto y centrífugo, en relación con las consabidas direcciones seguidas por la actividad moral. En el primer aspecto, el trabajo, no solamente por los resultados que logra para el individuo y por las condiciones fundamentales que supone para la independencia efectiva de su vida moral, sino también por el valor ascético que tiene es de gran importancia.

Desde los estoicos, que practicando el *sustine* y *abstine* de su escuela y los sacerdotes egipcios, que se consagraban con afán religioso a regar bastones puestos de pie en los arenales del Nilo, hasta las prácticas ascéticas verificadas por los cenobitas y monjes cristianos, hay una larga serie, no interrumpida, de actos que tienen por fin exclusivo agrandar la fuerza, la extensión y la pureza de la propia personalidad, como medio más adecuado para que cumpla su destino.

Es, tal vez, el elemento ascético del trabajo el único que, dando un potencial a la propia personalidad, le sirve de garantía para su persistencia en momentos ulteriores; y es, al mismo tiempo, el que rompe las trabas del ejercicio moral, puramente formalista, cuando se vincula solamente en cierta clase de imperativos, bien sean categóricos o hipotéticos.

Valor ascético y significación religiosa del trabajo.—Para que el trabajo tenga un valor ascético se requiere: 1.º, que se le dé una significación espiritual, y 2.º, que no se vea en él la satisfacción de necesidades inmediatas, sino la pura afirmación de sí mismo, en el fortalecimiento de la propia personalidad, como medio único para tener garantía segura de que, en cualquiera situación peligrosa en que se encuentre, ha de triunfar siempre de ella. El valor espiritual del trabajo y hasta religioso ha sido reconocido por el americano Lloyd y por el profesor alemán Eucken. La significación ascética del trabajo ha sido brillantemente expuesta por el profesor Guillermo James en las conferencias pronunciadas para maestros en los Cursos de Extensión Universitaria de los Estados Unidos: en una de estas conferencias sostiene James la necesidad de hacer siempre, en cada día, algo que no nos hayamos propuesto ni previsto, pues este ejercicio ascético de la personalidad con-

tribuirá desde luego a aumentar su eficiencia. Siendo generosos en el esfuerzo, capitalizamos energías para el porvenir.

A esto debemos añadir nosotros que, siendo todo individuo un ser social también, aquello que cree hacer demás no se pierde inútilmente para la vida moral. Considerando el trabajo como fuerza expansiva y cordial, no tendrá por incentivo el odio ni el hambre, sino el amor, que ha de ser el denominador común de toda reivindicación y comprensión entre el capital y el trabajo. Muchas veces, aun aquellas acciones que ejecutamos, sin buscar para ellas recompensa, vuelven hacia nuestro propio espíritu centuplicadas. Hay que tener en cuenta, además, que, dada la condición humana, se observa que el criterio matemático aplicado a la vida moral, para determinar en cada caso el *quantum* de energía que debemos emplear, es insuficiente; en el *superávit* de energía que pide el esfuerzo por el puro esfuerzo está la clave, porque ninguno se pierde y todos pueden traer para nosotros beneficio. De esta manera, además, dando al trabajo un valor ascético, hacemos que la obra de la construcción de la propia personalidad sea un verdadero poema vivo, logrando, por lo tanto, que la vida moral, como actividad específica normativa, entronque con la actividad artística y tengan ambas el carácter de verdadero juego. En estas condiciones, del fondo mismo de la vida moral surgen aquellas circunstancias y el trabajo parece menos abrumador y brotan inesperadas energías del mismo trabajo, que dan a la obra que ejecutamos esplendor y fragancia de juventud. El trabajo, en su segunda forma centrífuga, se nos presenta como cooperación a la afirmación de la vida de otros seres, teniendo por límite máximo la abnegación o el sacrificio; pero en esta fase, el trabajo entra ya de lleno en otra categoría de deberes, de los cuales no nos vamos a ocupar aquí por ahora.

§ 3.—La negación de sí mismo.

Abnegación y negación de sí mismo.—Una cosa es negarse a sí mismo por y para los demás, y otra cosa es negarse a sí mismo, sin beneficio ninguno para sí propio o para los demás. La primera forma de negación se llama, propiamente hablando, abnegación, y la segunda puede tener múltiples formas, desde el abandono y la pereza en general, hasta el suicidio (1).

El suicidio.—Por ser el suicidio el fenómeno moral más grave, de to

(1) Sobre la idea de abnegación, véase Paulsen: *Ethik*; y sobre el Suicidio a Durkheim: *Le Suicide*.

dos aquellos que se refieren a la negación absoluta de sí mismo, vamos a concederle especial atención, teniendo en cuenta, además, que las otras formas, más o menos crónicas y más o menos graves de la negación de sí mismo, son defectos que se corrigen con la educación. El suicidio podemos considerarlo bajo dos aspectos: uno psíquico y otro moral. Tanto en el aspecto psíquico como en el aspecto moral, el suicidio nos revela tendencias patológicas en la personalidad, pues siendo la base firme de la persona el instinto de vivir, es un absurdo pensar, que en una naturaleza sana y normalmente organizada, puedan originarse tendencias que contradigan en absoluto la tendencia fundamental. Bajo el punto de vista de la Psicología patológica, el sistema nervioso del suicida es siempre un sistema débil o impulsivo, un sistema que carece del poder de inhibición necesario para encauzar la dirección de todas aquellas tendencias que, surgiendo del seno mismo de la vida, pueden favorecerla o perjudicarla, de no orientarse bien. Si nos fijamos además en la capacidad funcional del sistema nervioso, observaremos, desde luego, que su función no es solamente la de organizar o armonizar las múltiples tendencias psico-físicas del individuo, para darles un empleo inmediato en forma de energía actual, sino que, precisamente, por el hecho de poder inhibir determinados impulsos, ha de procurar también que el potencial de la energía no gastada, que en su seno atesora, pueda servir de reserva útil, no sólo para dar más cohesión a la personalidad, sino también para garantizar su permanencia en el porvenir.

Al interrumpirse en el sistema nervioso débil o enfermo, por culpas propias o por las de sus ascendientes, la función inhibitoria, que tiene carácter moderador y previsor, la persona moral pierde su base física; y al carecer de un centro propio de gravedad y de una base firme en su propia vida, se convierte en juguete de las circunstancias, que por no saber vencerse a sí mismo, no sabría nunca vencer, de la misma manera que la hoja desprendida del árbol se convierte en juguete del viento, que la arrastra hasta caer destrozada al suelo. El equilibrio y la fortaleza nerviosa son base del equilibrio y de la fortaleza moral; y aunque sea redundancia el manifestarlo, siempre será útil, teniendo en cuenta la tendencia al desequilibrio que todo trabajo intelectual implica. Para un trabajador intelectual, la mecánica y la dinámica de sus nervios son el signo más poderoso para conocer por dónde ha de orientar la higiene del espíritu. La experiencia nos dice, que si un trabajo excesivo produce sobreexcitación nerviosa, una carencia absoluta de trabajo mental produce embotamiento. Pero no es solamente el exceso de trabajo intelectual, al cual nuestros vecinos dan los nombres de *Chauffage* y *Sur-*

menage, lo que principalmente contribuye a las enfermedades de orden psicasténico, sino que, además, el alcoholismo, la enfermedades sexuales o los desarreglos funcionales, contribuyen poderosamente a debilitar el sistema nervioso. A esto debiéramos añadir también la vida prolongada e intensa en las grandes ciudades; el desarreglo en la distribución del tiempo consagrado al ejercicio de la profesión, arte u oficio; la falta de ponderación o estimación exacta de las propias necesidades reales y de los recursos efectivos para satisfacerlas, y, por último, la falta de un ideal de vida personal, que sirva de centro de gravedad para la propia existencia, o una falta absoluta de confianza en sí mismo, para realizar aquello que creemos momentáneamente indispensable y por no ser pacientes y perseverantes no podemos aplazar para ocasiones más favorables, ignorando el aforismo napoleónico que dice *que el mundo es siempre de los flemáticos*.

Pero prescindiendo del aspecto psico-patológico, y fijándonos en el aspecto propiamente moral, observaremos que el suicidio, si bien es cierto que puede explicarnos cómo termina una vida, dando razón a aquel aforismo *Sicut vita finis ita* (según se vive así se muere), sin embargo no puede justificarse nunca en el terreno de la moral. Bajo el punto de vista biológico, el individuo es un producto vivo de otros seres vivos también y anteriores a él. Y *llega a ser* hasta independientemente de su libertad; y hasta podríamos decir que el ejercicio de su libertad es uno de los productos más complejos de su desenvolvimiento. El individuo, pues, no es único, sino que es un representante de la especie. Preciso es volver a recordar aquí el doble aspecto que tiene nuestra personalidad individual: no sólo somos valores o unidades únicas en el dominio de la vida moral, sino que somos también cantidades sociales susceptibles de agrupación o integración social. Anularse conscientemente en la vida personal y social es interrumpir la propia conservación y vida de la especie; y el individuo no es dueño ni de negar a ésta el ejercicio que de ella recibe, ni de dejar de proporcionarle la cooperación que le puede prestar. Las mismas consideraciones, respecto del suicidio, podemos hacer en el orden de la vida social. Y como el ser propiamente nuestro y el ser para los demás brota de un manantial único de vida, de ahí que no podamos negarnos a vivir para los demás, aun suponiendo que pudiéramos hacerlo respecto de nosotros mismos. El ser más desgraciado, aun cuando no dé valor a su propia desdicha, es siempre susceptible o sirve siempre de ocasión, para que otra persona ejerza la virtud de la piedad. Pero, aun restringiendo a la esfera puramente personal de cada uno la discusión relativa a la justificación moral del

suicidio, tampoco encontramos motivo alguno que lo justifique. Quien se suicida para evitar el dolor, no tiene en cuenta la significación psicológica del dolor mismo. Este, como efecto, raras veces es de tal naturaleza que llega a agotar la existencia de quien lo soporta. Por regla general, los estados de profunda pena, en quien tiene fortaleza para poder sufrirla, suscitan espontáneamente, obedeciendo a la ley de los contrastes psíquicos, estados opuestos. El dolor y el placer son dos elementos afectivos que se integran en la vida. No hay para el individuo ni dolor absoluto ni placer absoluto, sino un constante vaivén entre ambos, después de muchas transiciones o matices de alivio o de amargura. Sólo en nombre de un exagerado egoísmo puede presentarse insoportable el dolor para aquel que al sufrirlo no siente el recuerdo del placer pasado o de presuntos placeres; pero aquel que vive la vida tal como es, con fortaleza y grandeza de ánimo suficientes, para soportar el dolor y gozar moderadamente del placer, no encontrará nunca en su vida un momento en el cual el dolor se le presente como absoluto y permanente, como insufrible. Si cuando sufrimos un dolor nos hiciésemos cargo de que éste es más pasajero que nosotros mismos, que somos sujetos de placeres y dolores, y considerásemos que en el porvenir la dicha o desdicha que puede sobrevenirnos depende tan sólo del modo como sepamos llevar nuestra vida, el dolor ante la propia personalidad, fortalecida con esta convicción, sería como ola pasajera del mar embravecido, que choca contra una roca inmóvil. Aún es menos justificable el suicidio cuando se apela a él para eludir cobardemente el cumplimiento de los deberes morales: en este caso, a la propia indignidad se suma la traición, y no se justifica cómo para eludir el cumplimiento de un deber nos atrevemos a faltar al primordial de todos los deberes, que es el afirmar personalmente nuestra vida sin atacar a la de los demás.

§ 4.—El dominio de sí mismo.

Dominio de sí mismo y afirmación de sí mismo.—Como complemento del deber de afirmar la vida, debemos considerar el deber de dominarse a sí mismo y el deber de ser independientes como personas morales. El deber de dominarse a sí mismo podemos considerarlo como una forma interna de la afirmación de la vida, así como el deber de defenderla y de conservarla podemos considerarlo como una forma externa. El dominarse a sí mismo es condición indispensable para poder afirmarse, porque no hay seguridad ni firmeza en aquella persona moral que ha vencido los obstáculos exteriores y que ha sido, sin embargo,

impotente para dominar los internos. Los obstáculos interiores con que tropieza la persona moral provienen del antagonismo simultáneo entre las fuerzas o actividades elementales de la misma. Cuando no hay energía suficiente en la persona moral para vencer estos antagonismos surge, necesariamente, la anarquía y el desorden de la vida interior; y en este caso, la persona pierde toda capacidad para afirmarse.

El dominio de sí mismo, según la historia de la Moral y la Psicología.—En la historia de la Etica encontramos tres formas del dominio de sí mismo: la budhista, que niega por completo los fueros de la personalidad; la estoica, que subordina a un principio puramente intelectualista y formal el dominio de sí mismo, y la cristiana, que hace depender el dominio de sí mismo de la idea de abnegación y de humanidad. La Etica contemporánea, para establecer el principio del dominio de sí mismo, parte del concepto de la personalidad, es decir, de la forma orgánica y sintética de todas las actividades psíquicas del individuo; y así como en la organización física del hombre resulta de un perfecto equilibrio inestable de las fuerzas vitales, así también, en el orden psíquico, la salud del alma procede de un perfecto equilibrio de las energías psíquicas, equilibrio que se traduce en la conciencia bajo la forma del dominio de sí mismo.

Dominio de sí mismo y carácter.—El hábito de dominarse a sí mismo es la condición indispensable para la formación y el desarrollo del carácter; pero el carácter que debe ir adornado además con la nota de independencia, sólo se hace tal, merced a un recto aprendizaje o adiestramiento. Ya insistiremos sobre este punto. Para vencerse a sí mismo, hay que aprender a obedecer los dictados de la propia conciencia; y para obedecernos a nosotros mismos, hay que comenzar por obedecer a los demás; pero esta obediencia a los demás no debe ser ciega servidumbre, sino racional acatamiento; de la misma manera que el mandato no debe ser imperio tiránico o despótico, sino que ha de tener el carácter de consejo y de precepto paternal. Hemos dicho que, para dominarse a sí mismo, hace falta un centro focal de concentración e irradiación de actividades personales; y este centro, es natural que no se encuentre fuera del área o esfera total de la personalidad. Como nadie dispone de más fuerzas que aquellas que la naturaleza le concede y la cultura le aumenta, todo individuo que trate de dominarse a sí mismo, ha de contar, única y exclusivamente, con su propio potencial de actividad, sin que las fórmulas morales, los consejos o recetas, valgan otra cosa más que una mera insinuación, incapaz de garantizar nunca el resultado. En este problema del dominio de sí mismo, se va verificando un tránsito

gradual de la obediencia ajena a la obediencia a sí propio, tránsito que se siente crecer, cuando con la mirada interior contemplamos cómo aumenta nuestro caudal de experiencia y nuestro poder de reflexión.

Presencia de ánimo; previsión.—Por lo mismo que el obedecerse a sí mismo supone un conocimiento relativamente perfecto del valor y de la importancia de las actividades personales, que nos han de obedecer, se hace indispensable, para tener garantía de la adquisición de este hábito, estar siempre sobre sí, en cada momento, y además estar siempre atentos al porvenir, es decir, ser previsores; porque muchas veces, el impulso, que momentáneamente se presenta dócil a nuestros propios mandatos, no hace más que ejercitar con táctica hábil una retirada estratégica, para sorprendernos mejor después, cuando más descuidados estamos. A la luz de la Psicología contemporánea, debemos afirmar que el dominio de sí mismo no se logra ni por una negación absoluta de la personalidad, ni por una abnegación constante, ni por subordinar nuestras propias actividades a la actividad única de la voluntad. Para dominarnos nosotros mismos perfectamente, hace falta un imperio sobre todo nuestro ser; pero para ejercitar este imperio, hace falta todo el ser mismo y todo el poder que poseemos; por eso hemos vinculado en la palabra *carácter* las notas sintéticas de todas las actividades y cualidades de la personalidad, el concepto o idea fundamental del dominio de sí mismo.

§ 5.—La independencia.

Su concepto.—Así como el carácter se forma por medio de la afirmación y el dominio de sí mismo, la única garantía de su conservación y hasta la única prueba del mismo, que a través del tiempo no falla, es la independencia. La independencia supone que el individuo, como persona moral, no padezca el influjo de ningún poder externo que pueda ejercer coacción en el fuero de su conciencia.

Servidumbre y anarquía.—La verdadera independencia moral del hombre, dista tanto de la servidumbre como de la anarquía: hay una falsa independencia, la de aquel individuo que, creyéndose libre de toda traba de la ley moral, obra obedeciendo a los caprichos de su voluntad y hasta pone especial empeño en burlar y desobedecer las prescripciones y mandatos sociales; tal forma de independencia, termina por disipar la voluntad misma, porque ésta, considerada como una fuerza, necesita tener en el fin moral un punto de incidencia y además una adecuada consistencia.

Aquel que hace lo que le da la gana, termina no haciendo absolutamente nada, por haber disipado en futilidades su energía; y este pájaro, al parecer tan libre, es el que primero se enjaula, merced a los propósitos de una voluntad perseverante y fríamente calculadora. Así como la exageración de la independencia viene a acabar a la larga con la independencia misma, así también el espíritu de servidumbre incapacita la persona para la formación y el desarrollo del espíritu de independencia. La servidumbre moral, reconociendo inmediatamente la superioridad de otra persona, acata sus mandatos de tal modo, que la obediencia convierte al siervo en verdadero instrumento del señor. Cuando la servidumbre no tiene un proceso de formación hereditaria, suele ser la ignorancia o falta de conciencia de sí mismo aquello que más contribuye a fomentarla o a propagarla entre las clases sociales; y cuando estas condiciones no faltan, hay que atribuir la servidumbre a falta de espíritu de independencia, a la debilidad o viciosa conformación del carácter. Cuando la persona tiene conciencia de sí mismo, de su valor intrínseco y de su destino, se siente, como decía Kant, como un fin en sí, es decir, con autonomía y, por lo tanto, con independencia.

Igualdad moral.—El valor intrínseco de la personalidad hace a todos los hombres susceptibles de ser colocados en el mismo nivel o altura moral. Los desniveles efectivos que resultan en la vida moral, sólo obedecen a la desigualdad de condiciones y de energía o intensidad vital de cada persona; pero estas desigualdades morales son inestables, teóricamente consideradas, hasta tal punto, que en la vida moral, la persona de más humilde condición puede elevarse en cualquier momento a las mayores alturas de la dignidad y de la independencia. Pero para que el progreso en las ideas morales hubiese podido llegar a estos resultados, fué necesario un lento proceso de emancipación individual que, aun iniciándose en la antigüedad, llega a nuestros días con limitaciones, es decir, que el ideal pleno de emancipación moral del hombre, no está conseguido. El hombre que en su estado natural es un ser libre, se hace dominador o resulta dominado al entrar en convivencia con otros.

La fuerza física, por lo tanto, o el «ansia de dominación», según Federico Nietzsche, es la primera causa que establece la diferenciación entre señores y esclavos. A medida que los dominados se van haciendo más fuertes y los dominadores disipan en ocios y orgías su primitivo poder, se inicia el proceso de interversión entre estos dos factores históricos: los dominadores tienden, naturalmente, a ser dominados, y los dominados aspiran a ser dominadores. Este es el fondo general de toda la historia humana.

Contenido psíquico de la independencia.—Analizando la independencia en su contenido psíquico interno, vemos que se traduce en tres diferentes notas o caracteres distintivos, según qué elemento psíquico predomine en la conciencia del individuo; y así resulta que la independencia para la mente humana se llama *originalidad*; la de la voluntad, *libertad*, propiamente dicha, y la del sentimiento se vincula en el *del honor*, del cual algunos moralistas franceses quieren hacer la base o fundamento de toda la moral.

Falsa independencia.—Hay dos cosas que contribuyen a falsear la idea de independencia: por una parte, el exagerado concepto de sí mismo o *Megalopsiquia*; y por otra, el reducido concepto de sí mismo o *Micropsiquia*. La verdadera idea de la independencia nos coloca, respecto de nosotros mismos, en el justo medio, huyendo, no sólo de la falsa humildad que nos inutiliza para toda acción grande en la vida, sino también de la soberbia, que nos hace incapaces de ser más grandes hoy de lo que ayer fuimos y más grandes mañana de lo que somos hoy.

Condiciones de ejercicio.—Es indudable que la idea de independencia nos garantiza una gran confianza en nosotros mismos, nos da la clave para tener criterio propio respecto de la propia conducta y nos pone en condiciones de que nos bastemos en gran parte para gobernarla. El que se siente centro del universo social, será en él estrella fija y no satélite. Pero la elevada idea que nos formemos de nosotros mismos y de los grandes fines que en la vida nos creamos llamados a cumplir por ser personas morales, no excluye de ningún modo la conciencia de nuestros propios límites, hasta tal punto, que la verdadera humildad no consiste, como decía Espinosa, en la tristeza que experimentamos en nuestra pequeñez ante el Ser Supremo, sino en el conocimiento claro y exacto de nuestra limitación y de la limitación de nuestros medios para la consecución ideal de nuestro destino. Como la independencia personal necesita garantías interiores y garantías exteriores para su conservación, debemos tener en cuenta que el respeto a sí mismo, la afirmación constante de nuestra propia libertad, manifestada fundamentalmente en el carácter y el sentimiento de la propia dignidad, son las tres condiciones internas fundamentales, para garantizar la independencia interior del individuo. El individuo que a sus propios ojos se considere esclavo de su pasión, tiranizado por su voluntad o automatizado por su entendimiento, careciendo de base firme sobre sí mismo, no tiene ninguna garantía para que respeten su independencia los demás. Por lo que a las condiciones exteriores de la independencia respecta, hemos de tener en cuenta que la independencia económica del individuo, es decir, su propie-

dad, que es la extensión de su personalidad, la cultura social del medio en que está enclavado, y el valor moral del mismo individuo, manifestado como fuerza, energía y firmeza de carácter, son las únicas condiciones que pueden garantizar su seguridad.

§ 6.—Deberes de conservación.

Su concepto.—Salud, fuerza y pureza.—Entre los deberes de conservación, debemos comprender tres, principalmente: el de velar por la salud, el de velar por la fortaleza del cuerpo y el de velar por la pureza del alma; los dos primeros tienen un carácter propiamente orgánico o corpóreo, y el tercero tiene un carácter propiamente espiritual, si bien es cierto, que ni los primeros dejan de tener influencias psíquicas, ni el tercero deja de tener influencias corpóreas. El deber de velar por la salud del cuerpo, no es solamente una mera prescripción higiénica, porque teniendo el cuerpo una verdadera significación de elemento integrante de la persona moral, tiene necesariamente también un valor moral determinado. Si considerásemos la salud meramente como objeto, fin y resultado de la obediencia a las prescripciones higiénicas, podríamos creer que éstas tenían un carácter extrínseco; pero desde el momento en que la incluimos dentro de la órbita de los deberes personales del individuo, ya no podemos eximirnos de su cumplimiento, porque la salud del cuerpo es condición indispensable para la realización de nuestro destino. Es necesario advertir, que la trascendencia de los deberes que se refieren a la salud del cuerpo, ni es de tal naturaleza que haga de ellos el único objetivo de la persona moral, ni es tan leve su imperio, que el individuo pueda considerarlos como cosa de poca monta.

Valor moral del cuerpo.—Cuerpo y espíritu, en las estimaciones de la personalidad, no se dan separados, sino que se aprecian totalmente fundidos o integrados en el ser que llamamos *hombre*, el cual debe ser el centro de gravedad y el ideal normativo de toda vida moral. Somos deudores al pueblo griego, respecto a la concepción del hombre, de este equilibrio armónico entre la Higiene y la Moral, del cual es el principal representante Sócrates y la escuela de Salerno, cuyo aforismo rezaba *Mens sana in corpore sano*. En la Mitología griega, Apolo y Palas Atenea son dos plastificaciones a la vez de la fuerza y de la cultura griega, en constante equilibrio. El concepto de la *Sofrosine*, que encontramos en la filosofía de Platón, envuelve la idea de un equilibrio, de la templanza o moderación, entre los diferentes factores de la vida personal. Los concursos de los juegos olímpicos, que hoy han resucitado en Ale-

mania y que tienden a implantarse en todos los pueblos cultos, constituyen para la adolescencia una verdadera fiesta de la *salud* y de la *energía*, acompañada del saber y de la virtud. Estos concursos, en los cuales entran en juego todas las fuerzas del cuerpo y del alma, para forjar un contenido rico en vida personal, son, indudablemente, muy superiores a aquellos otros, que tienen un carácter puramente atlético o puramente literario, porque si estos últimos conducen a la ñoñez, los primeros encauzan a la barbarie. Ya decía Pascal, que el hombre es una mezcla de ángel y bestia; y en este sentido, el fin de la educación, en su aspecto higiénico, no debe tender a hacer el ángel esclavo de la bestia. Es conveniente insistir mucho en determinar con exactitud los límites propios de los deberes para con la salud del cuerpo, resultado de un conjunto de causas, entre las cuales no son las menos importantes los ejercicios físicos. El aspecto moral de los preceptos higiénicos consiste en considerar como deberes personales los preceptos de higiene. Sólo así se les podrá dar un carácter universal e imprescindible, absoluto y permanente.

La persona moral debe tener en cuenta que su base constante para la acción y hasta la manifestación externa de ella, es el cuerpo, y que así como a la personalidad en general le debemos respeto, defensa y protección, así también al cuerpo, que es su elemento, no se le puede negar.

Dos criterios.—El individuo debe adoptar, en lo de la salud del cuerpo, dos regímenes: uno preventivo y otro restaurador. La mayor parte de las enfermedades infecciosas pueden evitarse con cierta previsión. A la curación de una enfermedad ya adquirida contribuye no poco el optimismo en el estado moral del enfermo que quiere sanar.

La salud y su significación filogenética.—Hay en la salud del cuerpo un aspecto que no puede descuidarse, y es éste: el individuo, además de ser considerado como persona en sí, es un elemento representante de la especie, y su salud es la única garantía de conservación de ésta en él y de vigorosa transmisión de ella por él; por lo tanto, el velar por la salud del cuerpo no es solamente un deber personal.

Fortaleza.—El otro deber de carácter físico es el que se refiere a la necesidad de fortalecer el cuerpo convenientemente, no sólo por ser la habitación imprescindible del alma, sino también por tener un valor en sí propio. En este empeño, que tiene categoría de deber y que aspira a hacernos fuertes para hacernos más humanos, hay que evitar también la exageración en que suele incurrirse y que tiene un doble carácter: unas veces se aspira a mortificar la materia, o se tiende a espiritualizar-

la, de tal modo, que se le niega todo su valor sustantivo; otras veces se aspira a glorificarla, de tal modo, que subordinando a ella el espíritu, se hace retroceder al *Homo-sapiens* de Linneo en algunos grados dentro de la clasificación zoológica. La concepción de la mortificación de la carne, para lograr el destino espiritual del alma, tiene una significación religiosa y trascendente; y por lo mismo, no es nuestra misión ocuparnos aquí de ella; pero considerando que el hombre, aun a la luz de la psicología experimental, es una substancia completa, formada por dos elementos incompletos, pero igualmente necesarios para su subsistencia, es absolutamente imprescindible que el crecimiento de la vida espiritual vaya acompañado del aumento de fortaleza psíquica. En la historia de la cultura griega, se observa que el equilibrio entre el alma y el cuerpo, se rompe precisamente por aquellas escuelas que, como la de los platónicos, estoicos, y también por los epicúreos, otorgan, unas veces, preponderancia al elemento espiritual, y otras, preponderancia al elemento material. La concepción medioeval, que tiene un carácter fundamentalmente religioso, al descentrar la vida de sí misma y colocar su centro propio de gravedad en la vida ultraterrena, tenía que dar un valor fundamentalmente ascético al dominio del cuerpo, tenía que procurar espiritualizar todas las energías del individuo, para prepararlo a vivir mejor una vida más perfecta, una vida eterna, que diese al hombre, simultáneamente, la posesión de todas las perfecciones con un carácter permanente; y en esto se funda la definición dada por Boecio de este concepto. En el Renacimiento se observa un salto atávico a la cultura griega; pero no a aquella cultura griega tomada en su genuina significación, sino a la cultura griega considerada como material de asimilación para el espíritu emancipador de la época. Por eso en el espíritu del Renacimiento se observa una nota fundamentalmente hedonista, que no es incompatible con las especulaciones del entendimiento. El gran desarrollo que, a partir del Renacimiento, encontraron las ciencias físicas naturales y matemáticas, dando lugar con esto a la constitución de una nueva técnica, ha servido también para cambiar las perspectivas del mundo y de la vida, hasta tal punto, que hoy sólo concebimos el Universo, como sometido a un proceso constante de desenvolvimiento o evolución; y la vida como un proceso constante de llegar a ser, bajo la forma de renovación, de crecimiento y de muerte. Este dinamismo físico tenía que recaer también sobre el concepto del hombre, siendo para él la fortaleza una condición indispensable para vivir íntegramente su vida y para adaptarla, lo mejor posible, al medio en que se desenvuelve; y de la misma manera que en la Edad Media se procuró es-

piritualizar la materia en el sentido de su subordinación al espíritu, así también, en la concepción moderna del hombre, se trata de coordinar paralelamente el espíritu a la materia, para que ambos, en una forma integral, sirvan de base y contenido al concepto concreto de humanidad. De esta manera, la fuerza y la materia adquieren una significación espiritual, del mismo modo que el espíritu aspira a reflejar su esencia y caracteres en la organización corpórea.

La fortaleza es base del desenvolvimiento espiritual y la cultura superior del hombre; el espíritu es una norma para el desarrollo y cultivo de la fortaleza, a fin de evitar que ésta no degenerare en bárbaro atletismo.

La pureza.—El problema sexual.—Nos queda por considerar un factor muy importante de los deberes de conservación, que viene a ser como una especie de resumen o coronamiento de los otros dos: nos referimos a los deberes de *pureza*, castidad o continencia, generalmente comprendidos en el epígrafe común que en la *Ética científica contemporánea* lleva el nombre de cuestión sexual, o sea la cuestión relativa a las relaciones entre los dos sexos. Dos criterios se suelen seguir en este punto: el de la abstención absoluta de hacer frente al problema, basándose en una simulada conveniencia, y en los respetos que se deben al decoro y a la inocencia presunta o real del educando; y el que aspira a estudiar el problema de la manera más objetiva posible, atendiendo, no al pudor o al sonrojo que pueda producir en el educando, sino a la mayor o menor conveniencia, que de hacerse cargo del asunto logra, y a los peligros que por haberlo estudiado puede evitar. A nuestro modo de ver, hay que huir, en el modo de tratar este problema, de los dos extremos, que implican una exageración; porque si la hipocresía del silencio no está justificada, no lo está tampoco la excesiva claridad, que puede degenerar muchas veces en imprudencia peligrosa.

El ideal en este caso sería que cada individuo fuese adquiriendo un conocimiento paulatino de la realidad de la naturaleza y de la vida, según el grado, formas y circunstancias en que ésta se manifestase; el ideal sería que, padres y maestros, Patronatos de la Adolescencia y otras instituciones de la misma índole, velasen constantemente por la iniciación del adolescente en el conocimiento del problema, evitando, desde luego, que la malicia y el mal consejo lo desplazasen de su cauce natural. Pero no puede negarse que, puestas en un platillo de la balanza las ventajas de la presunta inocencia de los más y de la inocencia real o efectiva de algunos, y puestas en el otro platillo las ventajas del conocimiento real y exacto del problema, estudiado con cautela y

resuelto con prudencia, el fiel de la balanza se inclina hacia esta parte.

En este sentido, pues, y con este criterio, vamos a hacer referencia a él, convencidos de que, el inocente que tenga la virtud de la castidad, tendrá una razón más para serlo; y que el extraviado, que prematuramente la haya perdido, podrá ponerse en condiciones de volver a adquirirla, convencido de que las ventajas en este caso, para él, siempre habrían de ser mayores que los inconvenientes.

Para adoptar esta actitud, nos basamos, además, en el significado social y en el significado específicamente humano de toda individualidad, porque el individuo no es uno, absoluto y único en sí mismo, sino que es miembro de una sociedad y debe ser representante digno de la especie; y en ambos casos, no puede cumplir los deberes que para con la sociedad y con la humanidad tiene en esta esfera, sino por medio de la conservación del órgano más natural y adecuado para su cumplimiento; y este órgano único, en su forma más perfecta, como veremos más adelante, es la familia monogámica. Basándonos en motivos y razones de orden psico-fisiológico, observaremos, desde luego, que si bien es cierto que en la crisis de la pubertad hay signos que pueden revelar determinadas funciones de la vida de relación, estos signos sólo tienen el valor de una floración primaveral, que con tanto más cuidado debe respetarse cuanto mayor es el peligro de que una helada insólita incapacite el árbol para dar frutos o los dé imperfectos en el porvenir. El crecimiento fisiológico del hombre en toda su integridad, dura hasta los veinticinco años. Cuanto más normado, paulatino y vigoroso es el desarrollo del cuerpo, tanta mayor garantía existe para el individuo de que en las etapas ulteriores de su vida se pueda defender mejor contra la enfermedad, y adquirir, si las leyes de la herencia no lo impiden, una mayor longevidad. En un desarrollo orgánico precoz y en los abusos que éste puede llevar consigo, porque el adolescente se cree prematuramente hombre, se puede dar lugar también al envejecimiento prematuro. Aquel joven que en el pleno vigor de sus facultades físicas, en vez de sentir, en los mejores días de su existencia, una alegría del vivir, basada en la salud y la fortaleza orgánica, mira en realidad la vida como una carga abrumadora que lleva sobre sus hombros y se siente descender prematuramente hacia la decadencia, ha derrochado, en vanas orgías, los gérmenes aún no sazonados de humanidad. Es un viejo prematuro. Aquellos que, al llegar a la vejez y a la senectud, tienen aún arrogancias juveniles y entusiasmos cautivadores, son los que, al pasar por la crisis de la pubertad, que es un verdadero cabo de las tormentas para el joven, han sabido vencerse a sí mismos, guardando un respeto religioso

a su propio cuerpo. Por otra parte, la influencia detractora que en el desarrollo de la vida espiritual puede ejercer el uso y el abuso prematuro de las funciones sexuales, unas veces contrarias a la naturaleza y otras veces en conformidad con ella, es una razón más para ser precavidos y castos, o por lo menos cautos, en este orden de cosas. En el desarrollo espiritual del individuo observamos, que tras un período intenso de asimilación en que predomina la memoria, surge, coincidiendo precisamente con la crisis de la pubertad, el desarrollo de la imaginación, que adorna la vida del individuo con apariencias tales de lozanía y de vigor, que le hace concebir la ilusión de que en esos instantes de su existencia no hay relación alguna de solidaridad con el pasado, ni preparación para el porvenir. La imaginación tiende a tiranizar el sistema nervioso del individuo, de tal manera, que es muy difícil que éste se sepa sustraer a sus impulsos o a sus halagos. Viviendo como vive el joven bajo la tutela de sus padres, de sus maestros o de la sociedad, por los cantos de sirena de la imaginación, se siente halagado con la visión de una emancipación prematura de toda autoridad y de todo sentimiento del deber. Con el desarrollo súbito de la imaginación, coincide la vida pasional y afectiva; y entonces es cuando podemos hablar, en realidad, del momento decisivo de la formación del carácter y de la voluntad, a la cual ha de colaborar fundamentalmente el entendimiento y la razón; pero esta colaboración será imposible si la reflexión naciente del individuo se subordina a la pasión, y si ésta se ve solamente alimentada por los peligros de una imaginación soñadora. Se ha llamado, y con razón, a la imaginación, la loca de la casa: si es loca, no podrá ser, en realidad, buena consejera. Por todas estas razones de orden psíquico, juzgamos fundamentalmente indispensable una gran severidad y rigor del individuo para consigo mismo, en lo que respecta al problema sexual. Las claudicaciones, las transacciones y las tolerancias en este orden de cosas, suelen ser un vencimiento disimulado del propio individuo. Si no ha sabido triunfar de sí mismo en estos conflictos interiores con la pasión desbordada y la imaginación, ni tendrá la ocasión para templarse en la lucha por la libertad, ni para forjar en una lucha habitual un carácter enérgico, entero y perseverante en la aspiración de sus fines; y así resultará que, el que primeramente se hace esclavo de sí mismo, se hace, en realidad, después, esclavo de los demás. Aprendiendo a ser un Nestor a los veinte años, se puede sentir uno Aquiles a los sesenta. Aprendiendo a ser prudentes como los viejos en la juventud, es como se poseen y ahorran juveniles arrestos para la vejez.

§ 7.—El deber de defendernos.

Doble aspecto del mismo.—Anteriormente consideramos el problema de la defensa personal como un derecho; ahora lo vamos a considerar como un deber. Este doble aspecto del problema de la defensa personal nace del doble aspecto en que hemos considerado la personalidad: individual y social. Respecto a los demás, que niegan nuestra actuación como personas, o que invaden la esfera de nuestra actividad personal, faltando a la justicia, tenemos el derecho de defendernos; respecto de nosotros mismos, considerados como un principio intrínseco de actividad, con fuerzas inmanentes y con fines también inmanentes, tenemos el deber de defendernos, porque sin el cumplimiento de este deber primordial la realización de aquellos fines sería meramente ilusoria.

Respeto y dignidad.—Este deber de defensa de nuestra persona es correlativo del respeto que todas las demás nos deben, respeto que se refiere a la persona misma en su esencia y en sus atributos, no por el cargo que ejerce o por la jerarquía que represente. Es decir, que el concepto de dignidad es el atributo interno de la personalidad, que es base y fundamento del respeto, porque tal atributo es expresión de la excelsitud de su naturaleza, de la elevación de su destino, de la nobleza de su linaje espiritual. El respeto y la dignidad de hombre a hombre son expresión de las relaciones de humanidad entre los hombres, que por ser expresiones de igualdad esencial de naturaleza y de integración fraternal en grupos sociales determinados no deben excluir jamás a ningún hombre, ni para negar el respeto o la dignidad, ni para exagerarlo en forma de privilegio. Goethe define así el respeto: «lo que nadie trae al mundo y que, sin embargo, es necesario, para que el hombre lo sea siempre y en todas partes».

No hay que confundir nunca este respeto tácito entre los hombres y esta dignidad intrínseca con el respeto adventicio de la autoridad y con las dignidades extrínsecas, que se añaden a la dignidad de la persona por el cargo que representa o por el linaje en que ha nacido.

Pero la idea del respeto correlativa de la dignidad no se refiere solamente a las relaciones de hombre a hombre. Nosotros, como personas, nos debemos también respeto a nosotros mismos. En todo acto, en toda manifestación de nuestra actividad, debemos comportarnos siempre como hombres dignos, y nuestra conciencia moral debe ser el espejo fiel donde se retrate no solamente la imagen viva de la dignidad de

nuestra esencia, sino también todas las vicisitudes de la vida y de la conducta personal, que unas veces contribuyen a degradarnos y otras veces dan carácter edificante a nuestro modo de obrar.

La honra y el honor.—Intimamente unidos a la idea de dignidad están los conceptos de honra y de honor. La honra dice más bien relación a la conducta concreta de cada persona que se hace digna o indigna, según que sea honrada o no lo sea. Ser honrado es realizar íntegramente los fines de la propia conducta en sí mismo, por lo cual nos hacemos acreedores a nuestro propio respeto y al de los demás. Ser hombre de honor es proceder en nuestra conducta en relación con la dignidad de los atributos que como personas morales poseemos.

Se deshonra quien moralmente se degrada. Se hace indigno el hombre que a sus propios ojos, o a los ojos de los demás, con la fealdad de su conducta ha mancillado su honor. El honor, pues, es algo más que un sentimiento; el honor es la forma interna y la forma externa de la dignidad. Es su genuino esplendor.

La honra es una cosa también distinta de la fama, por lo cual encierra gran inmoralidad el aforismo «coge buena fama y échate a dormir», porque en él se encierra la hipocresía. ¿Qué importa que tengamos buena fama ante los demás, si ante nosotros mismos estamos deshonorados?

Toda falta inferida a nuestro honor se llama ofensa, que recibe distintamente los nombres de agresión, atentado y ataque personal, injuria o calumnia, según los casos; y que por caer dentro de la esfera externa del Derecho positivo, ya no nos compete a nosotros examinar; pero hay ofensas morales de orden íntimo, y aun las ofensas de carácter público no están exentas de aquel coeficiente ético, indispensable para ser moralmente repelidas. Es claro que, bajo un punto de vista religioso, cabe pensar en el perdón de las ofensas ajenas, y es obligación religiosa también el hacerlo; pero no hay que olvidar que todo individuo que nos injuria o calumnia falta a la justicia; y si nosotros podemos perdonar la ofensa estamos, sin embargo, obligados a hacer patente su injusticia, no sólo porque «el que calla otorga», sino también porque la debilidad o cobardía en repeler injustas agresiones ajenas podría acarrearlos en el porvenir mayores males, sobre todo el de la desconsideración social a la persona, que se niega a sí misma en aquello en que tiene más obligación de afirmarse.

Pero si estamos obligados a defender nuestro honor, no tenemos derecho a tomarnos la justicia por propia mano, y menos a la venganza. Porque toda colisión de derechos y deberes sociales tiene una esfera de actuación distinta de la propiamente individual; y a la conciencia social

y al poder social corresponde intervenir en estos conflictos para rehabilitar el orden moral perturbado. La simple protesta de nuestra inocencia, la explosión de nuestra indignación o la dulce ironía del desdén, son medios para insinuar la propia defensa, en la que, sin insinuación del ofendido ni de nadie, debe intervenir desde el primer momento la autoridad social. Hay que reprobar, por consiguiente, el duelo, considerándolo como una forma injusta de rehabilitación moral. En las épocas románticas del honor caballeresco, el duelo era expresión a la vez del honor y del valor. Hay en él una mezcla de barbarie y de idealismo, que es, tal vez, lo que le hizo prevalecer y llegar hasta nuestros días. «El honor y la propiedad, dice Hoeffding en su *Moral (página 205 de la edición francesa de 1903)*, pueden considerarse como una prolongación exterior de la libertad personal; tenemos necesidad de la consideración ajena. Los demás deben considerarnos como un ser dotado legítimamente de propia individualidad. En las circunstancias normales el honor se hace ostensible por sí mismo, como una condición que no tiene necesidad de atraer particularmente la atención y que otorga, sin embargo, a nuestra actitud, respecto de los demás, la debida seguridad y garantía. Pero no es conveniente que la atención se dirija excesivamente sobre la idea que los demás se forjan de nosotros, porque entonces aquello que no debiera ser otra cosa que condición para nuestra actividad se convierte fácilmente en su fin, y la apariencia exterior acaba por suplantarla».

La idea del honor y el sentimiento exaltado del honor, no son lo mismo. Nadie, para imponer respeto a los demás, debe aceptar un juicio contradictorio, en el cual el éxito, si acompaña a la justicia, es hijo de la venganza personal, y no le rehabilita adecuadamente; y si es mensajero del fracaso del ofendido, deja impune la falta y da nueva osadía al agresor.

Las Ligas antiduelistas tienden a hacer desaparecer de nuestras costumbres ese oprobio, que, como supervivencia de pasadas épocas, aún estigmatiza nuestra conciencia moral. Difundirlas, fomentarlas y protegerlas, es necesario y conveniente para hacer desaparecer el duelo.

§ 8.—**El deber de perfeccionamiento.**

Sus aspectos.—Tiene este deber tres aspectos: uno psíquico, otro físico, o mejor dicho, orgánico, y otro integral, que se refiere al equilibrio moral necesario entre las diferentes actividades humanas, y entre los dos aspectos (individual y social) de la persona moral.

Su fundamento.—El fundamento de este deber arranca de las con-

diciones y leyes naturales de la vida en sí mismo, y en su aspecto moral. Si la vida, que se da como un contenido consciente, es producto de la naturaleza, va, no obstante, más allá de ella. Tiende a emancipar al hombre, por el espíritu de la naturaleza (*mens agitat molem*), y tiende a integrarlo, una vez emancipado, con la naturaleza, por medio de la cultura (*homo additus naturæ*). Así, el espíritu emancipador primero, se convierte después en elemento solidarizador por excelencia del hombre y la naturaleza en la cultura.

Progreso y perfección.—La persona moral, que hemos considerado como un centro consciente de actividad, ha de mirarse también como un principio consciente de actividad creadora, cuya ley intrínseca es el progreso y el fin, la perfección de la persona. Progreso y perfección son, respectivamente, el medio y el fin para la realización de los ideales concretos de la persona moral. Y si en la esencia de ella se da como ineludible la necesidad de un desenvolvimiento, esta necesidad se nos impone con la categoría de deber. Somos imperfectos; pero somos perfectibles. El ideal de la perfección se logra por el trabajo creador de la persona, cuyo órgano, ley, forma y producto, es la cultura. Cuando venimos al mundo, somos como un poema inacabado, en el cual nuestros progenitores, al poner alma y vida, nos han legado la tarea de hacer nuestra un alma y una vida, por la educación primero y por el trabajo después, que nos hacen de hecho personas libres, agentes creadores de nuestra personalidad y libertad.

En todo momento de la vida, de nuestra vida, hemos de vernos proyectados hacia el ideal, hacia nuestro ideal, que es algo que nos queda por hacer, para el porvenir, a fin de considerarnos en él más perfectos que en nuestro presente.

Cultura moral y desarrollo psíquico.—La cultura psíquica de la persona moral se refiere al desarrollo de los elementos constitutivos del espíritu: la inteligencia, el sentimiento y la voluntad. La pedagogía y la moral coinciden en que persiguen el mismo fin; pero en realidad, debiera pensarse, que la pedagogía no es otra cosa que una metodología de la moral, cuyas normas no tienen más que el carácter de medios, mientras que las de la moral tienen el carácter de fines y de deberes. Lo moral y lo pedagógico, se distinguen, formalmente, en el modo de considerar la materia perfectible, por más que ambas persigan instituir en el hombre que nos da la naturaleza las perfecciones que implica la cultura.

Solidaridad moral y perfeccionamiento.—En la cultura de las actividades o elementos del espíritu, no hay que olvidar nunca la ley de

solidaridad mutua, de solidaridad con el elemento fisiológico del hombre, y de integración de lo individual y social del hombre, en una realidad suprema.

Hay que considerar también estas actividades en función de la vida misma, a la cual han de dar una significación y un valor en relación con su naturaleza, de cuya perfectibilidad intrínseca se ha de educir su fin; de este modo, la vida moral, en su desarrollo, tendrá siempre un carácter de armonía y equilibrio, que tiende a romper siempre el predominio de una actividad espiritual sobre otra, el del espíritu sobre el cuerpo y el del hombre interior sobre el hombre social. Por otra parte, el olvido de los contenidos concretos de la vida misma, en cada momento de la conducta, y en función del desarrollo normal de aquélla, puede trazarnos una trayectoria moral desquiciada, o ponernos en el peligro de considerarnos resignados a vivir sin trayectoria.

§ 9.—**Deberes morales respecto de la inteligencia y de la verdad.**

Concepto y origen de estos deberes.—Bajo el punto de vista individual, nuestros deberes son dobles: tenemos deberes respecto de la inteligencia, y tenemos deberes respecto a la verdad, que es su objeto. Pero los deberes intelectuales, siguiendo el criterio anteriormente adoptado, se coordinan a los demás deberes de la actividad personal del hombre y tienen también, como ellos, una fase social.

Los deberes intelectuales se derivan de las leyes lógicas normativas de nuestra actividad mental, según cuyas leyes, el pensar, que es una ponderación de relaciones, ha de tener una base objetiva y una cooperación afectivo-voluntaria.

De este doble carácter objetivo-subjetivo y complejo de la actividad mental, se derivan todos los deberes.

Probidad intelectual.—El error.—La mentira.—Es el primer deber el de la *probidad intelectual*, que exige de nosotros que conformemos nuestro pensamiento a los elementos mentales objetivos que lo determinan, y que, por consiguiente, limitan su espontaneidad, su libre actividad creadora. Esta probidad o rectitud intelectual, nos obliga a que no descansemos hasta encontrar la verdad, que hemos de reconocer en sí misma, sin que tengamos libertad para aceptarla o no. Pero exige también que, si somos fieles observadores de ella, seamos sus sinceros manifestadores, ante nosotros mismos, para que sirva de base a la consecuencia de nuestra conducta, y ante los demás para que pueda

iluminarles su camino. De aquí se deduce que el individuo, respecto del error y de la mentira, tenga también deberes morales ineludibles. Los primeros, nos exigen que procuremos luchar constantemente contra las causas que lo determinan; los segundos, nos prohíben apelar al engaño, respecto de nosotros mismos y respecto de los demás. Como el deber de luchar con el error exige ciertos derechos, no hay que olvidar que este deber está subjetivamente limitado por los grados de certeza, que nosotros poseamos respecto de la verdad, y objetivamente por el deber de la tolerancia.

Veracidad.—Si la probidad mental exige de nosotros que nunca digamos una mentira, no nos obliga a manifestar siempre la verdad, sino a ser cautos y prudentes en todo tiempo; pues en muchos casos, el exceso de sinceridad puede dañar a la verdad misma, o a la personalidad total del individuo, que es superior a su verdad, o mejor dicho, que es su primera verdad. Sólo hay un caso concreto, que hace excepción a esta regla, el del héroe y el del mártir, que defienden con su vida una verdad, que por ser superior a la vida misma, al hacerla inmortal en el sacrificio, son la mejor garantía de su conservación espiritual.

La relación que tiene la actividad mental con el sentimiento y la voluntad, no es la misma. Respecto a la voluntad, es una guía práctica de conducta; respecto al sentimiento, es la que introduce en él nuevos elementos inestables de satisfacción y, por consiguiente, de conservación y no de enervamiento, porque no hay nada que contribuya más a entorpecerlo que la rutina.

Criterio propio.—Si el pensamiento es, pues, el elemento progresivo de la conducta personal y la luz que le guía en su camino, todo individuo está obligado a tener pensamiento propio, es decir, ideas propias, juzgar y discernir por cuenta propia, y razonar con conciencia de que logra seguridad y certeza en sus discursos. El pensamiento propio, respecto de la voluntad, elabora *convicciones*, que son los postulados de nuestra actividad práctica; y respecto del sentimiento perspectivas, que son motivos nuevos de dicha, que son los que dan una forma de originalidad a nuestra vida, y al agrandar la riqueza de su contenido, agrandan también su valor y su significación.

El cultivo de la inteligencia y sus peligros.—Pero esta actividad mental, no ha de ser tan absoluta y autónoma que rompa la ley de armonía de toda personalidad, pues existe el peligro de automatizar la voluntad y enervar el sentimiento, convirtiéndose aquella actividad mental de guía y estimulante que debe ser en tiránica o soberana de toda nuestra vida espiritual. Toda la actividad mental contemporánea, corre el pe-

ligro de sumergir en el intelectualismo a nuestra vida espiritual. Así como en los siglos medioevales la fe nos hacía volar hacia el cielo, en el Renacimiento, y en el siglo XVIII, la razón se convirtió en elemento destructor de todos los valores tradicionales de la vida. No hay que olvidar, que el entendimiento es la actividad inicial adaptadora del individuo a su ámbito, y que la forma de la conducta es la que ha de garantírnos si la actividad iteradora nos lleva o no por buen camino. Si el embrutecimiento de la inteligencia, la falta de luces, nos impide dar valor a la realidad que nos rodea, el exceso de intelectualismo vicia las raíces totales de la educación, e impide la formación y el desarrollo natural de la personalidad, cuyo núcleo o base está integrado por la vida afectiva y la vida voluntaria, las cuales, si por su carácter más conservador tienden a constituirse en agentes de resistencia sistemática a todo progreso intelectual, encierran, por el contrario, la inestimable ventaja de hacerle marchar siempre a ras de tierra, impidiendo que se esterilice en utópicos devaneos.

El cultivo gradual de la inteligencia, que abarca también el de la memoria y el de la imaginación, debe procurar evitar los peligros que un desequilibrio mental acarrea para el cuerpo. El intelectualismo exagerado, al descentrar la vida espiritual de su verdadero punto de apoyo, no sólo debilita todas las sensaciones internas, las del sentido general, comúnmente sintetizadas y confundidas con la cenestesia, sino que también la sobreexcitación constante de los nervios, y el exceso de trabajo a que se condena el cerebro, que no sólo es órgano de la vida intelectual, sino también centro de orientación, de concentración, de inhibición y adaptación de todos los movimientos del ser vivo, traen como resultado desarreglos digestivos, entorpecimiento y atrofia del sistema muscular, la neurastenia primero y la abulia después, enfermedades todas ellas, que por tener su raíz en el sistema nervioso cerebro-espinal, son funestas para la vida del individuo.

Nuevas orientaciones morales, respecto al deber intelectual.—La higiene de la inteligencia afecta, como se ve, no sólo a los órganos o instrumentos de los sentidos de la vista, del tacto y del oído, que son los que principalmente tienden a forjar el espíritu de observación, sino también a la necesidad de conservar un perfecto equilibrio entre el sistema nervioso y el sistema muscular, entre la vida de relación y la vida de nutrición, y entre los estados mentales en general y los procesos afectivos y motores.

Afortunadamente, las orientaciones morales de la época presente van restringiendo la significación y el valor de la vida intelectual a sus jus-

tos límites, considerando, que si las supersticiones de la creencia son funestas, no menos funestas son las supersticiones de la razón, basadas en la confianza excesiva de la legitimidad absoluta de sus fueros. Pero es lógico pensar, que entre los incautos e ignorantes, traten los semicultos, que son en realidad farsantes o embaucadores de sostener la soberanía absoluta de la razón y de la ciencia, porque al deificarla se aseguran su sacerdocio. Y el objeto es ejercer una soberanía social sobre las masas, tanto más impune y menos peligrosa cuanto más de lo alto se le hace provenir.

§ 10.—Nuestros deberes morales respecto al sentimiento.

Criterio adoptado.—Contra la opinión estoica que considera como ideal moral la aniquilación de la vida afectiva, y contra las exageraciones del ascetismo cristiano, afirmamos nosotros el valor radical y primitivo de la vida afectiva y la necesidad de cultivar el sentimiento, como principal elemento que consolida y funde en nuestra naturaleza las ideas y concepciones morales, aprendidas o imaginadas, y además como el principal resorte de todos los móviles de la voluntad para la acción. La vida afectiva, respecto al pensamiento y a la voluntad, es el elemento conjuntivo por excelencia, y es además, en su fondo, el continente más adecuado para ambas series de procesos. Anular la vida afectiva es automatizar la vida moral, es convertir el flujo y reflujo constante y espontáneo de nuestra existencia en una tarea preestablecida, en un apriorismo de tal naturaleza, que rebaja la razón y la voluntad a las meras formas del instinto y de la tendencia impulsiva.

Egoísmo y simpatía.—En el punto de partida de la evolución moral, se encuentran las dos polarizaciones afectivas fundamentales de nuestra personalidad, en relación con su doble fase real: el *egoísmo* y la *simpatía*. El egoísmo es la base de todos los sentimientos que tienden a desarrollar y consolidar la fase individual de la personalidad. La simpatía es el punto de partida de todos los sentimientos sociales. Querer derivar una forma afectiva de otra, como han hecho algunos psicólogos, es desconocer la doble perspectiva de nuestra personalidad. Querer sacrificar el egoísmo a la simpatía, o la simpatía al egoísmo, es desequilibrar en sus propias bases la vida moral. En la forma más elemental y natural de vida y convivencia moral, que es la familia, se desarrollan de un modo espontáneo los sentimientos egoístas y altruistas de la personalidad. Pero no se puede desconocer que los sentimientos egoístas o altruistas tienden a predominar en el individuo y en los grupos sociales, según

el carácter de la constitución interna de los susodichos grupos, y según las ideas fundamentales relativas a la personalidad y a la autoridad.

Ecuación entre la autonomía y la solidaridad.—**Coeeficientes afectivos.**—En el progreso ético, donde, como en todo proceso de crecimiento espiritual, se observa una tendencia constante y simultánea hacia la autonomía y hacia la solidaridad, el individuo y el grupo social en cada una de las fases de su actividad están sometidos a un principio de ecuación interpersonal, en el cual, los sentimientos egoístas, son la garantía de nuestra conservación personal, y los sentimientos simpáticos, son la garantía de la existencia social y del individuo en lo social. Así, vivir para otro, es vivir en nosotros mismos; defender palmo a palmo nuestra vida y afirmarla con tesón, es dar a la vida social garantías de una existencia más robusta.

Pero el sentimiento egoísta, que es la base elemental de todos los sentimientos que se refieren a la personalidad, hay que cultivarlo en relación con los progresos de la inteligencia y de la voluntad. De un desarrollo normal de los sentimientos egoístas, nacerán, seguramente, la satisfacción y el remordimiento, base afectiva de nuestra conciencia moral, el sentimiento del deber, y del respeto a nosotros mismos, y el sentimiento del honor y la propia estimación. Quien no cultiva la parte afectiva de su vida moral, quedará detenido en la etapa premoral de un hedonismo utilitario, que registramos en aquellos tipos morales de escasa espiritualidad. El egoísmo, deja de hacerse peligroso cuando la razón muestra al hombre una perspectiva social en que necesariamente ha de estar colocado, y cuando la voluntad se habitúa a ejecutar actos humanos, que van más allá de los límites de la propia conservación, aun cuando a la larga repercutan en la conservación de nosotros mismos.

El sentimiento de la simpatía.—El sentimiento de la simpatía es la base fundamental de todos los sentimientos sociales de la persona moral; y aunque en la evolución natural de la persona se da su desarrollo en conformidad con el del caudal representativo del individuo, es deber de la persona moral cultivar dicho sentimiento, sin poder deducirlo, como pretendía Espinosa y los utilitaristas ingleses del egoísmo individual, porque es muy distinto gozar y padecer con los demás, buscando en el gozo o padecimiento una base o provecho para nosotros mismos, y conceder a la compasión o satisfacción simpática un valor sustantivo e intrínseco. Es muy distinto que el sentimiento social de la simpatía sea un sentimiento, que se desarrolle paralelamente al egoísmo, y considerarlo como un círculo de mayor radio afectivo, producido por prolongación del diámetro del radio de un círculo afectivo meramente egoísta.

Sentimiento de justicia y sentimiento de humanidad.—Del cultivo del sentimiento moral de la simpatía, nacen los dos sentimientos sociales fundamentales: el sentimiento de justicia y el humanismo, que en su aspecto religioso se llama caridad, y en su aspecto puramente moral recibe los nombres de filantropía y de fraternidad. Ambos sentimientos tienen esferas perfectamente definidas; pues uno de ellos se refiere al sentimiento de conservación de la vida social, en el cual todos debemos tener interés; y el otro, al de cooperación individual con una finalidad social, que en cierto modo es un complemento, y en cierto modo un sustituto del primero. El sentimiento de justicia ha de brotar en nuestro ánimo de un estado de equilibrio psíquico, de la *ecuanimidad*, porque aun cuando ha de existir un criterio de justicia social, nosotros somos siempre los que hacemos la estimación personal de ese criterio. El sentimiento de humanidad exige de nosotros estados psíquicos de *magnanimidad*, la grandeza de alma, por la cual, en sus horizontes afectivos y representativos, cabe un mundo más amplio que el reducido mundo de nuestra conciencia moral.

Al sentimiento de justicia se oponen la soberbia, la envidia y la pereza; así como al sentimiento moral de humanidad se oponen la crueldad, la indiferencia, el odio o la apatía, respecto a los hombres o cosas humanas.

Un carácter común al sentimiento de justicia y al sentimiento de humanidad es el interés, bajo su forma, respectivamente, negativa para la justicia (interés de no dañar a nadie), y positiva para la caridad (interés por hacer el bien). El grado de interés, por lo que respecta a la justicia, ha de ser siempre el mismo; pues estamos obligados a respetar en todos los hombres, sea cualquiera su condición social, la condición natural de hombres; pero el grado de interés, respecto a los sentimientos de humanidad, varía en relación con el círculo en que se mueva con respecto a los fines que persigue, y con respecto a la condición de igualdad, superioridad o inferioridad de la persona, sujeto de tales sentimientos, respecto de las demás.

Los sentimientos de justicia y los sentimientos de humanidad son un elemento integrante de la conciencia social, y su nivel, mayor o menor, varía en función del desarrollo natural de tales sentimientos en el individuo; por eso es absolutamente preciso cultivarlos, porque no sólo tenemos en su cultivo una garantía para nuestra permanencia y perfección dentro de la vida social, sino que también de su fomento depende el mayor aprovechamiento posible de las energías morales de un pueblo, que se integran o destruyen mutuamente, según que se

consideren como colaboradoras o antagónicas en la vida social.

Respeto a la ley y a la autoridad.—Piedad, patriotismo.—Una forma especial del sentimiento de justicia es el respeto a la ley y a la autoridad, base de la disciplina interna de toda individualidad y garantía del orden social, de cuyo sentimiento se derivan fundamentalmente todas las virtudes condensadas en esta palabra: *ciudadanía*; y una de las formas del sentimiento de humanidad es la piedad, que es el respeto y amor a los muertos y a los niños que en el pasado y en el presente de una forma concreta de humanidad, hacen arraigar una virtud, que es a la vez humana y cívica y que se llama amor a la patria, *patriotismo*.

El sentimiento de la cultura.—La forma más ideal del sentimiento de la simpatía es el sentimiento de la cultura, que crea en nosotros estados afectivos condicionados por incesantes procesos de mejora material e intelectual. El sentimiento de la cultura, como proyección afectiva de nuestra vida espiritual hacia el porvenir, abarca, en síntesis, los sentimientos de justicia y humanidad antes señalados: es, propiamente hablando, el coeficiente afectivo de todo ideal de progreso humano. Inspirar este sentimiento no es cosa fácil, sobre todo si se tiene en cuenta que hay en nosotros una propensión natural a la inacción y a gozar en aquellas cosas que nos dan una garantía de satisfacción por habérnosla producido ya. Se necesita, en una naturaleza moral, una superabundancia de energía para prolongar más allá de la existencia real afectos de carácter creador, sobre todo teniendo en cuenta que las cosas así creadas comenzarán a vivir cuando nosotros hayamos cerrado los ojos. Pero el sentimiento de la cultura, que es tal vez en la solidaridad moral el elemento básico por excelencia, sólo logra las supremas formas de satisfacción cuando, obedeciendo a un sentimiento de justicia, hace para las generaciones venideras lo que las pasadas hicieron por nosotros; y cuando, obedeciendo a un sentimiento de humanidad, crea para ellas bienes y valores por propio afecto, sin perseguir retribución utilitaria alguna. Entonces el nivel de la vida moral gana en fuerza, profundidad y extensión; entonces la esencia de nuestros afectos se sublima, y la vida moral, al entrar en una fase de creación estética, nos hace vivir en un reino de fines humanos, del cual somos, a la vez, soberanos y súbditos. El sentimiento, que se mueve entre polos opuestos, y que por ley de inercia tiende siempre a la repetición, logra así una nueva forma para su esencia: la del goce producido por consagrarnos a una tarea, en la cual nos consideramos como originales, como creadores de valores morales nuevos.

La vida afectiva y su verdadero valor.—La vida afectiva no fué

estimada siempre en su verdadero valor; pero hay que confesar también que otras veces su valor se ha exagerado, y el problema moral consiste en ver cómo es posible desarrollar la vida afectiva en la personalidad individual, de modo que responda a su verdadero fin y se integre con los demás elementos del espíritu, cooperando con cada uno a su respectiva actividad.

El elemento afectivo es el elemento biológico-sintético por excelencia. Sometido a la ley de relación y de contraste en la seriación de sus procesos, hay en la curva afectiva un ritmo variable de repetición de estados; y hay también en el sentimiento una tendencia de preferencia para aquellos que implican un goce, y de repulsión para aquellos otros que implican un pesar. La intervención del caudal de representaciones en la vida afectiva no sólo modifica la tendencia a la repetición, sino que da al ritmo afectivo un carácter de variabilidad constante, condicionando al sentimiento para que busque motivos de placer en su propio dolor y para que no lo enerve con la repetición de determinados goces.

La emoción y las pasiones en su aspecto moral.—Por lo que respecta a las modalidades afectivas, hay que procurar que nuestro espíritu tenga siempre aquellas condiciones de fortaleza necesarias para sufrir una emoción y para abrigar pasiones sin dejarse arrastrar por ellas. «La pasión, dice Kant, es como un torrente que se hunde cada vez más en su lecho». Hay que procurar, pues, que el torrente tenga siempre lecho. Tener pasiones grandes, no una sola pasión, será siempre una garantía para que la vida moral se haga interesante por su contenido y por la variedad de sus perspectivas. Cultivar moralmente las pasiones, es ponerlas a contribución de los grandes fines de la persona moral, para que sirvan de ayuda más que de consejo y den cohesión a la inteligencia y a la voluntad. Las pasiones serán así un punto de arranque de nuestras energías más íntimas, sea que vuelen a las regiones del pensamiento o que se muevan en el campo de la acción.

La esencia del sentimiento.—Hay que aspirar, pues, a que el sentimiento en nuestra vida psíquica sea un elemento de resistencia y de expansión a la vez, y que en este ritmo incesante, que se mueve entre resistencias y avances, logre nuestra vida moral total un tono de conservación progresiva, un carácter de selección entre lo nuevo y lo viejo, que nos decida siempre por lo mejor y así seremos fundamentalmente optimistas. El sentimiento, como dice Hoffding en su *Psicología* (1), «ha de ser un *guardián* fiel de lo que se ha adquirido». Por la influencia del

(1) Pág. 464 de la edición española.—Madrid.—Jorro, 1904.

sentimiento, dice el mismo, «el conocimiento gana en solidez y seguridad, y sólo cuando arraiga así en el sentimiento, en el estado inmediato del individuo, llega a ser verdaderamente propiedad de la persona». Pero a veces el sentimiento es también un águila, porque idealiza y orienta al ideal su vuelo. No debemos olvidar, sin embargo, que nos orientamos siempre hacia la realidad, y que el sentimiento intelectual más seguro es el de objetividad.

Por lo que respecta a la actividad práctica, el sentimiento como excitante, propulsor y conservador, desempeña un papel enorme. Pero este problema lo desenvolveremos en el párrafo siguiente, cuando estudiemos el cultivo y desarrollo de la voluntad.

§ II.—Nuestros deberes morales respecto de la voluntad.

La voluntad y sus límites.—Cualquiera que sea la teoría que se profese en el terreno de la psicología respecto de la voluntad, es indudable que, en el dominio de la moral, la voluntad se nos presenta como una energía, como un principio de actividad susceptible de desarrollo, siendo sus límites máximos la *autarquía* o gobierno de sí mismo, y la *sinarquía*, la *sinergia* o sea la cooperación para el gobierno de la colectividad. Pero ninguna facultad o elemento psíquico depende más de los demás elementos que la voluntad. Siendo su naturaleza propiamente funcional, el carácter de la función depende del nivel cultural que el pensamiento y los afectos hayan alcanzado para *motivarla* y encauzarla a su fin. Por eso, el punto de partida para el desarrollo moral de la voluntad, ha de consistir en dar una complejidad creciente a la motivación voluntaria, ensanchando también el área consciente de la motivación. De la complicación y multiplicidad creciente de motivos, surgen la elección y la resolución; de la conciencia plena de la motivación y de sus límites, la indiferencia radical de la voluntad para determinarse a la acción y, por consiguiente, la libertad intrínseca. Por donde vemos que la conciencia de los motivos y, por consiguiente, de los fines, y la conciencia de la libertad, son el resultado final logrado en el desarrollo de la voluntad. Pero esto no basta, porque lo esencial en la voluntad es la actividad misma, y donde no hay fuerza no hay movimiento. Puede haber una conciencia plena de la motivación y la finalidad; hasta puede haber una autosugestión de libertad; pero no hay voluntad en plenitud, mientras no hay acción psíquica consciente, que vaya seguida del resultado apetecido. Por consiguiente, el logro de nuestros propósitos es lo que indica, si para ello se ha revelado voluntad propia o no, sin que

consideremos nunca como logro del esfuerzo personal la dádiva o merced de otra persona, porque esto a la larga, lejos de fomentar y desarrollar la voluntad, lo que hace es aniquilarla. El pan más sabroso, es aquel que ganamos con el sudor de nuestra frente; y el que comemos sin trabajo, o nos pone en la categoría de inválidos, de pordioseros o de parásitos y depredadores del trabajo de los demás, todo lo cual es indigno, y profundamente inmoral, porque vicia las raíces mismas de la personalidad.

Las cualidades de la voluntad y su adquisición.—En el cultivo de la voluntad para la acción ha de lograr ésta la firmeza, la resolución, la perseverancia y la energía, cualidades que resultan del hábito de bien obrar y que deben dar un carácter pluridimensional al carácter libre de los actos de la voluntad.

Tal vez sea la voluntad el elemento psíquico más susceptible de desarrollo, por lo mismo que su esencia consiste en la actuación misma, y esta es la función total y permanente de la vida; pero hace falta gran cautela para emprender esta tarea, sin que valgan para lograrla recetas más o menos especiosas. En general, debemos decir que la norma fundamental a que ha de atenerse el moralista, es partir en el cultivo de la voluntad de las tendencias impulsivas, que da la naturaleza, y condicionar, de un modo genético su desarrollo, procurando suplir las anomalías hereditarias con que las tendencias naturales se presentan, que son siempre más eficaces que toda clase de reglas. Así como el niño aprende a andar andando, así también ha de aprender a desarrollar y ejercitar la voluntad obrando; pero hay que procurar que previamente el moralista condicione su modo de obrar, determinando una motivación y una conciencia de los fines, que sea adecuada a la evolución perfecta de la voluntad.

Plenitud de desarrollo.—Cómo se logra.—Éxito y fracaso.—Una voluntad se habrá desarrollado y llegará a su plenitud en el orden de la actuación externa, cuando llega a la prosecución y consecución deliberada de sus fines sin esfuerzo penoso, o más bien cuando a la conciencia del esfuerzo acompaña un goce peculiar, producido por la acción misma. Aconseja William James que en toda acción psicomotriz no tubeemos en emplear más esfuerzo que el que sea meramente necesario, porque ese gasto de energía, al parecer inútil, nos capacita para esfuerzos mayores en el porvenir. Debemos poner nuestras acciones morales a máxima tensión, aun en las más humildes obras que emprendamos, para tener seguridad de lo que somos capaces en un momento dado de nuestra existencia. Este será el mejor medio, el medio indefec-

tible, para conocernos a nosotros mismos. La introspección puede fallar. El examen de la conciencia moral más escrupuloso, puede engañarnos. La comprobación experimental de lo que efectivamente somos, se hace siempre por lo que valemos; y el modo más sencillo, aunque no el único, de valorarnos, es ponderarnos en nuestras propias acciones. El éxito y el fracaso, no son la medida exacta de nuestra energía moral. De un fracaso prematuro, puede redimirnos la perseverancia. Un éxito ruidoso y fácil, puede hacernos dormir en los laureles, en el blando lecho de una falsa vanagloria, que no es el más adecuado para que la voluntad cobre alientos. Nada puede engañarnos más en la carrera de la vida, que los triunfos fáciles, que llevan, por la inexperiencia con que van acompañados a la disipación: audacia, orgullo, altivez o desprecio de los demás. ¡Desdichado aquel hombre, decía Guillermo Ostwal, a quien todo le ha salido bien, cuando comenzó a caminar! Será siempre un iluso. Quien de la primera derrota cobró por lo menos conciencia de su dignidad, puede salir victorioso; mejor dicho, está en camino de serlo. Pero en el orden de la acción externa, la voluntad crece en proporción a su fin. «Los fines grandes, dice Schiller en sus hermosas *Cartas de educación estética* (1), agrandan la voluntad que los persigue». Proponerse altos fines en la vida, es el mejor consejo para llegar a ser grande. Pero para que los esfuerzos de la voluntad no sean estériles solamente, ésta debe distinguir entre el ideal perseguible, pero no plenamente realizable, que nos sirve de estrella de orientación, y el fin que puede conseguirse, para cuyo discernimiento, nuestras propias experiencias morales nos han de dar un criterio.

Aspecto social del desarrollo de la voluntad.—En el desarrollo de la actividad externa de la voluntad, no hay que olvidar el aspecto social en que dicha actividad puede conjugarse con otras, para lo cual, toda voluntad humana debe proponerse la realización de fines colectivos, de los que ella sola no pueda realizar por sí mismo. Así la voluntad aprenderá a moverse dentro de sus propios límites. La conciencia del límite, ha de ser el indicio de que más allá de él hay otra energía que con la nuestra trabaja. Esta cooperación de voluntades a un fin común, esta conciencia de la totalización integral de voluntades, nos obliga a poner la nuestra a máxima tensión, porque las imperfecciones de la obra total podrán imputárenos, y nuestra culpa será tanto mayor cuanto más funestas sean las consecuencias que de nuestra obra se sigan. Así, las más humildes tareas tienen una consagración de grandeza final, que

(1) *Ueber aesth. Erzieh. d. Menschen.*

sólo puede verse en proyección retrospectiva, pero que puede presumirse siempre por la naturaleza del fin colectivo a conseguir. De este modo, el desarrollo de la voluntad, en su aspecto colectivo, no sólo le da disciplina, sino que también, por el principio de la división e integración del trabajo, la capacita para un aprovechamiento máximo de los esfuerzos propios. Para esta disciplina colectiva, un juego de balompié o unas regatas, pueden educarnos más que las meras sugerencias de la lectura del Robinsón. Actuando sinérgicamente o en colectividad, aprendemos a hacer algo que no podemos llamar nuestro, pero que, por no pertenecer exclusivamente a los demás, nos da una idea clara de los valores y bienes colectivos, que son precisamente el contenido de la vida social.

El desarrollo de la voluntad y los demás elementos psíquicos.—

El desarrollo de la voluntad no consiste solamente en el aumento gradual y continuo de nuestras energías en el sentido de la actuación externa. Ser hombre de voluntad y hombre de acción, no es precisamente lo mismo. Se puede ser hombre de acción, sin ser hombre de voluntad, aunque no viceversa. Claro está que aquí nos referimos a la acción tomada en un sentido estricto, prescindiendo de los elementos intelectuales y afectivos que deben acompañarla y precederla. Aquí consideramos la acción como el límite de la evolución consciente de un impulso. El desarrollo ideal de la voluntad no se termina en la etapa expansiva de la actividad personal, en esa forma de *eyección* y *proyección* centrífuga de nuestras energías. La voluntad que encuentra en el ámbito externo limitaciones, vuelve sobre sí misma, obedeciendo a un proceso de *concentración*. En virtud de esta propiedad, su actividad analítica primero y sintética después, somete los contenidos de la conciencia a un doble proceso de diferenciación e integración, y actúa, además, sobre sí mismo, determinándose como actividad autónoma e inmanente, término ideal de toda escala evolutiva en la fase voluntaria de *concentración*.

La influencia de la voluntad sobre los elementos mentales de la conciencia, se manifiesta, en la actividad de pensar, como elaboración y discernimiento primero, como facultad de juzgar y razonar después. La fuerza de la voluntad concretada sobre el pensamiento, le da el carácter de verdadera libertad que éste ha de poseer para actuar y manifestarse. En estas condiciones, la fuerza de concentración, que aplicada al pensamiento se llama *reflexión*, lo hace entrar en su fase crítica, después de haberse manifestado aquél como actividad espontánea. Sin embargo, el *proceso de concentración crítica*, ha de tener también un límite interno; pues de negársele todo límite, la voluntad se negaría radicalmente a sí misma, toda vez que las elaboraciones mentales han de servirle siempre de mo-

tivación. Una concentración anormal hecha en casos de abulia, de melancolía o de hipocondría, puede hacer que la reflexión se detenga en la ponderación de los motivos, sin obligarnos a tomar una determinación y resolernos. La reflexión, pues, tiene un límite. No ha de degenerar en ensimismamiento, para lo cual es preciso que los procesos de concentración y los de expansión voluntaria se conjuguen, como los movimientos de sístole y diástole del corazón.

La influencia de la voluntad sobre los sentimientos es doble, según que se trate de las emociones o de las pasiones. Sobre una emoción, la voluntad sólo puede influir indirectamente, actuando como energía de inhibición o como norma regulativa de sus efectos somáticos. Sobre una pasión, influye la voluntad como actividad difluente o concentradora, influyendo directamente sobre los elementos representativos e ideales, que acompañan a la pasión, considerada como hábito afectivo. Porque todo hábito es teóricamente susceptible de modificaciones. Por infinitesimales procesos de concentración voluntaria sobre los afectos, éstos se pueden hacer arraigar en la conducta, o se pueden extirpar poco a poco de ella. Todo el secreto de esta actuación consiste en asociar a los procesos de renovación o incremento del hábito procesos de interés.

La voluntad puede influir también en el gobierno de las pasiones, base para lograr el dominio de sí mismo, por medio de la imaginación, proyectando nuestra acción imaginaria hacia el porvenir, para vernos allí después de obrar en una perspectiva objetiva. Pesar las consecuencias que se siguen de obedecer a las pasiones es someterlas a obediencia, porque si son ciegas en mandar, también son ciegas en obedecer.

Lo capital en la higiene del alma respecto de las pasiones es adquirir conciencia de que uno por sí solo no puede darles la batalla, de la cual resultaría un cadáver, la propia persona; pero no un triunfo el gobierno de sí mismo, sin militación de la vida afectiva.

Si la voluntad no puede disipar las nieblas mentales en que se envuelve una pasión, el cambio de las condiciones exteriores de la vida (1) puede darle el triunfo apetecido (2); y si este cambio no es posible, es preciso dejar pasar la tormenta, con el pensamiento fijo en el sol que después de ella ha de lucir en el ambiente: «*Post nubila Phoebus*». A veces, la turbulencia de la pasión se burla cuando la voluntad se niega a darla blanco. El montoncito de arena resiste mejor las olas embraveci-

(1) (Hoeffding. Psicología, ed. cast., Jorro, pág. 509.)

(2) "El que ama al peligro, perece en él."

das, que se desvanecen en la playa, que la roca firme en los acantilados.

Pero la voluntad ha de intervenir también en la vida afectiva, haciendo que las pasiones y emociones sean el firme sostén de toda la personalidad, en su expansión o en su concentración, porque la vida espiritual, sin el calor de los afectos, llega a degenerar en frío automático.

D) LAS VIRTUDES

§ 1.—Las virtudes en su relación con la conducta.

Virtudes de formación, perfección y conservación.—También podemos distinguir en el estudio de la virtud, en su relación con la conducta individual, tres momentos: 1.º El de la *formación* de las virtudes en el período *plástico* de la actividad moral, que si debe abarcar toda la vida, consagrándola por entero al aprendizaje de la perfección, se desarrolla más estrechamente en aquellas edades de la vida caracterizadas por el crecimiento y desarrollo orgánico. 2.º El de la *perfección* de las virtudes, pues aunque éstas, por antonomasia, son ya en sí una perfección, son susceptibles de una gradación perfecta, en relación con el empeño y esfuerzo que cada uno ponga en ser perfecto, 3.º El de la *conservación*, la cual, si ha de tener lugar aún en los otros dos períodos, porque todo hábito que no ha arraigado está expuesto a perderse, se refiere más principalmente al libre juego de la actividad moral, después de haber llegado a su plenitud, tomando como norma el ascetismo, que es la mejor garantía de la propia perfección, susceptible de agrandar sus límites o degenerar en rutina. Podemos asegurar que la conservación es la salvaguardia de la perfección moral. La conciencia y seguridad de no pecar, nace del arraigo que en cada uno tenga la virtud. Si el hombre es un animal de costumbres, ha de sujetarlas a una activa transformación. Sólo así se logra la maestría, que ha de ir precedida del aprendizaje y del entrenamiento. Abarca el primer período hasta los veinte años, el segundo hasta los treinta o treinta y cinco y el tercero el resto de la vida.

Desarrollar al niño para que pueda ser un hombre honrado, es el objeto de las virtudes de formación; entrenar al joven para que lo logre antes de ser hombre, es el de las virtudes de perfección; hacer que cada hombre se consagre a realizar de un modo original en su conducta un tipo ideal de perfección, es el objeto propio de las virtudes de conservación. Por ellas, el hombre ha de hacerse maestro y norma, consejero y guía de su propia vida moral. Su necesidad ha de indicarle que, mien-

tras haya límites y defectos en nuestra voluntad, nuestra tarea no está terminada; pues no basta lograr aquello que nos acredite como buenos ante los demás; precisamos también lograr la confianza de que no nos engañamos a nosotros mismos, ni rehusamos al ideal de ser cada día mejores y vivir moralmente cada vez mejor. La buena voluntad sólo se hace radicalmente buena por las obras, y una de las cualidades de la buena voluntad es la amplitud, la plenitud y la fuerza con que se manifiesta en nuestras obras nuestro ser.

Las virtudes, en su relación con la conducta práctica, pueden referirse primordialmente al alma o al cuerpo; y decimos primordialmente, porque, en realidad, abarcan al hombre entero.

En el proceso formativo de la virtud, aquellos hábitos que la educación ha de procurar inculcar al niño o desarrollar en él, porque en él ya se dan espontáneamente, son la curiosidad, el interés, la docilidad, el respeto, la alegría y la jovialidad. Curiosidad, porque si el niño no sabe interrogar al Universo, será mudo para él y, por lo tanto, no podrá adaptarse a él y adaptárselo a sí. Docilidad, porque planta que se ha de enderezar y se quiebra, no puede crecer; raíces que no se dejan dominar por el peso de la tierra, no pueden alimentarse de ella. Para aprender a mandarse a sí mismo, hay que obedecer a los demás. El más esclavo es el que nunca aprendió a obedecer, porque tiene el capricho por tirano, que nunca sabe mandar y siempre cree que no manda lo suficiente. El respeto—que es una cosa, como dice Goethe, que nadie trae al mundo, pero por la cual el hombre llega a ser verdaderamente hombre—; el respeto, ha de ser en el niño germen de la religiosidad, del amor a la naturaleza y de la humanidad. Además, hay que cultivar en los niños la alegría, porque ella es la esencia de la vida juvenil y el perfume en todas las virtudes, y es además el eco de la humanidad eternamente joven, que resuena en los corazones tristes. En el alma del adolescente y del joven, hay que cultivar la aspiración, el empeño, el valor, la perseverancia, la obstinación, la confianza, la noble ambición, la simpatía, la fraternidad, la justicia, la magnanimidad, la modestia, el amor, el entusiasmo, los sentimientos de libertad y de solidaridad, los hábitos de disciplina, el amor al orden, el culto al ideal y el respeto a la autoridad, cuya soberanía, en parte, arranca del mismo que obedece, porque de otro modo el hombre no sería verdaderamente libre, sino esclavo de aquel que la ejerce.

Entre las virtudes de conservación, enumeramos la sabiduría, la energía, la laboriosidad, la solidaridad, la piedad y la humanidad. La sabiduría se manifiesta bajo diferentes aspectos, que ya estudiaremos al

analizar el aspecto subjetivo de la virtud. Ha de elaborarse para cada conducta como experiencia personal, como criterio propio, como previsión. Ha de ser una capitalización de nuestro pasado, para nuestro presente y para nuestro porvenir. Sin ella no podremos elevarnos a la dignidad ideal, que nos dibuja como posible. La energía y la laboriosidad, han de ser las dos cualidades fundamentales de la voluntad y han de adoptar diferentes formas, según las circunstancias del individuo, la profesión, el sexo, la edad, etc. La piedad y la humanidad, son las virtudes sociales por excelencia, y son también fundamentalmente afectivas. Su raíz es la simpatía. La justicia ha de considerarse como clave y síntesis de todas las virtudes, y al mismo tiempo como garantía y condición del mismo orden moral y postulado de toda acción que cada uno ejecute. La justicia exige de nosotros tres cosas: Vivir como hombres honrados, ajustándonos a la ley moral (*honeste vivere*), dar a cada uno lo que de nosotros pueda exigir como derecho (*jus suum cuique...*), no lesionarle ninguno (*némine lædere*).

La justicia, como ponderación y equilibrio de todas las actividades que integran la conducta, se llama ecuanimidad, que no es incompatible con la grandeza de alma, ante las miserias y dolores (*ataraxia*), ni con la entereza para soportarlos. La justicia es la única que puede dar *euritmia* a todos los movimientos de la vida moral, haciendo que cada acto nuestro sea una nota que se integre en el poema vivo de nuestra conducta, que en la buena conciencia a cada instante se ha de revelar.

Los hábitos y sus formas, en relación con la conducta.—La conducta, en su evolución, se estratifica así en tres clases de hábitos: hábitos naturales, hábitos profesionales y hábitos humanos. Estos tres estratos del hábito en la conducta, están íntimamente conectados. El elemento conjuntivo, que les da variedad y permanencia, es el carácter, cuyo punto máximo en la curva de desarrollo coincide con la madurez.

Como la virtud se educa de la misma naturaleza, porque no se perfecciona lo que no es perfectible, la virtud, en realidad, no es una segunda naturaleza, sino la misma naturaleza conscientemente dirigida. Wellington decía, que es diez veces la naturaleza. Y así es, porque el obrar es la esencia del ser. Por lo tanto, vivir conforme a la naturaleza, es la condición inseparable de toda virtud, porque la esencia del ser no se repele a sí misma. La naturaleza ha de disponerse de modo que trascienda de sí misma, sin dejar de ser ella misma; y la virtud ha de encauzarse de modo que no anule a la naturaleza.

En el proceso genético de la virtud, formación y perfección, son dos aspectos del desarrollo preconsciente y consciente de la naturaleza hu-

mana. Su nexa y su producto natural, es la disposición de la conducta virtuosa de tal manera que, siguiendo siendo buena, tenga en la práctica de la perfección la posibilidad de alcanzar una mayor perfección.

Aspecto individual o subjetivo de las virtudes.—Siendo las virtudes concretamente consideradas hábitos de conducta, podemos considerar estos hábitos bajo dos aspectos: uno individual, virtudes centrípetas, y otro social, virtudes centrífugas. El individuo, en su desarrollo moral, las va adquiriendo simultáneamente, porque su estado natural es vivir en sociedad, y porque sólo en la sociedad puede capacitarse para una máxima perfección individual. Pero dejaremos para el estudio de la Ética social la consideración de las virtudes eminentemente sociales, limitándonos ahora a considerarlas bajo un aspecto individual.

En el aspecto individual, hay virtudes que se refieren principalmente al alma, y las hay que se refieren principalmente al cuerpo.

Virtudes de carácter espiritual.—¿Cuándo diremos que un hombre es perfecto en su vida espiritual? Cuando su inteligencia, su voluntad y su sentimiento, han llegado a la máxima habituación de que son susceptibles. Para Sócrates, la virtud era el conocimiento de sí mismo. Para Espinosa, la virtud es el conocimiento de Dios. Ambos vinculan la virtud en el conocimiento, aunque con distinto contenido, porque para ambos, la suprema perfección radica en el pensamiento. Jesús, en cambio, dice: «Si quieres ser perfecto, coge tu cruz y sígueme», porque para él, ser bueno, es hacerse bueno por la buena voluntad y por la ayuda de Dios; y en las hermosas páginas del Kempis, vemos escrito: «*más quiero sentir la fe, que saber la definición de ella*». Sentir, pensar, obrar, todo es preciso para ser plenamente virtuoso. El predominio de cada uno de los elementos de la vida moral, implica la especialización en un tipo determinado de vida: *el santo, el sabio, el héroe o el mártir*. Pero no hay santidad pura con mezcla de ignorancia, ni hay honda sabiduría que se detenga en la contemplación. El más alto martirio y el más puro heroísmo, son la conciencia simultánea de la significación y el valor de la vida, en relación con el ideal, en cuyo holocausto se sacrifica. Por eso la verdadera virtud es una trama de virtudes, que concretamente se integran en la buena voluntad.

Conocimiento de sí mismo y gobierno de sí mismo.—La primera virtud que en el aspecto subjetivo vamos a estudiar, es el conocimiento de sí mismo. Por el conocimiento de sí mismo, nuestro yo real, nuestro yo empírico, ha de traducírsenos tal cual es en el área de la conciencia moral, con la posibilidad de agrandarla cada vez más a fuerza de ejercicio. El conocimiento de sí mismo se revela en todos los hombres como ex-

perencia; pero el valor de la experiencia es un valor negativo, porque cuando más vale es en la vejez, y entonces, para la conducta, sólo tiene un valor retrospectivo, en cuanto nos obliga a la consecuencia, es decir, a ser tan buenos a las puertas de la muerte, como fuimos en el mediodía y en la mañana de la vida. Pero de la experiencia que en todos los hombres se manifiesta espontáneamente, el hombre ideal, el hombre que aspire a ser perfecto, ha de forjar un criterio moral, cuyo criterio descansa en el pleno conocimiento de lo que somos, por lo que fuimos; y en la previsión de lo que podemos ser, por lo que somos. Cuando el criterio moral sirve para enlazar la conducta pasada, la conducta presente y la conducta futura, se transforma en prudencia, cuya perfección suma constituye la sabiduría.

El exacto conocimiento de sí mismo evita la exageración de nuestro propio valor a nuestros propios ojos (*megalomanía, altanería, petulancia, soberbia, orgullo, vanagloria*) y la negación de nuestro verdadero valor, cuando procuramos empequeñecerlo por temor a no ser perfectos (*falsa humildad, hipocresía*). Dista tanto de la soberbia como de la falsa humildad y de la falsa modestia, alcahuetes no pocas veces de la hipocresía. Para lograrlo, no basta la inmersión reflexiva en nuestro propio ser. Como mejor nos conocemos, es cuando adquirimos la posibilidad de explorarnos, cuando obramos o cuando nos imaginamos obrar como realmente somos, antes de haber obrado. No ayuda poco al propio conocimiento como criterio el material que da la experiencia; pero para darle forma a ese material es preciso que el individuo se haya imaginado un tipo de conducta, de posible realización en relación con las condiciones naturales que cada uno posee. Ningún banquero honrado puede manejar más capital fiduciario que aquél para el cual le capacita su solvencia. El tipo ideal de nuestra propia vida no podemos elaborarlo, sino por comparación y por educación. Como tenemos ante nuestros ojos muchas vidas, aquella que más nos interese y nos atraiga, será nuestro mentor, de cuya imitación debemos emanciparnos, cuando poseamos una fuerza creadora como centro de gravedad de nuestra vida moral, que nos caracterice como originales, sin dejar de ser hombres. A estas alturas de la vida moral, sólo se llega con plena libertad de examen y con un gran sentido de humana tolerancia, por los cuales podemos hacer compatibles la grandeza del ideal de vida que realizamos, con la estimación del valor y significación del ideal que otras vidas realizan. El conocimiento de sí mismo, ha de procurar proveer al individuo: 1.º De la conciencia de la ley moral inmanente y autónoma, que con la base personal de la conducta ha de determinar la forma empírica de actua-

ción de nuestra conducta, como sistema práctico de deberes, de derechos y de virtudes. 2.º Del criterio moral de actuación y estimación, por el cual, los juicios de valor que hagamos, tengan siempre plena garantía ética y racional.

Pero más importante que el conocimiento de sí mismo, es el gobierno de sí mismo. No basta conocer el camino para llegar al fin; hay que moverse por él. La forma plena y característica del gobierno de sí mismo, es la libertad, y la virtud de todas las virtudes, es el valor (*ανδρεία*), que es el ejercicio habitual de la libertad. Este valor tiene un aspecto social, afirmación de sí mismo (*espíritu de independencia*), un aspecto individual, dominio de sí mismo (*fortaleza*), y un aspecto pleno (*subjetivo-objetivo*), que se manifiesta en el gobierno de sí mismo (*autarquía*), el cual reconoce dos cosas: libertad propia de acción, y conciencia de sus límites, dentro del orden de convivencia moral, con los demás agentes libres. Es decir, que así como el límite de la libertad es la solidaridad moral, el límite de la autarquía o gobierno de sí mismo, es la cooperación o sinergia moral, por la cual reconocemos, no sólo la necesidad de integrar con otros agentes morales nuestro esfuerzo, sino también la imposibilidad de realizar fines colectivos sin ellos. Por la cooperación, no sólo damos más efectividad al propio esfuerzo, sino que, además, nos es imposible sin ella dar pleno valor y significación a una vida moral, que por rica que sea en contenido propio, ha de conjugarse y estar en función con las demás.

El gobierno de sí mismo es la expresión cabal de nuestra personalidad, porque no basta reconocer *à priori* en cada uno el derecho de normar por sí mismo su propia actividad, si la experiencia no lo corrobora en su ejercicio. La expresión plena de la vida es la acción, y la forma suprema de obrar es la conciencia de su finalidad y de la inmanencia de la energía en quien obra, aunque el fin y la energía no sean radicalmente nuestros. Pero nos llamamos *yo, nosotros, personas*, en cuanto nos consideramos como capacidad moral, consciente, de limitación y actividad, y llamamos nuestro *acto*, aquel que podemos dirigir, aun siendo impotentes para crear la fuerza con que obramos. La capacitación del esfuerzo para el gobierno de sí mismo, es obra de la práctica ascética, del ejercicio, del esfuerzo por el puro esfuerzo, para hacer con habilidad y destreza aquello que de pronto se nos presenta como imposible. Porque sólo la práctica de la voluntad nos señala hasta dónde puede llegar ésta en su educación. La voluntad es aquel elemento psíquico, que por la práctica logra mayor perfección. Los hábitos de voluntad, son los que más pronto se pierden y más tarde arraigan. Por eso hay

que ejercitarnos en algo todos los días, porque sólo nos reconocemos plenamente libres cuando obramos con libertad; y sólo agrandamos el área de la libertad, cuando intensificamos el esfuerzo, por el cual nos afirmamos ante los demás y ante nosotros mismos. Cada persona moral, concretamente considerada, es un conjunto de actividades conscientes, que han de conjugarse con otras, conservándose en su propio centro de gravedad. Por la energía que desarrollemos dentro del orden moral en que vivimos, nos capacitaremos para ser estrellas fijas o satélites de los demás. En la dinámica moral, las diferencias de energía hacen que unas personas graviten naturalmente hacia otras. Lo que hay que procurar, es que las condiciones naturales no tengan a determinadas personas con un carácter permanente en un límite de inferioridad respecto de otras. La autoridad y la tutela, han de ser los precedentes necesarios de la libertad y del gobierno de sí mismo, logrado por emancipación. El tránsito del régimen de autoridad al régimen de libertad, no ha de ser brusco, sino más bien condicionado por circunstancias internas y por circunstancias externas. La autoridad deja de ser legítima, si traspasa sus límites y además se ejerce con despotismo. El hombre falta a los deberes consigo mismo, si hace dejación de su independencia y de su libertad. El miedo, bajo todas sus formas, es funesto; y lo son también la pereza y la ignorancia, que impiden el condicionamiento pleno de la voluntad para el gobierno de sí mismo. Pero no es menos funesta la temeridad y el terco empeño de querer llevar fuera de sus límites la independencia, haciéndola degenerar en anaquía y egoísmo. Si en alas de la libertad hemos de recorrer nuestro camino, querer recorrerlo al primer vuelo traerá consigo el cansancio y, por ende, la renuncia. Tan insensato es ahorrar el esfuerzo como prodigarlo sin límites. Para que un niño aprenda a gobernarse a sí mismo, es preciso que encuentre dentro de la familia este espíritu de autarquía, y después en la escuela y en la sociedad. Nada más peligroso que el ejercicio de la autoridad, que con una misma herramienta broquela almas rebeldes y almas esclavas. Sólo el amor puede dar elasticidad a la autoridad de los padres, los maestros y el Estado, para no ahogar en germen el espíritu de libertad que vive en cada niño. El niño comenzará a ser libre, obrando con libertad en aquellas cosas que tendrá que hacer obedeciendo, convencido de la necesidad personal de obedecer. Cuando el fundamento de la obediencia se coloca por encima del que manda, no es difícil que el que obedece lo encuentre en sí propio. Cuando el título de la autoridad es puramente personal y vinculado, engendra en otro, o repulsión a obedecer o el ansia egoísta de mandar, y así la autoridad, que es



un medio, se convierte en un fin en sí. Al deificarla, se deifica también a quien la ejerce, y se incapacita o vicia virtualmente el principio de libertad, que es el núcleo germinal de la persona y del carácter en cada individuo y en cada sociedad.

El conocimiento de sí mismo, aplicado al gobierno de sí mismo, engendra la virtud de la *prudencia*. El gobierno de sí mismo, aplicado al conocimiento de sí mismo, engendrá el espíritu de libre examen, la libertad de conciencia moral, como libertad de conocimiento, que se da en función y relación recíproca de la conciencia de la libertad. No es libre pensador el que lo dice o se cree tal, sino quien ejercita libremente sus fuerzas cuando piensa, y quien se hace consciente de la necesidad de moverse dentro de determinados límites. Es la prudencia una virtud antigua, y es la libertad de espíritu una virtud moderna. Del consorcio de ambas nació la tolerancia, basada en la ley de relatividad de todo conocimiento humano, y en la limitación intrínseca de toda libertad. Pero la tolerancia, como respeto a las convicciones ajenas, no puede permitirnos desertar de las propias, convirtiendo la lógica en juguete de la cortesía.

El sentimiento de sí mismo.—El sentimiento de sí mismo se nos manifiesta como delicadeza, como modestia, fidelidad al deber, moderación, docilidad, amor al orden, sentimiento del honor y como dignidad, según que se refiera propiamente a nosotros mismos, a los demás o a las dos esferas de nuestra vida moral. Esta virtud, que los antiguos llamaban templanza, y que Murihead confunde con el dominio de sí mismo, es el nexo de unión entre la prudencia y la fortaleza. Ella da calor y vida a nuestros actos y matiza humanamente la conducta. Por ella la piedad y la justicia se hermanan; y en ella se vincula el esplendor de nuestro ser racional, obligándonos a hacer, como hombres, aquello que tenemos que hacer como animales, no traspasando jamás los límites de la animalidad, so pena de desnaturalizarla, ni degradando la humanidad hasta rebajarla e ir más allá de la animalidad misma. La crueldad y la perversión, son vicios humanos que nos rebajan en nuestra propia animalidad, porque los animales, ni son crueles ni perversos. La exageración del sentimiento de sí mismo, puede conducir a la debilidad de carácter, a la inanición moral, a la plena renunciación de todo nuestro ser, en aras de un mal entendido hedonismo. La exageración del sentimiento de sí mismo, degenera en orgullo, soberbia y vanidad. La negación del sentimiento de sí mismo, degenera en debilidad, pusilanimidad, laxitud. La templanza, es el justo medio entre estos extremos.

Síntesis de las virtudes de carácter espiritual.—Todas las virtu-

des que se refieren al elemento espiritual del individuo, se vinculan en estas tres: ecuanimidad, animosidad y caridad, como amor de sí mismo y de los demás, y tienen su expresión en el respeto, que es el postulado de toda acción individual, y que ha de reflejarse en la conciencia como en un espejo antes de obrar: respeto a nosotros mismos, respeto a la ley moral, respeto a los demás, respeto a Dios.

§ 2.—Virtudes de carácter corporal.

Valor moral del cuerpo.—Así como existe una higiene moral, los preceptos higiénicos, traducidos en hábitos de conducta, tienen un gran valor ético. En todas las religiones hay un elemento cultural o ritual, que obedece a principios higiénicos. El agua y el fuego, desempeñan en la vida religiosa un papel purificador. El ayuno tiene una gran importancia higiénica. La pureza en unos casos y la continencia o abstinencia en otros, son indispensables para la edificación religiosa. La pobreza y la castidad, son dos votos que se integran con la obediencia en la profesión de las órdenes religiosas. La glorificación de la carne del paganismo, trajo como reacción natural la tendencia a la santificación por el ascetismo y la renunciación.

Una ética científica que aspire a elaborar un tipo de humanidad, según las condiciones de evolución de la vida misma, tiene que huir de toda exageración, en el sentido de hacer trascender la conducta humana de sí misma, y en el sentido de hacerla meramente inmanente en la vida animal. La higiene y la psicología, han de ser las dos grandes fuentes de conocimiento para que la ética científica pueda determinar los deberes morales con el cuerpo. En último término, sus preceptos no serán más que generalizaciones de las normas higiénicas, que han de trazar un tipo ideal de funcionamiento de la actividad orgánica.

Pureza, actividad, diligencia y alegría.—Para elaborar un tipo de humanidad eternamente joven y optimista, no puede descuidarse de ningún modo el valor moral del cuerpo. La *Eugénica* nos obliga a no hacer pagar a seres inocentes culpas que no cometieron; pues por muy solícitos que sean los cuidados que pongamos en regenerar seres hereditariamente enfermos, serán siempre mayores y menos eficaces que el respeto que ha de inspirarnos nuestro propio cuerpo, considerado como altar donde rendimos culto a la especie. La pureza, de la cual hemos hablado ya al considerar genéticamente nuestros deberes, ha de convertirse en una virtud que dé carácter humano, noble y elevado, a todas las funciones de relación entre los sexos. ¡Que el amor sea el único que re-

vele los enigmas de la vida, y cuando nos abra los ojos para despedirnos de la inocencia, nos dé el prudente conocimiento de todos los peligros de que puede verse uno rodeado!

Además de la pureza, exigimos la actividad, la diligencia, su mejor compañera, la que nos hace merecedores del sueño, en el trabajo, en el juego y en el reposo; la que nos hace capitalizar nuestro ser del modo más pleno y efectivo. La diligencia o actividad, es condición indispensable para lograr el vigor físico, la buena naturaleza, hermana de la buena índole (buena voluntad). Aplicada al trabajo, se llama laboriosidad; aplicada al juego, agilidad y destreza; al arte, habilidad; a la vida profesional, competencia; al dominio de los nervios, disciplina; al poder de afirmarnos ante los demás, valor. En el juego, en el trabajo, en el arte en la guerra, en la vida profesional, ha de haber un coeficiente de actividad física, que es el firme cimiento de toda actividad espiritual.

La alegría es la síntesis de todas las actividades corporales, y según Goethe, la madre de todas las virtudes: en los niños se llama candor; en los jóvenes, ingenuidad; en los hombres, buen humor; en todos, jovialidad. La alegría pura y sana, es el perfume más precioso de la vida, y la risa es su expresión plástica. La carcajada, la risa y la sonrisa, son las tres categorías de la alegría humana. La carcajada, grito estentóreo, apenas nos diferencia del animal; la risa es humana, efectivamente humana; la sonrisa, es el rictus de la tristeza, que sufre nostalgia de alegría; es el signo de la humanidad enferma y decadente; es la mueca del humorismo, cuando no es meramente convencional, o signo del agrado y la cortesía en el trato con los demás. Por la alegría pura, honda, serena y sincera, demostramos los hombres y los viejos que conservamos en nuestra vida tesoros de juventud, y que al poderla expresar, en la risa unimos en nuestro presente las puras delicias de la niñez y la confianza en un porvenir, donde la muerte no nos ha de sorprender, porque hacia ella caminamos con serenidad. La obsesión de la muerte la poseen los que como bestias cabalgan sobre su vida, o los que cotizan en ella más valores que los que poseen, porque la muerte es la verdad; jamás podrán saborear sus dulzuras, ni sufrir estoicamente sus dolores.

Los vicios opuestos.—A estas virtudes de carácter corporal se oponen la concupiscencia, la disolución, la lujuria, la laxitud, la debilidad, la melancolía y la tristeza, que hay que combatir a todo trance, porque son vicios que ensombrecen o entenebrecen la vida. Aristóteles, en su *Moral a Nicomaco*, nos dice: «El primer cuidado del que quiera aspirar a este justo medio (la virtud), ha de consistir en alejarse del vicio que sea más contrario, pudiendo traerse aquí a cuento el consejo de Calipso: *Di-*

rige tu nave, tan lejos como puedas de estos escollos y de este humo. (Odisea, canto 12, v. 219).» Y en otra parte del mismo libro (Naturaleza de la virtud, cap. 9.º), dice también: «Por lo tanto, la virtud es un hábito, una cualidad, que depende de nuestra voluntad, consistiendo en este medio, que hace relación a nosotros, y que está regulado por la razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente sabio. La virtud es un medio entre dos vicios, que pecan uno por exceso y otro por defecto; y como los vicios consisten en que unos traspasan la medida, que es preciso guardar, y los otros permanecen debajo de esta medida, ya respecto de nuestras acciones, ya respecto de nuestros sentimientos, la virtud consiste, por el contrario, en encontrar el medio para los unos y para los otros, y mantenerse en él, dándole la preferencia».

IV

LA ETICA ESPECIAL

Segunda parte: La Ética social.

§ 1.--La personalidad colectiva.

La persona social: Su concepto.—No puede ni debe confundirse la Etica social con la Sociología, ciencia explicativa de los fenómenos sociales, y fundamento, por lo tanto, de la Etica social. Esta se ocupa más bien de las normas de la conducta social, procurando organizarla en un sistema de derechos, deberes y virtudes sociales, y viendo en los procesos de la actividad social la materia y la forma de la conducta de los grupos humanos, considerados como agentes o personalidades colectivas.

Tampoco se puede confundir la Etica social con la Psicología social. Esta explica las leyes genéticas de la conciencia social y de los productos sociales y determina las condiciones subjetivas y objetivas para la formación y desarrollo de la persona social. La Psicología social y la Sociología estudian la realidad social bajo un aspecto formalmente distinto, pero en realidad de carácter explicativo. La Etica social saca de la realidad social, como organización de la vida colectiva, las normas de la conducta humana dadas para los diferentes grupos de hombres y encarnadas en costumbres y en instituciones colectivas. Unas y otras son producto del lento proceso formativo de la vida moral, y traducen exactamente su evolución en el tiempo y sus variedades y diferencias, según la distribución geográfica del hombre sobre el planeta. La Etica social, como sistema de conducta, no puede detenerse en la mera descripción de estas variedades y diferencias. Esto, en realidad, es materia propia de la Sociología descriptiva. Tampoco puede detenerse en detallar el proceso genético de las instituciones morales y de las costumbres colectivas, sino en relación con la conducta misma, pues esto es más propio de la Psicología social.

Los grupos sociales.—El objeto propio de la Etica social es determinar, en primer lugar, la naturaleza moral de los grupos humanos, su forma de convivencia, los elementos que integran la moralidad de los grupos sociales y, por último, los derechos, deberes y virtudes sociales. El primer grupo, el grupo más elemental, es la familia, verdadera mónada social, más bien que célula, porque refleja en sí misma todo el universo social de que forma parte e irradia de sí misma todos los elementos generadores de la actividad social. La familia puede considerarse como organismo natural elemental, y además como asociación económica, como organización de una comunidad de trabajo y de vida espiritual, como elemento de una clase social y como base de la organización política. De la familia irradian, pues, en primer lugar, la organización económica de la sociedad; en segundo lugar, su distribución en clases y profesiones; en tercer lugar, la libre asociación de cultura espiritual; después la organización política de la sociedad, y, por último, la sociedad misma como substracto general y plena determinación de los diferentes organismos sociales, cuya última manifestación de carácter trascendente es la humanidad, que concebimos, o como el tipo ideal de toda evolución social, o como la organización moral de todas las sociedades concretamente existentes, sometidas a influencias mutuas y recíprocas.

Cada uno de los diferentes grupos morales considerados tiene su forma propia y genuina de vida moral, es decir, sus costumbres y, por consiguiente, sus vicios y virtudes; una órbita propia de acción para el ejercicio de sus derechos, una norma explícita o implícita para el cumplimiento de sus deberes, un criterio moral y una conciencia moral colectiva, una norma elaborada lentamente por la tradición o explícitamente generalizada por la cultura, un ideal moral en consonancia o en oposición con los de otros grupos sociales y una participación más o menos intensa, más o menos manifiesta en la realización o en la aspiración de los ideales morales de cada época, en función de los ideales permanentes de la humanidad.

Mutua interdependencia entre el individuo y los grupos sociales.—No debemos perder de vista que la Etica social y la Etica individual son complementarias. Ambas suelen corroborarse mutuamente en sus resultados y coincidir en sus aspiraciones, porque el individuo y la sociedad son el anverso y el reverso de la misma medalla. Cada individuo lleva en su conciencia las ideas, aspiraciones y sentimientos de la sociedad de su época y en su cuerpo los gérmenes patológicos de las enfermedades sociales. Toda sociedad está sometida a un perpetuo cambio en su

mentalidad, en sus afectos y en sus orientaciones y tendencias, y está integrada por individuos que cuantitativa y cualitativamente son distintos. Es como un río de superficie uniforme, pero que en cada instante cambia de masa líquida en cada lugar. Por eso la Ética social, no sólo constituye el mejor complemento para el estudio de la Ética individual, sino que además tiene un peculiar interés para las nuevas generaciones, que son aquellas que más fielmente han de retratar en su espíritu el espíritu social. Determinar lo que es éste, analizar su contenido, ver su significación y valor, es condición imprescindible para la formación de la personalidad moral. Somos, hasta cierto punto, un producto del medio, y el medio es también, en parte, hijo de nosotros. Esta colaboración espontánea e inconsciente, esta solidaridad fatal y necesaria de la materia viva y de la naturaleza inorgánica, es el precedente explicativo de la mutua interdependencia del individuo y de la sociedad.

El criterio para estimar los grupos sociales.— Los grupos sociales tienen una organización biológica y una organización psíquica. La Moral social tiene que dar por supuesta tal organización, que como hemos dicho estudian la Sociología y la Psicología social. Sin embargo, hay que determinar tres conceptos fundamentales y comunes a todos ellos: 1.º El de conciencia y organización social colectivas. 2.º El de conducta colectiva. 3.º El de moralidad colectiva. Con el concepto de conciencia está íntimamente relacionado el de personalidad, con el de hábito colectivo el de institución social, y con el de moralidad colectiva la sistematización u organismo de los deberes, derechos y virtudes de la conducta de la persona social.

La conciencia colectiva y sus elementos.— Concebimos la conciencia colectiva como un producto de la conciencia individual y como un factor para la formación y desarrollo de la persona individual. Así como la conciencia individual está integrada por procesos psíquicos elementales, así también la conciencia social está integrada por conciencias individuales. Y así como en cada individualidad se integran los diferentes procesos en sucesión de estados, por la misma actividad de la conciencia, así también en la sociedad se integran las diferentes conciencias individuales, por la actividad consciente de cada individuo; se determinan, merced a sus relaciones recíprocas, diferentes estados de conciencia colectiva. La continuidad de la conciencia colectiva, está, pues, garantida por la continuidad de la actividad consciente individual, que puede darse también en aquélla con el carácter de energía latente. Así, pues, por los elementos psíquicos de la conciencia individual, sensación, sentimiento elemental y tendencia, se integran en la conciencia social las

individualidades, siendo el tono y nivel de aquélla proporcional a la significación y al valor de éstas. Es decir, que toda conciencia social es una resultante, un producto, no una suma de las conciencias individuales que la constituyen, puestas en función de mutua y recíproca influencia. Cada conciencia individual actúa de un modo dado, y esta actuación se difunde y propaga por todas las demás, repercutiendo en ellas por imitación, o determinando en ellas una reacción. A veces la actuación de las conciencias elementales es simultánea. El hecho de ver unos mismos paisajes, el mismo mar, el mismo río, las mismas montañas y la misma llanura, determina en los grupos sociales sensaciones simultáneas semejantes, que dan lugar a representaciones e ideas también semejantes. Así como simultáneamente se da lugar a los conceptos o ideas colectivas, sucesivamente se da lugar a la formación de conceptos o representaciones colectivas por sugestión individual.

Los sentimientos sociales.—En el orden afectivo, los estados de conciencia individual traducidos en movimientos, sugieren movimientos en otro individuo. El mimetismo sucesivo en dos conciencias, es el dominador común de dos estados afectivos semejantes, base de la simpatía, por lo tanto. Por la simpatía, los estados de placer individual, al propagarse en otras individualidades, aumentan el placer social. Los estados de pena y desagradables, se disminuyen con la piedad ajena. Por eso podemos decir que la simpatía suma nuestras ideas, divide nuestras penas y multiplica nuestras alegrías.

La solidaridad colectiva.—Pero a nuestro modo de ver, el generador más eficaz de la conciencia social, es la comunidad de tendencias, la cooperación o sinergia de individualidades, en una palabra, el trabajo colectivo, que pone en tensión nuestras ideas y nuestros afectos, y determina la máxima eficiencia posible del grupo, cuando el trabajo está bien organizado, y la máxima satisfacción del individuo en el grupo, cuando la distribución del producto es proporcional a la buena organización del trabajo.

Así, pues, tenemos que el *consensus*, la *simpatía* y la *sinergia*, son los tres generadores fundamentales de la conciencia social; y que son las ideas, sentimientos y actos de la conciencia individual los que constituyen la materia o contenido de la conciencia social, cuya forma depende del valor y significación de aquéllas, y de la actividad misma con que mutuamente actúan dentro del mismo campo de la actividad social.

La persona social y la conciencia colectiva.—En los grupos sociales dotados de conciencia colectiva, el concepto de persona social nace como resultado de la organización psíquica de la actividad consciente.

Cuando esta actividad se considera como sujeto y como término permanente de los procesos de conciencia colectiva, que sin anular la personalidad individual la encadena dentro de una entidad psíquica superior; cuando adquiere un carácter inmanente en la conciencia del grupo, instituyéndose en conciencia de la actividad y en actividad permanente, dentro de la multiplicidad de estados, nace entonces el concepto de persona social, que podemos considerar como el sujeto consciente de todos los procesos de actividad que en el grupo social tienen lugar. La conciencia colectiva se instituye en persona social, cuando en ella se organiza un centro director de sus procesos de actividad y cuando estos procesos tienen lugar con conciencia de su valor y de su significación, es decir, cuando se dan como libres; y de sus consecuencias, es decir, cuando se consideran imputables al sujeto que de ellos debe hacerse responsable. La persona social no es, pues, una mera ficción, sino un producto de la actividad de la conciencia colectiva, actuando sobre sus propios contenidos, es decir, con carácter centrípeta o aperceptivo, y centrífugo o proyectivo. En íntima conexión con la personalidad social está el carácter de los grupos sociales. En la conciencia social, como en la conciencia individual, los procesos de actividad tienen una dirección centrípeta y otra centrífuga. La forma centrípeta del *consensus* es la imitación; la centrífuga el proselitismo. En el orden de la *simpatía* social, se manifiestan los estados afectivos, como atracción (simpatía), repulsión (antipatía), y en el de la *sinergia* social, la forma centrífuga es la solidaridad social y la centrípeta la cooperación o ayuda (mutualismo), manifestándose el parasitismo, cuando no se conjugan las formas de actividad del individuo con las del grupo social.

Organización social. — Así como el individuo tiene una organización fisiológica, así también los grupos sociales poseen una organización, constituyen, propiamente hablando, el organismo colectivo. «Bajo el nombre de organismo (1), en la significación general que aquí se toma, consideramos toda unidad compuesta, cuyas partes son unidades más simples, dotadas de las mismas propiedades, y dotadas a su vez de miembros o de órganos que sirven o cooperan a un fin común, como partes de un todo». En todo organismo colectivo hay un fin común que cumplir, y hay una posesión múltiple y armónica de medios para lograrlo. Previsión del objeto a conseguir, provisión de energías y de medios, división de funciones, solidaridad de esfuerzos, distribución armónica y proporcional de los resultados, autonomía relativa de los agen-

(1) Wundt, *System der Philos.*, II, pág. 192, 3.^a ed. (en alemán).

tes, que integran una organización, conciencia colectiva unánime de los mismos fines, de los mismos motivos y de las mismas normas, tensión afectiva uniforme, para cromatizar emotivamente de un modo igual al grupo o conjunto de individuos asociados, criterio unánime en la selección de fines y de medios, e interpretación y empleo exactos de una misma motivación, son los elementos psíquicos, que integran una organización, que es la primera expresión plástica de una conciencia, la cual, siendo su elemento generador, encuentra en la organización la principal garantía de actuación y subsistencia. Solidaridad y autonomía son los dos caracteres fundamentales de la organización colectiva. La organización colectiva perfecta tiene su modelo en el organismo individual. La organización colectiva tiene su modelo en el organismo superior, en el organismo humano, en el cual la clave de su unidad y autonomía relativa es la fuerza psico-física, que lo hace subsistir en sus cambios, con carácter permanente frente al medio. Un bosque y un rebaño no son verdaderas organizaciones colectivas. El primero tiene el carácter de agregado; el segundo tiene el carácter de grupo gregario. La sociedad humana tiene el principio de unidad (solidaridad y autonomía) en sí misma. El elemento organizador es la conciencia. El grado de conciencia de las individualidades integrantes de una organización, determina su complejidad de estructura, dependiendo su estabilidad del modo con que en cada personalidad individual actúan, dentro del orden, el principio de solidaridad y el de autonomía. Las sociedades gregarias, los conglomerados inorgánicos y la colección de plantas, llevan el sello uniforme del elemento director exótico, son instrumentos o productos, no generadores personales de acción y de conciencia. Dentro de sociedades perfectas, donde la cultura ha revelado la máxima capacidad posible de conciencia colectiva, cada conciencia personal puede ponerse en conexión con muchos grupos elementales, comprendidos dentro del área de la organización social, y todas las asociaciones pueden estar sometidas a un principio fundamental y director.

No vamos a discutir aquí, si el organismo colectivo, es decir, si la organización de los grupos humanos, se puede llamar con la misma propiedad organismo, que el organismo individual. La diferencia espacial y temporal es más grande; pero no por eso desaparece la identidad y continuidad en el organismo colectivo. Lo que es indudable es que, merced a la organización, hay una estrecha interdependencia entre el individuo y la sociedad, y una mutua interversión de fines. El egoísmo individual se transmuta en altruísmo social. El egoísmo social se convierte en abnegación y tutela por el individuo. El *quid* está en poner en

empleo, en hacer actuar todas las fuerzas individuales en una dirección social; y en organizar las fuerzas y funciones sociales de modo que garanticen la conservación y función del individuo. En este caso, los límites entre lo individual y lo social se funden en una verdadera armonía de fines y de medios individuales y colectivos. Cuando el individuo y la sociedad adquieren la garantía de que lo que dan como propio a los demás vuelve a sí mismos, mejorado e intensivamente agrandado, es cuando la organización de los grupos humanos alcanza su máxima significación, borrando aquellas diferencias que acusan un estado precario en la cultura o un retraso en la evolución histórica.

La relación que concebimos entre el individuo y el grupo, tiene distinto carácter, según que el grupo sea producto de la libre elección del individuo, o el individuo forme su conciencia y su mentalidad, según el grupo, siendo en realidad producto suyo. Lo que llamamos espíritu objetivo, es un producto de la mutua colaboración de ambos. En realidad, podemos decir, que más bien es la sociedad la que plasma la individualidad, que no es el individuo el que forma la sociedad y que el grado de permanencia y subsistencia de una sociedad y el valor y significación de una individualidad, dependen del modo con que los valores que integran el espíritu objetivo, se conservan, acrecientan y circulan en la conciencia individual y en la conciencia social. Si el individuo es producto de la sociedad o del organismo colectivo, no es dueño de escogerlo. Su mentalidad puede trascender de sus límites, pero naturalmente se concreta su ser social en la organización colectiva, una y única. Es decir, que «ningún individuo puede pertenecer al mismo tiempo a muchas comunidades, que puedan considerarse comprendidas dentro del concepto de organismo en el sentido de armonía o consonancia de todos los fines vitales de la comunidad» (1). Los fines individuales y sociales han de estar, forzosamente, coordinados a estos fines vitales de la comunidad. Por eso, el concepto abstracto de la sociedad, se concreta en grupos sociales. En el momento presente, el grupo social más característico es el del Estado Nacional. El organismo colectivo se distingue del individual en su capacidad ilimitada de organización y de transformación, pero conserva siempre de semejante con él la estructura y la solidaridad funcional, aunque no su forma y su duración y crecimiento.

Clasificación de los grupos sociales.— Los grupos sociales son de tres clases: 1.º *Naturales* (la familia y la ciudad). 2.º *Culturales* (el Estado, el Municipio y las comunidades espirituales: Escuelas, partidos,

(1) Wundt, *System der Philosophie*, loc. cit.

Iglesia). 3.º *Mixtos* (la sociedad internacional de los pueblos, la humanidad). Atendiendo a su estructura, los grupos sociales son completos cuando hay una perfecta adaptación entre la conciencia colectiva y la organización del grupo. Reunen esta condición los siguientes grupos humanos: la familia, el Municipio, el Estado, la sociedad internacional y la humanidad. Son incompletos, cuando predomina la conciencia sobre la organización, como sucede en las comunidades espirituales y en las múltiples formas de asociación libre, o la organización sobre la conciencia, como ocurre con las corporaciones, sindicatos de resistencia, clubs, círculos, trusees karteles, sociedades anónimas, patronatos, sindicatos mixtos, etc. En éstos, o la conciencia es producto de la organización, o la organización producto de la conciencia. Estos grupos tienen, generalmente, un carácter cultural y una significación, más bien económica y social, que ética.

Por la forma pueden dividirse los grupos sociales en grupos de forma permanente (familia, estado y ciudad) y grupos de forma variable: las asociaciones de carácter libre, como son las sociedades que constituyen la forma más compleja y libre de asociación; las asociaciones, cuando tienden a realizar un fin determinado; las corporaciones, cuando tienen un carácter profesional, y los sindicatos, cuando tienen el carácter de sociedades de defensa y resistencia.

Atendiendo al fin, las sociedades tienen carácter individual, social, mixto, cultural, económico, profesional, de clase y, por último, internacional y humanitario. Con lo indicado basta para comprender la existencia y el carácter de los diferentes grupos sociales.

§ 2.—**Los grupos sociales.**

a) La Familia.

Su concepto y evolución.—El grupo básico, el fundamental, es la familia, que consideramos como sociedad elemental, basada en la solidaridad física, psíquica, económica y cultural, para la realización de todos los fines de la vida. Algunos estiman que la verdadera célula social es el individuo; pero más bien debe considerarse como tal a la familia, no sólo porque el individuo en sí es una abstracción del agregado social, sino porque en la familia se dan los gérmenes de las múltiples formas y factores de la vida social, así como en la célula se nos ofrecen, en forma virtual y elemental, las diferentes formas y funciones del organismo plenamente desarrollado.

Esto no quiere decir, de ningún modo, que originariamente, históricamente, la familia sea la primera y más primitiva formación social, ni mucho menos. Si de la familia primitiva, cuya forma más pura es la familia monogámica, se derivan formas sociales superiores, la familia, a su vez, está enclavada o tramada en la casta, grupo, que la abarca y comprende. Cronológicamente, casta y familia son interdependientes; y esto puede comprobarse en el reino animal.

La forma más antigua de la familia y del matrimonio es la monogamia (Wundt); de ella se derivan la poliginia y la poliandria. La primera de estas dos últimas formas corresponde a la casta dominadora o conquistadora, dotada de cierto absolutismo político, y con relativo bienestar social respecto a los medios de subsistencia. La poliandria cuadra más bien a un régimen tribal de vida precaria, que suele practicar el infanticidio de las mujeres para regular la población, y que reconoce como motivo fundamental la escasez de los medios de subsistencia. Otro tipo de comunidad familiar es el patriarcal, tipo intermedio o mixto entre la familia monogámica y la poliginia, y que en su aspecto político tiene el doble carácter de familia y tribu. Las formas múltiples de la vida familiar se adaptan a las diferentes formas o regímenes de propiedad colectiva, comunal e individual.

En la evolución de la familia se observa, que las formas morales primitivas subsisten a través de toda diferenciación social, y sólo cambian su contenido, su valor y su significación. Cosa semejante ocurre con la evolución y vida de las palabras. En la familia primitiva, la monogamia es producto de la costumbre hereditaria. En la familia moderna, es producto de las condiciones presentes del criterio moral.

Algunos suponen la existencia de formas más primitivas de vida familiar, como, por ejemplo, la *agamia* y la *panmixia* (Lubbock, Mac-Lenan, Morgan, Frazer, Westermarck, etc.). Esta hipótesis se basa en la de Hobbes, de un estado social puramente natural, primitivo y amoral de lucha exclusiva por la subsistencia. Hay que observar, que las formas de vida familiar descritas, no son derivaciones por heterogénesis y diferenciación, sino más bien etapas y formas con cambio estructural en diferentes fases de evolución. Esta hipótesis, de un estado prefamiliar y presocial, se apoya en el matrimonio por raptó, del cual aún quedan formas simuladas que superviven. Pero dicha hipótesis cae en un círculo vicioso, pues supone la existencia de un hombre aislado, de un hombre ficción, que para pactar la convivencia en sociedad, tiene que vivir ya de hecho en sociedad. La vida en sociedad es el estado natural del hombre, y por eso decimos que el individuo aislado es una abstracción. El

matrimonio por raptor, lejos de ser el más primitivo, supone, como institución, otras formas más primitivas. Como dice Wundt, la forma de la primitiva vida familiar no puede construirse según una hipótesis, sino más bien según las formas reales, que adopta en las culturas más primitivas, siguiendo su evolución. Hay que explicar, pues, históricamente, objetivamente, las condiciones de derivación natural, partiendo del grupo monogámico, el matrimonio por grupos, siendo una prueba del carácter primitivo de aquél el hecho de que subsistan al lado de formas poligámicas y poliándricas, estados y formas de transición, cuya índole institucional oscila hacia aquella forma primitiva.

Tampoco puede sostenerse que la familia sea la primera formación social, aunque sea la forma más elemental del organismo social. Los grupos de individuos del mismo sexo (*la horda*), son los que preceden en la casta a la familia e influyen sobre ella, caracterizándola socialmente; y a su vez la familia, en su formación y evolución, ejerce de rechazo su influencia social sobre *la horda* y *la casta*. La comunidad tribal es una forma natural de organización social primitiva. De ella proceden el *clan* y la *gens*. La índole de estos grupos sociales y políticos es la comunidad permanente de convivencia (*simbiosis*). De ellos se derivan *la fratria*, que da solidaridad a clanes vecinos y, por último, *la tribu* (Phyle), que en la constitución de la *gens*, en la solidaridad de varios *grupos gentilicios*, representa la suprema unidad. Y sólo toma forma plástica ante el peligro común, como necesidad de defensa colectiva. Los centros de gravedad de esta organización social, son *la casta*, el linaje, el parentesco y *la fratria*. El comercio o intercurrencia social entre estos dos grupos, se hace por la *exogamia*. La exogamia se explica por la formación de grupos especiales dentro de la misma tribu. La horda primitiva se subdivide en grupos de dos, cuatro y ocho subgrupos, de la misma manera que la *gens* y la *fratria* se derivan de la horda. Los grupos, que se forman dentro de cada tribu, son los que determinan el comercio exogámico, cuyos grupos poseen la significación de comunidades culturales (Australia).

Tanto el matrimonio por raptor, como por cambio o compra, se basan en una solidaridad o simpatía cultural de grupos sociales afines (el vínculo religioso) y en el ceremonial que implican. Los fundamentos de la prohibición del matrimonio dentro de un mismo grupo, son religiosos y sociales. Los fundamentos de la solidaridad social se basan en la simpatía o afinidad de individuos de un mismo grupo y en la tendencia a establecer nuevos vínculos, basados en el instinto sexual. En el instinto sexual y la simpatía, se polarizan los fundamentos de la comunidad so-

cial. El primero establece o forma grupos dentro de una misma tribu; el segundo establece vínculos sociales entre tribus distintas. En la horda primitiva, los grupos basados en la igualdad del sexo o de la edad, son los que fundamentan todo el orden social. También existen grupos de mujeres que tienen más bien significación cultural, dentro del totemismo y del fetichismo, y existen también fiestas especiales para cada sexo.

La monogamia primitiva puede considerarse como una forma de matrimonio sin familia. La influencia de las comunidades de hombres o de mujeres sobre la familia, se puede vislumbrar en las múltiples ceremonias religiosas, que tienen lugar con motivo de la constitución del matrimonio.

La tendencia social es más profunda, firme y viva, que la sexual. El hombre que sobresale por su fortaleza, riqueza y poder, funda la casa propia. Y así nacen la casa, centro de la familia, y la asamblea, centro de la actividad política. Estado y familia, proceden, pues, de un tronco común, de la horda primitiva. La primera se deriva del matrimonio; la segunda, de los grupos de individuos de igual sexo y edad. La boda, el lugar del matrimonio, el acto de llevar la mujer a la casa, donde se la instituye diosa o reina del hogar, dan al matrimonio una significación moral, y al infiltrarse en el ceremonial motivos religiosos, el contenido y el valor de la institución se agranda soberanamente, por los sentimientos y representaciones que suscita.

Del carácter moral y religioso del matrimonio se derivan dos formas, que creemos simultáneas: *matriarcado* y *patriarcado*. El primero descansa en el parentesco de sangre (la consanguinidad). El segundo responde más bien al régimen de la propiedad y al carácter predominantemente político que adquiere la familia. El matriarcado y la poliandria coinciden y se observan en aquellos grupos sociales de vida nómada y guerrera, con escasez de mujeres. La sucesión es femenina; la madre hereda la patria potestad sobre los hijos, del abuelo y no del padre de ellos. El sentimiento de la piedad filial es una supervivencia de este vínculo. Se ha pretendido derivar el matriarcado de un estado primitivo prefamiliar y prematrimonial, y es al revés. Ello se prueba por la naturaleza del matriarcado mismo y la tutela de los hijos habidos fuera del matrimonio.

En el patriarcado predominan la propiedad privada, la autocracia del padre, el régimen polígamo y la esclavitud.

A medida que la familia progresa en su evolución, va transfiriendo a otras instituciones ciertos valores, que la integran, y adquiere otros nuevos. Sin dejar de ser una comunidad económica y sexual, se convierte en una comunidad moral. En esta etapa de la evolución familiar, la mu-

jer comienza a dignificarse. El vínculo del parentesco se transfiere al padre, cuando ella deja de ser objeto de posesión. Obedeciendo al principio de la originalidad en su desenvolvimiento, la vida afectiva se afirma en su permanencia y solidez, según el sentimiento primitivo de la piedad filial. En ella encarna, como centro, la solidaridad de tres generaciones. Y subsistiendo con valor institucional propio dentro de la evolución social, se coordina y subordina a otros grupos e instituciones humanas. El vínculo del parentesco se transfiere al padre a medida que deja de ser objeto de posesión y propiedad del padre la mujer. El tipo de familia patriarcal, que observamos en el pueblo judío, sirve de tránsito a esta evolución. A medida que la mujer se eleva a un régimen de igualdad, las esclavas o siervas se elevan al rango de criadas. La sociedad heril cristiana y el régimen del patronato, suprimen o dulcifican las diferencias de condición dentro de la familia. Si la idea culminante en el patriarcado era el derecho de propiedad, esta idea se subordina a la mutua relación de derechos y deberes morales recíprocos en la familia monogámica. Las dos ideas capitales de la familia antigua, son la propiedad y el linaje. En la familia moderna, la propiedad de la mujer y de los hijos se transforma en un valor espiritual íntimo, intransferible. La comunidad de sangre o parentesco de la madre se transfiere también al padre. Y en estas mutuas transferencias y reciprocidades, se presenta como nuevo coeficiente espiritual la idea de deber, que en la familia antigua tenía un carácter implícito del padre respecto del hijo. En la familia moderna, deberes y derechos son recíprocos, cosa que el matriarcado y el patriarcado no podían hacer cristalizar, porque la reciprocidad exige, como condición fundamental, la comunidad de vida moral. A los deberes se unen los afectos. En la familia griega ya se descubren, al lado del deber de la educación, los sentimientos de veneración y respeto al padre, la fidelidad y cooperación en la necesidad y en el peligro, la satisfacción que produce el tener muchos hijos, cosa que se considera como un bien, así como la carencia de ellos es un mal. El sentimiento de piedad filial, se extiende más allá del sepulcro. La piedad y el culto a los muertos, pueden considerarse como una proyección del mismo. Al desarrollarse, en los sentimientos de simpatía y de piedad, el concepto de la paternidad, se dignifica y adquiere un más amplio contenido. En la familia, como comunidad de vida moral, la piedad y la simpatía se comparten entre los individuos que conviven dentro del seno de la familia. Las satisfacciones y las penas se hacen mutuas. A la solidaridad y cooperación para la convivencia se suman los afectos de gratitud, satisfacción del bien obrar, de tutela y otros. Y así la familia se convierte

en verdadera escuela de preparación para la vida. La idea de paternidad los comprende a todos, y el complemento de ésta es la educación, que es una segunda paternidad. La propiedad y el linaje, sillares de la familia antigua, se garantizan en la familia moderna por la previsión. El hogar antiguo, templo para el culto de los dioses lares, se hace ahora fragua y taller de las virtudes cívicas, patrióticas y humanas, sin dejar de ser santuario de tradiciones y recuerdos. Obedeciendo al principio de la heterogonia de los fines en la evolución de la familia, se va determinando la primordialidad de aquéllos. La familia moderna descansa en el mutuo afecto y en la cooperación. La propiedad y el linaje son sus escuelas. La comunidad del trabajo educativo, suscita la conciencia de una cooperación recíproca, de una estrecha solidaridad con carácter moral; y esta cooperación, para la producción de valores espirituales, tiene un valor enorme y hace a la familia doblemente fecunda, para el linaje espiritual, como para el linaje de la sangre. Aprendiendo a compartir las penas y a multiplicar las alegrías, egoísmo y simpatía, se contrapesan en un razonable y humano equilibrio. La abnegación, la generosidad y la piedad, el valor de la experiencia, el entrenamiento en el trabajo, la formación del carácter, son valores morales, que en la institución familiar tienen gérmenes premorales.

Todos los derechos y deberes de la persona humana corresponden a la familia como persona social y a cada uno de los elementos que la integran. Sería ocioso repetirlos aquí, porque quedan ampliamente estudiados. No hay más que aplicarlos.

Al llegar la familia a esta etapa evolutiva, ¿podemos preguntar si debe ser la última formación social con el mismo carácter y significación que tuvo primitivamente? ¿Debe disolverse o instituirse a base de mutua igualdad de los sexos? Las teorías del anarquismo y del socialismo comunista relativas al amor libre, al divorcio y al feminismo, parecen revelar que la evolución familiar no puede cristalizar en su forma actual. La teoría socialista, respecto de la familia, parte de la afirmación de la comunidad de órganos autónomos en el organismo social. El amor libre es un atavismo. La emancipación de la mujer tiene sus límites en el reconocimiento pleno de la igualdad y de la reciprocidad complementaria de los sexos. Si la familia primitiva fué meramente una comunidad sexual, productora y conservadora de la futura generación, después se convirtió en una comunidad de vida plena, donde la propiedad, el trabajo, la cultura espiritual y la educación, son hoy los valores supremos que la integran. Y si ha de ser una comunidad permanente y plena, no puede basarse en uniones meramente accidentales o caprichosas.

El carácter contractual del matrimonio y el desarrollo de la conciencia jurídica han de hacer posible la separación por el divorcio; pero atendiendo al carácter moral indisoluble de los vínculos familiares, a los afectos que como coeficientes le acompañan y a la índole de los fines que en la comunidad familiar se realizan, la separación legal ha de someterse a severas restricciones y ha de estar fundamentalmente motivada.

En el aspecto económico, la familia contemporánea ha de descansar en el régimen de la comunidad e igualdad perfecta de reciprocidad y de la división del trabajo. En este sentido, la familia obrera y la familia capitalista no pueden servir de modelo. Porque ni se practica la división del trabajo, donde no hay trabajo o donde se trabaja con exceso, ni es posible la cooperación complementaria o sustitutiva de los fines de la familia. La cooperación de la mujer en el trabajo familiar ha de ser más bien cualitativa ayuda que cuantitativa coproducción. Si esto hoy no tiene lugar, ello demuestra que en la evolución social las condiciones económicas y las necesidades de la cultura no marchan paralelas. El salario es insuficiente para cumplir todos los fines de la familia. La lucha por el salario mínimo, por la institución del fondo familiar y por la restricción del trabajo de la mujer y de los niños, bien nos demuestran que la vida de la familia obrera ni es normal ni mucho menos. Por otra parte, la familia, en el régimen capitalista, lejos de ser un modelo de virtud, es un aliciente constante para la ociosidad, madre de todos los vicios. Respecto al feminismo, nadie puede negar los nuevos rumbos que toman los derechos y deberes de la mujer al tener lugar su advenimiento a la vida pública. En esta cuestión, el momento histórico y el grado de evolución político-social del pueblo juegan un papel importantísimo. Hay que evitar que los derechos conquistados por la mujer ateminen al hombre y que su entrada en la vida pública lo releguen a la vida privada. Si al feminismo no acompaña una discreta separación de esferas para la actuación, existirá el peligro de que se limiten los afectos, se anule la cooperación y se imposibilite la realización de los fines culturales y educativos en el seno de la familia.

La realización de estos fines va adquiriendo cada día un carácter predominante, a medida que, instituciones sociales inferiores, garantizan a la familia su subsistencia material. En orden a la educación, si el hijo tiene derecho a ella y el padre deber de proporcionársela, es un derecho y un deber de la familia de cooperar al establecimiento de la escuela, como institución social, que garantice el desarrollo del individuo como persona libre y como miembro de una comunidad política. A medida que el nivel moral se eleva, al menos en el ideal que se persigue, se dig-

nifica por completo el concepto de la maternidad, y se imponen a la paternidad inexorables deberes, que en función de la educación humana, desempeñan cada vez más un papel insustituible. Así, pues, los derechos y deberes del Estado, respecto de la educación pública, al limitarse respectivamente por derechos análogos de la familia, se convierten en mutuos derechos y deberes de cooperación cultural, sin otros límites que el respeto a la libertad de la persona que educan y al ideal de humanidad que en ella encarnan.

b) *El Municipio.*

Su aspecto ético.—Es grupo social, inmediatamente superior a la familia; es una formación social ulterior a la familia y al matrimonio. Encarna la familia en la casa, en el hogar y en el solar, que son, respectivamente, contenido y extensión de aquélla. Y el Municipio encarna en la ciudad, nombre genérico, que comprende el caserío, la aldea y la ciudad propiamente dicha. El Municipio, como institución romana, responde a la idea del Estado-Ciudad, al régimen de la ciudad antigua, en la cual se subsumen las diferentes clases sociales, con un carácter esencialmente religioso, político y guerrero y con plenos poderes, tanto legislativos como ejecutivos. En este régimen, los moradores gobiéranse por leyes propias, pero con el carácter de ciudadanos romanos y con más o menos prerrogativas, según las que en su fundación hubiesen obtenido. Los Municipios, según Aulo Gelio, tienen el *jus honorum* (*a munere capiendi*, o *munerum participes*). Estos Municipios eran verdaderas Repúblicas, que recibían, por un plebiscito, el título de Municipios con sus prerrogativas (*optimum jus*). Sin embargo, los Municipios romanos adoptaron las leyes políticas y jurídicas de Roma (con su Senado, sus *patres conscripti*, patronos y plebe). Pero si es cierto que muchas veces pedían leyes, jamás renunciaban a las suyas.

El Municipio adoptó algunas veces la forma de *concilium* (concejo), y de ésta nos habla Tito Livio, como la forma municipal propia de los voltianos, saguntinos, ilergetes, etc. Pero el *concilium* fué absorbido por el Municipio romano. Existía, como institución peculiar, la del *defensor civitatis*, propia de nuestros Municipios: era elegido por el Obispo de la ciudad, el clero, los nobles y el pueblo, y tenía como misión principal defender la ciudad de los abusos de las autoridades superiores, garantizar el orden, administrar justicia y hacer cumplir las leyes abajo. En el siglo VIII, al *concilium* sucede la parroquia, constituyendo la asociación de parroquias el Municipio, como aún ocurre en Galicia y en algunas re-

giones de Inglaterra. Estos organismos tienen jurisdicción civil y criminal. Por los fueros y cartas pueblas, logran su código peculiar. Son organismos, pues, que asumen los tres poderes. En los siglos XII, XIII, XIV y XV, son el germen de la democracia, sostenida por el estado llano, frente a los privilegios del poder feudal, y sirven de contrapeso y de sostén a la monarquía. Se integran en verdaderas ligas o federaciones de ciudades, y son los que, como precursores, forjan la solidaridad nacional, a base de comunidad del territorio, de un régimen político común y de unos mismos ideales colectivos.

El Municipio moderno es una organización política de la ciudad, una asociación de individuos, familias y asociaciones libres, para realizar con autonomía restringida todos los fines de la cultura en una comunidad de convivencia social, solidarizándose federativamente, para la satisfacción integral de necesidades económicas, jurídicas, técnicas, éticas y de cultura espiritual. El Municipio es la organización de la ciudad para una vida plena, para todos los fines de la cultura, en función de sus elementos integrantes y del organismo de que forma parte, que es el Estado Nacional. Es el centro de gravedad y conjunción de la familia, de las asociaciones libres y del Estado Nacional. En su vida se refleja toda la vida del organismo social y de la nación. Es además la principal escuela, la más inmediata escuela de ciudadanía. Organizar el Municipio para la vida de la cultura, es encaminar vigorosamente la ciudad y la nación a sus fines.

c) *La Ciudad.*

Concepto de la ciudad.—No se refiere a su sentido geográfico, ni socio-geográfico, sino a su sentido ético, social y cultural. En este respecto, la ciudad, según Justi la define, «es la reunión de sociedades, familias y personas que conviven para el logro de fines de subsistencia y de cultura». Las ciudades, como formaciones *demóticas*, son centros de asimilación y función étnica, de atracción y condensación de los ideales y valores de la cultura, de intensa solidaridad para el trabajo, focos de formación de la conciencia colectiva y campos de cultivo de las grandes personalidades, que por selección en ellas se plasman y desarrollan. En ellas se refleja, con máxima intensidad, la vida política, económica y cultural de un pueblo. De ellas se irradia al campo todo el esplendor y toda la eficiencia que la cultura posee en una época. «En las ciudades, dice Ratzel, brilla al mismo tiempo, se condensa y se acelera la vida de un pueblo, no solamente por el hecho de ser más preponderante y rico,

sino también porque refleja de una manera más clara su propia índole y carácter, dando pruebas indelebles del mismo y legándolas a la posteridad. Por eso actualizan y encarnan de la manera más perfecta, lo más grande, lo mejor y lo más peculiar del mismo».

En el concepto ético de la ciudad entran estos factores: *a)* Agrupación humana (*demos*). *b)* Solidaridad integral de sus elementos y actividades. *c)* Autonomía relativa para su vida y desarrollo. *d)* Fines plenos para la comunidad de vida humana y para la asimilación y creación de los valores de la cultura espiritual. *e)* Encarnación específica, por el empleo especializado de las actividades humanas, de la índole y del carácter del pueblo que integran. *f)* Capacidad y eficiencia para integrarse solidariamente dentro del grupo nacional y para dar solidaridad al área regional en que están enclavadas, pudiendo trascender, al mismo tiempo, a esferas de influencia genuinamente humanas. Así se instituyen en centros de convergencia de la cultura humana y de la cultura nacional y en focos radiadores de cultura y bienestar para la vida moral. En las ciudades se forja el proceso de autonomía y solidaridad nacional y humana. La constelación, interdependencia y solidaridad de la vida ciudadana, es el factor más decisivo para el progreso, rutina o estancamiento de la comunidad nacional.

El valor ético de la ciudad es enorme, pues en ella el individuo y la sociedad reflejan toda su conducta pública y privada. El primer deber cívico, por consiguiente, es el de garantizar la vida y convivencia de las personas individuales y colectivas; a él siguen su defensa, tutela, educación y desarrollo integral. La conciencia de las libertades ciudadanas implica la de la necesidad de mutuas limitaciones para la convivencia en una comunidad nacional. La ciudad, al afirmarse a sí misma, obedeciendo a un derecho intrínseco de su propia naturaleza, alimentando sus ánimos de expansión, consolidando su poder autónomo, para realizar plenamente todos los fines de la cultura, no puede perder de vista que en función de su solidaridad con las demás ciudades está la garantía de orden y conservación de la comunidad nacional. Es preciso que el individuo y la familia encuentren en ella todos los medios para los fines de su propia vida moral, y que el Estado Nacional no vea en ella un obstáculo a la realización de los propios.

d) La Región.

Su concepto.—Los factores que integran la región son tres: la tierra, la población y el espíritu territorial, que se da en función de la solidaridad del hombre y de la tierra. La región es, pues, un *sintagma* socio-geográfico, una formación, especialmente determinada por las actividades sociales de la población y por la índole del sector territorial que abarca. Obedeciendo al principio de la solidaridad y de la división del trabajo, las regiones se instituyen en nodos o focos de la vida nacional, son expresión modal de la nación, variedades de la vida nacional, gérmenes de la nacionalidad, que si en ellas se plasma o germina no se identifica con ellas. Obedeciendo al principio de solidaridad selectiva, varias agrupaciones o centros de población, enclavadas en un mismo territorio, se especializan para un trabajo común, adoptan formas de localización peculiar del mismo y asimilan y proyectan o irradian de un modo especial la cultura. Los elementos demóticos de la región son las aldeas, los caseríos, las villas, las ciudades y la ciudad metropolitana de la regionalidad. Hay, pues, en la región un factor geográfico (el territorio), un factor demótico (la población) y un factor económico-cultural, una forma específica de asimilar y de crear cultura dentro de una capacidad genérica común para ella.

Las teorías de Exner, de Meynert y de Jackson, nos dan este postulado regional, relativo a las localizaciones cerebrales: «los centros superiores no contienen, probablemente, más que disposiciones para la representación de sensaciones y movimientos, así como otros tales, para acoplar conjuntamente la actividad de todos». La localización, la formación de centros o regiones, es, pues, eminentemente funcional, habitual y hereditaria. La región es, pues, un producto de la actividad creadora de la población enclavada en un determinado territorio. Para que la región pueda instaurarse en nacionalidad, es preciso que, en su formación inicial, lleve los gérmenes de la nacionalidad misma, la capacidad de caracterizarse como pueblo. Así, pues, podemos considerar la región como comunidad territorial subsistente dentro de la nación, con vida cultural plena y funciones específicas de actividad integral autónomas, en solidaridad e interdependencia con otros grupos similares de la Nación y del Estado Nacional.

Los postulados del desarrollo de la vida regional, son estos: *a)* Indiferencia asimilativa inicial. *b)* Habitación específica para el trabajo y las actividades culturales. *c)* Especialización autónoma. *d)* Integración soli-

daria con el grupo nacional, concretamente verificada con otros grupos similares. La región, formada por campos, aldeas y ciudades, congregadas en torno a la ciudad Metrópoli regional, es al Estado Nacional y a la Nación, lo que la ciudad y el Municipio son al individuo y a las familias y asociaciones libres de trabajo y de cultura: centro de condensación e irradiación de la vida nacional, con autonomía y solidaridad, precisas para realizar, de un modo peculiar, una comunidad de vida integral, y fines peculiares y característicos de cultura, además de los fines humanos. La región es un producto de la vida y de las actividades nacionales; es, además, un órgano y un factor imprescindible para la Nación; pero no es el organismo nacional, no la Nación misma. Si posee autonomía, no debe poseer soberanía. De querer lograrla, desintegraría la vida nacional en sí misma.

e) El Estado Nacional.

Su concepto ético.—Aristóteles, en su Política (1, 2), considera el Estado como una formación supraindividual, pero natural al hombre. El sistema contractual tiene sus precursores en los sofistas, que supusieron la existencia de un Estado individual presocial, ácrata. Este sistema supone que el Estado es una creación artificial (individualismo). El Estado, en realidad, nace, según Wundt, como organización tribal, para la lucha por el poder y por la propiedad. Sus elementos directores son los hombres más fuertes, no las familias. Son precursores del Estado, las asociaciones primitivas dentro de la horda, basadas en la edad y en el sexo. De la horda se derivan, a la vez, el Estado y la familia, y en la familia patriarcal se congregan de nuevo, como elementos integrantes, el Estado y la familia, porque es a la vez familia y Estado. La primitiva organización tribal para la lucha, con el desarrollo de la cultura, la división del trabajo y el comercio de los pueblos, se hace, cada vez más, una organización pacífica de la sociedad. En la evolución del Estado, juegan papel muy importante el factor intelectual y el factor afectivo. Este se revela en la organización del Estado como egoísmo y simpatía, con las generaciones presentes, como piedad con las pasadas, y esto es el germen del patriotismo, y de la tradición nacional, de la comunidad de afectos, en función de la comunidad de intereses. La formación de una conciencia colectiva, en la comunidad social, es el germen fecundo del Estado moderno, hijo de la cultura y de la técnica, así como el Estado antiguo lo fué de la aristocracia militar y eclesiástica.

El Estado es, en primer lugar, comunidad económica, y en este sen-

tido, como primer propietario, con propiedad eminente, debe garantizar la vida y el derecho al trabajo de los individuos y colectividades. Pero hay que rechazar la estatificación plena y absoluta del trabajo, porque la empresa libre, hija de las iniciativas individuales, tiene un valor sustantivo y propio. El derecho al trabajo implica el derecho al producto íntegro del mismo, por lo cual se hace preciso una transmutación de valores en el dominio de la propiedad y de la riqueza. A medida que más se tiende a la estatificación del factor económico, con estas limitaciones, más lejano se encuentra el triunfo del socialismo utópico y más cercana la encarnación en instituciones políticas y vivas del socialismo nacional.

El Estado es también una comunidad jurídica, y como tal, el primer sujeto de derecho y el representante genuino del orden social. El derecho privado es un elemento integrante del derecho público. Como el Estado tiene el derecho y el deber de garantizar y estimular el orden social, le corresponde una función policiaca y una función administrativa. Para que el Estado sea perfecto, para que pueda instituirse en Estado Nacional, ha de ser «una organización integral del pueblo», para la realización propia o tutelar de fines económicos, jurídicos, éticos y culturales. El Estado se da a sí mismo el derecho; puede realizarlo y obligar a realizarlo colectivamente. El Estado es, además, una comunidad social. Originariamente, Estado y sociedad, se confunden. Pero en la evolución social, Estado y sociedad se diferencian. La sociedad se hace centrífuga en sus elementos: cada uno trata de instituirse en autónomo y responder a su propio interés solamente. En sus orígenes, la solidaridad de los grupos y elementos sociales es imperfecta o está sustituida por la autoridad. En este sentido, la comunidad precede a la sociedad. El Estado se desenvuelve por el antagonismo entre el Estado como tal y la sociedad. El Estado se organiza e instaura en sí mismo, para dar forma, vida y propulsión, encarnando en la sociedad. A su vez, los elementos sociales, organizándose, actúan e influyen sobre el Estado. Este es un principio y una actividad unificadora, sintética, organizadora, creadora y armónica. Las funciones del Estado tienen íntima solidaridad, que procede de la que existe entre los elementos sociales. La actividad de estos elementos repercute, forzosamente, en la actividad del Estado. El Estado es, pues, organización de la sociedad; pero no debe adaptarse en su organización a la solidaridad existente en los elementos de la realidad social. El Estado es para la sociedad, y recíprocamente. En la mutua relación de ambos, el Estado se instituye en la suprema conexión y actividad de las energías del pueblo, de la Nación, a la cual debe su existencia la sociedad misma.

La misión ética del Estado es acometer, profunda y vigorosamente, una reforma social, por todos reclamada, o la transformación, en caso necesario, respondiendo a la necesidad vital de crecimiento y desarrollo de la sociedad misma. La sociedad vive en el presente. El Estado Nacional afirma la solidaridad del presente y del pasado y prepara el porvenir, siendo misión suya subordinar los estímulos pasajeros de la vida social a fines permanentes. Respecto de los elementos sociales, tiene una misión tutelar, sustitutiva y complementaria: es el aglutinante poderoso de sus antagonismos.

El Estado es, además, una comunidad cultural, y como tal, ha de realizar y ayudar a realizar todos los fines e ideales de la cultura nacional y humana, sobre todo en el dominio de la escuela nacional y de la vida artística, religiosa, científica y técnica.

Son elementos del Estado Nacional, la fuerza, el derecho y la cultura. Pero dentro de la vida nacional, su eficiencia tiene límites. Son esferas libres de la actuación del Estado aquellas que corresponden como peculiares a los elementos sociales (individuos, familias, asociaciones libres, etc.), dentro de esferas de cultura genuinamente personal y humana la actividad económica, el trabajo, la ciencia, el arte, la técnica, la religión, etc.

Cuando el Estado encarna en la Nación y la organiza y vivifica soberanamente, es la principal garantía para su permanencia histórica, para su desarrollo característico y para la aportación de valores propios a la cultura universal.

f) La Profesión.

Su concepto.—Es la profesión una forma habitual de trabajo, ejercido por el individuo, o por los grupos sociales en la sociedad, según los principios de actuación de aquél, la libre elección en quien la ejerce y la solidaridad funcional y recíproca. La profesión representa, dentro de la realidad social, una forma de diferenciación específica de la sociedad. La multiplicidad y armonía de las profesiones dan a la vida social un carácter normal, estable y fecundo. Los postulados de la vida profesional son: 1.º *Mínimum* y *máximum* de trabajo en un grupo social dado. 2.º *Materia propia* sobre que se ejerce. 3.º *Técnica auxiliar*. 4.º *Aprendizaje*. 5.º *Dirección ordenada* y *subsistencia progresiva* dentro de la *solidaridad social* de profesiones. Las leyes de la actividad profesional son estas: 1.ª *Especialización* basada en la aptitud y en la libertad de la elección. 2.ª *Entrenamiento adecuado*, según las leyes y reglas de la

ciencia y de la técnica, organizando el aprendizaje de un modo adecuado en nuestra realidad social. 3.^a Espiritualización creciente del trabajo para lograr su máxima perfección y humanización, compatibles con una sólida cultura personal del profesional, que le redima de la rutina y estimule su capacidad creadora.

Entre la profesión y la propiedad existe una íntima relación. En función de la propiedad, se clasifican las profesiones. El empresario trabaja de modo muy distinto que el técnico y el obrero asalariado. El capitalista que sólo vive de la renta, suele vegetar en el ocio, y en este sentido se confunde con el vagabundo. El contenido y valor moral de las profesiones, se mide por su capacidad para la creación de valores morales y sociales. Existe también íntima relación entre las profesiones y las clases sociales. Las clases aristocráticas prefieren profesiones militares y eclesiásticas. La evolución de las instituciones militares y la libertad de conciencia religiosa, en un régimen de predominante democracia, organizan la vida profesional, escindiendo las profesiones en dos grupos: *a)* Predominantemente intelectuales; y *b)* Predominantemente manuales.

El principio de solidaridad que suele servir de aglutinante a las profesiones, se llama espíritu de cuerpo, el cual, según en quien concretamente encarna y la forma que adopta, puede servir para el progreso o la rutina de la profesión misma y para el engrane de la vida profesional con la vida social en general. El contenido moral del espíritu de cuerpo, ha de estar integrado por valores éticos, jurídicos, económicos y humanos, de tal naturaleza, que sirvan para la subsistencia, desarrollo y perfección de la profesión misma. Y de estos valores se derivan los deberes y derechos de la vida profesional. La profesión, éticamente considerada, ha de normar la conducta pública de la persona, pero no absorber la personalidad individual en ella en un automatismo más o menos útil para la sociedad, alimentado a expensas del individuo. Las virtudes profesionales, además de la competencia y la laboriosidad, son el espíritu de independencia, el compañerismo, la lealtad profesional y a fidelidad y acatamiento a las normas de la profesión misma, y se solidarizan en una forma de conducta cuya divisa ha de ser el honor, la dignidad y la competencia. El mayor peligro que puede existir para el orden social, es la existencia de desocupados e inadaptados, de vagabundos pobres y de ricos ociosos, de gentes sin profesión y, por consiguiente, sin normas colectivas de conducta social.

g) *Las Clases sociales.*

Su concepto.—Las clases sociales se dan siempre en función de la jerarquía social, que es el predominio real o funcional de un grupo social sobre los demás, que determina la estructura y organización del organismo social. La jerarquía social se establece obedeciendo a diferentes normas: 1.^a En función del saber y de la técnica profesional. 2.^a En función del poder que se ejerce y representa. 3.^a Atendiendo a la propiedad que se posee. 4.^a Teniendo en cuenta las normas y valores, que determinan, en el orden de la cultura, la elevación y eficiencia personal y colectiva de cada grupo.

Atendiendo a las desigualdades reales y efectivas entre los hombres, ¿cómo se resuelve la antinomia entre la jerarquía social y la igualdad personal? Considerando que la igualdad de naturaleza moral y de naturaleza real y física no son lo mismo; y además, distinguiendo entre la igualdad substancial o de naturaleza moral entre los hombres y la jerarquía funcional de cada clase de hombres, atendiendo al fin y a las aptitudes de cada uno. Las clases indias antiguas tenían el carácter de castas. Aristóteles y Platón, admitían desigualdades naturales, y llegaron a justificar la esclavitud. La teoría del superhombre nietzchiano y de la selección natural, vienen a confirmar tales aseveraciones. El cristianismo sembró los gérmenes de igualdad y fraternidad entre los hombres, redimiéndolos de su esclavitud, para un régimen de libertad. En el sindicalismo contemporáneo, la democracia social (masa) y la jerarquía funcional (clases directoras) se complementan.

La cristalización en clases sociales de los diferentes grupos o elementos de una comunidad, se hace en función de la fuerza, de la riqueza y de la cultura, como elementos propulsores de la eficiencia real, que cada grupo ejerce, con relación a los demás. Cuando estos valores se transmiten por herencia dentro del grupo, herméticamente cerrado a toda renovación con elementos de los demás, la clase se hace casta. La evolución de la casta a la clase, como forma estructural subsistente, dentro de la realidad social, se hace por la capacidad de intercurrencia individual a través de los diferentes grupos sociales. Así como las profesiones representan la función social y dan forma a las actividades sociales, las clases representan el elemento estructural o histológico de la sociedad, debiendo organizarse la estructura y la función en un equilibrio inestable, mantenido por el antagonismo y solidaridad de las diferentes clases. Cuando en el cuerpo social, lejos de complejizarse la estructura,

se polariza entre el capitalismo y el proletariado, que luchan con odios y prejuicios mutuos, a pesar de tener que cooperar a la producción de valores, el peligro de la revolución social es inminente. Y si la tiranía del capitalismo es irresistible, la del proletariado tiene que ser espantosa. Para que las clases sociales se organicen normalmente, es imprescindible que la cultura y la aptitud individual predominen en su formación. Una tendencia social, predominantemente colectiva, si tiende a anular el individuo, hace permanente la lucha de clases, eliminando algunas. Capitalismo, burguesía y proletariado, han de restituirse a las antiguas clases, aristocracia, mesocracia y democracia, integralmente instituídas para un régimen de democracia social, que salve los fueros de la personalidad, de la propiedad y de la libertad, de la autoridad y el orden, de la tradición y del progreso, de la vida privada y de la vida pública.

h) Las Asociaciones.

Las asociaciones libres de trabajo y de cultura.—Además de las sociedades naturales y de las formaciones sociales histórico-culturales, existe, dentro de la realidad social, un campo libre para que la iniciativa individual pueda moverse dentro de la órbita de la vida social y sin estorbar a la solidaridad o actividad organizadora del Estado. El magno problema de la vida pública es hacer compatible la solidaridad y la libertad, polarizada como vimos en el Estado y en la sociedad. Ya Guillermo Humboldt, Hegel y Fichte, pensaron en los límites de acción propios del Estado Nacional. Como el individuo y el Estado son dos personas morales, no es posible fijar *à priori* los límites de su respectiva actuación, como no se haga de un modo negativo, universal y abstracto. Pero esto a nada conduce. En el desarrollo concreto de la vida histórica de la sociedad, las formas de asociación libre son cristalizaciones o encarnaciones concretas de la actividad social, que afirman su autonomía y autarquía propias frente a la soberanía del Estado. Entre las formas de asociación libre debemos señalar: 1.^a *La sociedad* en general, que es reunión de varios individuos para realizar un fin determinado. 2.^a *La corporación*, que es asociación profesional de individuos que poseen una profesión liberal. 3.^a *La asociación*, que tiene un carácter fundamentalmente económico, cultural y religioso y persigue la realización de fines relativamente permanentes. 4.^a *Las ligas* o coligaciones, que tienen como carácter común fines propios de defensa, de protección o de fomento de los individuos que las integran y que, según el carácter permanente o transitorio, reciben una denominación u otra. 5.^a *Los gre-*

mios, que son uniones profesionales de trabajadores, productores, intermediarios o consumidores. 6.^a *Los sindicatos*, que son uniones gremiales, sencillas o mixtas, basadas en el régimen de igualdad, de representación y de libre elección. 7.^a *Los patronatos*, que tienen la restricción, ejercida sobre los asociados, por elementos tutelares o autoritarios, y que, como los gremios medioevales, responden a un principio de orden y conservación social.

Atendiendo al fin, las asociaciones tienen un carácter individual social, mixto o humano (véase a Giercke, *Gesselschaftstheorie*). En su aspecto individual, las sociedades son económicas, profesionales o culturales. La diferenciación y complejidad en la trama social hace que las asociaciones puedan organizarse en fusiones y federaciones de carácter individual, local, nacional e internacional, constituyendo verdaderas fuerzas morales, que respecto de la sociedad y del Estado pueden jugar un gran papel y hasta contribuir a su desarrollo o a su crisis.

i) *La Sociedad.*

Su concepto.—Abstractamente considerada la sociedad, no es más que la organización de los elementos sociales con un fin de conservación y perfección propio de aquéllos. Concretamente considerada la sociedad, es la cristalización de las actividades sociales en órganos de acción y de defensa social, naturales, culturales o mixtos. De la solidaridad estructural y funcional de tales órganos, que son los ya estudiados, resulta el organismo social, cuyo principio o elemento vivificante es el Estado. El agregado social, formado por elementos somáticos y psíquicos, es la masa que originariamente posee, de un modo virtual, las energías específicas de progreso y diferenciación social, que van cristalizando en las diversas instituciones sociales (familia, Estado, etc.). Esta masa ha de poseer en sí misma el principio de solidaridad, que la da forma propia, como agregado humano, con un carácter cooperativo, unidad de fines y unidad de dirección. La sociedad, concretamente considerada, tiene un contenido (instituciones sociales) y una forma (el Estado). En su proceso de evolución pasa por tres etapas: dependencia (autoridad), independencia (libertad), interdependencia (solidaridad). El proceso genético de la vida social tiene lugar en virtud de la diferenciación establecida entre el *ego* y el *alter* (un individuo y otro), que es condición previa para su integración en el *socius* (solidaridad). Estas expresiones que Baldwin emplea nos sirven para comprender que el individuo, como socio, al verificar su proyección intermental y su cooperación

personal en el *complexus* de otros socios, da concretamente la realidad social. La vida social es una integración de individualidades diferenciadas y una diferenciación integrante de órganos e instituciones autónomas. Las leyes de diferenciación son tres: *autonomía*, *autarquía* y *auto-estesia*. Las de integración son también tres: *homonomía*, *sinergia* y *simpatía*.

§ 3.—La Sociedad de las Naciones.

Hemos considerado hasta aquí al *individuo* y al *Estado Nacional* como las dos *formaciones* más perfectamente definidas dentro de la realidad social, concretamente dada como grupo de hombres, históricamente subsistente bajo la forma de *Nación*. Pero hay algo que trasciende del grupo nacional y del individuo. Así como los individuos, unidos por todos los vínculos de la cultura entre sí y a un medio territorial dado, integran la Nación, así también la solidaridad de las Naciones integra la sociedad internacional. Esta formación supernacional, que trasciende de la Nación a una realidad social más amplia y más compleja, puede adoptar dos formas: una puramente política, que tiene su órgano en la sociedad internacional de los diferentes Estados nacionales, y otra de carácter genuinamente cultural y espiritual, que es propiamente social: la Sociedad de las Naciones. Hay, pues, una asociación de Estados nacionales en la sociedad espiritual y cultural de naciones, cuyo órgano es la Sociedad de las Naciones. La sociedad internacional es predominantemente política; la Sociedad de las Naciones es predominantemente cultural y espiritual. Ambas formaciones han de tener, indudablemente, valor ético, pero predominantemente la segunda.

Para que la sociedad internacional no sea una ficción o un escudo de oligarquías, que superfetan sobre las naciones, pero que no son floración genuina de ellas, es preciso que el Estado encarne en la Nación, que sea su producto y su forma, la conjunción de todas las actividades nacionales y el elemento propulsor de toda la vida nacional. Cada Estado nacional ha de instituirse como personalidad colectiva, cuyas notas distintivas han de ser dos: *soberanía* y *solidaridad* internacional. Así será moralmente compatible la convivencia internacional de los Estados nacionales; la forma y la expresión de esta convivencia será la sociedad internacional.

Pero como dentro de la órbita del Estado Nacional no entran todas las actividades y factores reales de la vida individual y colectiva de un pueblo, sino que se dan también para él formas libres de asociación

para el trabajo, para la cultura y, en general, para la vida espiritual, es preferible y necesario pensar también en una forma libre y espontánea de solidaridad colectiva de los pueblos, con un carácter genuinamente cultural y humano. Los vínculos, que en este sentido pueden establecerse entre los pueblos, si no tan coactivos como los de carácter jurídico y económico, son, sin duda alguna, más eficaces. Se hace posible la asociación de individuos en grupos homogéneos, que trascienden del grupo nacional; y se hace también posible la solidaridad de colectividades de trabajo y de cultura espiritual. Pero de la misma manera que en la sociedad nacional la órbita propia de la actuación del Estado no ahoga la actividad libre del individuo y de las múltiples sociedades de trabajo y de cultura, así también no debe existir incompatibilidad alguna entre la sociedad internacional y la sociedad cultural de las naciones. Tan absurdo sería subordinar a una liga internacional de Estados jurídicamente federados, para determinados fines, los múltiples fines de la cultura humana, como creer, cándidamente, que las cláusulas morales de un decálogo libremente aceptado por todos los pueblos cultos, pueden tener suficiente eficacia para que la fuerza de la razón impida los abusos de la razón de la fuerza. Pero al pensar que existe una conciencia moral universal, cuyas normas exigen implícita aceptación por parte de todos los pueblos que deben convivir humanamente, implícitamente se acepta también la subordinación de las normas jurídicas y económicas y de las colisiones, que por ambos conceptos pudieran surgir, a una realidad que trasciende de ellas, y que en cierto sentido las comprende: a la realidad ética.

Del hecho de convivir varios pueblos en una sociedad de naciones, surgen, naturalmente, normas de convivencia. Estas normas de convivencia se refieren, en su aspecto ético, a un sistema de derechos, de deberes y virtudes, que cada pueblo, al convivir con otros, como persona moral, ha de reunir y poseer. No son radicalmente distintos estos derechos, deberes y virtudes, que exigimos para instaurar la Sociedad de las Naciones, de las que son propias del individuo y de la sociedad nacional: son normas de existencia, defensa, tutela, conservación y perfeccionamiento. En este sentido, las bases éticas de una Sociedad de Naciones, serán: 1.^a Una igualdad radical, inicial, intrínseca, para todas las naciones virtualmente dotadas de soberanía, de capacidad libre, de organización y desarrollo. 2.^a Derecho a los medios necesarios para subsistir históricamente, y comunidad de medios y libre posesión de los mismos, de un modo proporcional a la naturaleza de cada una, para todos los fines comunes o recíprocos que han de realizar. 3.^a Garantías personales e in-

ternacionales, suficientemente eficaces para la defensa contra las injustas agresiones a la existencia de una nación determinada, impidiendo que ninguna se desarrolle a expensas de las demás. 4.^a Tutela temporal y protectorado moral, jurídico y económico de aquellos pueblos y naciones que, siendo aptos para la cultura, se encuentran en un estado precultural o semicultural. El régimen colonial, tal como hoy se practica, es una explotación ejercida de unos pueblos por otros, considerados como superiores. En la esfera de la solidaridad humana, los pueblos y las razas son hermanos, y, por consiguiente, ninguno debe ser señor ni ser esclavo. 5.^a Los deberes que la cultura humana impone a los pueblos que de una manera más elevada la representan, si conceden determinados derechos, sólo es a condición de que sirvan de medios para el logro de los fines puramente humanos, de la vida cultural y espiritual de otros pueblos. Estos deberes y estos derechos tienen carácter temporal, porque, históricamente, la cultura y los valores espirituales en que encarna, no son patrimonio, monopolio y privilegio exclusivo de un pueblo o de una raza determinada.

La Humanidad.—Más adelante explanaremos esta idea: por el momento, bástenos saber que consideramos como humanidad la congregación de seres humanos, que viven como tales, unidos en estrecha solidaridad permanente, lograda por los vínculos de carácter individual y colectivo que el trabajo y la cultura proporcionan. A la humanidad, como realidad colectiva, afluyen el individuo y todas las sociedades. A la humanidad, como idea e ideal permanente de perfección, colaboran todas las actividades susceptibles de ser éticamente reguladas y organizadas. La humanidad, como idea e ideal, es el aglutinante más poderoso de los hombres, y debe encarnar, cada vez de un modo más perfecto y explícito, en cada hombre y en cada grupo humano. La humanidad, como realidad social, es el centro a donde convergen todos los hombres y todos los grupos humanos, «formando un solo rebaño, dirigido por un solo pastor»: *Unus ovile, unus Pastor.*

§ 4.—Convivencia de los grupos sociales.

La convivencia social y su concepto.—La convivencia social recibe el nombre general de *simbiosis*. Puestos en contacto simultáneo o sucesivo varios grupos sociales, surgen entre ellos relaciones de armonía u oposición, de solidaridad o de subordinación, de *cooperación* o de lucha. Así, pues, los grupos sociales pueden ser en sus relaciones *independientes* (estado tribal), *dependientes* (esclavos y señores: el Estado antiguo y

el feudal) e *interdependientes* (el Estado Nacional y la sociedad internacional). Así como la convivencia de individuos, dentro del mismo grupo, se llama *simbiosis*, la convivencia perfecta de grupos en el Estado Nacional o en la sociedad internacional puede traducirse también en *simbiosis de colectividades*, adquiriendo un carácter relativamente permanente. Para que exista *simbiosis* o convivencia perfecta, es preciso que las actividades humanas (el juego, el trabajo, el arte y la guerra) estén organizadas de modo que la persona individual adquiera, dentro de cada grupo, su máximo valor y su más alta significación y que los grupos entre sí se caractericen, haciendo compatible la más perfecta solidaridad de las sociedades con la más plena libertad o independencia de cada una. La vida plena sólo se manifiesta y arraiga cuando los grupos sociales ostentan y afirman esta cuádruple forma de actividad, como elemento indispensable para subsistir, como condición de progreso y desarrollo en la subsistencia. Estos valores dan máximo contenido y significación adecuada a la personalidad colectiva de cada grupo, que para perpetuarse, para subsistir, necesita ser consciente de sus necesidades más vitales y de sus destinos. Para que cada grupo social pueda convivir con otros grupos, es necesario que viva normalmente su propia vida, haciendo posible en él una convivencia perfecta de los elementos que lo integran. Una sociedad no será perfecta, carecerá de cohesión y poder de resistencia y acometividad, si en su estructura, en su organización interna y en el funcionalismo de sus actividades no acusa una perfecta armonía, una íntima solidaridad y una plena libertad de cada individuo dentro de ella. La organización del trabajo, los juegos colectivos, las manifestaciones del arte, las formas de lucha por la existencia, dentro del orden social, son condiciones fundamentales para una perfecta *simbiosis* individual dentro de cada sociedad. Sólo así será posible que se instituyan, como sociedades perfectas, el Estado Nacional y la Sociedad de Estados nacionales, la sociedad internacional.

Dentro de la sociedad internacional, la *simbiosis* sólo se hace posible cuando existe una comunidad internacional del trabajo, cuando los juegos de cada pueblo se hacen típicos e imitables para los demás, cuando el arte de cada uno adquiere un carácter universal y humano, cuando la guerra se transforma de modo que consiga, con el *mínimum* de destrucción de energías, el *máximum* de resultados culturales.

Las formas típicas de la convivencia social.—La cooperación y la lucha son, pues, las dos formas típicas de la convivencia de los grupos sociales. Es decir, que el trabajo y la guerra sintetizan toda la actividad intersocial, toda la *simbiosis* de los grupos humanos, siendo el arte y el

juego como elementos de integración y síntesis de aquellos que se nos ofrecen como antítesis. El predominio en una sociedad o en la convivencia de las sociedades de una actividad sobre otra, de cualquiera de estas dos actividades indicadas, puede traer como consecuencia el peligro de la subsistencia de la propia sociedad al romperse el equilibrio en la significación y valor integral y pleno de su vida.

Sólo el arte y el juego pueden equilibrar y dulcificar el automatismo creador del trabajo y la tenacidad destructora de la guerra, restituyendo la individualidad y los grupos sociales a aquella naturalidad primitiva, a aquella fuerza plasmante y creadora de la vida en sus comienzos. El trabajo y la guerra son elementos indispensables de selección humana; pero, para que esta selección pueda tener lugar dentro de los límites de la justicia histórica, para que subsista en cada sociedad un coeficiente permanente de juventud, de salud y de fuerza, hace falta cultivar en cada generación los valores artísticos y los juegos, que son los vínculos que de una manera más desinteresada y más libre atan los hombres entre sí. La vida plena hay que vivirla obedeciendo a estas cuatro categorías específicas de ella: creación, destrucción, armonía y equilibrio (trabajo, guerra, arte y juego). El trabajo crea valores; el arte los caracteriza; el juego crea actividades; la guerra, cuando es justa y obedece a una causa ideal, es el vínculo de la cultura y el elemento plasmativo por excelencia de sus formas y valores radicales en las masas, en una época dada, siendo los héroes sus instrumentos. La guerra y el trabajo, como órganos de selección social entre los grupos humanos, pueden producir en ellos diversos efectos: destrucción, asimilación, comensalismo, mutualismo y parasitismo. Cuando un grupo social ha perdido su significación y valor; cuando sólo existe, sin poder subsistir por sí, la guerra y la pereza son los dos ángeles de la muerte histórica del mismo, asimilándose el grupo triunfador los elementos individuales, que son susceptibles de plasmarse dentro de aquella sociedad. Tal ha sucedido con la sociedad romana, respecto de la sociedad griega; con la sociedad cristiana, respecto de las sociedades del Imperio decadente; con los grupos nacionales que representan el Renacimiento, respecto de los que representan la Edad Media; con los que representaron la Revolución, sobre los del Renacimiento; con los que representan los tipos nuevos de cultura, respecto de los de la Revolución. De la muerte de los grupos o de las formas sociales, se origina la asimilación de los elementos sociales de un grupo en formación. *Generatio unius corruptio alterius*. Pero puede darse el caso de que dos sociedades pacten un comensalismo, o un mutualismo, o tácitamente lo ejerzan, como, por ejemplo, la sociedad inter-

nacional, de orden económico, y la sociedad religiosa, de carácter internacional también, para nutrirse a expensas de extraños grupos, o para luchar y defenderse mejor de ellos. Cuando un grupo social se enquistaba en otro, viviendo a expensas de él, actúa de parásito. El parasitismo lo ejerce dentro de una sociedad, un grupo: la casta; una sociedad sobre otra (la metrópoli sobre la colonia, la nación imperialista sobre la nación intervenida). El feudalismo antiguo degeneró en parasitismo, después de haber sido previamente comensalismo y mutualismo. El capitalismo moderno degenera en parasitismo, cuando, en consorcio con el trabajo de donde procede, no crea nuevos valores económicos.

Aspecto ético de la organización nacional e internacional del trabajo.—Por lo que respecta al trabajo, una buena organización del mismo dentro del Estado Nacional y en la sociedad internacional, exige que obedezca al principio de la división, de la capacitación profesional, de la solidaridad integral de esfuerzos, de la participación proporcional de los provechos, con un límite máximo y un límite mínimo en ellos, teniendo en cuenta las relaciones de correspondencia y reciprocidad que entre la persona individual y la persona social han de existir. La organización nacional del trabajo exige una racional distribución del mismo en todas las clases. El ocio ha de considerarse como un estigma social, tanto en los vagabundos por exceso de riquezas, como en los vagabundos por incapacidad para ganarse un salario, o por codicia, disfrazada bajo la capa de mendicidad profesional. La sociedad en la cual el trabajo está equitativamente repartido, desconoce dos tipos que hoy abundan por desgracia: los multimillonarios y el proletariado. Atortunadamente, las fuerzas espontáneas de la sociedad tienden a mantener el equilibrio, restituyendo al cuerpo social las energías económicas hipertrofiadas en un órgano del mismo. Toda oligarquía económica y todo proletariado entregado a la mendicidad profesional, acusan una mala distribución del trabajo social. La lucha de clases dentro de una sociedad será, tanto más benigna y más fecunda en resultados de mejoramiento social, cuanto mayor es la virtud de la laboriosidad en los miembros de una sociedad y cuanto más perfecta es la adaptación de la comunidad de esfuerzos a un ideal común, que si trasciende de momento del provecho personal, refluye, a la larga, con ventaja sobre el bienestar particular de cada uno. En la sociedad internacional, ocurre lo propio. Caracterizadas históricamente las diversas nacionalidades, en su originalidad encontrarán la fuente de su especialización, y así nacerá un régimen de división del trabajo en la sociedad internacional, que subsistirá obedeciendo al principio de solidaridad y al de libertad, que dará

significación y valor a cada grupo social, a medida que con el esfuerzo propio se vaya afirmando en la comunidad de los pueblos. Cada sociedad, dentro de la sociedad internacional, deberá lograr la máxima soberanía, procurando bastarse a sí mismo lo más posible, en relación con sus recursos naturales y su cultura; y en la convivencia cordial con otras sociedades, encontrará la base de una fraternidad verdadera, basada en la igualdad de fines y la reciprocidad de medios. A pesar de todo, como la vida y la convivencia de las sociedades obedecen a un equilibrio inestable, la subsistencia del trabajo creador se verá siempre amenazada por la fuerza destructora de la guerra.

La moralidad en la lucha social: la guerra.— Considerando la lucha como fenómeno natural de *simbiosis* dentro del grupo nacional y en la sociedad internacional, hemos de ver en ella: 1.º Un medio de defensa. 2.º Un órgano de selección (1). 3.º Un proceso de kariokinesis (2). 4.º Una garantía de permanencia histórica de las sociedades. 5.º La condición indispensable de crecimiento histórico. 6.º El órgano de difusión más intensa y más rápida de los valores culturales de significación universal en la sociedad internacional.

En su significación total y más comprehensiva, la lucha tiene un valor ascético de suma trascendencia, que nos redime, tanto del peligro de retrotraer la vida de los grupos sociales al salvajismo primitivo, como de caer en una disipación y en un enervamiento mensajero de la muerte. Así, pues, la guerra más mortífera y cruel puede ser el salvoconducto más seguro de la vida, así como el termocauterio aplicado a la mordedura venenosa, puede impedir la intoxicación de la sangre.

Al contrastar la lucha diferentes valores culturales, que ponen a máxima tensión, para defenderlos, a los pueblos que los prohijan, permite la selección más racional, más segura y decisiva, más viable, en una palabra, y, por consiguiente, se instituye en órgano específico de progreso, que es, después de todo, un resultado de la lucha por la cultura, la selección lograda a consecuencia de ella, después de ella. Los dos únicos móviles justos de la guerra, son la propia defensa contra la agresión y la necesidad ideal, humana, de garantizar una forma de proliferación cultural de carácter universal, corroborada por una previa aceptación unánime de sus valores. Dentro de una sociedad, y entre las socie-

(1) Lamprecht: *Krieg und Kultur* (La guerra y la cultura), en alemán.

(2) Según Liliensfeld y Ratzenhofer, este proceso es semejante a la fertilización del óvulo por el espermatozoide. Hay pueblos machos y pueblos hembras.

dades, la lucha puede adoptar diferentes formas: económica, científica y religiosa; y una forma sintética, comprehensiva de todas ellas, verdadero *sintagma* de afirmación y oposición: la guerra. La guerra es la forma específica de la lucha entre las sociedades. Por ser la guerra un fenómeno natural, primero, y social, después, es inútil pensar en sustituirla *à priori* con arbitrajes más o menos artificiales. Mientras el organismo viva, no será plenamente inmune contra la enfermedad. Destruir la vida, afirmarla luchando, es tan necesario como propagarla, cuando la destrucción implica la afirmación o difusión de valores culturales de imprescindible necesidad vital, para la especie humana. Como dice Ostwald Külpe, «las tendencias de la cultura espiritual de los pueblos sientan las bases e instituyen un reino sublime, en cuya posesión y utilización pueden encontrar un vínculo de solidaridad todos los hombres» (1). La guerra, según Hegel, es «una necesidad pasajera». (Vorübergehensollendes: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, pág. 324), que tienen su compensación en la paz. En una concepción trágica de la vida y de la historia, como es la sostenida por Federico Nietzsche y Banhsen, la guerra es el principal instrumento de abnegación y sacrificio de la propia individualidad y de los propios dolores en aras de una vida más alta, plena y soberana, en aras de la voluntad triunfante del dolor y de la muerte, para afirmar la vida, haciéndola rica en contenido por los valores universales de la cultura. «La experiencia inmediata de la guerra, dice Külpe, nos ha hecho percibir hondamente esta verdad, metiéndonosla con evidencia por los ojos: la vida no es el supremo valor; las ideas y el sacrificio son los supuestos necesarios de todo progreso, y en un pueblo moralmente sano, actúan siempre fuerzas que le hacen triunfar de la muerte y de la miseria» (2). Esto nos suena a una ética nueva, basada en la energética y en la biología, de cuyos postulados surge la justificación moral de la guerra, cuando es el órgano específicamente defensivo de la subsistencia de un pueblo o del desarrollo ideal de la cultura humana. Es indudable, pues, que las tendencias del pacifismo internacional, aun con laudable propósito, no dejan de ser pueriles, a juzgar por los resultados.

La moralidad en la selección social.—La selección en el campo de la Ética es una selección artificial, basada en la capacidad de variación y adaptación de los agentes morales. Ha de responder, pues, a la actividad propia y peculiar de cada uno, en relación con las normas na-

(1) *Krieg und Ethik*.

(2) *Krieg und Ethik*.

turalmente educadas de tal actividad. Para que la selección moral no contradiga a su naturaleza, ni ha de ser hecha para el individuo a expensas de la sociedad, ni para la sociedad a expensas del individuo. Individuo y sociedad son dos focos radiadores de actividad, que subsisten obedeciendo a normas propias y se conjugan en equilibrio inestable de convivencia. La selección moral ha de determinar, pues, un régimen de vida moral, donde el individuo encuentre garantías para todas sus espontaneidades, y donde la sociedad pueda descansar en un régimen de solidaridad interindividual, que obligue a cada uno, *motu proprio*, a aportar al acervo común su peculio, sin retener nada para sí, con sordido interés egoísta. La base de las normas, que han de encauzar la actividad moral en un proceso de selección, han de ser aquellos valores constantes, universales y humanos, que dan verdadera significación y valor a la vida moral. Aquellos agentes que mejor encarnen en la propia caracterización estos valores, serán los que posean mayores y mejores títulos para actuar de elementos directores en la susodicha selección. Ellos son normas vivas, modelos permanentes de conducta. Por el esfuerzo que desarrollan, por las aspiraciones que revelan, por el ideal que en la propia conducta encarnan, dan la pauta para vida moral de los demás. El proceso de imitación sólo puede ser fecundo, cuando el modelo que se imita está sometido a una variación intensiva y cualitativa en el contenido de su carácter y en la forma de su actuación. Nunca puede justificar el éxito la ocupación de las alturas por medios violentos o solapados. Los títulos que suele ostentar el éxito, tienen no poco de impersonal y fortuito, cuando aquél no está preparado *à priori* y hábilmente preparado, haciendo degenerar la lucha por la existencia y, por consiguiente, la selección en verdadera comedia.

Ética del éxito y su evolución.—La fuerza primero y la astucia después, suelen ser los generadores del éxito, hijo de la audacia, en contubernio sugestivo con masas ignorantes. El éxito o el fracaso de una personalidad en un medio moral dado, nada dice en pro ni en contra del valor radical de dicha personalidad, máxime cuando, sobre los valores morales de una época, se ha operado una verdadera interversión si no prevalece un pluralismo de criterios de estimación, para justificar tipos de conducta, que no arraigan verdaderamente en el campo de una moral social objetiva. No son pocos los que, para justificar sus vicios, fabrican convencionalmente su sistema de virtudes. Y esta suele ser la rémora más grande de la selección y del progreso social. El verdadero prestigio de una personalidad, actúa con serenidad, confía en sí mismo, espera que, tarde o temprano, la voluntad, que se inclina al bien,

como el río que va derecho al mar, se forja su propio cauce, si tiene perseverancia y tesón. Cuanto mayor es el desdén de los demás, más arraigada debe ser la fe en sí mismo. Quien desconfía de sí mismo, porque los demás dudan de él o porque le condenan al silencio, en realidad merece tal castigo. Porque entre la personalidad y el ámbito hay siempre una lucha. Si el ámbito triunfa de nosotros, nos moldea. Si nosotros triunfamos del ámbito, marcamos a las personalidades, que viven en él, nuevos rumbos, les imponemos nuevos tipos de vida personal.

Efecto de las transferencias morales en la selección social.—Por el hecho de la *simbiosis*, tiene lugar la recíproca influencia de unos agentes morales sobre otros. Para un mismo agente, la continuidad de la vida moral se asegura por la tradición; para la convivencia social de grupos o individuos, la tradición que asegura la continuidad, y el progreso que determina el cambio, es preciso que se realice en una transferencia de valores y de normas morales, por asimilación imitativa. Algunas veces tiene lugar el fenómeno de la interversión mutua de valores y de normas. Un grupo social dado impone sus normas políticas y jurídicas a otro grupo, y a su vez recibe de él normas de cultura espiritual, científica, religiosa y estética. El progreso moral va acumulando, en determinados individuos o grupos sociales, cualidades, que le dan plena significación y valor histórico (personalidad característica), y estas cualidades se hacen difusivas por imitación. Hay, pues, elementos autógenos en la vida moral y elementos que son producto de heterogénea asimilación. En los procesos de telegonía, la persona moral se impone a sí mismo determinados fines (*autotélesis*) o los recibe como elementos extrínsecos a la conciencia moral (*heterotelesis*) (1). En este caso, tiene lugar la transferencia de fines morales, que tiene un carácter renovador en el principio de la heterogonía de los fines. Pero este principio, lo que demuestra, en realidad, es la no existencia de fines inmanentes, radicalmente inmanentes en la persona moral. Porque ¿cómo un fin personal, eminentemente personal, puede trascender de sí mismo? Este principio, para ser aplicable, para ser prolífico en fines, para las demás personas morales, ha de hacerse difusivo por imitación, por asimilación de fines heteróclitos necesarios, para que tenga lugar la transferencia.

La transferencia puede referirse también a normas de vida moral y, sobre todo, a los hábitos morales, con determinado valor y significación, susceptibles de ser asimilados en la conciencia social.

Para que tenga lugar una verdadera selección social, es imprescindible

(1) Véase 2.^a parte de este libro, págs. 83 y 84.

ble este proceso de asimilación de elementos morales, determinado por la transferencia moral. Tan sólo aquellos actos, normas y fines que son susceptibles de adquirir un valor y una significación social, son objeto de una asimilación. La asimilación es la garantía de su conservación, de su continuidad, de su permanencia. Por este proceso se va plasmando, de un modo espontáneo, la vida moral de las nuevas generaciones, hasta que, convertidas en núcleo personal, por la reflexión y por el esfuerzo propio, cosquistan el gobierno de sí mismas y se hacen norma y modelo para el gobierno de las demás. Al convivir varios agentes morales, una prudente emulación primero, y una lucha formal y obstinada después, son las que determinan la selección social, por el influjo ejercido en forma de imperio o preponderancia de unas actividades sobre otras actividades. Y el resultado de esta lucha, es precisamente la transferencia de aquellos valores, cuya difusión asegura la lucha misma. Por donde vemos que, en este caso, la guerra es el órgano más adecuado del progreso, porque se convierte en elemento difusivo y plasmante, a la vez, de muchas actividades morales, que sólo logra encauzar y orientar uniformemente la guerra misma. Así, pues, la guerra sirve de elemento conjuntivo para los valores morales de las diferentes generaciones que se suceden en el tiempo. Sirve, además, para intensificar, acelerar y dar carácter de complejidad creciente al progreso mismo, al mantener los diferentes agentes de la vida moral, a máxima tensión, ante el riesgo de perder su propia significación y valor, si no se afirman por la lucha y a pesar de ella.

Autonomía y solidaridad social.— La convivencia de los grupos sociales, considerados como personalidades colectivas, está sometida a las leyes generales de autonomía (*autonomía*, propiamente dicha, *autarquía* y *autoestesia*), anteriormente estudiadas, y a las leyes generales de la solidaridad, propias de las personas individuales y sociales (*homonomía*, *sinergia* y *simpatía*). Si es difícil fijar los límites de la autonomía y la solidaridad, entre las personas individuales, más difícil resulta establecerlos entre las personas colectivas, que son producto de una organización inestable. Pero precisamente por esta doble tendencia y actividad, centrípeta y centrífuga, que tienden a mantener el equilibrio y el orden en la convivencia de los grupos sociales, se revela la subsistencia de los que están dotados de personalidad, cuya forma específica cultural es el Estado Nacional, en convivencia permanente dentro de la sociedad internacional de las naciones.

Cada grupo social, por consiguiente, ha de mantener puras las fuentes de la energía personal y de la simpatía humana, para no ser víctima

propiciatoria de la desconfianza o de la conmiseración. La tutela internacional de pueblos sobre pueblos, sólo con carácter transitorio puede ser admitida. La mediatización de unos por otros, es execrable. A ninguno puede perdonársele que viva con vilipendio de su propia dignidad, con soberanía hipotecada, en dejación vergonzosa de los propios fueros de su soberanía. Si las ideas de libertad y solidaridad son el firme cimiento del individuo, con mayor motivo han de serlo respecto de los grupos sociales y, sobre todo, del Estado Nacional. Sin estas dos categorías fundamentales, la soberanía nacional del Estado y el concierto internacional de los pueblos, degeneran en ficciones, que son el escudo amparador de todos los egoísmos, de todos los odios y de todas las ambiciones, que no reculan, ni ante la idea de *patria* ni la de *humanidad*.

§ 5. — Elementos de la moralidad en el grupo social.

Poder social: sus elementos. — El poder dominador estable (Ratzenhofer, *Sociologie: III die Sociale Functionen*), la organización del poder, por el cual el guerrero se hace señor y se garantiza su goce permanente, logrado a expensas de los demás, es propio del Estado primitivo. El Estado es, por consiguiente, una formación del poder, el producto de la lucha de dos razas o la solidaridad de un grupo de hombres, que a la larga se mezclan socialmente. Pero es, además, una función permanente de la evolución social, y se hace legítimo por su capacidad funcional. Las crisis en este orden, surgen cuando el poder deja de ser el principal elemento del Estado, en antagonismo con otros nuevos. La relación del poder con los demás elementos integrantes de la persona social (economía, derecho y cultura), ha de ser armónica. El desequilibrio se establece a expensas del poder mismo. El poder, como elemento funcional de la vida social, ha de evolucionar necesariamente, orientándose según la fuerza, la economía, el derecho, la cultura, la ética y la opinión social. La casta militar Samurai fué asimilada por la socialización del poder.

En la vida contemporánea, el poder tiene diversas esferas y está integrado por varios elementos, de los cuales cada uno es soberano. Estas esferas y formas de actividad, son centros inmediatos de actuación de los derechos individuales, públicos y privados. El ejercicio de los propios derechos exige el respeto, por parte de aquellos que representan el poder. El poder, en un régimen de cultura, deja de ser instrumento de dominio, para convertirse en órgano del derecho. La magnificación y socialización del poder, limita las contingencias de la guerra. Su proliferación en oligarquías, las multiplica. El progreso de la cultura exige que

el empleo consciente de la autoridad social para el bien común, anule toda ocasión o contingencia de arbitrariedad ejercida y basada en la inconciencia social. El poder, mediatizado por el capitalismo, puede hacer degenerar en ficción todas las instituciones ético-sociales, que dan autonomía a los diferentes elementos del poder social.

La organización social del poder: el Estado.—Las formas más elementales del poder, son el ataque y la legítima defensa. En la horda, el poder es medio para un fin, no el elemento unificador, la causa eficiente. Las asociaciones, a base de interés, son formas del poder, pero formas defensivas, no propulsoras, autógenas. La organización social del poder surge en aquellos Estados cuyas actividades sociales son fundamentalmente laboriosas. En otras, esa organización se transfiere a la casta militar. La organización perfecta del poder responde a la defensa nacional y a la policía interior. El poder es un elemento y una función social permanente. Su *última ratio* es la guerra. El anarquismo, hijo del régimen contractual, que también admite Gierke en su definición del Estado, socava este poder o lo hace meramente teórico. El Estado bárbaro convierte el poder en instrumento del despotismo. En la evolución de la cultura, el Estado se presenta como formación social del poder objetivo. El fin del poder es satisfacer las necesidades sociales y el bienestar general. «Todo lo que es elevado, moral, útil para todos, garantiza la seguridad y la libertad y puede sobrevivir intangible para el Estado, con el carácter de individualismo valioso y estimado» (1). Para que el poder sea objetivo, ha de armonizarse con los demás factores de la moralidad colectiva. La necesidad de un poder objetivo, implica la idea de su realización.

Autoridad e igualdad.—La desigualdad real es el estado natural del hombre. El Estado es hijo de la desigualdad de los más fuertes respecto de los más débiles. La herencia tiende a consolidar en la organización del Estado estas desigualdades, dentro de un régimen político y jurídico, artificialmente creado. La igualdad de cualidades y de derechos es una ficción de la teoría del Estado contractual. La evolución social tiende a crear un régimen igualitario, respecto a las condiciones naturales, y a establecer desigualdades de carácter funcional.

Frente a la igualdad, y como salvaguardia del derecho y la justicia, surge la autoridad, como poder de tal naturaleza, que siendo supremo a todos, sea accesible a cada uno. En el proceso formativo de la autoridad social, hay que evitar, en lo posible, soluciones de continuidad y cam-

(1) Ratzenhofer, *Sociología*.

bios bruscos. La autoridad se justifica por los grandes intereses en lucha y los grandes desniveles de la cultura. La proclamación del principio de igualdad en la escuela liberal, produjo la anarquía y el despotismo ilustrado. La Ética social ha de procurar instaurarla como valor objetivo, velando por su mayor pureza y capacitando la comunidad para lograrla por verdadera selección, con carácter de permanencia. La autoridad se adquiere por el prestigio que un individuo encuentra en el círculo de su comunidad de intereses. Hay, pues, una autoridad moral y una autoridad política. La masa, como tal, carece de autoridad. La soberanía del pueblo no implica precisamente el gobierno de éste por sí mismo. La autoridad no ha de tomar como norma satisfacer sus deseos, sino sus necesidades y sus intereses, según las exigencias de la conciencia moral y jurídica. La masa necesita siempre un elemento director que, en su capacidad, lealtad, desinterés, alta idea del deber y abnegación por el pueblo, le señale sus rumbos. El proceso de la cultura exige que la masa se subordine a sus mentores. La verdadera igualdad se hace compatible con la autoridad, cuando cada uno, en la organización social, ocupa el lugar que le corresponde y puede cumplir en él su deber del mejor modo posible. De este modo, las desigualdades físicas, intelectuales y morales, son verdaderamente contrapesadas por una igualdad moral, que es la mejor garantía para el ejercicio de toda autoridad. «La evolución política (Cornejo, *Sociología*, tomo 2.º) consiste en sustituir los títulos de superioridad, naturales e individuales, por un derecho social fundado, o bien sobre un privilegio tradicional, o bien sobre la voluntad colectiva, pero siempre impuesto por una organización debida a la fuerza. Esta evolución, en las civilizaciones avanzadas, se resuelve en leyes impersonales, cuya ejecución está confiada a funcionarios, que no tienen necesidad de otra cosa que de la competencia técnica necesaria para el cumplimiento de esta función como de cualquier otra.» La autoridad, en su evolución, pasa por estas tres etapas: biológica, hereditaria y selectiva. La autoridad, como tal, no puede ni debe ser un medio para el que la ejerce, sino para la sociedad por quien y para quien se ejerce. El título de la autoridad se agranda o desprestigia por la forma y condición de su actuación. Competencia, bondad, prestigio, desinterés, superioridad moral, generosidad y entusiasmo por la cosa pública, son los mejores títulos para que en una individualidad encarne colectivamente la autoridad social. Tal autoridad es un producto de la educación y de la vindicta pública, y pesa sobre la conciencia individual, como deber imperioso, inaplazable e irrenunciable.

El Gobierno.—Si la autoridad es la forma en que encarna el poder,

el Gobierno es la función o serie de funciones propias de la autoridad. Estas funciones evolucionan con el carácter y con la índole de la autoridad misma y, por consiguiente, del poder, que en múltiples formas se diversifica. El ejercicio de la autoridad ha de responder a su fin, que es el bienestar moral y el progreso de la sociedad. Defensa social, conservación y perfección social, son los tres puntos en torno de los cuales gira toda autoridad y para los cuales ha de excogitar medios y remover obstáculos todo Gobierno.

Hay una ciencia y un arte del buen gobierno de la sociedad, que por antonomasia se llama Política, porque en el antiguo Estado-Ciudad se vinculaba. Las leyes del buen gobierno, que integran la ciencia política, han de estar inferidas de la propia índole positiva de la realidad social o de sus posibilidades permanentes. La Política, como arte de buen gobierno, es una técnica, hija de la ciencia, de la Ética, del derecho y de la economía.

Puesto que gobernar es cumplir las leyes y hacerlas cumplir, todo Gobierno ha de ser considerado como la manifestación viva de la conciencia y de la voluntad social, y ha de ser funesto cuando no las representa. Asumiendo el Gobierno la representación pública del poder y de la autoridad, como producto consciente y necesario de la voluntad social para el cumplimiento de los fines sociales y para la tutela y defensa de los fines individuales, se hace preciso que sus agentes tengan la competencia necesaria y la moralidad e independencia adecuadas para servir con lealtad al bien común, que es el fin general de todo Gobierno. Los deberes éticos del gobernante arrancan de esta trascendente finalidad. Su responsabilidad no se limita a cumplir la ley o dejar de cumplirla, sino que trasciende a todas las funestas consecuencias que para la sociedad se siguen por un acto de desgobierno. En el *honeste vivere*, *jus sum quique tribuere* y en el *némine lædere*, es decir, en el sentimiento de justicia y en el honor, se vincula toda la moral social de un gobernante, siendo condición necesaria, para cumplir estas normas, la competencia, la independencia, el respeto a la ley, la lealtad, la disciplina, el amor al orden, un vivo sentimiento del deber y de la responsabilidad personal y una gran abnegación y entusiasmo por el bien general.

Cuanto peor, cuanto más perverso es un pueblo, mejores gobernantes precisa; porque el gobernante, a más de ser órgano y fiel cumplidor de la ley, debe ser un espejo donde todas las virtudes ciudadanas se reflejen, para que en él la comunidad pueda ver la fiel imagen de las propias. Es falso afirmar que cada pueblo tiene los Gobiernos que se merece, cuando, lejos de responder al bien común, responden tan sólo al bien

particular de sus agentes. Afirmar eso sería aplaudir el fatalismo de una esclavitud inmerecida o consagrar una autoridad que, aun siendo legítima en su origen, deja de serlo por su función. Quien no sabe gobernarse a sí propio, no puede gobernar a un pueblo; y no es buena muestra del buen gobierno propio medrar a expensas del mal gobierno ajeno. Una de las formas del buen gobierno de sí mismo es dominar los malos instintos y pasiones de la personalidad y ver que las demás personas, persiguiendo un fin igual al nuestro, tienen derecho a que su libertad sea respetada al actuar dentro de los propios límites.

La fuerza y la libertad.—La libertad está socialmente limitada. La libertad individual se limita por la autoridad social bajo la forma de coacción. El hombre primitivo no tiene limitaciones sociales a su libertad; éstas proceden de la conciencia personal de los deberes sociales y de la necesidad de conservación y permanencia del orden social, garantido por nuestras limitaciones y transferencias de la libertad personal. La autoridad social coacciona por las instituciones sociales, por la costumbre, por la ley jurídica y por la violencia o fuerza física en caso necesario. Los límites entre la libertad individual y la coacción social, están determinados históricamente por las ideas directoras de la época, y por el nivel moral de la comunidad, que hacen posibles transferencias y sustituciones, compensaciones, en ambas esferas. La coacción social externa, en un grado elevado de cultura moral, se transfiere a la conciencia individual (sentimiento e idea del deber). Pero aun en el supuesto de una conciencia moral perfecta, sería precisa la coacción social, porque moralmente es imposible que todos, en el mismo grado, lo sean. La evolución social tiende a personalizar cada vez más, de un modo autónomo, al individuo, y la autoridad social sólo garantiza, para la coacción, aquellos derechos y deberes de cuyo cumplimiento depende la estabilidad y permanencia del orden. La tolerancia religiosa, por ejemplo, sustituye en el régimen de la libertad de conciencia a la coacción; y así la autoridad social deja de poner su fuerza al servicio de una coacción que socialmente no se valoriza. La autoridad evoluciona paralelamente a la libertad.

En la evolución histórica se observa un doble proceso: tendencia a garantizar la libertad de la persona moral, y tendencia a organizar coactivamente su actuación social. Si la libertad es una necesidad social y el supuesto necesario para el desarrollo de la personalidad, constituyendo, sin embargo, un peligro para la disgregación social su exageración, la coacción es el supuesto necesario para la consecución del bien común, pero implica el peligro de que el que manda satisfaga sus intereses a

expensas de los que obedecen, que son los más. «El problema consiste, por consiguiente, en establecer la debida armonía entre los principios del orden social, rodeando la personalidad de justas y tutelares limitaciones, haciendo que la libertad, coaccionándose a sí misma, se defienda, para dar forma viva a la coacción por la libertad de los individuos».

La coacción moral y legal dependen del nivel cultural de la comunidad social y de la índole característica de la individualidad. Cuando varias individualidades, habitualmente se coacionan en aquello que racionalmente debe limitar la libertad de cada una, la convivencia moral está garantida, la cooperación es posible, la sinergia social logra su mayor eficacia. Pero esto constituye siempre un ideal. La conciliación entre la libertad y la fuerza, suele romperse hasta tal punto, que unas veces triunfa de la fuerza la libertad, y otras veces aplasta la fuerza a la libertad: tal es la trama de la historia. El progreso moral consiste en dar carácter de equilibrio inestable, de equilibrio vivo, al antagonismo permanente de la fuerza y de la libertad, haciendo que colaboren a la supresión de todas las circunstancias, que den carácter de algidez insoportable a esta antinomia. La elevación de la cultura moral, dará más eficacia a las imponderables sociales, que en la conciencia individual repercuten, que a la violencia o coacción jurídica, necesaria para la defensa social en pueblos semicivilizados o mal civilizados, con grandes desniveles entre la masa y las clases directoras. El exceso de coacción puede aplastar la individualidad, pero no la incapacita para refugiarse en su conciencia. (Schiller, *Freiheit ist nur ein Name.*)

El orden social.—El antagonismo entre el individuo y las instituciones sociales, se resuelve en un equilibrio inestable, que condiciona el orden social, que es la resultante de todas las fuerzas sociales (orden social dinámico) o la justa ponderación y equilibrio entre los valores individuales y sociales y entre la sociedad y el individuo (estático). El despotismo es un orden social impuesto por intereses egoístas. La solidaridad social es un orden que resulta del libre juego y colaboración de los intereses, de los cuales procede el bien general. «Toda autoridad depende de la satisfacción de necesidades de aquellos que por sí mismo deben estar capacitados para ejercer la autoridad». El orden social está garantido, políticamente, por el poder público, y, moralmente, por la conciencia social, que implica la subordinación voluntaria del bien personal al bien colectivo. El poder público y la conciencia social han de conjugarse armónicamente para el bien público, para la defensa y la perfección social. Las normas de la conciencia pública, reflexivamente elaboradas, son garantía para la actuación de los poderes

sociales en la conservación del orden social, y su asimilación y capacidad de entrenamiento en ellas es base de la verdadera disciplina moral, que es aceptación consciente y reflexiva en una personalidad autónoma, del orden establecido, en función de la solidaridad, a la cual todo ser libre se somete. Para que el orden moral pueda consolidarse en la conciencia social, es preciso que cada hombre pueda estar capacitado, a fin de que el interés personal y egoísta se haga universal y humano, con la conciencia de que, al transferirlo, ni se pierde ni se desvirtúa, sino que se consolida y agranda.

La cultura.—Si la fuerza moral, bajo la forma de coacción interna y coacción social (vindicta pública), condiciona y limita la libertad, la cultura la adapta del modo más adecuado para que, sin esfuerzo, pueda obedecer a la autoridad. El grado máximo de incultura lleva implícita la esclavitud espiritual, así como el grado supremo de la cultura implica la conciencia de la propia libertad y de sus límites. La elevación del nivel cultural en la masa social, hace posibles dos cosas: una más perfecta actuación de la autoridad y del poder en la masa social, una más adecuada adaptación de ésta para el conocimiento de las normas de moralidad colectiva y una buena disposición para cumplirlas. Cuanto más denso es el ideario moral de un pueblo y más claro y preciso el ideal moral que persigue, tanto más fácil se hace su encaminamiento a la propia perfección, que sólo se logra, no cuando pasivamente en él se estereotipan normas morales heteróclitas, sino cuando de sí propio las educa, con conciencia de que es autor autónomo de ellas. Es más fácil gobernar a quien tiene conciencia de que debe serlo y de cómo debe serlo, que al que se siente rebelde o servil ante la ley, porque está incapacitado para hacerla suya. La mala intención de los tontos, es más frecuente que la humilde limpidez del corazón de quien no puede ver por tener telarañas en los ojos.

El ideario moral se agranda y adquiere un enorme valor, como elemento de la cultura moral, cuando lleva como coeficientes el arraigo, permanencia, sustantividad y soberanía de una vida espiritual, en el alma colectiva, cuya idealidad y elevación de miras, aspiraciones, capacidad admirativa, etc., la suponen. Allí donde los supremos valores de la vida espiritual no se cotizan, donde un aplastante agnosticismo de las primeras verdades, corta las alas al pensamiento, la voluntad queda forzosamente enjaulada en las tinieblas de los más arraigados egoísmos, y es imposible desarraigarla de ellos, si una gran corriente de idealidad, de abnegación y entusiasmo por las cosas grandes, no la eleva sobre sí misma para que resulte dignificada.

Los sentimientos sociales.—Los sentimientos sociales son los verdaderos imponderables que, con la cultura de la conciencia colectiva, logran su máxima eficiencia. El egoísmo se subordina al altruismo por la simpatía social. El sentimiento de solidaridad propio de la horda o de la tribu, se agranda y toma la forma de sentimiento de humanidad, y así, de la misantropía, surge la filantropía. Proyectándose este sentimiento hacia el pasado y hacia el porvenir, toma las formas de piedad, que como afecto es el denominador común de toda convivencia moral y es la verdadera base del patriotismo, al encadenar en el afecto cordial varias generaciones, aleccionadas por una misma tradición, y encauzadas por una misma trayectoria hacia el progreso moral.

La cultura moral, actuando sobre los sentimientos sociales, los dispone para ser verdaderos elementos integrantes de la moralidad colectiva. Sirven aquéllos de propulsores a la actividad social; son coeficientes de toda actuación de voluntades que persiguen un fin común; anticipan el conocimiento del ideal moral, por las inclinaciones morales; determinan en su espontaneidad decisivas manifestaciones de la voluntad colectiva, que la motivación fría y serena de la opinión social no puede prever; son sustitutivos eficaces en la conciencia de la masa de las convicciones firmemente elaboradas por la iniciativa y el estuerzo del individuo, y actúan como aglutinantes del cuerpo social, lubricando sus movimientos, evitando sus choques y precisando sus más provechosas adaptaciones.

El paralelismo existente entre la elevación del ideario y la perfección de los sentimientos morales, es innegable. El principio de la heterogeneidad de los fines se hace compatible con la [sustitución por contraste de sentimientos opuestos. En este sentido, la conciencia colectiva sólo es susceptible de una verdadera educación moral, cuando en ella actúan, simultáneamente, una profunda renovación de la motivación voluntaria y un contraste, adecuado y normal, de los sentimientos opuestos, que unas veces se inclinan a garantizar la libertad y otras veces tienden a dar forma a la solidaridad. Mantener viva esta fuente inagotable de riqueza en el espíritu social, es obra de la educación, que ha de comenzar, precisamente, encauzando las nuevas generaciones hacia una vida colectiva, donde puedan realizar diariamente y perfeccionar, cada vez más, sus hábitos de convivencia. Actuando desde la escuela sobre el alma del niño, es como mejor se dispone el corazón del mismo para que sea un manantial de fragante y viva humanidad.

La disciplina social.—Consideramos como disciplina el conjunto de medidas, que tienen por objeto garantizar la vida y las actividades socia-

les en un orden adecuado para su actuación. La disciplina cristaliza, pues, en normas o preceptos que regulan la actividad libre del individuo o de los grupos sociales. Mantener la disciplina social, velar por su conservación, es el objeto propio de la autoridad y del poder en un buen régimen de gobierno. Dos criterios, fundamentalmente distintos, pueden orientar la autoridad social respecto de la disciplina. Cuando la autoridad es producto del prestigio personal y de una transferencia social, las verdaderas garantías de la disciplina se encuentran en la energía moral del que manda y en el sentimiento del deber del que obedece, siendo el denominador común de ambos el respeto a la ley y el sentimiento de justicia social. Cuando la autoridad se considera como propia y no transferida al que la ejerce por la masa social, la disciplina tiene un carácter arbitrario, y se justifica, más bien por el derecho de la fuerza, que por la fuerza del derecho. Sólo puede prevalecer, cuando la conciencia social carece de poder y de cultura, para darse a sí mismo la autoridad legítima que la representa, o cuando el soberano se apoya en la fuerza legal de un derecho acomodaticio o en la fuerza física, que es la *última ratio* de toda tiranía. A estos dos criterios, corresponden dos formas de disciplina social: una preventiva, y en mantenerla y respetarla son colaboradores la autoridad y los ciudadanos; y otra represiva, que vigilante del peligro, se prepara para rechazarlo. En la primera forma, el respeto a la ley y el sentimiento del deber actúan de gendarmes de la conciencia moral. En la segunda forma, puramente externa o policíaca, el gendarme de carne y hueso, tiene que suprimir los malos impulsos, que una conciencia moral mal educada e incapaz de vencerse a sí mismo, es incapaz de dominar. El régimen represivo, para mantener la disciplina social, se contenta con promulgar, para el entendimiento o la memoria, normas preceptivas, indicativas o prohibitivas; el régimen preventivo aspira más bien a educar la voluntad, el sentimiento y el carácter, para que haga compatible la máxima libertad personal con el máximo sentimiento de solidaridad social, que garantiza todo orden y toda disciplina. Así, pues, la disciplina, hija de un régimen policíaco o tiránico, ha de evolucionar hacia una medicina e higiene espiritual, producto de un régimen autárquico, donde el consejo prevalece sobre el precepto; el amor al orden, sobre el temor a la revuelta; el respeto a la ley y el sentimiento de justicia, sobre la ciega obediencia rebañega a toda autoridad sin previa revisión de los títulos de su ejercicio.

De este modo, la disciplina social no pesa sobre la sociedad como losa de plomo; es un producto del orden y de la autoridad, más bien que un instrumento de dominio, y permite constantes revisiones en



aquella, en relación con su capacidad y eficiencia para cumplir sus fines. La disciplina deja de ser férrea y, por consiguiente, muerta, y se hace afectiva, cordial, humana y, por consiguiente, viva y fecunda, patrimonio de todos y por todos garantida. En este sentido dice Stuart Mill: «el nuevo régimen debe educar una generación que sea incapaz de hacer nada que le sea desagradable». El modo de evitar que lo sea es hacer ver a cada uno que el interés supremo es colaborar al orden por todos creado.

§ 6.—**La vida moral colectiva.**

Su concepto.—Su contenido y su forma.—Parece una redundancia hablar de vida moral colectiva, por cuanto toda costumbre, por el hecho de serlo, tiene una significación y un valor social, y la materia y forma de la vida moral colectiva cristaliza en las instituciones sociales y en los hábitos sociales. Sin embargo, una cosa es la forma y el contenido de la conducta o de la moralidad individual, y otra, muy distinta, es la de la moral social, producto de la integración de actividades morales individuales múltiples. La moralidad colectiva es a la costumbre colectiva lo que la gramática y la crítica son al lenguaje y al arte, productos y valores, que son a la vez individuales y sociales. En toda acción pública hay coeficientes de individualidad y de socialidad, que es fácil discernir por el análisis. El individuo cuando obra, o crea normas y valores nuevos, o consolida y propaga normas y valores ya creados, por más que el proceso de creación y de imitación no se manifiesten nunca como antagónicos, sino, antes al contrario, como colaboradores o complementarios. La vida moral colectiva se concreta, pues, en estos problemas: 1.º Formación de costumbres adecuadas a la satisfacción de las necesidades de la vida moral. 2.º Elaboración de normas de actuación, que orientan y rectifican la costumbre, en relación con el criterio de moralidad colectiva. 3.º Conexión concreta de las normas y de los hábitos colectivos en una conciencia pública, con poder suficiente para coaccionar toda actuación individual o colectiva como motivación eficiente y para estimar los actos individuales y colectivos en relación con aquellas normas. La vida moral de un pueblo o de una sociedad, ni se da solamente en su pensamiento moral, ni en su conducta, sino en función de ambos, en la diaria o constante actuación según las exigencias de su vida moral y con el criterio o ideal de vida que se trace y el fin que persiga. El pensamiento y la conducta no marchan paralelos. La conexión entre ambos se establece por la costumbre colectiva, que se da como norma concreta de actua-

ción para cada uno de los individuos de una comunidad. «La costumbre colectiva podemos considerarla, según Wundt, como toda norma de actuación voluntaria o libre, que se ha formado o desarrollado en un pueblo o en una tribu» (*Ethik*, pág. 112, t. 1.º). La costumbre, hija del instinto de imitación, se impone al individuo, respetando su libertad. Por eso, si el hábito es propio del hombre y del animal, la costumbre es genuina y socialmente humana. De la conciencia social se propaga a la individual, y viceversa. La costumbre se distingue también del instinto que se hace automático, mientras que la costumbre es hábito consciente de actuación formal y generalmente uniforme. La costumbre social es producto de la conciencia colectiva. Es el vínculo más fuerte de conexión entre el individuo y el grupo social. En la evolución histórica de la costumbre se observa que ésta adquiere una significación y un valor religioso que garantiza su permanencia y fuerza de proliferación. La significación y el valor social de toda costumbre depende del modo como se adapta a la satisfacción del fin social que pretende satisfacer. La moralidad, por lo tanto, se mide por su significación actual o virtual, no por su valor histórico. Una costumbre, para ser moral, ha de satisfacer las necesidades permanentes o actuales de la vida moral. De la adaptación de la costumbre a los fines de la vida moral depende su eficacia, su poder coercitivo, su fuerza coactiva. La costumbre social no se impone como precepto taxativo, ni tiene sanción coactiva inmediata al infringirla. Se distingue de la ley moral y de las normas jurídicas. Conviene, sin embargo, con la primera en la coacción imitativa, en la fuerza de sugestión, y con la segunda, en la coacción ejercida por la vindicta pública, sobre todo acto que se aparta de la costumbre (las extravagancias, hacer el ridículo, la excentricidad, etc.). Por eso la costumbre tiene un valor sustitutivo para el régimen jurídico y limita y encauza la vida moral del individuo dentro de aquellos límites que impone la convivencia social. Es el centro de gravedad, donde la Ética y el derecho se dan la mano y puede evolucionar por sí mismo, logrando valor propio como costumbre amoral o jurídicamente indiferente. Primitivamente, históricamente, es el punto de difluencia de la Ética y del derecho. No es de extrañar que al prevalecer costumbres primitivas pugnen con las normas y valores actuales de nuestra vida moral. La costumbre conserva como tal un carácter puramente formal, amoral y ajurídico; pero en las costumbres de un pueblo se refleja su moralidad y se vislumbra su conciencia jurídica.

El hábito social y la rutina.—La costumbre, como hábito colectivo, tipifica y norma los hábitos de conducta individual; así, pues, el uso, la

moda y la manera, son derivaciones suyas. La costumbre tiene siempre un carácter permanente, y sin solución de continuidad entre las generaciones pasadas, presentes y futuras, encauza la vida moral de la sociedad, en formas de actuación, que economizan el esfuerzo, garantizan el resultado y ahorran el cálculo y la previsión. La realidad social, en su estructura, está integrada por clases sociales e instituciones, y en su función, por hábitos colectivos, que garantizan la solidaridad y permanencia de la masa social.

Cuando los hábitos sociales, perdiendo su significación y valor, siguen sobreviviendo, degeneran en rutina, forma social de automatismo colectivo, que si garantiza el espíritu de continuidad y permanencia, la conservación de la masa, en su identidad total, es a expensas de su capacidad funcional de mejora y de progreso. El automatismo que implica la rutina, sólo tiene la ventaja de uniformizar, con su capacidad de resistencia, los avances e impulsos que a la masa social imprimen las mentalidades vigorosas. La rutina suele ser la compañera inseparable del misoneísmo; y cuando la capacidad de resistencia de la masa no se deja vencer por una minoría formada por la clase directora, peligra, necesariamente, la conservación de la masa misma, y en ella sobreviene la muerte, por disgregación social. Las ruinas, por venerandas que sean, sólo pueden alimentar la yedra y el jaramago. Al derrumbarse, matan también los parásitos que de ellas viven. Hay que conservarlas como reliquia, pero no como huésped que no trabaja y consume lo que hay en la despensa. La lucha contra la rutina, sólo puede ser fructífera apoyándose en ella misma. Los grandes reformadores, que miran a la realidad, no la imponen las formas o entelequias de su mente, sino que, en las profundas capas de la estructura social, removida, pero no calcinada, depositan su grano de trigo para que germine. El *nova in veteris*, el vino nuevo en los odres viejos, salva lo viejo y da valor de continuidad a lo nuevo. La naturaleza es a la vez conservadora y revolucionaria, pero siempre parsimoniosa en sus cambios y siempre fructífera.

Renovación y regeneración moral colectiva.—Este problema supone el de las relaciones existentes entre la *personalidad característica* y la masa social. La primera ya queda definida al estudiar la personalidad. La masa es la placenta de la personalidad colectiva, y no debe confundirse con la multitud, que es su forma variable y pasajera, una forma de condensación de la masa social. La masa, en un sentido profundo, es el mismo pueblo como materia primera, susceptible de organización; es una integración subsistente de personalidades autónomas. Masa y energía social, son dos categorías complementarias; pero la energía social

sólo se hace fuerza viva en la personalidad característica. Las relaciones que surgen entre ella y la masa, encarnan el proceso de la vida social misma. En toda masa o grupo social ha de darse: a) *Consensus*. b) *Cooperación* o sinergia social. c) *Receptividad asimilativa*, labilidad o ductilidad de cambio. En estas condiciones es posible la adaptación variable. a) *Capacidad de reacción* o resistencia social, que asegura la continuidad y que, en antagonismo con la anterior, determina la selección. Hay, pues, una adaptación social pasiva y otra activa. El fenómeno social se manifiesta en la masa: 1.º Como proceso de imitación. 2.º Como proceso de coacción social. 3.º Como cooperación y subordinación, en función de la intuición y del sentimiento, de la conciencia colectiva, que concretamente se revela en cada una de las partes del grupo social.

El proceso de renovación social tiene lugar por la influencia sugestiva, por el prestigio de la personalidad característica sobre la masa. El dinamismo renovador, según Lester Ward, requiere: 1.º Una diferencia de potencial social (la raza, el territorio, la cultura, etc.), porque el progreso, que según Augusto Comte «es el desenvolvimiento del orden», resulta de la fusión de elementos desemejantes, pero no hasta tal punto que sean antagónicos y no mutuamente asimilables. 2.º Innovación mental, debida a la exuberancia psíquica, por la cual la repetición monótona de la herencia social se interrumpe, adquiriéndose nuevas perspectivas. 3.º Conación o esfuerzo, o sea cooperación social aplicada a las cosas materiales, para el logro del perfeccionamiento colectivo. Tarde consideró la innovación como «invención» (intelectualismo) y Patten como «impulsión» (afectivismo). La innovación, o mejor dicho, la renovación mental, tiene carácter ideoestético, es a la vez intelectual y afectiva. El proceso de renovación se explica teniendo en cuenta que, en el metabolismo social, las estructuras se repiten. El *superávit* de energía psico-social, produce cambios funcionales y de estructura. Este *superávit* de energía, se condensa en determinadas individualidades, porque la masa social absorbe la mayor parte de ella para repetirse y subsistir. La naturaleza es más pródiga en la distribución y consumo de energía, que en la producción de nuevos valores. Pero también es renovadora y produce desigualdades, haciendo que por la ley de multiplicación de los efectos, las influencias y cambios mínimos se propaguen en la masa social. Siendo constante la energía en el grupo social, el *superávit* sin empleo en la satisfacción inmediata de las necesidades de la masa, se acumula en determinadas individualidades, que son órganos de renovación, que es fruto de la desigualdad. El gasto de energía social, según Veblen, no tiene nada de económico. (*The Theorie of the Leisure Class*, N. Y.

1890). Cosa semejante ocurre en la naturaleza. La personalidad característica es un producto de lujo. Por los zánganos, que al parecer no trabajan, pero que desempeñan una función fecundadora, sobrevive la colmena humana. Los cambios imperceptibles se acumulan, y producen en la historia las intensas y profundas renovaciones. Nada se pierde. Los hábitos funcionales son de repetición y de renovación. La mayor parte de las energías humanas se emplean en el ajetreo de la vida diaria, en tejer y destejer en la trama social la tela de Penélope. Estos hábitos son expresión de la gran fuerza social conservadora, que impide la pérdida de las ventajas adquiridas; son órganos de la tradición social; pero existe también un dinamismo creador «*fructifying causation*» que tiene como condición el cambio, como forma la viabilidad y como fin la persistencia, hasta el logro de una determinada perfección social. La renovación ha de trascender a procesos de trabajo y de cultura que tiendan a transformar, por la ciencia y por la técnica, el medio. Los organismos naturales se dejan modificar por él; en el organismo social, el cambio se hace recíproco. Por consiguiente, para que el progreso social sea perfecto, es preciso que implique la renovación del medio. Los meros cambios en la masa social o en la vida espiritual, no son decisivos. El dominio de la naturaleza por la ciencia y por la técnica, y el desarrollo de la vida espiritual, son los factores del progreso. Estamos muy lejos de afirmar, con Lester Ward, «que únicamente la materia posee lo promesa y la potencia del progreso». La cultura es algo más que la utilización de los materiales y fuerzas de la naturaleza.

La regeneración social es una forma de renovación aplicada a aquellos grupos sociales, sumidos en decadencia o estancamiento. Es un proceso de vivificación aplicado a estimular aquellos tejidos y órganos de la estructura social, más ávidos de cambio, más susceptibles de nutrición intensa y asimilación. Una sociedad degenerada, tiende a la anquilosis, a la osificación total; se convierte, como dice el Profesor Le Conte, en un verdadero crustáceo, debiendo ser un vertebrado. La regeneración exige formación de nuevos tejidos y cambio funcional; pero esto sólo puede tener lugar por interconexión social, por cruzamiento de dos culturas distintas, por violentas y súbitas readaptaciones, que exigen unas veces la ortopedia y otras veces la cirugía. Una sociedad degenerada, para regenerarse, además de una buena *vis medicatrix* propia, necesita buenos médicos de cabecera, no curanderos de oficio.

Degeneración social.—Disolución.—La degeneración o decadencia y la disolución, son, respectivamente, procesos patológico y dinámico regresivo. Hay que exceptuar, del concepto de degeneración, la parasi-

taria, que obedece a la ley del menor esfuerzo, porque el parasitismo social es una forma de progreso. La degeneración es primero funcional y después estructural, que a su vez es rémora para la funcional. Algunos, siguiendo a Aristóteles, confunden el salvajismo de algunos pueblos (vedas, fuegios, esquimales, etc.) con la degeneración. Lyell, Tylor y Lubbock, sostienen lo contrario. La degeneración o decadencia se neutraliza con la inestabilidad social, porque la estabilidad, que es la muerte, es inversamente proporcional al grado de agregación (principio de supervivencia de lo plástico), que es aquello que tiene elasticidad para modificarse, sin destrucción ni pérdida. La ley de decadencia no es universal: si se produce en un punto, se compensa en otro. Las causas de la decadencia son personales, raciales, sociales y culturales.

Estancamiento.—La concepción del estancamiento o parálisis social, según Bagheot, es oriental, así como la del progreso sólo es propia de algunos pueblos europeos. En la India, según Summer Maine, el individuo es esclavo de las ideas del grupo a que pertenece. El entusiasmo por el cambio es raro y es moderno, es occidental; pero puede ocurrir que el progreso, en un orden, sea en otro retroceso.

El "ethos" popular y su educación.—El *ethos* popular es el carácter colectivo que está integrado objetivamente por los valores sustantivos y permanentes que cada pueblo elabora como propios, haciéndolos trascender al caudal espiritual de la humanidad, y subjetivamente, por la condensación real y viva de esos valores en la personalidad característica, en los individuos dotados de plena personalidad, en quienes se da el consorcio de lo más genuino de un pueblo y de lo más plenamente impregnado de pura humanidad. Estas individualidades, asimilando todos los valores de la tradición y todos los empeños ideales del progreso, llevan en su inmortalidad la del pueblo que los prohija. Ellos lo aleccionan para vivir; son su camino, su verdad y su vida. Por ellos, el carácter de cada pueblo se agranda; el ideal, antes difuso, se hace vivo y plástico; siendo contemplado antes como ansia lejana, transfórmase ahora en tarea ineludible. La condensación espiritual y la irradiación son las dos formas que la educación del carácter popular adopta. Cada pueblo hace sus hombres-guías, y éstos, a su vez, rehacen, agrandan y moldean el carácter de cada pueblo, dándole nuevo contenido, más profundidad, extensión y elevación.

Las virtudes colectivas.—**Virtudes cívicas, corporativas, patrióticas y humanas.**—Todas las virtudes colectivas se derivan de dos fundamentales: justicia y caridad, que a su vez condensan la solidaridad espiritual y material de los hombres en la sociedad humana. A la justi-

cia pueden referirse la tolerancia, que es a la vez prudencia y respeto social, la laboriosidad, la disciplina y el altruísmo. A la caridad se refieren la solidaridad y la humanidad, que son formas variables de un mismo imperativo cordial, con significado más o menos amplio, más o menos restrictivo, más o menos trascendente.

Las virtudes colectivas empiezan a germinar en la familia, que es la primera escuela de espíritu público y de ciudadanía, y se hacen extensivas a la ciudad en que se vive, a la clase a que se pertenece, a la profesión, a las corporaciones de que uno forma parte, a la comarca, a país, al pueblo, a la patria y, por último, a la humanidad. Nos abstengamos de particularizar nada respecto de cada una. Toda virtud colectiva, que a una conducta colectiva informa, es el ejercicio consciente y habitual de los derechos y deberes del grupo social de que se trate. La conciencia de los deberes y de los derechos es la primera condición para su ejercicio; la práctica constante y repetida, la segunda; la buena voluntad, que hace compatibles los fueros de la persona libre con las exigencias de solidaridad del espíritu colectivo, la última y más decisiva. Nadie puede ser bueno, hasta para sí mismo, si carece de hábito de darse por entero, con entusiasmo y generosa abnegación, a los demás. El egoísta que sólo se busca a sí mismo, acaba por disgustarse hasta de sí mismo. Quien se da a los demás, vuelve a recobrase, agrandado a los propios ojos. La vida humana sólo adquiere verdadero valor y significación cuando se hace plenamente proyectiva en la sociedad humana.

Piedad, simpatía, beneficencia y caridad, en su aspecto social.— Así como la tolerancia es la condición de solidaridad y comprensión entre hombres que, viviendo en la misma época, tienen creencias y convicciones distintas, así también la piedad se nos presenta como un respeto afectuoso o protección a los hombres y cosas, es una tolerancia con el pasado y con el porvenir. Todo aquello que mereció nuestra obediencia, como autoridad, nos inspira piedad, sentimiento que sólo tiene valor para el que lo comprende y no se siente extraño a ella. Aun rompiendo intelectualmente con el pasado, el sentimiento de piedad es nuestro lazo de unión con él. En este sentido, la piedad es el crisol que pone a prueba el progreso y que, por contraste, garantiza o esteriliza la viabilidad de lo nuevo. Por piedad se reintegran, a plena solidaridad, los vínculos rotos por la exaltación o por el odio de una generación. La generación presente, mirando al porvenir, se sobrevive; pero, mirando al pasado, se considera como fruto de sobrevivencia, como órgano de continuidad de la especie. La piedad es, pues, una forma de simpatía que con el sentimiento de maternidad y con el sentimiento filial se conjuga.

Podemos negar valor al pasado; pero no debemos oponernos cordialmente a aquello que en el pasado tuvo valor. Hay cosas y personas que al estimarse en el pasado como valor histórico subsistente, al proyectarse hacia el porvenir, en alas de un ideal humano, deben captar las simpatías de todo hombre.

Simpatía.—Es el sentimiento de compasión, y es una forma del sentimiento moral de humanidad. Tiene fundamentos naturales, históricos, psicológicos y sociales. Puede tener este sentimiento una forma universal o más concretamente humana, y al ser considerado como un móvil de apreciación, en conformidad con los valores objetivos de la moral, la simpatía, como imperativo cordial, se instituye en verdadera base de la moral social. La intensidad y extensión de la simpatía suelen estar en relación inversa; pero en el nivel supremo de la cultura espiritual, se armonizan (patriotismo, abnegación, martirio, sacrificio, generosidad). La simpatía se condensa en el placer o dolor que se experimenta con el placer o dolor de los demás; es, pues, el nervio de la solidaridad afectiva. Cuando la simpatía trasciende de lo humano, se hace universal (panfilismo), se organiza como verdadero sentimiento cósmico, con el cual coinciden la tristeza de las cosas de Lucreio y el amor intelectual de Dios, de Espinosa. Los fundamentos psicológicos de este sentimiento están en el instinto de la especie. Sus formas vivas y concretas son la maternidad, la fraternidad y la solidaridad social y humana.

Beneficencia.—No basta sentirnos unos con los demás y vivir en tolerante comprensión con su pensamiento. Ha de traducirse nuestra solidaridad en actos. El centro de gravedad de la *Ética social* es, pues, la buena voluntad para los demás, traducida en las buenas obras. La beneficencia, por lo tanto, consiste en la cooperación voluntaria, con actos morales, al fin de los demás, respetando su libertad y no anulando el esfuerzo suyo para conseguirlo.

La beneficencia puede adoptar estas formas: *a)* Filantropía. *b)* Derecho y deber social. *c)* Caridad. Prescindimos de la segunda, que estudiaremos en la lección inmediata, fijándonos principalmente en la filantropía, idea madurada en el siglo XVIII, sobre todo en dominio de la pedagogía social y del derecho público, y en la tercera, que es la concepción cristiana del amor a los hombres. La filantropía o amor al hombre, por el hombre mismo, tiende a hacer partícipes, al mayor número posible de hombres, de los bienes humanos. Exagerando este afecto, más allá de sus límites naturales, llega a una concepción utópica de la humanidad, que disgrega los grupos naturales e históricos en que se concreta. Su antítesis son la xenofobia, o el odio al extranjero, por la exaltación bru-

tal del patriotismo, el espíritu de cuerpo y el egoísmo. El amor del hombre por el hombre mismo, se basa en el sentimiento de simpatía.

La caridad es el amor del hombre, no por el hombre mismo, sino por ser todos hijos de Dios. La solidaridad fraternal, que establece la caridad entre los hombres, tiene una fundamentación y una trascendencia religiosa. La exageración de este principio puede cercenar el desarrollo y eficacia de otras esferas de la cultura material y espiritual (trabajo, arte, ciencia, etc.). El exceso de caridad puede fomentar los pordioseros, en vez de extinguirlos, con lo cual las necesidades verdaderas no se satisfacen, y las falsas crecen más de lo debido. Antes de prodigar los dones de la cultura, hay que crearlos. Triste es confesar, sin embargo, que este temor se desvanecé ante la realidad, porque las necesidades de los desgraciados, son siempre mayores que la prodigalidad caritativa de los opulentos. La caridad tiene la ventaja de contrastar el febril deseo, de crear indefinidamente valores nuevos, porque atiende a su distribución racional entre los hombres, aun entre aquellos que, por causas naturales o morales, no pueden crear ninguno, y tienen, sin embargo, derecho a la existencia. Frente al punto de vista del egoísmo de la especie, que se afirma en una lucha despiadada por la existencia, la caridad representa la simpatía social, como cooperación y consuelo de los desgraciados, en la selección inexorable que el progreso implica. De este modo, la caridad se nos presenta como un valor nuevo, que intensifica y agranda la significación interna de la solidaridad moral. El cristianismo y el budhismo, religiones basadas en el sacrificio y en el amor, han servido de garantía a los derechos humanos de los desgraciados, han enseñado a ver con buenos ojos la pobreza dignificada, han santificado la limosna. Cuando la sociedad se impregna del espíritu de la caridad, se exalta la cooperación por el sacrificio y por el entusiasmo, los límites de clase se borran; y he ahí cómo los ideales más abstractos se concretan en instituciones perennes y reales, que si no evitan la generación de los inadaptados, pueden dulcificar individualmente el sufrimiento.

Pero el ejercicio de la caridad debe estar libre de todo egoísmo, incluso del ultraterrenal. El desinterés ha de manifestarse, no sólo cuando la mano izquierda desconoce lo que hace la derecha, sino hasta cuando los propios ojos no ven, si es digna o indigna, la persona que la recibe. Esto no implica que la caridad se derrame a ciegas, sino que, por el contrario, se hagan compatibles tres cosas: la libertad y el sigilo del que hace el bien, la necesidad del que lo recibe y la racional distribución de los bienes, según el sistema de necesidades.

§ 7.—Normas de moralidad colectiva.

El concepto de norma social (1). —En las costumbres colectivas han de reflejarse necesariamente las normas del ideario moral del grupo, que como propias las elabora, o como extrañas las refleja. Estas normas, pues, son de dos clases: autónomas, si son producto de la reflexión ética del pueblo, sobre sus propias formas de conducta pública; y heterónomas, si son producto de la convivencia social de unos grupos con otros. Dada la carencia de aislamiento absoluto de los grupos sociales, y teniendo en cuenta que dentro de los mismos grupos, las normas de moral autónoma del individuo se propagan por imitación en la masa social, en realidad, el carácter de las normas sociales es a la vez autónomo y heterónimo, es decir, mixto; es un carácter de convivencia o *simbiosis* social. Por lo tanto, la *homonomía* es la nota diferencial de todas las normas sociales, en las cuales el principio de libertad del grupo, la independencia, se hace compatible con la solidaridad de los individuos dentro del grupo social y de las sociedades o naciones en la humanidad.

Para que una norma social tenga carácter *homónimo*, es decir, para que un mismo precepto pueda normar todas las actividades del grupo social, es necesario que exprese, de la manera más sintética posible, las condiciones de actuación de la voluntad colectiva, y dé significación y valor pleno a la actuación misma, haciéndola por lo tanto eficaz, en relación con el fin que el grupo persiga. La universalidad y trascendencia de las normas colectivas, es proporcionada al grupo a que se refieren. Han de contener o expresar los derechos y deberes, de vida y convivencia dentro del grupo social, o de vida y convivencia en la relación de los grupos. Entre la familia y la humanidad, hay una gradación creciente, una jerarquía de normas de moralidad colectiva, que se armonizan todas obedeciendo a cuatro principios: *A) Principio de justicia social*: Da a cada cual lo suyo. No perjudiques a nadie. *B) Principio de la tolerancia*: Respeta los motivos y fines que en la conciencia moral de cada grupo determinen su actuación, siempre que se ajusten a un ideal genuinamente humano y no perjudiquen el tuyo. *C) Principio de la simpatía*: Ama a tu semejante. Colabora cordialmente, en efectividad de sentimientos, a toda aspiración u obra común, con el entusiasmo para el éxito, con el dolor y piedad para el fracaso; así las alegrías se multipli-

(1) Véase Dorado: *Valor social de leyes y autoridades*.

carán, y, por el contrario, se dividirán los dolores, se repartirá el sufrimiento. *D) Principio de la sinergia:* Presta cooperación real, con tu esfuerzo, a toda obra común, convencido de que nada se pierde con darlo generosamente y nada se gana con ahorrarlo de un modo egoísta. El principio general de la *homonomía* se completa, pues, según esto, con otros dos: *simpatía* o cooperación cordial, y *sinergia* o cooperación voluntaria. La actividad moral del *ethos* colectivo, como la del individuo, ha de resolverse en una síntesis de dos fuerzas antagónicas: una centrípeta, personal, egoísta, autónoma; y otra centrífuga, radial, humana, solidaria. El límite de la primera es el respeto, virtud social, que es condición para el ejercicio de todas las virtudes. El límite de la segunda es el sacrificio, que es la forma plena y suprema del cumplimiento de los deberes humanos, que exigen la generosa abnegación de la propia vida, en aras de una ideal, que se hace vivo al valorarlo con ella. El espíritu colectivo sólo puede subsistir como poder inquebrantable, cuando las ideas del respeto, amor, cooperación, sacrificio y lealtad en el cumplimiento de los deberes, y conciencia plena de los propios derechos, cristalizan en normas sociales, que tienen su manifestación implícita en la costumbre y su manifestación explícita en las leyes.

Costumbre y ley social.—En la costumbre, o sea en el hábito colectivo, han de cristalizar las leyes sociales de un modo espontáneo y natural, de tal modo, que el funcionalismo y la estructura de las sociedades ha de ajustarse, necesariamente, a las normas consubstanciales con su propia vida y desenvolvimiento, si aspiran a defenderse, conservarse y subsistir. El valor y significación de un hábito social se mide en relación con las normas fundamentales de la sociedad misma, así como el valor y significación moral de un acto se determina por su relación con el precepto moral, que lo regula. Pero las leyes sociales a que antes se ha aludido, son las condiciones de funcionamiento, adaptación y constitución estructural de todos, y están inducidas o generalizadas, atendiendo comparativamente a las condiciones de vida normal y convivencia de los diferentes grupos sociales. Por esta razón las costumbres han de valorarse, moralmente, por las susodichas leyes, sin que sirvan recíprocamente para inducir o establecer leyes generales de convivencia y de vida social. La Etica descriptiva tiene la ventaja de poder analizar críticamente las diferentes costumbres, para discernir aquellas que tienen valor pleno, permanente y humano, de las que sólo son hoy supervivencias groseras, de un estado anterior y rudimentario de cultura. La universalidad de una costumbre ha de estar consagrada por la permanencia de la misma a través del tiempo, la cual sólo se asegura por la

conservación de un valor y un significado pleno, en relación con la necesidad social que satisface. Por eso, a nuestro modo de ver, mejor puede servir para establecer las leyes sociales el estudio de la biología comparada y de la psicología social, que el de la Ética descriptiva, porque las leyes de la vida se educen de sus mismas condiciones y se dan innatas y latentes en ella, siendo las costumbres, que son morales, como el diagrama social de dichas leyes. La moralidad de una costumbre ha de medirse, por su correspondencia o antagonismo, con la ley social, que regula la necesidad que aquélla satisface. Costumbre que no sirva para conservar, garantizar y fomentar la vida social, ha de ser sustituida por otra.

Criterio de moralidad colectiva.—La naturaleza de las leyes morales, que regulan la vida y convivencia de las sociedades, nos da la pauta para determinar el criterio de moralidad colectiva. Cada sociedad ha de ver en los demás grupos sociales y en los individuos, que integran estos grupos, los mismos derechos y los mismos deberes, que a sí mismo se atribuye como persona moral; y no es bastante que los vea, sino que ha de obrar, con la intención de que los derechos y deberes ajenos, se conjuguen siempre con los propios deberes y derechos. Si en el individuo tiende a prevalecer el egoísmo propio a expensas del altruísmo, para con el grupo de que forma parte, el egoísmo de grupo es más fuerte, tratándose de las sociedades, porque en ellas suele prevalecer el instinto de defensa sobre el ideal de perfección social. Por eso se impone, con necesidad inexorable, un criterio de moralidad colectiva, que garantice los propios derechos individuales y sociales y haga efectivo el cumplimiento de los deberes recíprocos. Las condiciones que dicho criterio ha de reunir, además de la necesidad, son la universalidad y la evidencia, es decir, que a todos los individuos y sociedades se ha de hacer asequible por intuición. Este criterio no puede ser otro que el de una razón práctica, encaminada a normar la actividad social, con aquellas tres condiciones indispensables en todo acto moral: 1.^a Buena voluntad para cumplir lealmente el deber, y firme voluntad para hacer respetar los propios derechos (justicia). 2.^a Conciencia de la existencia de un ideal moral, que se nos impone como tarea imprescindible, de constante realización y de inacabable perfección, por el cual, cada progreso que se alcanza es un nuevo deber para seguir caminando. 3.^a Conciencia concreta y viva de una solidaridad cordial y afectiva entre los hombres, verdadera fraternidad que a todos nos ata, por el amor a vínculos más poderosos que el propio egoísmo, y al considerarnos a todos como hermanos, nos obliga a una mutua cooperación, consuelo, tutela y sacrificio. En síntesis,

podemos decir, que el criterio de moralidad colectiva se sintetiza en dos ideas, justicia y caridad, es decir, en dos imperativos categóricos: uno, que se impone a la razón práctica, y otro, que se impone a la voluntad. Uno, que se formula así: ejercita tus derechos y cumple lealmente tus deberes; y otro, que se expresa de este modo: ama al prójimo como a ti mismo, es decir, como deseas que él te ame a ti. La razón y el amor son los dos imperativos poderosos de la buena voluntad social.

Moral, derecho y justicia social.—La vida interna de la conciencia moral y el régimen jurídico externo, al desprenderse de la costumbre, tronco primitivo de ambas, han de ponerse en condiciones de actuar efectivamente sobre ella, en mutuo consorcio, con la garantía de sus propias coacciones. Sólo cuando existe perfecto paralelismo entre la evolución moral y la evolución jurídica, puede satisfacerse esta exigencia. Un régimen jurídico, sin contenido ni levadura moral, degenera fácilmente en ficción. Un sistema de valores morales, que no esté públicamente garantizado por leyes positivas, para la mayor parte de los hombres, está muy lejos de ser accesible. El Derecho, para tener fuerza obligatoria intrínseca, ha de ser un órgano de la vida moral y, por consiguiente, de las necesidades morales. En las comunidades humanas espontáneamente organizadas, derecho, costumbre, moral y economía, se integran en un *complexus* social, que la evolución progresiva de las sociedades puede romper, pero que siempre aspira a reintegrarse. La moral y el derecho han de reflejar, pues, en la costumbre, el ideal de justicia social que a todas las comunidades morales se impone para subsistir, como *mínimum* imprescindible. Cuando el derecho se distancia de las normas fundamentales de la moral social, se convierte en un órgano de la fuerza o del interés, y la autoridad en que encarna al dejar de ser órgano de la justicia social, se hace insoportable y tiránica. Cuando los valores morales de una comunidad carecen de eficacia para pesar sobre el espíritu público, imponiéndole sanciones, sustitutivas de la falta de coacción jurídica y capaces de exaltarlo a una reivindicación colectiva, que impida, al menos por la intimidación, la epidemia difusiva de actos inmorales, el régimen de la injusticia se hace crónico. Y poco importa disimularlo o mitigarlo con hipócritas y públicas manifestaciones de caridad social, porque la limosna que se da como parte de lo que se ha robado, satisface el hambre, pero no extingue el odio, porque no es hija del amor, que es la forma suprema de justicia social, al suplir con su eficacia la falta de eficacia de las leyes y de las costumbres.

La moral y el derecho han de colaborar, pues, a fomentar, conservar y garantizar en la conciencia moral un sistema de derechos y deberes so-

ciales que sirvan de contenido y den aplicación a la justicia social, cooperando a la formación de costumbres o hábitos sociales que, al expresar tales derechos y deberes, se eleven a la categoría de virtudes.

Derechos y deberes sociales fundamentales.—Estos derechos y deberes, como los individuales, han de ser recíprocos y de dos clases, según el criterio de la moral social: 1.º Derechos y deberes de justicia. 2.º Derechos y deberes de caridad, cooperación, beneficencia y tutela social. Todos los derechos y deberes que hemos referido a la persona individual podemos referirlos también a la persona social. Tales son el derecho a la vida, subsistencia e independencia (autonomía y autarquía) de la persona social; el derecho al respeto y el derecho de defensa y perfección social; el derecho al trabajo, el derecho de propiedad, etc. Estos derechos priman siempre a los derechos individuales, de suerte que toda colisión entre ambos ha de resolverse, necesariamente, en favor de los derechos de la persona social. Cuando el antagonismo existe entre dos personas sociales, el derecho preferente corresponde a la de superior jerarquía. Y siendo el Estado la suprema persona social de una comunidad nacional, podemos afirmar que sus derechos tienen siempre un carácter eminente y preferente sobre los de otras personas individuales y sociales. El único límite que a las exigencias de la solidaridad jurídica se puede imponer es que no anule de ningún modo la libertad intrínseca del individuo y de las personas sociales a la suprema persona social subordinadas, porque, precisamente, por la subsistencia y conservación de tal libertad se afirma y consolida aquella solidaridad. Pero así como en función de la jerarquía de las personas sociales adquieren más extensión y fuerza coactiva los derechos, así también se hacen más inexorables los deberes; y así como la obediencia del ciudadano a la autoridad no tiene recíproco, así también la tutela social del Estado, respecto del individuo y otras personas sociales, no lo tiene tampoco.

Entre estos derechos hay dos fundamentales: el derecho de personalidad, que caracterizaremos como autarquía, que tiene sus límites en la autonomía individual y en la sinergia o cooperación social (soberanía), y el derecho de propiedad colectiva, que tiene sus límites en la propiedad individual y en la plena propiedad del Estado Nacional. La autarquía y autonomía propias de la persona social han de conjugarse, pues, en función de la libertad individual y de la soberanía del Estado, que son las dos personas fundamentalmente substantivas de la realidad social. La propiedad individual, la propiedad comunal y la propiedad colectiva del Estado, han de relacionarse recíprocamente, de modo que del mutuo contrapeso y equilibrio resulte un juego de nobles estímulos por

el mejoramiento del individuo y de la sociedad, no una lucha encarnizada, y sobre todo la inestable situación señalada por las utopías del socialismo colectivista. Establecer los verdaderos límites entre la propiedad del individuo, de la familia, del Municipio, del Estado y de la asociación libre bajo la forma de sociedad anónima u otras, es misión de un recto criterio de justicia y cooperación social.

De los deberes sociales fundamentales son dos los que llaman principalmente nuestra atención, entre todos aquellos que a la persona social como a la individual son atribuibles. En el grupo de los deberes de justicia, el respeto al derecho ajeno y la cooperación leal y plena al logro de unos mismos fines e ideales son los primeros y más fundamentales. Sin el respeto no hay orden social posible, ni disciplina, ni solidaridad. Sin la plena cooperación de todos al logro de unos mismos fines, el menor esfuerzo de los unos implicará una intensificación del esfuerzo de los restantes, y así se fomentará prácticamente la injusticia social.

Entre los deberes de caridad y cooperación social debemos afirmar dos como fundamentales: 1.º La beneficencia y la asistencia pública de los pobres, huérfanos e incapacitados. 2.º La cultura espiritual de los menores e ignorantes, capacitándoles para ser miembros dignos de la sociedad y del Estado. Las desigualdades jurídicas, económicas y morales, que ofrece y ofrecerá siempre la vida social, si se consolidan en un orden funestamente estable, incapaz de renovación, engendran fatalmente privilegios, y así a las desigualdades naturales, producto de la lucha y selección social, se sumarán las de una falsa selección artificial, que fomente la rutina a expensas del progreso colectivo. Por eso, los deberes de caridad y cooperación social son el complemento necesario de los deberes de justicia, porque la ayuda y la tutela del débil es un título más que justifica la selección favorable al más fuerte. Otra cosa sería si, convertida la debilidad en privilegio, tratase de escudarse en los derechos adquiridos para impedir toda renovación. A la larga, tal empeño resultaría inútil; pero rompiendo la continuidad en la evolución social, las reivindicaciones de los más y de los mejores, los débiles perderían hasta el derecho a la piedad, por haber intentado oponerse a la justicia. La sociedad y la naturaleza son hermanas, y en su marcha no deben hacer saltos, y menos saltos atávicos. Los derechos del débil, por ser humanos, tienen también sus límites; dejan de ser tales derechos cuando tratan de afirmarse a expensas de la justicia social.

El bienestar, la perfección, la riqueza, la ciencia, la honestidad y la salud como bases de la moralidad colectiva.— Como se ve, estas bases son de un carácter doble: unas, como la salud, la honestidad, el

trabajo, la técnica y la riqueza, se refieren al cuerpo social; y otras, como la ciencia, la perfección y el bienestar o prosperidad social que, o tienen un carácter inmaterial, o tienen un carácter mixto. En realidad, todas ellas se sintetizan en dos: bienestar o prosperidad social y perfección social. El bienestar tiene un carácter cuantitativo, en cuanto ha de extenderse al mayor número posible de individuos y grupos sociales, pues se observa que el proletariado es más horrendo donde el capitalismo ejerce mayor influjo; ha de comprender también el mayor número posible de valores, cualitativamente creados por el fomento de la población y de un buen régimen sanitario, una escrupulosa moral sexual, una buena organización del trabajo, de la ciencia y de la técnica, una buena distribución de la riqueza y una plena capacidad de goces nobles y puros en todas las clases sociales, que son el elemento regulador de todas las actividades del cuerpo y del espíritu social.

Así, la perfección será forzosamente un resultado, una noble tarea, pero inacabada e inacabable, que a cada generación la señala sus deberes, a cada hombre una función, a cada día un cuidado. Ligados todos a ella, como a un ideal moral, permanente y eterno, la vida social, proyectándose hacia el porvenir, afirma su fuerza en el presente, y si retrocede al pasado es para lograr más intensidad y propulsión progresiva, más arraigo y eficacia.

El bienestar y la perfección deben conjugarse; pero aquél no debe ser un fin, sino un medio y la perfección otro, para el logro de una máxima realidad personal, porque la plenitud del ser es el ideal de todo ser y la suma bondad objetiva. En ellos se sintetizan las verdaderas bases de la moralidad colectiva. Son caminos que conducen a ella y signos que la revelan; pero formalmente no son ella misma.

La vida espiritual, como ideal regulativo de la moral social.— Así como las clases directoras marcan su rumbo a la masa, así también, en la conciencia social, los valores permanentes y supremos de la vida espiritual pesan, aunque imponderables, como elementos regulativos de su vida moral. Todo el proceso y verdadero significado de la evolución social expresa una humanización creciente de la vida social y una espiritualización creciente de los elementos normativos de su moralidad. La vida espiritual, cuando es plena, es la principal energía propulsora coordinada a las demás energías sociales para producir e integrar valores de cultura. El progreso material en sí mismo sólo es un medio e instrumento de liberación humana, de emancipación, de dominio de las fuerzas naturales; es el vínculo, no más, para alcanzar la vida espiritual. Sólo cuando ésta se instaura en sí mismo y adquiere substantividad es cuan-

do da pleno valor y significado a la vida social. El bien y la belleza, como realidades plásticas y vivas, concretadas en los valores estéticos y en los valores religiosos, condensan unas veces y agigantan otras el espíritu social, de tal modo, que la elevación o abyección moral de un pueblo se mide por su potencia de espiritualización, por su conciencia estética y su conciencia religiosa. Es decir, que el proceso de interiorización y elevación que éste implica para instaurar la vida espiritual sólo se logra merced al esfuerzo ascético de la renunciación, a la creencia de que el bienestar o prosperidad y la perfección, más que meras bases, son valores supremos, permanentes, no susceptibles de transgresión. Así toda vida, todo esfuerzo, cromatizados por los destellos de la vida espiritual, se caracterizan plenamente, y haciéndose más propios se hacen también más humanos. Una moral social que no trascienda del progreso material es enervadora, tórnase en vehículo de la corrupción, del estancamiento, la decadencia y la muerte. El arraigo de la vida espiritual en la vida social, de mera existencia insoportable, la hace digna de ser vivida. Los aburridos por el ocio encuentran en ella noble campo de esparcimiento, una santa tarea, el deber de un esfuerzo. Los desgraciados, consuelos, fuente de resignación y fortaleza; y todos, libertad y ocasión para llamarse hermanos ante la obra de arte que a todos iguala en el goce estético de la contemplación y ante el ideal religioso que a todos congrega para una obra común de trascendencia espiritual y de solidaridad moral.

§ 8.—**La Moral en sus relaciones con la vida espiritual.**

La cultura espiritual: su significación y valor moral.—La cultura espiritual tiende a conservar, garantizar y fomentar los valores que el espíritu individual y colectivo produce, como manifestaciones espontáneas y permanentes de su actividad. El postulado fundamental de esta cultura es, por una parte, la plena libertad intrínseca de su desarrollo, y, por otra, su máxima capacidad o poder de solidarización. La substantividad e independencia de la vida espiritual, se caracteriza: primero, porque sus valores sirven de norma y unidad de medida para los valores de la cultura material o del trabajo; segundo, porque tienen el carácter de valores plenos, es decir, que se valorizan por sí mismos.

Hay que establecer, pues, una racional subordinación de la cultura material a la cultura espiritual, siendo aquélla un medio para ésta, y viceversa; pero no en el mismo sentido. La cultura material sirve de base, a lo sumo; la cultura espiritual sirve de motivo, fin y medio para la cul-

tura material. Ambas han de aspirar a valorizarse humanamente, constituyéndose en la forma y condición del progreso del mayor número de hombres, para el logro de la producción y asimilación del máximo de valores. Ambas esferas de la cultura deben armonizarse de modo que respondan a un ideal moral de cooperación y satisfacción mutua y verdaderamente humana. El punto de conjunción de la cultura material y de la cultura espiritual, es aquella esfera de actuación de actividades, que como el arte, los juegos, los recreos y la lucha, dando además plena significación y valor a la vida en sí, la hacen trascender a un ideal humano o religioso, y equilibran, por tanto, las energías totales de la economía y de la psicología colectiva. El empleo de los recursos logrados por el trabajo, el empleo del tiempo del descanso, son signos fehacientes de la cultura total del pueblo. Generalmente ocurre, que el embrutecimiento de los ricos y de los pobres, proviene del mal empleo y aprovechamiento del reposo.

Pero la cultura espiritual, al lado de positivas ventajas, tiene sus inconvenientes. Las ventajas son estas: 1.^a Es eminentemente personalizadora como actividad, y los productos de la cultura espiritual son más susceptibles de apropiación. 2.^a Los productos de la cultura espiritual, una vez creados, son los más susceptibles de valorizarse humanamente, tienen mayor poder de difusión y son los más adecuados para establecer una solidaridad permanente entre los hombres. Las desventajas son estas: 1.^a La cultura espiritual predispone a fomentar el egoísmo, al tender a desarrollar el aspecto personal del individuo a expensas del elemento humano. 2.^a El trabajo intelectual exige sufrimientos, y como, generalmente, este desarrollo es a expensas de la vida orgánica, puede degenerar en nerviosismo, preciosidad intelectual, embriaguez mental e imaginativa, diletantismo, esteticismo, etc. Suele haber también esclavos encastillados en su torre de marfil. La cultura intelectual implica luchas en las cuales entran en juego la ambición, la envidia y, además, el espíritu de secta o covachuela, acentúa sus antagonismos profundos, aún más marcados que en el orden del trabajo. Puesto que la obra espiritual es lo más íntimo de la persona, su crítica es la que más afecta a la persona misma. Así, pues, la cultura espiritual es un poderoso aglutinante de solidaridad, en un sentido, y una poderosa fuerza de diferenciación, en otro.

Las esferas principales en las cuales esta cultura se manifiesta, son tres: la ciencia, el arte y la religión; es decir, la de la cultura intelectual, la cultura artística y la cultura religiosa.

Cultura intelectual: su aspecto moral.—La cultura intelectual ha

de tender a desarrollar la inteligencia, en armonía con los demás elementos y factores de la vida espiritual. La ciencia, no es el único factor de ella. El predominio de la cultura intelectual, sobre el sentimiento y la voluntad, o el desarrollo logrado a expensas de ambos, es funesto. A través de toda la Historia, hay una corriente intelectualista, que descentra al hombre de la vida y que lo aparta de la naturaleza. Esta tendencia se exacerbó en Grecia y en el Renacimiento, y sobre todo, en el siglo XVIII. La revolución francesa fué esencialmente intelectualista. El grito de Rousseau fué débil para encauzarla. Más decisivo y humano es el pragmatismo (1), único contrapeso positivo a los excesos de la vida intelectual. A los radicalismos exagerados de la cultura intelectual, hay que oponer siempre el contrapeso del sentimiento y de la voluntad, que son más conservadores. La ciencia suele crear antagonismos en la conciencia y a veces la polariza. Lo que se gana en luz, suele perderse en calor y en fuerza de movimiento. Es cierto que la ciencia ensancha los horizontes; pero al imponer nuevas tareas al hombre, sin darle ningún consuelo, puede enervar, con la duda y la falta de esperanza, la voluntad y la vida afectiva. Los dos fanatismos extremos, son polarizaciones de estados afectivos, que no resisten o se rebelan contra la crítica. Hay que tener presente, que el árbol de la ciencia no es el único en el bosque de la vida. La cultura intelectual no disminuye los crímenes, pues poco importa tener amueblada la cabeza, si anidan sierpes en el corazón. El desarrollo excesivo de la cultura intelectual, suele fomentar las enfermedades nerviosas, los suicidios y el empeño funesto que echa el rasoero democrático sobre lo intangible, ante el imposible de lograr satisfacciones con el propio esfuerzo. No es cierto que a mayor ciencia corresponda más virtud; precisamente por eso, y cometiendo un abuso mayor, se suele declarar la ciencia en bancarrota. Si los sacrificios que hacen las sociedades para instruirse no determinan directamente una elevación moral, en cambio tienen la ventaja de modificar las condiciones de renovación social. Y aunque la ciencia tiende a hacerse aristocrática, las condiciones del trabajo científico exigen una colaboración, y esto y la necesidad de difusión de las verdades científicas, les da un valor genuinamente democrático.

Para que la cultura intelectual se redima de estos abusos, hay que establecer puntos de conexión entre la ciencia y la vida real. El intelectua-

(1) James: *Pragmatism* (1908). London, pág. 259. "On the pragmatist side we have only one edition of the universe, unfinished, growing in all sorts of places, specially in the places wechre thinking beings are at work."

lismo del siglo XVIII, encarnado en una *élite*, contrastaba con la crasa ignorancia popular. La ciencia que no arraiga en la vida, suele ser planta de estufa; pero para que la ciencia arraigue en la vida, es preciso que en ella encuentre gérmenes propios (espíritu de investigación y de trabajo) y ambiente (libertad de especulación). La cultura intelectual en este sentido, si tiende a emancipar al hombre de su esclavitud natural o de su esclavitud histórica, ha de gozar de plena independencia de manifestación y desarrollo. La Escuela, pues, podrá tener sus conexiones naturales con el Estado, con la familia y con la Iglesia; pero ha de gozar de plena soberanía, de substantividad y valor propio. Una política pedagógica, ha de ser genuinamente educativa, subordinando la ciencia y el arte de gobernar a la cultura, y no la cultura intelectual y la Escuela, a las necesidades o fines de gobierno. El yugo que se impone con la letra de molde, es más funesto que el de la fuerza, precisamente porque escarnece el principio liberador que toda cultura intelectual implica. La libertad de la especulación, implica una ilimitada potencia racional de crítica, sin otros límites que lo justo y lo verdadero. No hay que olvidar, que la tutela ejercida por el Estado o por otros organismos sobre la educación, no les autoriza para limitar la libertad. La cooperación económica no debe hacer tributario ningún cerebro, de los obligados agradecimientos del estómago. De otro modo, la merced se convierte en salario y la ayuda en instrumento de dominación. Una ciencia embotellada dentro del convencionalismo o del temor, no puede dar jamás sus verdaderos frutos. Las alas sólo le brotan a quien ha de andar, forzosamente, por los aires, y sólo le crecen a quien las utiliza en el vuelo. Toda cultura intelectual ha de aspirar a fomentar y mantener el espíritu de libertad científica en aquel punto central de la sinceridad de conciencia y de la lealtad a sí mismo, para armonizarlo todo en un criterio personal de verdad, compañero inseparable de un recto espíritu de justicia. El antagonismo de las concepciones científicas y el valor de los diferentes ideales religiosos, han de aparecer a los ojos del hombre de ciencia como fases posibles de una comprensión humana total, que se hace trascendente y se conjuga con la propia convicción, dentro de la relatividad del propio conocimiento. El derecho de afirmar y el derecho de creer, son igualmente legítimos; lo que es ilegítimo es la interpretación de uno de ellos con el criterio del otro y la afirmación del límite entre ambos, siempre desconocido y siempre soportado por las exigencias naturales de la vida. La capacidad de discernimiento la dan una sólida cultura intelectual y la destreza lograda en el trabajo científico, siempre que el hombre de ciencia no cultive su jardín, aislado, porque el especialista puro suele

degenerar en miope para la comprensión total del universo, o se hace crédulo, dejándose guiar de la fe, en aquellos derroteros por donde puede llevarle la ciencia, o se hace escéptico, que es aún peor. Él no declara la ciencia en bancarrota, sino todas menos la suya, no comprendiendo que es una sola rama, que no puede vivir desgajada del árbol.

La cultura intelectual ha de tender, pues, de una parte, a afirmar la libertad personal, y por otra, a organizar un espíritu crítico ponderado, que corte los abusos del intelectualismo y de la especialización, que restituya la ciencia a la vida, cuyas necesidades satisface, y que asegure, en una comunidad constante de trabajo, una forma genuina de solidaridad entre los hombres, creando y agrandando en la conciencia colectiva la experiencia de la especie, enriquecida por la previsión, que es el primer poder espiritual, si no el más grande. Para esto es preciso que la cultura intelectual se considere como fin en sí, lo cual no impide que se coordene con otras esferas de la cultura espiritual y se subordine a la más alta. Es indudable que la ciencia no nos hace mejores ni peores; pero haciéndonos conocer nuestros deberes y los límites de nuestra libertad, nos capacita, indirectamente, para el logro del ideal moral. El conocimiento del deber, nos hace más responsables, por lo mismo que aumenta nuestra libertad. Por eso la ciencia ha de trascender, en el orden moral, a la sabiduría, a la prudencia, a la razón práctica y a la experiencia, criterios imprescindibles de conducta.

La vida moral y la vida estética.—Su comparación.—Sus esferas. Hay un dominio de la cultura espiritual, que no es precisamente antagónico u opuesto a la cultura científica, el de la vida estética, también en íntima conexión, en conexión estrecha, con la vida moral. La ciencia despedaza el mundo primero, para reconstruirlo después. El arte nos lo ofrece en intuición concreta, en viva comprensión y compenetración, única, original, característica. La ciencia podemos asimilarla a procesos de trabajo; el arte, como el juego, son liberadores, nos redimen de su yugo. La ciencia construye y organiza; el arte crea y vivifica. La ciencia es fundamentalmente analítica, universalizadora, abstracta y esquemática; el arte es sintético, determinador, concreto y plástico. El sentimiento intelectual es una de las formas del sentimiento de curiosidad, de interés, de egoísmo. El sentimiento estético, como el sentimiento moral, son formas del sentimiento fundamental de simpatía; el sentimiento moral nos identifica con los hombres en la humanidad; el sentimiento estético nos identifica con la naturaleza, y nos hace vivir su vida en una forma noble, pura y desinteresada. Así, pues, la vida estética, si no es la misma vida moral, es su mejor vestíbulo. La ciencia ayuda para ver el bien

con los ojos de la razón; pero el arte limpia el corazón del asco de las malas pasiones y lo predispone a bienaventuranza. Por eso se dice, que los grandes pensamientos nacen del corazón. El sentimiento estético, como el sentimiento moral, exaltan la vida porque la hacen trascender a algo superior a ella, y sobrecitando su actividad, la predisponen a crear valores de cultura plena, que siendo producto de la vida, la dan más interés y más amplio significado. La contemplación estética es pura y desinteresada, como es puro y desinteresado el goce que produce un buen acto moral. Los valores creados por el arte y por la moral, como productos de actividades culturales distintas, tienen una misma capitalización para la conciencia humana; siendo personalísimos en la producción, se hacen pronto *res nullius*, y son de común utilización para todos. Así surge una nueva forma de solidaridad, más íntima y plena cuanto más libre y espontánea. Los caracteres que encarnan en una superior naturaleza moral y los genios del arte, laboran por un mismo ideal humano, llegan al mismo fin por distinto camino. El valor ético-social de una obra de arte, consiste, no sólo en congregarnos a todos los hombres para un mismo sentimiento admirativo y de goce, elevándonos a la serena región del ideal, donde no existen exclusivismos ni luchas, sino que además purifica, como dijimos antes, las pasiones y los ojos. Aristóteles considera la tragedia como la «imitación de una gran acción que, excitando la piedad y el temor, los purifica». La emoción estética, dando valor de eternidad al instante, por caracterizarlo plenamente, individualizando el ideal, nos hace vislumbrar la beatitud excelsa del buen corazón, de la buena voluntad, dispuesta siempre para el bien.

Como se ve, pues, la semejanza no puede ser más estrecha; el antagonismo entre estos dos dominios de la cultura, es imposible; pero no deben identificarse ni sus normas, ni sus actividades, ni sus productos, ni sus fines. El arte tiene, indudablemente, un valor educativo para la moral; pero el producto artístico, como valor, no se mide por el esfuerzo creador y la perfección técnica del genio, sino por la esencia, por el contenido de vida y humanidad que encierra. El arte no debe ser nunca inmoral; pero lo moral no ha de ser un fin directamente perseguido por ella, porque de otro modo sería un medio para la moral y no un fin en sí. El arte ha de contentarse con realizar la belleza; lo demás se le dará por añadidura; y sólo puede ser para la propedéutica moral instrumento, cuando ambas, arte y moral, trascienden a la técnica pedagógica, que es garantía de conservación y progreso de ambas. Subordinar ñonamente el arte a la moral, es querer convertir el águila caudal en ave de gallinero.

Tampoco puede ser el arte un sustitutivo de la moral, como pretenden Schiller y Guyau. Schiller ha dicho que el hombre es verdaderamente hombre cuando juega. El esteticismo moral aspira a crear una vida moral sin obligación ni sanción, o, como quiere Nietzsche, una escala de valores morales que trasciendan del bien y del mal, basada en la fuerza, la salud, el saber y la dicha. Se olvida que si la vida estética puede condicionar como móvil o motivo la moralidad, no es la esencia de la moralidad misma, donde todo hombre, para ser honrado, ha de ser hijo de sus obras y, por consiguiente, artista que libremente moldea y perfecciona su conducta. Es decir, que la función que el arte reserva al genio para realizar la belleza, exige la moral que la realice todo hombre para ser bueno.

La esencia de la vida moral, por otra parte, se distingue de la vida artística, en que el bien, por su naturaleza, sea individual o colectivo, se hace inmanente o se asimila, por la persona que lo logra, mientras que la belleza, por sí misma, trasciende a otro ser, se hace ostensible o manifestativa. La vida moral es íntima, es un proceso de interiorización en la conciencia, una habituación de sus actividades, para su mejor funcionamiento. La vida artística es un proceso de exteriorización, de proyección del hombre sobre la naturaleza. La moral ordena la vida según la naturaleza, y rectifica ambas, según el ideal. El arte prolonga la vida hasta restituirla a la naturaleza, de donde nace y adonde debe afluir. El arte es conjunción del espíritu y de la naturaleza; la moral es espiritualización de la naturaleza y organización de la vida espiritual, según el ideal moral.

La vida moral y la vida religiosa.—Hemos de prescindir en este análisis de toda concepción puramente subjetiva, procurando objetivar las relaciones entre la moral y la religión, bien sea ateniéndose al proceso genético de las religiones en su conexión con la moral, o dando por sentado el problema, en el estado actual de la conciencia religiosa, para actuar retrospectivamente, aplicando la reflexión y la crítica a estos dos sintagmas (I) culturales.

La conciencia religiosa actual tiene estas direcciones: A) Autonomía

(I) Boice Gibson: *Rudolf Eucken's Philosophy of Life: London, 1907*, página 43. The great facts are not *Lehrsystemen*, but *Lebensystemen*, not systematizations of theorie, but ordanitations of life. To these organitations Eucken gives the name *Syntagmen* understanding by them specific organitations of human culture, world-forces roted in definite historical movements, each of them aiming at a characteristic and thourough goning reconstitution of existence in the light of some single specific conviction.

que sostiene la substantividad e independencia cultural de la religión. «La religión se considera como la conciencia inmediata del ser general, de todo lo finito en lo infinito, de lo temporal en lo eterno». Schleiermacher (*Reden über Religion, IV Anfl. s. 42*) la define diciendo: «sentimiento de la dependencia incondicional». B) La concepción metafísica, de la cual son representantes Hegel (*Vorl. über die Philos. der Religion, I s. 35*), que la define diciendo «que es conocimiento que adquiere el espíritu finito de su naturaleza como espíritu absoluto»; Augusto Comte, Spencer y algunos antropólogos modernos, representan también esta concepción. C) La teoría ética, que es la tercera, ve en la religión la realización de postulados morales y sus precedentes se encuentran en el deísmo racionalista de Kant, que la considera como «conocimiento de todos nuestros deberes, como preceptos divinos», de los cuales precisamos, no sólo para la explicación, sino para la realización de la ley moral. Pero como estas hipótesis son ideas que trascienden de la experiencia, son objeto de la *fe*, no del *saber*, según Kant, la concepción cristiana es la que mejor responde a la necesidad de unir la *fe* con el *saber*. Su deísmo racionalista procura conciliar la dirección metafísica con la moral, porque, según él, la metafísica, más que a probar las verdades religiosas, ha de aspirar a hacerlas concebibles. La concepción ética tiende a relacionarse con la concepción autónoma, al separar la *fe* del *saber*, y en este sentido la moral es un dominio que debe subordinarse al de la religión.

A estas tres corrientes señaladas por Wundt debemos añadir nosotros otra, que considera la religión como un concepto y dominio cultural trascendente del dominio de las ciencias explicativas y de las ciencias normativas, de todos los dominios de la actividad práctica y de todas las esferas de la especulación, siendo a la vez *creencia* y *saber* y fundamentando, una vez constituida, toda creencia y todo saber, es decir, que es primeramente producto de la actividad cultural y después factor indispensable de todo proceso de cultura. Por eso la religión, y en general las religiones positivas, están en relación de acción recíproca con la moral práctica. Caracteriza al factor religioso el ser una poderosa fuerza sintética de condensación y humanización; y por eso la energía acumulada por esta fuerza de condensación es enorme, y es lo que principalmente le garantiza su fuerza de conservación y su influjo. «El genio religioso, como dice Hoeffding, significa una nueva forma de condensación, y el sentido religioso consiste en la necesidad y facultad de recibir el alimento espiritual bajo esta forma». La religión debe expresar toda la vida cultural, y ella por sí misma, merced al principio de la división

del trabajo en el dominio de la cultura, es una manifestación especial de esta vida, al lado de la ciencia, el arte, etc., además de ser un sintagma formado por todas ellas y, por lo tanto, un elemento sintético y organizador de la cultura humana. En esto, precisamente, radica su valor, porque hay naturalezas que sólo en forma sintética y condensada pueden asimilarla. Por otra parte, ningún factor de la cultura posee una fuerza semejante, y no parece probable que la evolución de la cultura espiritual pueda sustituir al factor religioso, que apoyándose en el arte y en la ciencia, dos formas de la vida, trasciende de la vida misma a su ideal de perfección, a Dios. Una vez instituída la religión como valor de trascendencia, refluye sobre sus valores integrales, y después de condensarlos en formas humanas los difunde sintética e intuitivamente en la conciencia social.

Para comprender las verdaderas relaciones entre la religión y la moral, hay que atender a la significación y el valor del mito primitivo, que es, como dice Wundt, «contenido de representaciones que encarnan, como modelo de aspiraciones humanas, ideales sobrehumanos, pero humanamente concebidos». En el mito primitivo, los elementos religiosos del mismo son moralmente indiferentes o amorales. En las creencias mágicas y en el culto de los demonios, fundamento de la primitiva mitología religiosa, se encuentran ya ciertas normas morales de carácter altruísta (cooperación al compañero de la tribu en el peligro, respeto a su propiedad, obediencia a los mayores). El mito y la costumbre tienen las mismas raíces, y siguen relacionándose en sus diferentes etapas evolutivas. En el mito primitivo se encierran los gérmenes de la moral, la religión, la ciencia, el arte y la filosofía. La historia de la moral y de la religión, en su evolución respectiva, nos ofrece una gradación (*Kreisgang*), en la cual el límite de cada uno de los dos dominios reproduce su independencia originaria en una forma sin cesar enriquecida por la asociación misma.

En la significación moral del mito, puede estudiarse perfectamente el contenido de las relaciones entre la religión y la moral. La infiltración de lo moral en lo religioso es un proceso que no es precisamente primitivo, sino que supone un grado de cultura relativamente adelantado. Las fluctuaciones, cambios y vicisitudes de la conciencia moral, repercuten necesariamente en el contenido de las concepciones religiosas. Si en el mito primitivo se descubren, a más de elementos religiosos, elementos de una concepción naturalista, puede dudarse de su plena significación moral; pero para establecer las verdaderas relaciones entre la religión y la moral, hay que eliminar aquellos elementos naturalistas, y en este

caso no cabe ya dudar de las relaciones entre la moral y la religión. Es decir, que la religión y la moral se relacionan e integran en el mito; pero no todo lo que integra el mito se relaciona con la moral.

La evolución moral y religiosa no autoriza a pensar que de la religión nazcan las exigencias morales; más razón habría para pensar lo contrario.

Dentro de la moral científica, hay que rechazar, pues, dos concepciones: 1.^a Que la moral se deriva de la religión. 2.^a Que la religión no contiene en sí ningún elemento moral. Lo que en realidad hay es una mutua y recíproca influencia, originándose un proceso de *asimilación respectiva*, por parte de cada una, que hace pensar unas veces en la subordinación de la moral a la religión y otras veces en la subordinación de la religión a la moral. En la cultura primitiva, culto y mito se complementan y evolucionan paralelamente. Ya primitivamente se establecen instituciones y preceptos morales, a los cuales se les da garantía religiosa de cumplimiento, aunque nada tengan que ver con los motivos religiosos, siendo dudoso que hubiesen exigido tales preceptos sin esta cooperación. En la misma evolución religiosa se encuentra el tránsito de motivos premorales a motivos morales (del miedo a la veneración y al culto, del antropomorfismo a las leyendas heroicas). Siendo indudable, que primitivamente la moral y la religión estuvieron mutuamente unidas de un modo íntimo, después que las costumbres morales adquirieron propio valor y contenido, dos factores morales fundamentales (motivación y finalidad) se fueron escindiendo poco a poco de la religión. Una vez escindidas, es cuando con más empeño se trató de subordinar la moral a la religión o integrar la religión en la moral, sin ver en ambas dos dominios distintos de la cultura, uno inmanente, trascendente el otro; uno universal y sintético, otro particular y analítico. Emancipada la moral de la religión, no por eso dejan de estar subordinadas las normas de la conducta humana a un principio de trascendencia religiosa y de influir el contenido de los valores religiosos en la esfera de la moral práctica. Así, pues, la evolución moral garantiza el proceso evolutivo de las concepciones religiosas, y éstas a su vez, norman y garantizan los preceptos y formas de la moral práctica. En síntesis, el proceso evolutivo de ambos dominios de la cultura es este: 1.º Homogeneidad de ambos en el mito. 2.º Paralelismo evolutivo, autonomía y recíproca influencia (diferenciación). 3.º Cooperación y solidaridad recíproca para constituirse y actuar como dominios culturales (integración). 4.º Subordinación de la moral como valor cultural a la religión, como valor cultural supremo.

§ 9.—**La humanidad en el dominio de la Ética.**

Concepto presente de humanidad.—La idea de humanidad es un concepto genérico, común a diversas ciencias del espíritu, pero sobre todo a las ciencias históricas, a la ciencia de la cultura y a la filosofía de la religión. En el dominio de la filosofía de los valores, la idea de humanidad es un concepto límite, cuya comprensión se determina por el progreso relativo y la estrecha solidaridad de cada una de las ciencias especiales que integran el sistema. Por eso, nosotros hemos de concretarnos a analizar el concepto de humanidad en el dominio de la Ética, es decir, en todo aquello que tienda, por una parte, a que cada uno revele y encarne en su conducta personal la significación y el valor del tipo humano que representa, y, por otra, a que todos los valores objetivamente logrados por la actividad moral, se conviertan en vínculos de conexión real y concreta de todos los hombres y en gérmenes o elementos propulsores de la vida humana, en un constante proceso de llegar a ser. Hemos de analizar, pues, el concepto abstracto de humanidad (la *humanitas*), propiamente hablando, la *humanidad*, el concepto concreto y objetivo de la humanidad, como colección de hombres, y el ideal de formación moral del hombre, para el logro de una solidaridad fraternal entre los hombres, de un reino humano.

En el estado presente de la conciencia moral, la humanidad es un concepto universal, que es esencial y común como valor predicativo de todos los hombres. Esta comunidad de naturaleza entre los hombres, se hace también extensiva a una comunidad de origen y a una comunidad de destino. En este sentido, el concepto de humanidad es sinónimo del de fraternidad, siendo el vínculo que une a la actual familia humana con su pasado (los muertos), con su porvenir (las nuevas generaciones) y con el presente (los pueblos de la tierra). El concepto abstracto de humanidad está, pues, integrado por aquellas actividades y valores espirituales relativamente permanentes, que establecen vínculos indisolubles entre los hombres. Estas actividades y valores son de carácter intelectual, voluntario, afectivo y orgánico. El hambre, el amor, el trabajo y la ciencia, es decir, la necesidad, la cooperación y la simpatía, hacen que el hombre, como tal hombre, se eleve, de una sociabilidad puramente pasiva y gregaria, a una sociedad de seres humanos, espiritualmente subsistente y capaz de proliferarse culturalmente en otras sociedades, por influencia y cooperación, atesorando todo el esfuerzo de generaciones pasadas, por asimilación o intususcepción consciente. Así, pues, en la idea presente

de humanidad, entran o intervienen varios elementos, que después analizaremos. La humanidad comienza en la naturaleza, se conserva en la historia y se desarrolla en el proceso creador de la cultura. Y así, la unión de los hombres, haciendo la humanidad a su imagen y semejanza, se perfecciona con la humanización lograda por el influjo recíproco de las actividades y valores en que se concreta aquélla. De donde resulta, que la humanidad, hija del esfuerzo, de la necesidad y de la simpatía, se convierte, principalmente por el amor y por el trabajo, en madre de los hombres, que les da ser y vida primero, y los educa y perfecciona después. El concepto amplio de humanidad, que comprende a la vez su carácter abstracto y su carácter concreto, nos lo da Herder en el libro 9.º de sus *«Ideas sobre la Filosofía de la Historia»*, donde nos dicen que «humanidad es cooperación y mutuo influjo de individuos que los llega a hacer hombres». Según el mismo Herder y Wundt, que hace suyas estas ideas, la humanidad no es un concepto definitivo, porque la Historia nos muestra «una tendencia constante» hacia la verdadera humanidad. Así, pues, más bien nos encaminamos a la humanidad, que somos propiamente humanos. Sin dejar de serlo, nos hacemos cada vez más humanos, siendo el concepto nietzschiano de humano, y demasiado humano, una *contraditio in adjecto*. La humanidad comienza, pues, en la naturaleza física del hombre, por más que el hombre primitivo no nos lo compruebe. Sus formas éticas naturales son la simpatía, la hospitalidad y la beneficencia.

Wundt distingue en el concepto de humanidad dos aspectos, uno objetivo y otro subjetivo. Objetivamente, se refiere a todos los hombres y pueblos que la representan e integran. Subjetivamente, es el predicado de un juicio de valor, que se refiere a las cualidades éticas y a su ejercicio o actuación, en cuanto por ellas se perfecciona y distingue el hombre de los demás animales. Referida a la conciencia humana, la idea de humanidad trasciende de otras esferas éticas más limitadas, como son la familia, el Municipio, la Nación, etc. Referida a la comunidad moral de hombres, expresa la exigencia de un estado ideal, en el cual, la estimación del valor humano, se convierte en norma universal de conducta; pero como el ideal es permanente, hay que atender, en cada momento histórico de la evolución moral, a las formas concretas de motivación, que adopta en el estado presente de la conciencia moral. Pasado, presente y porvenir, se conjugan para ir precisando el ideal. El pasado, como tal pasado, no es mera preparación, sino comienzo de la lucha, porque la idea de humanidad está en germen en las condiciones primitivas de la vida humana. El pasado, al conjugarse con el presente, nos

hace ver, más bien que el concepto acabado y definitivo de la humanidad, el encaminamiento hacia la humanidad misma. Y este camino no es precisamente recto, porque el proceso histórico lo condena a desviaciones, retrocesos, rodeos y soluciones de continuidad, debido a que la idea de humanidad, espacial y temporalmente, es limitada, y no solamente lo es, sino que lo fué y también lo será. Cronológicamente, el concepto objetivo de humanidad precede al subjetivo; por eso su relación se expresa así: «la humanidad debe preparar el camino de la humanidad» (Wundt: *Elemente der Voelkerpsychologie*). Éticamente considerada la idea objetiva de humanidad, se concreta en normas de derechos, deberes y virtudes, que abrazan y comprenden a todos los hombres en un todo superior a ellos y otros organismos éticos. El reino de la humanidad, según Hoeffding, es una sociedad de personas dotadas de desenvolvimiento rico y armonioso. Su perfección está en función, primero, de la originalidad y libertad de cada uno; y segundo, de la fuerza de solidaridad. Por consiguiente, la idea objetiva de humanidad y la idea concreta o colectiva, son distintas. El desarrollo de la idea objetiva y abstracta de la humanidad, comprende cuatro factores y fases: 1.º Comunidad de pueblos civilizados. 2.º Una conciencia religiosa universal. 3.º Unidad e integración de los valores culturales. 4.º Una conciencia histórica solidaria (1). Estas ideas tienen sus precursores en Herder.

En el libro 5.º de sus *Ideas sobre la Filosofía de la Historia de la Humanidad*, nos dice Herder que el reino de la organización humana es un sistema de fuerzas espirituales, y que nuestra humanidad sólo es una preparación, el botón que contiene una flor futura. En el libro 15 considera la humanidad como el fin de la naturaleza humana, y dice que el género humano tiene que recorrer diversas etapas de cultura para llegar a la humanidad integrada por la razón y la justicia. Por lo tanto, obedeciendo a las leyes de su propia naturaleza, la razón, la justicia y la buena voluntad, en el curso de los tiempos, han de lograr cada vez más importancia para satisfacer las exigencias de un estado de humanidad permanente, merced a la colaboración de los diferentes dominios de la cultura (libro 25). Siendo la humanidad un fin permanente, un ideal de la sociedad humana, históricamente se hace vivo por el esfuerzo de cada generación, cuyo primer deber es educarse para asimilar los valores humanos ya creados, y cuyo deber más importante es crear

(1) Véase a Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*: Libros 5, 15 y 25.

otros nuevos, logrando así que, en contenido y extensión, la idea de humanidad se agrande y perfeccione.

Elementos que integran la idea de humanidad.—En síntesis, la idea de humanidad, objetivamente considerada, es un sistema de valores o bienes humanos, producidos por la actividad cultural creadora; y, subjetivamente considerada, es un sistema de normas de conducta, que se concretan en deberes, derechos y hábitos de convivencia y cooperación humana. La conciencia moral de cada época, ha de reflejar los valores objetivos y asimilar o encarnar en sí las normas subjetivas de carácter humano.

Entre el espíritu objetivo y el espíritu subjetivo, la idea de humanidad sirve de nexo o aglutinante; y así, por una parte, la capitalización incesante de bienes y de valores humanos hecha por el esfuerzo de cada generación, agranda el contenido y la riqueza espiritual de la humanidad, y, por otra, contribuye a educar las nuevas generaciones, del modo más perfecto y adecuado, para que puedan a su vez cumplir sus propios deberes. Esta conjunción de esfuerzos y satisfacciones, es la que mejor asegura la solidaridad efectiva entre las generaciones pasadas, presentes y futuras en el tiempo y entre todas las generaciones en el espacio. En el estado presente de la conciencia moral, dos causas contribuyen a impedir el desarrollo y arraigo de la idea de humanidad: el *cosmopolitismo* y el *internacionalismo*, idea e ideal abstractamente creados por la Filosofía política del siglo xviii, a los cuales se suman el *capitalismo*, concepto y valor internacional creado por la Economía política del siglo xix, y la asociación internacional del proletariado, el *socialismo*, creado por la Filosofía social de dicho siglo y difundido en los dos primeros decenios del siglo xx. En antagonismo, y como reacción natural a estos ideales, ha surgido, a raíz de la misma Revolución francesa, aventadora de las ideas de libertad, de igualdad y de fraternidad humana, una exacerbación del sentimiento de la nacionalidad, basada en los viejos imponderables del militarismo, de la aristocracia territorial y del espíritu de la tradición. En el estado presente de la evolución de la cultura, no ha podido verificarse aún, por estas dos causas, una libre y perfecta conjunción de los valores por ella aportados a la idea de humanidad, con una disposición personal del individuo moderno, para asimilar dichos valores sin prejuicios ni temores de ninguna clase. Así resulta la paradoja de que, con el mayor caudal objetivo de humanidad, coincidan los más grandes odios y los antagonismos generadores de la mayor crueldad entre los seres humanos, educados en un mismo tipo y según unos mismos ideales de cultura. A mayor humanidad objetiva, corresponden



los más ínfimos sentimientos personales de humanidad; odio y lucha de clases; egoísmo exacerbado por parte del individuo y por parte del Estado; política internacional, basada en el canibalismo colectivo, que suele practicarse con el Evangelio en una mano y la ametralladora en la otra; deserción del espíritu de Cristo, que es la doctrina del amor y de la buena voluntad para los hombres; codicia, perversidad, ambición desmedida, mentira, libertinaje, crítica demoledora de las cosas, ideas e instituciones más sublimes, la pasión dominadora de la razón esclava, el hombre esclavo del dinero, la Moral, el Derecho y la Economía divorciadas: este es el cuadro moral de nuestra época. Preciso es que la nueva generación sepa purificarse de estos defectos de formación y enriquecer su alma con la fecunda semilla de humanidad que encierra nuestra cultura. Así, pues, habrá logrado establecer un perfecto equilibrio entre el espíritu objetivo y el espíritu subjetivo, como elementos integrantes de la idea de humanidad. De esta armonía plena brotarán verdaderos caracteres humanos, que sepan vivir intensamente la vida y dejar su huella en ella. La trayectoria de la historia humana elevará su punto de mira, pues al perseguir fines altos, tendrá que volar como el águila y no rastrearse arderamente como el reptil. Entonces la idea de fraternidad que tanto se pregona, no será un vano nombre, una vana entelequia, sino un sentimiento vivo, intenso y profundo, un fundente de humanidad entre los hombres, que una las manos para el trabajo, los corazones para el amor y los labios para la comprensión, para la comprensión de las desigualdades y para la comprensión de los límites de la libertad de cada uno y la de todos.

La cooperación económica.—El antagonismo creado por la escuela clásica, reconociendo la plena libertad de individuos y naciones para la producción—y, por consiguiente, la concurrencia en el mercado nacional y en el internacional—, ha sido declarado en bancarrota al reconocerse la imposibilidad del dominio económico del mundo por una sola nación y de que cada una se baste íntegramente a sí misma. Desde el momento en que se establece una estrecha solidaridad económica entre las naciones, subordinando los fines de la producción a las necesidades del consumo de todas ellas, el antagonismo de intereses se transforma en mutualidad, y las exigencias del que produce se contrapesan con las estimaciones racionales del consumidor. La comunidad de intereses económicos es la garantía más firme para el arraigo y difusión de la idea de humanidad. Así se establecen relaciones recíprocas entre todos los pueblos, y al cristalizar éstas en la circulación constante de los valores económicos creados, es como mejor se trama una conciencia económica

internacional, tanto más estable y poderosa cuanto más viva es la necesidad de la unión. La vida económica internacional está muy lejos aún de realizar el ideal de una leal cooperación. Ha cesado, indudablemente, la concurrencia, el antagonismo por el dominio en el mercado mundial, siendo sustituido por un monopolio de los pueblos económicamente más fuertes, que implica una funesta mediatización de los más débiles, tanto más perniciosa cuanto más permanente. La cooperación económica sólo podrá colaborar a la idea y al ideal de la humanidad, bajo dos condiciones: 1.^a Que cada pueblo o grupo de pueblos, debidamente integrados para la producción económica, sea capaz de subvenir a sus necesidades ineludibles, de bastarse a sí mismo para poder subsistir históricamente. 2.^a Que reúna especiales aptitudes para una forma o para formas dadas de trabajo, haciendo posible la división del mismo en la vida internacional, y, por consiguiente, la reciprocidad y el comercio de las naciones; en resumen: garantías de subsistencia propia y garantías de solidaridad ajena. Sólo así arraiga y fructifica la verdadera solidaridad económica, mensajera de una más alta solidaridad moral, porque no sólo fundamenta la vida moral con la plena satisfacción de las necesidades humanas, sino que, multiplicando éstas, las perfecciona (1).

Para que la cooperación económica sea posible se hace necesario que todos los pueblos se consideren y respeten con la misma igualdad de derechos y deberes económicos, no incompatible con la respectiva defensa del interés particular, de cuyo antagonismo han de brotar una fecunda unidad y una admirable armonía. En el orden económico, las afinidades electivas que se establezcan no han de dañar a unos pueblos en beneficio de otros. Para la vida económica internacional ninguno puede ser exclusivamente medio o instrumento de otro, sino a la vez medio y fin. Hasta las mismas colonias y países nuevos, que son crisol fundente de muchas razas, han de obedecer a esta ley.

(1) Sobre la espiritualización, humanización y naturalización de la vida económica, véase lo que nos dice Münsterberg: *Philosophie der Werthe*, página 358: Der Geist des Wirthschaftslebens: Die Aussenwelt will den Zswecken des Menschen dienen. Die Sicherung und Foerderung dieses Wollens ist somit notwendig sowohl durch die gegebene Welt wie durch die immer neuen menschlichen Zswecke bestimmt: beide müssen in steter Wechselbeziehung bleiben. Pág. 360. Dagegen kann ein reiner Idealismus auch die geringste wirthschaftliche Tat beherrschen. Pág. 365: Das Wirthschaftliche künstliche Wachstum der Natur zum Menschen Zsweck hin verlang zum ersten Freiwerden ihres Rohstoffs, zu ihren gewerblichen Sichausmodeln und zu ihrem ziel-sicheren Sichverteilen eine so reiche und mannigfaltige Kraft, dass sie nicht durch Verschmennung mit einer einzelnen Menschenkraft sich einstellt.

El derecho de gentes.—Así como existe o se forma una conciencia económica internacional, que es firme base de la conciencia de la humanidad, así también la tradición, cristalizada en normas y en costumbres internacionales, ha ido elaborando en el curso de los tiempos una conciencia jurídica, cuyo desarrollo intensivo y extensivo consiste en hacer más explícitos y asequibles al mayor número los valores que integran aquélla. La elaboración de esta conciencia jurídica internacional tiene como norma sustituir la fuerza con el derecho y la justicia, reconociendo la igualdad y la libertad de todos los pueblos. Pero el hecho de que el dictamen de la conciencia jurídica internacional no pueda imponerse violentamente, es lo que mejor justifica la necesidad de complementar el factor jurídico con el factor moral, subordinando aquél a éste como de máxima eficacia.

El sueño de un imperio mundial tiende a desaparecer, a medida que la conciencia de los pueblos se despierta. Por eso la codificación del derecho de gentes sólo puede tener un valor científico, teórico. El progreso del mismo se hace parsimonioso y lento, y repercuten en él todas las fluctuaciones de la guerra y de la paz. Antes constituía la guerra el estado natural de los pueblos; ahora lo es la paz, consistiendo el progreso, no precisamente en hacer imposible la guerra, cuya utopía implicaría la posibilidad de lo imposible, sino cada vez más difícil, trágica y funesta para los pueblos, cuya responsabilidad ante ella les hace cada vez más prudentes, para no comprometer la existencia. La guerra es un proceso que decide sobre la concepción jurídica internacional o la transforma. En el pasado y en el presente, la guerra era entre ejércitos nacionales y más bien terrestres; las guerras futuras serán guerras de pueblos y de continentes, marítimas y aéreas. El mar tiende a convertirse, cada vez más, en el gran territorio humano. En el siglo XVIII, los ideales de Kant contrastaban con la concepción de la irresponsabilidad absoluta del Estado. Hoy, los artículos preliminares y definitivos de Kant, forman parte de la conciencia y del ideal jurídico internacional. La arbitrariedad de un Estado está contrapesada por la opinión pública y por las garantías jurídicas de solidaridad internacional. Estas garantías imponen la necesidad del equilibrio de las naciones para evitar la guerra. A la paz armada, basada en la desconfianza mutua, la diplomacia secreta y la política de las alianzas, tiende a suplantarse un régimen de sociedad de naciones, con derechos y deberes recíprocos y con fines comunes, pero públicos y explícitos.

El progreso de la conciencia jurídica internacional, más que a eliminar la guerra, tiende a acentuar la responsabilidad del que la suscita.

Así, pues, los imponderables morales, son en definitiva la garantía de permanencia de las instituciones de arbitraje internacional. La *ratio última* será la guerra, porque la lucha entre la justicia y la injusticia, la libertad y la opresión, será eterna, pues precisamente el progreso se trama en esta lucha. Hoy, más que nunca, se siente la necesidad de instituir un organismo jurídico internacional, capaz de dar eficacia al derecho y garantizar una evolución jurídica normal. El sustitutivo, o mejor dicho, el complemento de este organismo, es la comunidad de trabajo y de cultura de los diferentes pueblos; pero esto no constituye una formación social, dotada de unidad y de personalidad, como es el Estado Nacional, por más que satisfice como equivalente muchos fines, consolidando el orden social internacional.

La solidaridad cultural.—Todos los pueblos tienen fines más elevados que los propios; su significación y valor depende de lo que cada uno aporta al acervo común de la humanidad. El órgano de vida propia de los pueblos, es el Estado. El de su convivencia histórica, la sociedad humana, la humanidad organizada, como Sociedad de Naciones, para realizar fines solidarios de cultura y de trabajo. La Sociedad de las Naciones semeja más bien una constelación que un sistema solar, con una sola estrella fija. En esta sociedad, cada Estado goza de una «autoregulización libre» de sus propias relaciones internas, lo cual constituye la condición general y originaria de la vida. En esta sociedad, todos los Estados, grandes y pequeños, gozan de la misma consideración, y esto obedece a la existencia de muchos Estados con un poder igual y a la necesidad de tutelar los derechos y la vida de los Estados pequeños. El antagonismo de interés se limita, dinámicamente, por la existencia de fuerzas iguales para la resistencia, y jurídicamente, por el despertar de una conciencia internacional, que impone límites y coordina aquéllos.

La cooperación cultural de los pueblos se hace posible por su aptitud para la asociación con otros; de esta aptitud depende también la capacidad de subsistencia histórica. La nueva conciencia jurídica de los pueblos asociados, les impone mutuos deberes y derechos, que recíprocamente se limitan y conjugan en función del ideal cultural que todos persiguen. La permanencia de esta sociedad de pueblos despierta en su contacto la conciencia general de unos mismos fines de cultura y la capacidad uniforme, el criterio de estimación de los valores o productos que la actividad de la cultura crea. Y de este modo, por difusión, la masa se capacita para que en la conciencia colectiva de los pueblos arraigue aquello que era propiedad exclusiva de espíritus elegidos. Así, pues, de una unidad *potencial* establecida por la mente de los sabios,

hemos llegado a una unidad *actual y viva*, organizada por la cultura, que al darle a cada pueblo cada vez mayores medios, le impone tareas cada vez más elevadas e imprescindibles como deberes.

La colaboración a los mismos fines e ideales humanos.—La solidaridad cultural de los pueblos organizados como Sociedad de Naciones, tiene su función o su tarea en la cooperación de todos ellos a los mismos fines e ideales humanos. Los fines comunes son permanentes, y los ideales se van elaborando, en el cumplimiento de ellos, obedeciendo al principio de la telegonía por antagonismo, es decir, a la heterogonía de los fines, de la progresión de los efectos. De la misma manera que la idea de humanidad no es originaria, sino que poco a poco se va forjando en un proceso constante de llegar a ser, así también la comunidad moral de la humanidad ha de conjugar todas sus aspiraciones, logrando fundirlas en una sola, que ha de ser como la preconciencia presente de una realidad futura.

El aglutinante más poderoso para esta colaboración, es la vida espiritual, donde se revela la antinomia entre la personalidad característica que crea valores, y la humanidad, en la que tales valores siempre se integran. La vida espiritual comienza por ser patrimonio aislado de uno solo, y poco a poco se transfunde al pueblo, que se convierte en órgano de transmisión a los demás. La tradición espiritual es la principal garantía de las tareas de las naciones para una cultura universal; en ella se apoyan para progresar. El proceso de la historia es un proceso de diferentes focos de ignición cultural, que tiende, por radiación, a propagarse por todo el universo social, humanizándose de este modo. La historia es documento para la vida espiritual, y ésta debe ser orientadora de la historia. La vida espiritual de la humanidad se adapta a la formación de la conciencia individual, que tiene dos formas de manifestación, una ingenua y otra reflexiva y crítica. Primeramente, la vida espiritual es un juguete de las circunstancias externas, y poco a poco se va conformando y desarrollando por sí mismo, obedeciendo a motivos internos, a normas propias, cuya autonomía, valor y significación, han sido admirablemente estudiadas por Guillermo Wundt y Eucken.

El espíritu de la historia es el mismo: parte de las condiciones naturales, de las aptitudes e influencias exteriores. Así la historia no es mera manifestación pasiva de la vida. El proceso de orientación histórica obedece, como dice Ranke, a ideas madres. Es funesto que un pueblo se deje moldear por la inercia de la tradición histórica. En el telar de la vida se teje la historia, que se vivifica por el hecho de que unos mismos hombres trabajen para unos mismos fines de cultura y de humanidad.

La vida total de la humanidad, apoyándose en la cultura material, subsiste como comunidad espiritual. De la historia antigua sólo quedan los valores permanentes y eternos, es decir, los valores de la vida espiritual. Estos valores, por ser de todos y para todos los pueblos, exigen de cada uno un esfuerzo original, por el cual logra el derecho de personalidad característica. Y de este modo, la trama de la vida espiritual de la humanidad, se va haciendo cada vez más compleja y más rica, y en su crecimiento y desarrollo fecundo, implica la posibilidad del mayor número de satisfacciones humanas. Por eso la cultura universal, que es un patrimonio de la humanidad, exige, forzosamente, que todos los hombres colaboren a conservarla, acrecentarla y difundirla.

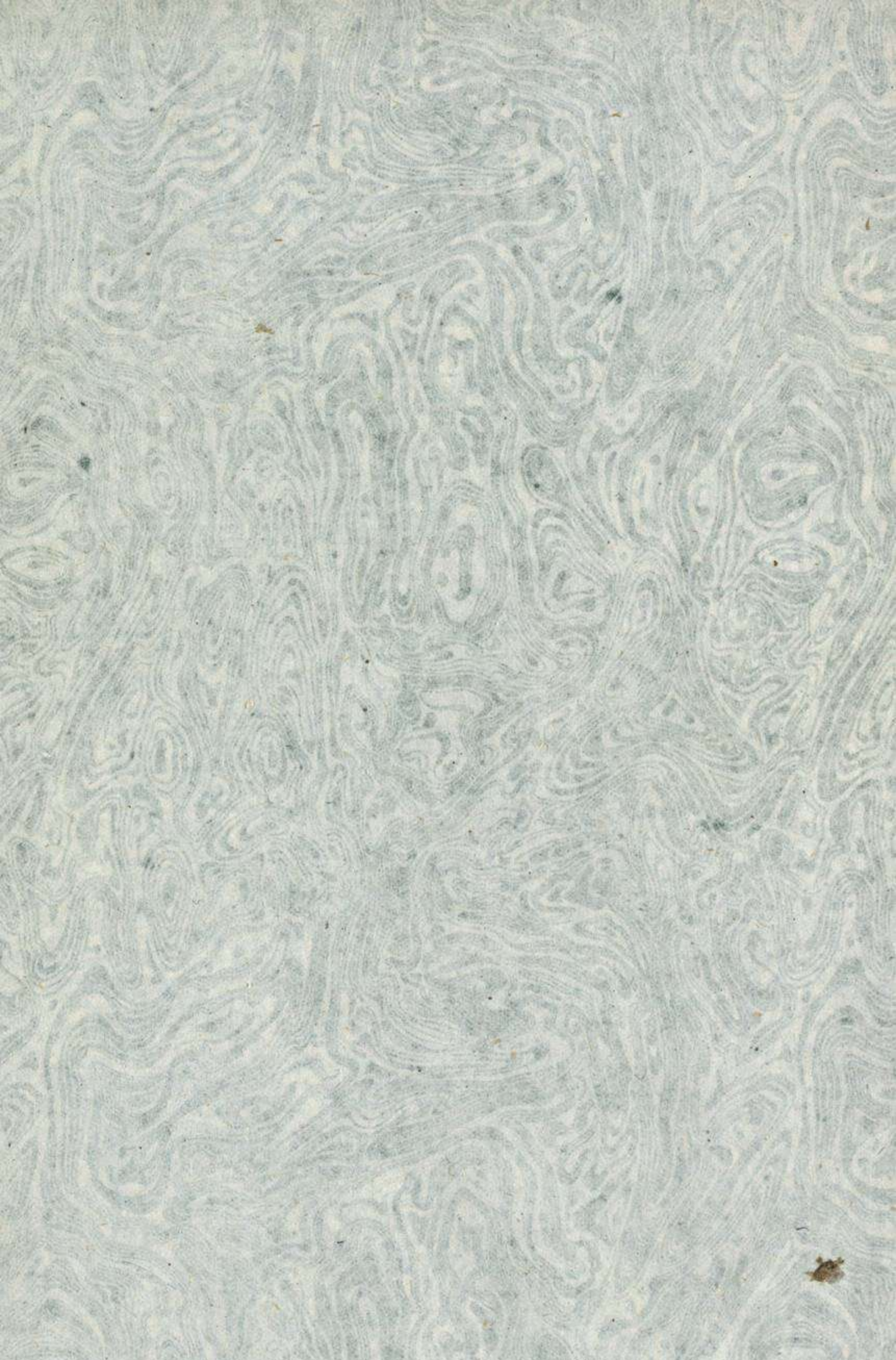
El ideal moral en el dominio de la humanidad.—El ideal moral en el dominio de la humanidad, es la organización del humanismo como sistema de conducta, basado en una concepción humana de la vida y en una tendencia unificadora de todos los elementos y valores de la cultura espiritual. Este ideal moral aspira a estrechar los lazos de fraternidad entre los hombres, integrándolos en una gran familia, con todos los vínculos que el trabajo y la cultura puedan proporcionar. La idea de humanidad, como ideal moral, es el camino de perfección de cada hombre, y es un lazo afectivo de unión cordial entre los hombres. Ya Sócrates y los estoicos habían descubierto entre los hombres un lazo común, una idea universal, un *logos* humano, el hombre como género, fin del conocimiento moral y primera categoría de la moral científica. Este principio universal de humanidad común a todos los hombres, es para Kant «*un fin en sí*», siendo la humanidad un Reino donde todos los fines personales se conjugan y armonizan. El humanismo de Kant no puede conciliar los fueros de la personalidad con los de la humanidad, que son dos fases de una misma naturaleza moral, y por eso concibe la sociedad como masa integrada por átomos individuales. Herder y Wundt consideran el humanismo como algo concreto y vivo, como una cosa que es desde que comienza a ser y que se hace y perfecciona en un proceso constante de llegar a ser. Herder y Wundt consideran el ideal moral del humanismo como comunidad genuinamente espiritual, formada por hombres que, obedeciendo a las mismas normas, persiguen los mismos fines, sin cesar renovados y agrandados, salvando los fueros de su libertad interior. La ciencia, la técnica, la vida económica, el arte, el juego, el trabajo y la guerra, son actividades sociales que humanizan, a la vez que personalizan, al hombre. Pero su comprensión de la vida humana es parcial. Por eso se impone el humanismo como un ideal moral de vida y de conducta, basado en la idea universal de humanidad, en la

identidad de naturaleza entre los hombres, en la comunidad de todos los valores de la cultura espiritual y en la solidaridad concreta y viva, en el imperativo cordial que une en humanidad real y plena a todos los hombres, para un presente que sea el mejor posible y para un porvenir en el que encarne para todos una vida más llena de perfecciones, más rica en valor y significación, que tenga como límites la mayor solidaridad posible entre todos los hombres y la mayor libertad y personalidad posible para cada hombre.

En esta concepción entran, indudablemente, imponderables de carácter religioso. Cada sociedad, en la evolución histórica, trató de realizar el ideal moral del humanismo a su modo. Pero la solidaridad económica y la solidaridad cultural, no bastan; es preciso hacer trascender los intereses económicos y los valores espirituales a una concepción del mundo y de la vida que dé plena armonía y satisfacción a todas las exigencias de la mente, de la voluntad y del corazón. El Cristianismo, recogiendo todo el caudal de vida espiritual del mundo antiguo, instituyó una comunidad de vida espiritual entre los hombres, basada, más que en el conocimiento de la verdad, en la vida misma, como primera verdad, y en el amor humano religiosamente idealizado, como la flor de más fragancia de la vida. Este es el sentido de las palabras de Jesús: «*Yo soy el camino, la verdad y la vida*». Así surgió en la Edad Media una asociación política de Estados, para la paz, la guerra y el trabajo, en un régimen de solidaridad espiritual. En los albores del Renacimiento, esta comunidad de vida espiritual se conmueve. La Revolución francesa, primero, de carácter político, y la Revolución ruso-alemana, de carácter económico, indican que la humanidad sigue desplazada de su encaminamiento hacia un ideal moral, que sea el denominador común de las convicciones y creencias de todos los hombres. Nunca, como ahora, en el dominio del arte, de la ciencia, de la técnica y de la religión, se ha esforzado jamás la conciencia humana para encontrar una fórmula de concordia salvadora y eficaz. A medida que el área de la conciencia colectiva de la humanidad se agranda, esta exigencia es más difícil de satisfacer; pero la tradición humanizadora subsiste, a pesar de todos los cambios, e impone a cada generación el deber de agrandar su caudal, después de agotado y hacerlo suyo por completo. El ideal moral, históricamente renovado sin cesar, permanece como aspiración posible, siempre idéntico; y así su contenido, como dice Wundt, «es un contenido que jamás se agota, puesto que siempre ocurre que la satisfacción de un propósito moral engendra un porvenir preñado de nuevas tareas», que son nuevos deberes.

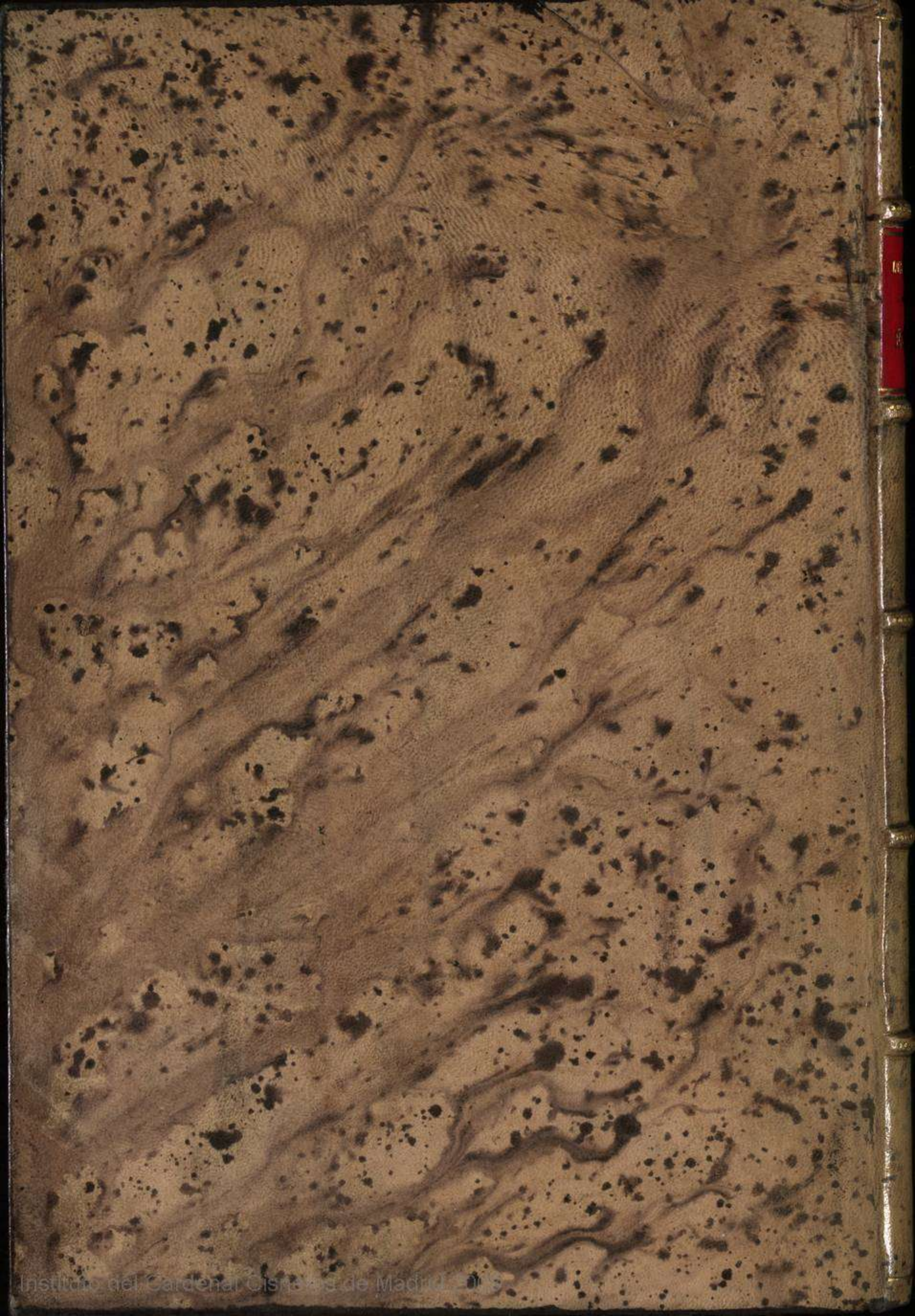
Este ideal de perpetua renovación, sería un suplicio de Tántalo si la solidaridad humana no fuese íntegra en el espacio y en el tiempo. De este modo, como nada se pierde, haciendo cada generación lo suyo, ha cumplido su deber. Lo que no se perdona es desconocerlo y, después de conocido, no cumplirlo. La buena voluntad ha de manifestarse en obras y en afectos vivos, no en huera y frías fórmulas jurídicas, porque la fe en la humanidad, sin una colaboración para la humanidad, o es propia de cobardes o es hipocresía. La más implacable sanción histórica que pesa sobre el individuo que no aportó nada a la humanidad, es el olvido, y sobre los pueblos envalvados como la ostra en su propia historia, es la sanción, la muerte colectiva por ser indignos de subsistir.











LEFÈS X ANDRÉ

ÉTICA