

LA MORAL UTILITARIA

Memoria escrita por el limo. Sr. D. Francisco Javier Caminero y Muñoz, Obispo electo de León y Académico de número, leída en sesiones de 12 y 19 de Mayo; 16 y 23 de Junio de 1885 ¹.

Alterum si sequere (voluptatem), multa ruunt, et máxime communitas cum hominum genere, caritas, amicitia, jnstitia, reliquaa virtutes, quarum esse nulla potest, nisi erit gratuita. CICER., *Lucullm*, 46.

La moral utilitaria se acomoda tan perfectamente al elemento egoísta y depravado del hombre caído, que no es de extrañar su largo predominio en el mundo: nada tiene de particular que en la antigüedad clásica lograra mayor número de adeptos que ninguno de los otros sistemas filosóficos, ni tampoco que en el actual renacimiento del paganismo sea seguida y propugnada por el mayor número de los filósofos que han dado la mano á la fe religiosa, única fuerza capaz de contrarrestar eficazmente las tendencias egoístas de los hombres, y que realizó el estupendo milagro de que por tantos siglos de cristianismo, no sólo se mantuviese tranquila la humanidad en medio de sus inevitables padecimientos, sino que la moral utilitaria, personificada con razón en el nombre de Epicuro, fuera para todos una afrenta y una abominación. Esto sí que es extraño y admirable. Que una doctrina, que se coloca en aquel platillo de la balanza, en que gravitan con inmensa pesadumbre los atractivos del goce y las ventajas del egoísmo, destruya en favor suyo un equili-

1 Esta Memoria la redactó el Sr. Caminero en cumplimiento de lo dispuesto en el art. 34 del Reglamento; mas habiendo fallecido, la presentó el Sr. Perier á la Academia, por encargo que de aquél había recibido, manifestando que faltaba la segunda parte de este interesante estudio, que no llegó á redactar su autor.

brio por tan poderosos motivos inestable, ni tiene nada que entender, ni es mérito alguno suyo su antigua y nueva victoria. El mérito estaría en vencer, colocándose en el platillo opuesto, en el que se hallan los motivos espiritualistas, la honestidad, el deber, la abnegación, la ley, la lucha contra todos los impulsos animales; palabras todas que asustan á la concupiscencia, y que los filósofos utilitarios, trabajando en pro de ésta, procuran anular, ya declarándolas representativas de conceptos metafísicos sin valor real, ya procurando explicarlas por medio de génesis mas ó menos ingeniosas que las muestren derivadas de principios egoístas.

Es muy cierto que, conforme van perdiendo fuerza en el mundo las creencias religiosas, van generalizándose y adquiriendo mayor aspereza y violencia las luchas en el terreno de los sistemas morales y sociales, y aun esto constituye el gran peligro en el tiempo presente, y es el pavoroso legado que le queda al porvenir; mas ello tiene igualmente una explicación sencilla. El mismo paganismo, con ser tan absurdo, tuvo mayor fuerza en la antigüedad para contrarrestar los ímpetus de las doctrinas epicúreas que todos los otros sistemas que les eran contrarios, como el peripatético, el académico y el estoico. ¿Cuánto mejor lograría contra ellas una victoria completa la Religión de la Cruz?

Prescindiendo de cuestiones de palabras, todo sistema de filosofía viene á ser una religión, y toda religión una filosofía. Esta es la investigación y amor de la *Sabiduría*, y aquélla la *regla de la conducta en la vida*; es decir, en primer término una moral, si bien lleva consigo y exige una doctrina acerca de todos los otros objetos, cuyo conocimiento es más ó menos conducente para la perfección moral. Cuando se profesa, pues, una religión, se tiene una solución de todos los grandes problemas que interesan al hombre; y si además se busca y se funda una filosofía, no en el sentido que ésta tenía en Grecia y Roma, sino una obra de valor secundario, ya para apacientar el deseo natural de saber y el de fundar en razón las mismas creencias, ya para sistematizarlas y con ellas la vida,

ya para defenderlas contra sus enemigos. Así que cuantos han abandonado la religión, por necesidad han de acudir á la filosofía como su guía y mentor exclusivo en la vida; y los intereses morales y sociales, que recibían satisfacción y garantía al abrigo de la religión, se hallarán al descubierto, librarán combates horribles, cuyo éxito es un problema pavoroso; y siendo imposible que en el campo exclusivamente filosófico se llegue nunca á un pensamiento unánime y común, sólo habrá de común una cosa: el interés individual, por su misma esencia antisocial y deletéreo.

El predominio actual de las cuestiones morales y sociales es ciertamente una señal del decaimiento de las creencias religiosas; pero á la vez es también una apología de las mismas en vez de una acusación; pues no habrá hombre sensato que prefiera el estado febril de la lucha actual, cuyas consecuencias espantan al más fuerte, á la discusión é investigación tranquilas de los medios conducentes á extirpar los abusos antiguos y á satisfacer las necesidades nuevas, á medida que se fueran presentando. Esto era posible bajo el imperio de una fe religiosa, que daba unidad de principios en lo fundamental, mantenía á raya los ímpetus más impacientes y permitía serenidad de espíritu en la lucha; pero es imposible esperarlo cuando no hay en este «combate universal por la existencia» otro freno que el interés individual, que es precisamente el que le enciende y aviva. Las semillas que han dado estos frutos, los primeros elementos para esta situación (además de los que hemos dicho que radican en la naturaleza depravada del hombre), vienen de muy lejos, parten desde el renacimiento, cuando los hombres, más eruditos que sabios, comenzaron á enamorarse de la civilización clásica y á desear lo que se les presentaba tan bello y risueño, y echaron de ver que el Cristianismo no tiraba sino á refrenar los sentidos, y no hablaba sino del alma y de la eternidad. Creyeron, pues, que la naturaleza era también bella y buena — como si el Cristianismo hubiera dicho nunca lo contrario — y que era preciso restablecer el equilibrio entre la carne y el espíritu, entre los intereses del alma y los de

los sentidos. Ellos no veían que la Iglesia era mucho más sabia que los sabios, y que para mantener verdaderamente aquel equilibrio, no hay que echar pesos en el platillo de los intereses de la carne y de los sentidos, sino en el opuesto; ya que es tal la condición humana, que para marchar igualmente sus dos elementos, el uno necesita freno y el otro espuelas. De este error del renacimiento nació la renovación del epicureismo. Creció después con la lucha religiosa, que le dio no pocos auxilios, así positivos como negativos, se entronizó con la corrupción de costumbres y con el sensualismo filosófico del pasado siglo, sufrió un paréntesis provocado por sus mismos excesos, y hoy, después de vencido y muerto en el terreno filosófico y científico en el primer cuarto de este siglo, ha vuelto á renacer de sus cenizas (por múltiples causas que aun á los hombres y clases conservadoras deben dar materia para un severo examen de conciencia), creciendo con tal rapidez y pujanza, que ya no hay doctrina meramente filosófica que se sostenga contra él, y considerando las cosas hondamente, puede decirse que no hay más que dos enemigos en el campo; el epicureismo y la religión revelada. Si alguno extraña esta aserción, le invitamos á que nos siga breve espacio y verá cómo los sistemas filosóficos de moral utilitaria más en boga no son más que el epicureismo disfrazado y pulimentado; y después esperamos hacerle ver que nada valen contra él, ni tienen la más pequeña probabilidad de triunfo, todos los otros sistemas puramente filosóficos, que, en vez de fundarse en la religión y robustecerse con su savia, la desconocen y combaten.

Entremos en materia haciendo una exposición fiel y algún tanto detenida de las doctrinas de Epicuro.

Como en el concepto de Epicuro, conforme al general de los filósofos antiguos, la Filosofía era el conjunto de conocimientos necesarios para ser *sabio*, esto es, para *saber conducirse en la vida*, concluyó con mucha razón, que lo principal era la *Moral*; y aun se excedió en ello negando toda importancia á las otras disciplinas, y tratando sólo la Física y la Lógica, que él llamó *canónica*, como meros auxiliares de aquélla, y por las

necesidades de la lucha, en que sus teorías le comprometieron con las otras escuelas.

Y para fundar su Moral anduvo igualmente acertado en tomar como punto de partida el *fin* 6 destino del hombre, como también lo hicieron las otras escuelas; porque es claro que al fin se han de acomodar los medios, y la Moral es un medio, puesto que es la regla de la conducta del hombre en la vida, para realizar su destino ó fin. De aquí la importancia extraordinaria que los sabios antiguos dieron á la cuestión *De finibus*, á la que dedica Cicerón cinco libros, y que de una ú otra manera se ventila aún en las escuelas filosóficas y resuelven á su vez las religiones. En este exclusivismo de Epicuro por la Moral, es decir, por lo útil para el placer, y en su desdén por las especulaciones teóricas, se ve claro al padre de los modernos positivistas, si bien tiene que contradecirse para el desenvolvimiento de su sistema y para defenderle de sus adversarios, entrando en teorías especulativas y metafísicas, como nuestros positivistas y utilitarios tratan de metafísica al mismo tiempo que la rechazan.

Para todo el que carezca de luces más altas, ó pertinazmente las niegue, no queda otra fórmula del bien moral que la empleada por las escuelas antiguas posteriores á Sócrates, á saber: *vivir conforme a la naturaleza*, fórmula adoptada por las escuelas más diversas y contrarias, como la epicúrea y la estoica. Mas siendo compleja la naturaleza del hombre, unos no verán en él sino al animal; otros darán exclusiva preferencia al elemento espiritual y racional; otros adoptarán una especie de eclecticismo, y en todo se dará diversidad de matices en medio de cierta concordancia en las tendencias generales. La escuela cirenaica, la epicúrea y todas las materialistas antiguas y modernas no pueden ver en el hombre otra cosa que un animal más ó menos aventajado sobre los otros; de donde procede la aplicación al hombre de los estudios hechos sobre los animales y sus costumbres y toda su manera de ser y obrar, convirtiendo la Psicología en una parte de la Zoología comparativa, y como consecuencia vigorosa haciendo otro tanto con la Moral.

No es extraño, pues, que en esto, como en todo, precediera

Epicuro á las escuelas materialistas novísimas, y que al indagar el primero y principal fundamento de su Moral se apoyara en lo que él creía ser el modo de obrar constante de los animales y por lo tanto el *conforme á la naturaleza ó bien*, hallándole como el jefe de la escuela cirenaica, Arístipo, en el *deleite ó placer* (ὀοϋν). SU raciocinio era este: «Es preciso que el *fin* de »todos los seres sea el placer; puesto que, apenas nacidos, todos se agradan en el placer y se irritan contra el dolor naturalmente y sin discurso ó razón. » (Diog. Laercio, x.) Y esto lo hacen, dice, «por impulso de la misma naturaleza, que «juzga en ellos en toda su pureza é integridad» y «solala naturaleza juzga lo que es conforme ó contrario-á ella. (Cic. *Le Jinibus*, i, 9.) Así que, la tendencia al placer es obra de la misma naturaleza, no de un error del entendimiento, de la costumbre, de la educación, puesto que todos los animales buscan el placer y huyen del dolor, *naturalmente y sin raciocinio ó discurso* (φύσιν καὶ χωρὶς Ἀόγου) •

Lo que se observa en todos los animales, como en el hombre, dirigidos por la misma naturaleza, no difiere de lo que dicta la misma razón, dice Epicuro, porque ésta no puede juzgar contra la naturaleza, sino por alucinación, ni es diferente el hombre que *siente* del que *piensa*, supuesto que el pensamiento nace de la sensación, y la idea misma del placer ó del dolor es efecto de sensaciones anteriores, que en fuerza de repetirse forman en nosotros una especie de noción fija (*prolepsis*), cuyo carácter propio es ser evidente por sí misma, como lo es la sensación. Basta, pues, nombrar el placer, para que todos entiendan que él es el bien sin necesidad de más prueba, « es cosa quéie *siente*, como el calor del fuego ó la blancura de la nieve » (Cic, 1. c), «basta tener sentidos, y ser de carne para que el placer aparezca como un bien » (Plutarco, Adv. Colot.): « no sé cómo podrá concebir el bien, dice Epicuro, si le quito los placeres » (Atheneo, vn, p. 279); por lo cual concluye que *c el deleite es el principio y fin del vivir dich/ioso*. A este conocemos por *primero y congénito bien*; de él toman origen toda *eleccúfn* y *fuga*, y á él corremos discirniendo todo bien por me-

dio de la sensación como regla.» (Laercio, x, 95.) «Y como es lo sumo ó extremo de los bienes (el *finí*), lo que no se refiere á ninguna otra cosa, mientras que á ello se refieren todas las demás; hay que confesar que el *sumo bien* consiste en vivir deleitosamente. » [*Jucunde*, Cicer., 1. c, xra.)

Siendo, pues, el placer el bien sumo, lo único que se desea por ello mismo, la virtud tiene un valor secundario, en cuanto sirve para el logro de aquél, y sin eso no sería loable ni digno de desearse; lo honesto sin lo deleitable no es nada; « si las virtudes y cosas semejantes no acarrearán placer, hay que despedirlas. » (Cic, 1. c, xni y xv; Athen., xn, 67.) La virtud es el instrumento productor del mayor placer: la Filosofía por esto sólo tiene valor, y « lo más precioso de la Filosofía es la *prudencia* (*ap&npü;*), de donde nacen todas las otras (Laercio, 1. c), la *razón atemperante*, el arte de dirigir la vida hacia la felicidad.» La Filosofía, para Epicuro, no tiene en sí *valor sustantivo*, como dice cierta escuela, no merece cultivo por sí misma, aunque sí, y muy grande, como medio para la felicidad; que es, con distintas palabras y dicho en crudo, lo mismo que por varios rodeos y anfibologías vienen á decir cuantos reprueban hoy toda *religión positiva* y toda *metafísica*, ateniéndose á la *ciencia positiva*. Excusado es advertir que también les precede Epicuro en el método empírico, en la observación de los fenómenos para inducir principios generales, por más que también se arroja, como veremos, al tan odiado *apriorismo*, del que no se libran tampoco sus novísimos imitadores.

¿Y qué especie de placer es el que ensalza Epicuro como el *bien*, el *bien sumo*, el que *nunca es malo por sí mismo* ? No es ociosa esta pregunta, supuesto que Gassendi, Montaigne y nuestro Quevedo, con otros muchos, han tratado de justificar á Epicuro, como si hubiera sido poco menos que un santo, y su doctrina perfectamente moral. Laercio, que si no era epicúreo lo parece, escribe bajo un *dicen* que en el libro *Bel Fin* decía Epicuro: «Yo, á la verdad, ninguna cosa tengo por buena sino la suavidad de los licores, los deleites de Venus, las dulzuras que percibe el oído y las bellezas que goza la vista.»

(x, 4, traducción de Ortiz y Sanz.) Y en otra parte dice que el bien es propiamente el placer de la carne (τῆς οὐμῆς *i:ji cnoxó?), siendo el primer filósofo griego que usó esta palabra, al decir de Ravaisón, en consonancia con su doctrina materialista. Esto prueba, con lo que diremos luego, que aunque no hubiera escrito Epicuro la frase citada en su libro *Del Fin*, no tiene Laercio grandes motivos para incomodarse contra los impugnadores de su héroe. Porque además de afirmar éste que el placer *nunca es malo por si mismo*, no le parece que los de la vista y oído sean bastante concretos y tangibles (pues hay en ellos algo verdaderamente estético), ni siquiera tiene por principal al del gusto ó de la boca (οὐτὸν ἄλλω ὅτι x'j)üv), sino al del *vientre* diciendo según Atheneo, xn, 67: «El principio y raíz de todo bien es el placer del vientre.» (ἀρχὴ καὶ ῥίζα τῶν ἀγαθῶν ἡ τῆς γαστρὸς ὁοονία). Y Metrodoro, su discípulo favorito, decía, según el mismo autor, vn, 2: «En el vientre es donde tiene su verdadero objeto la razón, que se conforma con la naturaleza.» (Ἡ τῆς γαστρὸς ὁ οὐτὸν ἄλλω ὅτι x'j)üv αἰσθάνεται τὴν αἰσθάνουσαν τὴν φύσιν.) Lo cual no quiere decir en verdad que sólo en los placeres del vientre ha de entender la razón para conformarse á la naturaleza; pero sí que eso-es lo principal, como que es el primero de todos los intereses el vivir, y por consecuencia el comer y beber, á lo que tiene que venir á parar en último término toda filosofía utilitaria, y se ve en la ya célebre frase darwiniana: *la lucha por la existencia*, y en las doctrinas de Herbert Spencer, que viene á derivar toda la serie de su *evolución orgánica* y *supra-orgánica* de la integración y desintegración, concentración y dispersión de fuerzas, *asimilación* y *desasimilación*, como fenómeno primitivo, del que nacen todos los demás, y que es el *germen* y *raíz* de toda vida y de toda ciencia, αἰσθάνεται, x'j)üv. (*Principios de Psicología*, § 39.)

Siendo el placer el bien, el único objeto del deseo, es indiferente que se llegue á él por cualquier camino; ninguna consideración de honestidad, decoro, justicia, etc., pueden hacerle cambiar de naturaleza, en lo cual conviene Epicuro con Arístipo, que decía: «El placer es bueno, aunque proceda de las

cosas más indecorosas.» (Laercio, 11.) Mas comenzó á separarse de él, al introducir en su sistema el elemento contrario, el *dolor*, pues hay placeres que le producen, y quería que se tuviera en cuenta esta consecuencia futura, mientras que Arístipo prescindía del porvenir, diciendo que «sólo lo presente es nuestro», que el objeto del deseo es el placer del momento, que la felicidad es la mayor suma de placeres pero no es virtud por sí misma como el placer, sino por los placeres parciales que la constituyen (1. c). Quería, pues, el jefe de los cirenaicos que se goce de todo placer, según se presente, que no hay entre ellos diferencia; que la previsión de lo futuro es una coacción en el goce, y sería una regla algo superior á los placeres y los subordinaría á sí. Epicuro, al contrario, toma muy en cuenta las consecuencias de cada placer, y enseña que, no debiendo el sabio cambiar ni contradecirse acarreándose el dolor por cualquier vía, debe fijarse en las consecuencias de sus actos y abstenerse de aquellos placeres que causan mayor dolor, ó á los que no puede llegarse sino por un dolor más grande. Este es precisamente el objeto de la virtud principal epicúrea, la *prudencia*, que es la que distingue y compara placeres y dolores, para que en último término prevalezca el placer, la que *elige* ó *repele*, según conviene, para la *felicidad de la vida entera*, de donde procede otro nuevo elemento, que se presenta en la doctrina epicúrea, no meramente *edonista*, como la cirenaica, sino propiamente *utilitaria*, siendo el término de la utilidad la felicidad. Así, aunque el placer sea siempre un bien en sí mismo, puede traer un dolor; como el dolor es un mal en sí mismo y puede traer mayor bien; por eso «usamos á veces del bien como de un mal, y asimismo de un mal como de un bien» (Laercio, x), es decir, nos abstenemos á veces del placer y aceptamos el dolor, según nos aconseja la prudencia, para obtener la *perfecta felicidad* (que los cirenaicos no creían posible, y sí los epicúreos, mediante consideraciones que se verán después). En virtud de esto, el sabio, este *artista de felicidad*, considera en unidad la vida entera, se ve en libertad de aceptar ó no el placer ó el dolor que se presenta, anula el dolor, dándole al olvido

y considerándole 6 leve ó poco durable; y como si no existiese en comparación del placer presente, pasado y futuro, que se conservan en su ánimo y se fortifican; y llega á ser, no sólo dichoso, sino *bienaventurado*, «teniendo sobre él la fortuna muy escaso poder, porque su razón ha regulado las cosas más grandes é importantes, y las ordena y ordenará por toda la vida.» (Laercio, x.)

El análisis de la idea del placer y de la felicidad y la discusión con las escuelas adversas llevaron á Epicuro á introducir modificaciones en su noción primera y fundamental, acerca del placer y dolor, que todos los animales buscan ó rehuyen *naturalmente y sin discurso*, y que son por lo tanto el sumo bien y el mal sumo. Por eso llegó á la concepción de la idea *de felicidad de la vida entera y bienaventuranza* del sabio (calificación que aceptaba por su parte sin melindre alguno). Mas como la vida se ve turbada tantas veces por el dolor, y la misma consecución del placer cuesta molestias, al poner los medios de obtenerle, parece natural negar con Arístipo la posibilidad de alcanzar esa felicidad, y más aun de hacerla asequible á todos, como Epicuro pretendía. De aquí otra modificación en el sistema. En primer lugar niega que la felicidad esté precisamente en el goce mismo considerado como *movimiento suave*, según le llamaba Arístipo, sino más bien en la ausencia del dolor 6 *movimiento áspero* y de toda turbación del alma, *atonía y ataraxia*.

«El fin es no sufrir en el cuerpo y no ser perturbado en el alma. Todo lo que hacemos es para no sufrir y no perturbarnos.» (Laerc, x.) Además de esto distingue tres clases de deseos, naturales y necesarios, naturales no necesarios, y procedentes de las opiniones vanas de los hombres. El sabio nunca tiene éstos; admite y satisface los primeros, y admite ó rechaza los segundos, haciéndose siempre superior á ellos, para que no se tornen en necesarios. Mas los deseos naturales y necesarios se reducen á poca cosa y están al alcance de todo el mundo; por eso pueden todos alcanzar la felicidad, si dominan los deseos naturales no necesarios, v. gr., el condimento en la comida, el refinamiento

en el goce, toda delicadeza sin la cual se puede pasar, y además rechazan como vanos los que proceden de la opinión, como los honores, la ambición, etc., limitándose á lo necesario, que es la comida y bebida indispensable: basta agua y pan de cebada, para que el sabio pueda tenérselas con los dioses en punto á felicidad. Sin duda por lo poco que cuesta se olvidó Epicuro del sueño, que con la comida y bebida forma lo indispensable para la vida, y es el *ideal del cerdo*. No sé en qué puede exceder á la de este cuadrúpedo la felicidad descrita por Epicuro; pues si bien el hombre puede tener conciencia del bien que posee, el cerdo no la tiene del mal que puede sobrevenir, y está exento de todo cuidado, y no necesita los discursos de Epicuro para no temer en lo porvenir los dolores ni la muerte. Cuan baja, cuan vacía sea esta felicidad, es inútil detenerse á demostrarlo: la inmensa mayoría, por no decir la totalidad de los hombres, no se contenta con ella, á pesar de todo su progreso é ilustración; y cuando ha logrado vencer el temor de los dioses, del hado y hasta de la muerte, es precisamente cuando más se inclina ala imitación de Arístipo, aunque vulgarmente se crea que imita á Epicuro. Ni aun los mendigos se contentan con tan fácil felicidad, ni las clases obreras, ni las medias, ni las opulentas. Será que son muy pocos, ninguno, los que llegan á *sabios*, y prefieren así al *placer estable* ó *consistente* de Epicuro, reducido á la carencia de dolor y de perturbación, los *placeres movibles* y siempre variados de Arístipo; ó bien creen todavía en lo serio de la Religión y dirigen su marcha por muy diverso camino. La felicidad epicúrea es, pues, algo negativo, no sentir dolor ni perturbación, *atonía* y *ataraxia*; se presenta desde el momento en que queda satisfecho el deseo natural y necesario, está en nosotros mismos, es una é invariable (aunque varíe el placer), pues es la conciencia de la armonía interior no turbada ni turbable por nadie ni por nada en el verdadero sabio.

Llevada, pues, al alma la felicidad procedente del goce ó placer, y apreciada como mucho mayor que la de los sentidos, siempre fugaz y transitoria, era preciso combatir á todo trance cuanto pudiera turbar la *ataraxia* ó tranquilidad y serenidad

del ánimo, so pena de tener que dar por imposible en la vida la felicidad, aun supuesta una victoria completa contra el dolor y las angustias de la muerte. Que el dolor físico y la muerte son harto reales no podía negarlo Epicuro; pero sostenía que no empecen la felicidad del sabio, porque el dolor nunca es puro, sino coexistente con la conciencia del placer de los goces pasados y venideros, que puede aliviarle y neutralizarle, además de que, si es leve es tolerable, y si recio dura poco, y en último extremo se le puede vencer abandonando la vida. El temor de la muerte no cabe en el sabio, porque la muerte no es cosa que le concierne; supuesto que no habiendo otro bien que el placer derivado del sentido, ni otro mal que el dolor, donde no se siente no hay lo uno ni lo otro, no existe el hombre, y nada hay que importe al que no existe de ningún modo. Mientras la muerte no ha llegado no puede producir dolor alguno, y menos cuando ha pasado, porque después de ella nada queda del hombre, y los padecimientos de la otra vida son mera fábula. Podría decirse aún que el hombre desea permanecer en la felicidad que disfruta, y por tanto debe temer y aborrecer la muerte que le pone un término: pero Epicuro dice que la felicidad del sabio es completa y no puede aumentar con la duración, aunque fuera infinita, pues «un tiempo ilimitado tiene igual deleite que el limitado, si medimos por el raciocinio los términos del deleite.» (Laerc, trad. de Ortiz, p. 381.) Este raciocinio consiste en que el goce más verdadero y la vida más perfecta lo son por sí mismos, sin que intervenga en ello la duración; además de que no debe aterrarnos más el tiempo indefinido que pase después de la muerte, que el que ha pasado antes del nacimiento. A pesar de que esta idea es reproducida por autores modernos, Straus, Feuerbach, Büchner; y á pesar de que según ellos, debe el sabio aceptar con plena tranquilidad lo que es una ley de la naturaleza, y hasta sostienen que la inmortalidad sería un mal, y que, como dice Epicuro, «no se desea la comida más larga, sino la más gustosa,» y que el convidado, una vez satisfecho, deja la mesa tranquilo; nada de esto es capaz de convencernos de que el hombre que se encuentra bien no desee per-

severar en su estado, no sienta que termine, no se subleve contra todo lo que pueda arrancársele, no tenga un horror instintivo al *no ser*, horror que ningún raciocinio ni sofisma alguno pueden destruir, porque nada hay eficaz contra la naturaleza.

Eliminadas las causas más comunes que interrumpen ó destruyen la felicidad de la vida, á saber: el dolor, por su impotencia contra el sabio; la muerte, porque no nos importa ni hay una vida de ultratumba; las pasiones, porque el sabio no tiene deseos que puedan excitarlas; y hasta los afanes para satisfacer las necesidades necesarias y naturales, porque éstas se reducen al sustento preciso, que está al alcance de todo el mundo, quedaba sólo á Epicuro remover los obstáculos que oponían á la serenidad del alma, el miedo á los demás hombres y á los dioses y la inexorabilidad del destino. Para esto tuvo que acudir á la ciencia de la naturaleza y á la lógica en parte, sin cuya necesidad las hubiera despreciado por inútiles y fatigosas como á las demás disciplinas.

Por dos caminos se alcanza la seguridad contra el daño que podrían causar al sabio los hombres: por la *amistad* y por la *justicia*. Estas virtudes, como todas, han de ser simples medios respecto del fin supremo del sabio, su felicidad personal, ó no subsistiría el principio fundamental del sistema epicúreo. Se concibe fácilmente la armonía con el mismo de las virtudes privadas, como la *fortaleza*, que se reduce á la previsión de que nada verdaderamente malo le puede ocurrir; la *templanza*, que usa moderadamente del placer para no acarrearle mayor dolor; y la *prudencia*, que calcula todas las cosas en vista de la felicidad; pero ¿cómo conciliar con un sistema radicalmente egoísta las virtudes sociales, que parecen exigir el olvido de sí mismo, la abnegación y hasta el sacrificio por los demás? ¿Cómo caben aquí el amor, la amistad y la justicia? Respecto al amor, como *pasión*, el sabio la evitará como fuente de turbaciones y sufrimientos directamente contrarios á la *ataraxia* del espíritu, como una vana idolatría del objeto amado, al que se erige en una especie de divinidad que exige sacrificios. Pero el amor, como

necesidad natural, debe ser satisfecho cuando se presenta ocasión oportuna. No es preciso ahondar en este punto, pues no había gran discrepancia sobre él entre los filósofos de las diferentes escuelas; y las relaciones de los epicúreos con las cortesanas, y la frecuente asistencia de éstas á los jardines de aquéllos, dejan entrever fácilmente 1© que sería esta moral, por más que convengamos en que no olvidarían las virtudes de la *prudencia y templanza*. Cuanto al matrimonio, Epicuro le condena en el sabio por las muchas molestias que lleva consigo, como condena la intervención en los negocios de la patria por idéntico motivo, aunque no veda absolutamente el uno ni la otra, si pueden conciliar alguna utilidad superior á las molestias que causan.

Cuanto á la amistad, asunto que fué muy discutido por los antiguos, y al que Cicerón dedica un libro entero, Epicuro la basa en el interés propio, porque « es un campo que se siembra para recolectar»; un amigo es un sostén y auxiliar en las vicisitudes de la vida, que aumenta la seguridad y la ataraxia, y en el que hallamos además placer, porque siempre le hay en sentirnos amados; y si « comienza una amistad por la necesidad, se mantiene y afirma por los goces de una vida puesta en común. » Sin embargo, queda basada en el interés personal, y esto no es amistad verdadera.

Aunque llegara á *amar al amigo como á si mismo, á gozarse en los goces del amigo y dolerse en sus dolores*, como si fueran propios, no podría el epicúreo quitar á su amistad el vicio radical del amor propio, que le sirve de fundamento. Ni Epicuro ni Bentham, que le sigue en esto, logran hacer de la amistad algo perfectamente desinteresado, aunque uno y otro encarecen la necesidad de que el amor al amigo sea del todo sincero, porque en definitiva ambos parten de la utilidad personal, que la amistad produce, y sí puede comprenderse que «en la amistad es más grato hacer el favor que recibirle,» puesto que en ella se busca lo que *es grato*, no sabemos cómo concordar esta otra aserción de Epicuro, que «el sabio dará, si es preciso, la vida por su amigo.» No conocemos, sin em-

bargo, entre las muchas y celebradas amistades de los epicúreos, una que produjera grandes sacrificios como la de Pilades y Orestes, por ejemplo; y no son difíciles de comprender ni aun de extrañar las amistades que formaron en ellos los lazos de una misma escuela, y que proporcionaban más goces que pesares y sacrificios. La doctrina misma de la felicidad como fin supremo se acomoda á los goces de la amistad mucho mejor que el orgulloso estoicismo; y por lo mismo que es mezquina y temerosa del aislamiento, busca naturalmente compañeros del placer y auxiliares para los casos necesarios. La nueva razón que hallaron los epicúreos posteriores para hacer desinteresada la amistad tampoco va muy lejos, pues consiste en que los principios de la amistad se basan en el amor personal, pero que éste va olvidándose á medida que el trato y el hábito aumentan la simpatía, hasta el punto de que el primer motivo desaparece del todo y se llegue á amar al amigo por él mismo, como el hábito de frecuentar un paraje, de servirse de un caballo, de un perro de caza, etc., hace que se le cobre cariño. Tiene esta explicación de notable su concordancia con la de Stuart Mili y Bain para explicar el génesis de los sentimientos simpáticos y filantrópicos. No negaremos la eficacia de semejante hábitp, aunque fundado primitivamente en la utilidad, porque al fin puede excitar los sentimientos de filantropía hasta el punto de hacer amar á los hombres como el cazador á sus perros. Pedir más sería gollería. (V. Cicerón, *De Finibus*, i, 50.) Por análogos motivos recomendaba Epicuro la afabilidad con todos, la benevolencia, el trato moderado á los esclavos, pues todo esto sirve para la propia tranquilidad y seguridad: es ni más ni menos que el procedimiento para convertir el utilitarismo en filantropía, que han preconizado modernamente Bentham, Ower, Stuart-Mill y otros, como si el egoísmo pudiera dejar de serlo, por más vueltas que se le dé.

*

Resta la *justicia*. No es ésta algo derivado de la ley natural, que impone el deber por sí misma, prescindiendo de toda consideración de utilidad personal. «El *derecho natural* es un pacto de utilidad, cuyo objeto es que no nos perjudiquemos recíproca-

mente ni seamos perjudicados.» (Laercio, x.) «La justicia no tiene valor por sí; sólo existe en los contratos mutuos, y se establece donde quiera que se da el compromiso recíproco de no lesionar ni ser lesionado. Respecto á los seres que no pueden contratar con este fin, nada hay justo ni injusto. *Lo mismo sucede con los "pueblos que no han podido ó querido hacer estas contratas.*» (1. c.) «Las leyes se han establecido por los sabios, no para cometer injusticias, sino para librarse de ellas. » {*Apud Stobeum*, serm. 43.) «La injusticia no es un mal por sí misma, sino por el temor (del castigo), porque nunca hay seguridad de sustraerse á los que tienen el cargo de castigar estos atentados.» (Laercio, ib.) La doctrina no puede ser más cruda ni más explícita, ni tampoco más conforme al sistema, y es imposible que ningún utilitario pueda dar mayor dignidad á la justicia, sin que, en el mismo hecho, destruya su propio sistema, admitiendo algo anterior y superior al placer y á la utilidad personal. Los modernos y novísimos utilitarios ingleses no hacen más que copiar á Epicuro en esta materia, á pesar de sus ingeniosos esfuerzos en favor del *olroísmo*, y de los análisis violentos de las nociones de lo justo y de todos los sentimientos simpáticos, todos niegan paladinamente la sustantividad de la justicia y su valor independiente de toda utilidad y de toda convención humana; en suma, niegan la ley moral. Sigúese de aquí que no hay deformidad moral en cometer una injusticia, cuando convenga; y que el único motivo de abstenerse es el castigo ó el temor del castigo, pues nunca hay seguridad completa, dice Epicuro, de que no se descubra y se pene, lo cual induce turbación, que es un mal en el alma. Por oculto que sea el hecho, ¿quién sabe si el mismo autor le descubrirá soñando? Así decían, alambicando las cosas, algunos epicúreos. Así se explican algunos pasajes en que Epicuro parece afirmar que la justicia produce interiormente una especie de armonía, un equilibrio de deseos y pasiones y da serenidad á las almas por su propia virtud, y que la injusticia los conturba con su misma existencia (Cicer., 1. c, 16), pues aunque no tenga lugar el castigo, le tiene el recelo y temor del delincuente, mientras que nada tiene

que temer el que se abstiene de la injusticia. Cuanto á las leyes, son todas hijas de la utilidad; unas son comunes á todos los pueblos, porque hay en ellas igualdad de circunstancias, y otras propias de cada país por la diferencia de aquéllas,- pero todas pueden variarse por la utilidad. Es lo mismo que dice Bain para explicar el fenómeno de tener todos los pueblos por buenas ó malas ciertas acciones, sin que haya necesidad de acudir á una intuición de lo bueno y de lo malo, ó á una ley natural grabada en la conciencia humana, como lo explican las escuelas que llaman'ellos *intuicionistas*. Entre tanto, véase aquí el origen de la teoría del *pacto social*, resucitada por Hobbes para fundamento de la justicia y por Rousseau para explicar el origen de la sociedad política; sólo que en ninguno de ellos puede sostenerse cuando pugna con la utilidad personal, que es el principio de todo, como tampoco queda afianzada la amistad por un *pacto implícito entre los sabios*, que fué otra explicación ideada por algunos epicúreos para hacerla desinteresada, simpática y permanente.

Resta ver cómo trata Epicuro de librar al sabio de las zozobras y perturbaciones procedentes del miedo á los dioses y al destino, único objeto para él de la *Filosofía* (ciencia de la naturaleza). Como aquí sólo tratamos de su Moral, no entraremos en largos pormenores sobre la Cosmología y Física epicúreas; pero diremos lo bastante, para hacer ver la antigüedad de muchas doctrinas hoy en boga, y algo también de su *Canónica* ideada, como la *Fisiología*, para sostener su Moral. « La vida humana yacía agobiada *gravi sub religione* », decía Lucrecio; y no le faltaba razón respecto de la multitud supersticiosa, en medio de las absurdas creencias paganas en dioses dominados por las mismas pasiones que el hombre, y otros, naturalmente, malévolos y enemigos; si bien los más poderosos eran considerados como buenos y *padres de los hombres*, lo cual desmiente el aserto del mismo Lucrecio, de que *el temor fué el inventor de los dioses*. Pero cuando tantos siglos de Cristianismo han desterrado todas aquellas supersticiones, y han hecho común el concepto de un Dios infinitamente sabio, justo, benéfico,

que nos enseñó á todos á decirle *Padre nuestro*, ¿en qué puede turbar la religión la tranquilidad del alma del que vive moralmente? Y si Epicuro pudo tener alguna disculpa en atacar la religión pagana, que tales supersticiones engendraba y tales torturas producía, aunque también produjo infinitamente más ventajas á la humanidad que todos los sabios incrédulos juntos, ¿qué disculpa tienen los que pretenden hoy extirpar una religión de esperanza y amor, que satisface y tranquiliza y alienta á la inmensa mayoría de las almas en el mundo culto moderno, y seguramente á las mejores? Dejemos la respuesta al hombre honrado que imparcialmente lo considere, y pasemos á la *Canónica* de Epicuro.

Es la *Canónica* como un complemento de la *Fisiología*, y ambas acomodadas á la Moral; porque, según dice Epicuro, «si nada nos turbasen los recelos de las cosas de arriba y los de la muerte, caso que en algo nos toque, si algo entiendo acerca de los límites de dolores y deseos, no tendríamos necesidad de *Fisiología*. Quien ignora la naturaleza del universo y cree en patrañas no podrá perder el miedo á las cosas superiores; así no es posible disfrutar deleites inocentes sin *Fisiología*. » Con semejante concepto de la ciencia, ya puede adivinarse que no sería muy profunda la de Epicuro. El escepticismo andaba pujante por entonces, por lo cual, queriendo Epicuro removerlas perturbaciones de la duda, que vendrían á ser un obstáculo á la tranquila felicidad del sabio, busca un criterio fijo de lo verdadero y lo falso, y esto sólo es su *Canónica*.

Aunque no falta quien le elogia como predecesor de los positivistas contemporáneos, por cuanto rechaza todo conocimiento *a priori*, y sólo admite el sensible; ni Epicuro picaba tan alto que penetrara las dificultades que hay para *pasar de lo subjetivo á lo objetivo*, como dicen, ni en ello hubiera sido inventor, pues le hubieran podido enseñar los cirenaicos, que verdaderamente sostuvieron el subjetivismo y mero fenomenalismo de Kaut, Stuart-Mill y demás subjetivistas, ni hizo otra cosa que admitir pura y sencillamente lo que el vulgo mismo admite sin vacilación, la verdad de las sensaciones; aunque las opiniones

filosóficas de aquellos tiempos le hicieron buscar alguna explicación. Para él no había otro medio de conocer ni otro criterio de verdad que la sensación; pues aunque enumera tres, la *aíscesis*, la *prolepsis* y la *pace*, la primera es la sensación en cuanto pura y simplemente nos afecta; la segunda una especie de tipo ó impresión que queda grabada en el alma por efecto de las mismas sensaciones; y la tercera es la sensación en cuanto afecta agradable ó dolorosamente. Y la sensación nunca podía engañar, ni ser ratificada por otra sensación; porque si es ésta homogénea, tiene igual valor, y si heterogénea, se refiere á objeto diverso; ni tampoco por la anticipación ó prolepsis, porque ésta es un mero producto de sensaciones pasadas que permanece en la memoria. Esto prueba, á pesar de algunos otros asertos oscuros, que no llegó á discutir ni explicar el modo de pasar legítimamente de la sensación al objeto (cosa que declaraban imposible los cirenaicos y los escépticos), limitándose á la evidencia del hecho, como al sentir el placer ó dolor no se puede dudar que hay en nosotros algo que lo produce. El error para él estaba en lo que se añade á la sensación al opinar ó conjeturar, y decía que la opinión es falsa cuando otra sensación la refuta ó no la confirma, y es verdadera cuando la confirma ó no la refuta. La sensación, más ó menos transformada y combinada, formaba todo el caudal de la inteligencia, no reconociendo la actividad del espíritu, pues aun la misma reflexión no era más que el recuerdo ó renovación de las sensaciones. La semejanza de las sensaciones con los objetos la explicaba por las *especies* ó *idolillos*, partículas pequeñísimas que se desprenden de los objetos y penetran en los sentidos, como lo había explicado Demócrito, las cuales se deformaban algún tanto cuando tenían que recorrer largas distancias, como cuando nos parece redonda una torre vista de lejos. Excusado es advertir la pobreza del sistema y la puerilidad con que cierra los ojos para no ver las dificultades, como también la imposibilidad de llegar con este empirismo materialista á los principios universales y necesarios que forman el núcleo de todo razonamiento filosófico, incluso el que le sirve de base para su sistema cosmológico, *ex nihilo nihil*;

bien que esta imposibilidad se baila igualmente en los sistemas empíricos modernos y singularmente en los positivistas. que raciocinan sin embargo, incurriendo en la misma contradicción radical de Epicuro; pues para ellos la contradicción no es imposible, ya que nada impida que existan á la vez sensaciones contrarias. Pero siempre la doctrina de la sensación, como única fuente del conocimiento, fué grata á los sistemas materialistas, de quienes es hija legítima la Moral del placer ó de la utilidad ; y por eso y por su ignorancia la adoptó Epicuro.

Dos cosas se propone en su *Fisiología* desterrar del mundo: el temor á los dioses, que nacía, según él, de la ignorancia de los meteoros ó fenómenos naturales, y el temor al hado, grave estorbo para el disfrute libre del placer. No niega, ó por no atreverse, ó por no hallar bastante fundamento para contradecir una creencia universal, que los dioses existan; pero les quita toda intervención en el mundo, toda acción creadora y providencial, por la razón de que, «siendo perfectamente dichosos, ni tienen cuidados ni los causan;» y ya se ve cuánto tendrían que desvelarse para producir un mundo y cuidar de él. El reposo es el sumo bien ó felicidad; y por tanto los dioses deben estar eternamente tranquilos, disfrutando de su bienaventuranza. Esto aclara la noción de la felicidad epicúrea, y explica por qué se alejaban sus secuaces del matrimonio y de los negocios públicos, como no fuera por mayor conveniencia propia. Otro argumento aducía contra la providencia de los dioses, según Lactancio, y también le trae nuestro P. Granada. Oíos dioses, decía, pueden quitar el mal en el mundo y no quieren, y entonces son envidiosos de nuestra felicidad, ó quieren y no pueden y son impotentes, ó no quieren ni pueden y son ambas cosas, ó quieren y pueden, y en este caso no habría mal en el mundo, lo cual es falso. Razonamiento es este que contradice la teoría fundamental de Epicuro acerca de la felicidad asequible á todos, pues si todos la pueden alcanzar, suya será la culpa si no la alcanzan, y no de los dioses. Un moderno apolo-gista de Epicuro dice que este razonamiento todavía no ha tenido contestación; bien se conoce que ha empleado más tiempo

en leer á los filósofos "que á los teólogos, y seguramente no ha leído á nuestro Fray Luis. Por lo demás, la existencia de los dioses fundábala Epicuro en la misma idea que los hombres tienen de ellos, pues es sabido que toda idea, según él, nace de la sensación, que ésta nunca engaña, y que los dioses se dejan ver muchas veces ó en sueños. Añadía que eran infinitos en número, que ocupaban infinitos espacios entre los infinitos mundos, y que sus cuerpos eran menos groseros que los nuestros, aunque de la misma figura y más grandes, y compuestos de átomos más sutiles, cuyas imágenes, imperceptibles á la vista, penetraban, hasta lo interior del alma. Los sueños son, según Darwin, los que hacen creer á los pueblos primitivos en la existencia de los dioses, porque se les representan en sueños los espectros de sus amigos ó enemigos ya muertos, y ellos creen en la realidad de esos seres de cuerpos más fantásticos y aéreos que los nuestros, y llegan á divinizarlos. Cosa parecida debió suceder á Epicuro. que aunque no era incivilizado vivía en tiempos poco científicos y veía en todas partes las estatuas de los dioses: no hubiera caído en esa puerilidad si hubiera vivido en compañía de su ilustre imitador en esta explicación del origen de las creencias universales en lo sobrenatural, explicación fundada en sueños, y que satisface á hombres despiertos, que afirman tranquilamente que lo más elevado, noble, puro y sublime de las creencias de la humanidad está basado en un sueño de salvaje. No es extraño que de tal manera rebajen y envilezcan á la razón humana los que derivan al hombre del animal y le convierten en un fenómeno transitorio de la evolución fatal de la materia.

Lo que más contribuye, según Epicuro, al terror que inspiran los dioses es la ignorancia de las causas que producen los fenómenos naturales, y á la explicación de éstos dirige toda su *Fisiología*. Mas en ella era tan ignorante como puede serlo hoy el más rudo hotentote, á pesar de haber estudiado á Demócrito, sin el cual no hubiese habido Epicuro, como decía su discípulo Metrodoro. Entre tanto, hay quien le alaba por haber opuesto la *Ciencia* á la Religión, y descubierto el primero el antago-

nismo de ambas y su hostilidad irreconciliable, que tanto había de aumentar con los siglos. Sospechamos que la *Ciencia* del panegirista corre parejas con la de Epicuro; y si no decimos lo mismo de cuantos oponen hoy la Ciencia á la Religión, afirmamos que a lo menos ésta y la Filosofía no han sido cultivadas por ellos con excesivo aprovechamiento. Las explicaciones astronómicas, meteorológicas y fisiológicas de Epicuro son tan pueriles y ridículas como podían serlo, por lo cual le desdeña altamente Cicerón en este punto, con la circunstancia especial de que no admitía leyes fijas en la naturaleza, como veremos, y afirmaba que los *meteoros* podían verificarse por muy diversas causas, v. gr., los eclipses «pueden hacerse por *extinción*, como vemos que se hace entre nosotros (sin duda cuando apagaban el candil y le volvían á encender), y también por interposición de otros cuerpos, 6 de la tierra, ó del cielo, ó cosa semejante.» Era una *Ciencia* bien fácil de contentarse y bien asequible; lo esencial para Epicuro era que no interviniesen los dioses, que es exactamente lo que les pasa á los modernos sabios cuando explican los orígenes de las cosas, de la vida, de las especies y de la razón por medios que son, poco mas ó menos, tan convincentes como los de Epicuro. ¡Y había ya escrito Aristóteles!

Tampoco necesitaba de los dioses para explicar el origen y destino del mundo. En esta materia marchó sobre las huellas de Leucipo y Demócrito, poniendo sólo dos modificaciones á la doctrina de éste sobre los átomos. Eran éstos infinitos en número, moviéndose eternamente en el espacio infinito en virtud de su *peso*, pero apartándose algo de las líneas rectas y paralelas « como las que llevan las gotas de lluvia » , con lo cual daban lugar á encuentros, choques, enlaces y formación de cuerpos y mundos infinitos, que nacen y se extinguen sin cesar, y sin duda á los cuerpos más finos délos dioses, que eran, sin embargo, inmortales. Por supuesto que, siendo los átomos imperceptibles, según Epicuro, no es posible averiguar cómo pudo descubrir su existencia el que no admite otro origen de conocimiento que la sensación; ni menos cómo pudo conocer el vacío ó la nada,

sino por un razonamiento *a priori*, es á saber, como condición del movimiento de aquéllos. Tampoco es posible averiguar por qué el *peso* los llevaba á todos en dirección recta y paralela, no habiendo un centro de atracción. El movimiento en torbellino de Demócrito tiene al menos la ventaja de hacer más fáciles los encuentros y enlaces, y guarda grande analogía con la teoría moderna acerca del movimiento en rotación de la materia nebulosa antes de formar los astros; por más que ni Demócrito ni los modernos pueden darnos razón de la causa del tal movimiento ni de la existencia misma de los átomos, que no podrían existir por sí mismos, sin adquirir *ipso /acto* los caracteres de la divinidad. Menos podía explicar Epicuro la declinación de los átomos de la vía recta, introduciendo en ellos un movimiento espontáneo, que si no es intencional y, por consiguiente racional (en cuyo caso serán otras tantas almas, como novísimamente sostiene Haekel), forzosamente había de ser casual y, por lo tanto, sin ley fija; de donde resultaría una causalidad universal en el mundo, la negación de toda ley en la naturaleza y la posibilidad de que sus fenómenos procedan de innumerables causas diferentes, como hemos visto que afirmaba Epicuro, para negar el temido *fatwm* ó necesidad, que con la providencia de los dioses era lo que quería desterrar del mundo, como incompatible con la *ataraxia* del sabio. Las contradicciones de toda la Fisiología de Epicuro con su *Canónica* son evidentes; como la adoración que dicen que prestaba á los dioses, de quienes nada podía temer ni esperar, era otra contradicción, si no lo hacía así por no chocar demasiado con las prácticas comunes, ó, lo que parece más cierto, por la complacencia que hallamos en la contemplación de lo que juzgamos perfecto, lo cual es un goce estético, pero no una adoración propiamente dicha ni una verdadera piedad. Con la eliminación de las leyes de la naturaleza claro es que destierra el milagro, pues donde no hay ley no puede haber derogación ó suspensión real ó aparente de la misma; pero también introduce el caos en la naturaleza, y para librar al hombre de la necesidad física le somete á la causalidad y hace imposible la ciencia. El motivo

de introducir la *declinación* de los átomos fué, según Lucrecio, el axioma conocido de que *nada se hace de la nada*, pues siendo un hecho la libertad del hombre, compuesto exclusivamente de átomos, no puede darse en él lo que no existiera ya en ellos. Excusado es advertir que los modernos epicúreos han abandonado en este punto al *grains horno* y prefieren la fatalidad absoluta de Demócrito, para no echar abajo el sistema monista y de universal evolución. A Epicuro le parecía tan mal este fatalismo, que admitiría mejor la providencia de los dioses, pues á lo menos éstos permiten alguna esperanza de dejarse ablandar por las plegarias de los hombres. Los modernos no permiten á la humanidad este consuelo; en cambio le ofrecen la *declinación* de Epicuro para los casos desesperados en la boca de una pistola. Por lo que se refiere á la armonía cósmica, al orden admirable del universo y de cada una de sus partes, singularmente en el reino orgánico, á la *finalidad* evidente, tanto en las obras humanas como en las de la naturaleza, Epicuro y los materialistas contemporáneos están de acuerdo al determinar su origen, aunque tal vez el primero incurre en menores dificultades que los últimos. Todo es obra de los átomos y del tiempo infinito; entre las infinitas combinaciones atómicas que han tenido lugar, unas desaparecieron por no llevar en sí condiciones de conservación y otras permanecen y se propagan por la razón contraria. El imposible moral (no más factible que el físico, ó hay que renunciar á la evidencia) de que unas cuantas letras, arrojadas sin orden alguno, se combinaran de modo que dieran por resultado un verso de Ennio, como argüía Cicerón, y menos un poema entero, no ofrece dificultad para los materialistas y le resuelven con el tiempo infinito. Verdad es que ahora no se combinan espontáneamente los átomos hasta formar un pórtico ó una estatua, como decía el mismo Cicerón, ni menos un animal vivo, inmensamente más bello y más rico en combinaciones que todos los pórticos y estatuas y poemas del mundo; pero los materialistas conciben que en tiempo infinito han podido formarse, y no hay más que hablar. Como el alma, según Epicuro, está formada de átomos más sutiles y redondos que

los del cuerpo, y, según los modernos materialistas, no es más que el cerebro y sistema nervioso, que puede variar y varía en cada individuo en forma, cantidad y cualidad, es de presumir que el alma suya será diferente de la nuestra y así serán diferentes sus juicios y hallará posible y racional lo que para los demás hombres es palpablemente ridículo y absurdo. Ya se ve que en este caso es inútil toda discusión, ni hay para qué preguntarles por qué los átomos, regidos por fuerzas puramente mecánicas, *declinan*, según Epicuro, ó *se adaptan* á las condiciones de la existencia, según los modernos. Y estas gentes no creen en milagros, ni en Dios, ni en la creación, *porque no los comprenden*, y tienen la pretensión de desterrar del mundo las antiguas religiones armados con la *ciencia*, con eso que llaman ellos *la ciencia*, aunque no sabe dar razón de nada, ni de la naturaleza, origen y destino de los seres, ni del mundo material, ni del espiritual, ni de la realidad, ni del ideal, ni menos de la justicia, del derecho, de la libertad y de la moral, sin las cuales ¿qué es el hombre y qué es la sociedad?

Resumiremos aquí las principales ideas de Epicuro para que se vea mejor el enlace y los puntos flacos y contradictorios del sistema, y sea más fácil su comparación con los modernos. La ciencia puramente especulativa no sirve para nada, pues en nada conduce á la felicidad del hombre, á la que toda debe enderezarse (positivismo). Esta felicidad es el bien sumo y consiste en el placer, lo único que se apetece por sí y no por otra cosa. La ciencia verdadera y única importante es la moral, que enseña á ser feliz. Que el placer es amable por sí mismo conforme á la naturaleza lo prueban todos los animales, que sólo por él se mueven y por huir del dolor, y esto naturalmente y sin discurso; así es que no es el discurso, ó la razón, ni cualquiera preocupación, sino la naturaleza, la que establece como fin del hombre el placer y la fuga del dolor. Luego las virtudes sólo son buenas en cuanto sirven para este fin: la principal es la *prudencia*, que enseña los medios de lograrla y á abstenerse de algunos placeres, y aceptar algunos dolores, cuando es preciso para evitar los mayores ó no perder placeres más

grandes. Mas como los placeres no son permanentes, en cuanto afectan actualmente á los sentidos, aunque son siempre buenos en sí, y nada habría que decir contra ellos si evitaran todo dolor y toda perturbación, con todo eso, no constituyen la felicidad verdadera, que debe ser una, permanente y completa, y ésta reside en el alma, la cual, satisfechos los deseos naturales y necesarios, el comer y beber, conoce el bienestar físico consiguiente, no interrumpido por el dolor, porque éste nunca es puro, sino que va acompañado del recuerdo del placer pasado y de la imagen del futuro, y además desaparece luego si es grave, y no molesta mucho si es leve, y en todo caso se le *declina* con la muerte, que no es un mal, porque no se siente. A esta satisfacción del alma se agrega la carencia de toda perturbación por temor al dolor, á la muerte, á los hombres y á los dioses. La tranquilidad de parte de los hombres se adquiere por la amistad y la justicia, fundada aquélla en el interés propio y ésta en los pactos para no dañar ni ser dañados, pues aunque por sí misma la justicia no es nada, el quebrantar el pacto social trae graves perturbaciones á quien lo haga, porque ó recibirá, ó al menos siempre tendrá que estar temiendo el castigo. Existen los dioses, pero no se cuidan de nada, sino que son eternamente bienaventurados y están en reposo eterno, sin el cual no es posible completa felicidad. El temor de los hombres á los dioses procede de ignorancia, porque, no conociendo á la naturaleza, les atribuyen los meteoros y demás fenómenos que el hombre no sabe explicar. Para esto sólo es útil la Física. Ella nos enseña que de la nada nada se hace, y por lo tanto el universo es eterno cuanto á la sustancia. Dos son sus principios, los *átomos* infinitos é inmutables, y el vacío, también infinito. Por él se han movido eternamente en virtud de su peso con velocidad igual y dirección paralela; por lo que nunca se hubieran encontrado ni formado grupos, ó sean los cuerpos y los mundos, que continuamente se forman y se deshacen si no *declinaran* espontáneamente de la dirección vertical, con lo cual se explica igualmente la libertad del hombre. Los meteoros y fenómenos naturales se verifican por causas diversas, no siendo

científico atribuir cada uno á su causa especial, porque puede suceder de mil modos, pero nunca por obra ó intervenci3n de los dioses. El alma humana est3 formada de átomos más movibles que los del cuerpo, se halla mezclada y cubierta por él, con él se deshace, y reside su principal parte en el corazón. La sensación es el único medio de conocer y el único é infalible criterio; el error procede de agregar algo á la sensación, que verdaderamente no estaba en ella, y ésta se debe á partículas ó *imagencillas* que parten de la superficie de los objetos y penetran en los sentidos ó imaginaci3n; pero que á veces van ya algo deformadas, y se engaña el hombre cuando las tiene por íntegras y completas no siéndolo, por lo cual los juicios formados son falsos si otras sensaciones los refutan ó no los confirman, y verdaderos si los confirman ó *no los refutan*. Con esto último basta para tener por reales y verdaderos los dioses, átomos y vacío, y las diversas explicaciones acerca de los seres naturales y sus fenómenos, sean las que quieran, con tal que no se demuestren falsas.

Excusado es insistir en lo vulgar, abyecto y ridículo de esta Cosmología, de esta Física y de esta Canónica, tantas veces en abierta contradicci3n con aquellas; como igualmente se hallan en la Moral contradicciones procedentes de la evoluci3n del sistema á causa de la discusi3n con las otras escuelas. Estas contradicciones no serían tan visibles como las precedentes, si sólo hubiéramos de atenernos á la exposici3n de Diógenes Laercio, y á las tres cartas de Epicuro que copia; pero resaltan manifiestas, si se aceptan como fieles las citas que otros autores antiguos hacen de libros de Epicuro, singularmente Plutarco (*Contra Colotes*), y la opini3n general que se tenía de los epicúreos, expresada á veces por adeptos del sistema, como cuando Horacio se llama á sí mismo *Epicuri de grege porcus*. No que fuera prescripci3n del sistema de vivir encenagadas en el deleite sensual; pero sí teniéndole por el único bien y factor de la felicidad, juntamente con la ausencia del dolor y perturbaci3n, lo cual se aleja con creer que los dioses no se meten en nada y procurándose seguridad por parte de lnº hombres,

mediante las leyes, la amistad, la afabilidad y trato ameno y jovial con todos. Evidentemente en épocas de decadencia de las creencias religiosas esta moral es la única que tiene de suyo atractivos para el hombre; no es extraño que tanto se propagara, que uniera á sus prosélitos en fáciles y amenas amistades, sostenidas por la *ciencia de las cenas*, como dice Horacio, ni menos que hoy sea la moral dominante fuera del gremio de los creyentes — y no todos, — aunque aderezada y pulimentada, y aun disfrazada con elementos de cultura, de bien parecer, de afición estética y hasta de desinterés y patriotismo y filantropía universal, si nos apuran; que de todo se dan casos. Abandonadas las creencias religiosas, ya se va viendo cuál será la moral en uso, á pesar de todos los alardes de *moral universal*, *moral independienle*, *moral grabada en la conciencia*, etc., que no es todo en la realidad sino un sedimento cristiano, que queda, aun en las generaciones y pueblos apóstatas, sin que ellos lo quieran, ni menos lo confiesen, porque á ello se opone su racionalismo. La moral de Epicuro y la de Arístipo se repartirán el imperio y gobierno de las almas, aquélla de las más cultas, y ésta de las más groseras, sin perjuicio de que el edonismo, ó moral del deleite, arrastre también á las primeras, cuantas veces se presente ocasión, porque está más en armonía con las inclinaciones de la concupiscencia, á las cuales, fuera del motivo religioso, no hay otro que pueda dominarlas, pues á tanto no alcanza la meticulosa y encogida *prudencia* de Epicuro en la inmensa mayoría de los hombres y de los casos.

No corresponde aquí exponer la influencia que ejercen en la ciencia incrédula moderna las doctrinas lógicas, psicológicas y cosmológicas de Epicuro, á pesar de nuestros alardes de progreso; pero no nos parece inoportuno hacer alguna ligera indicación. Excusado es decir que respecto á la teoría del conocimiento se apartan bien poco de Epicuro, si en aljo.se apartan las modernas escuelas sensualistas, positivistas y materialistas; supuesto que todas siguen el método empírico, aunque con declinaciones, y si admiten la observación interna además de la sensación, también lo hacía Epicuro, y en ella se fundó, para

establecer su *declinación* espontánea de los átomos, por cuanto veía en sí la espontaneidad, y no podía atribuirle á otra cosa. Hasta la asociación de ideas, que tan importante papel desempeña en la psicología inglesa contemporánea de Stuard-Mill, Bain y Spencer, guarda analogía con *l&prolepsis* epicúrea, que venía á ser una especie de *tipo*, así la llama, efigie ó representación general de las cosas repetidas veces sentidas y consideradas en sus semejanzas, en cuanto la memoria las conserva y dan así una especie de imagen fiel de las sensaciones futuras. Por lo que llevamos dicho, no creemos que le imiten en lo de reducir todo nuestro conocimiento y ciencia á la sensación misma sin transcendencia al objeto, en lo cual siguen otro sistema más antiguo aún, el de los cirenaicos, y en la realidad de Pirrón y seguramente de Enesidomo, el fundador de la Academia media, si en algo se diferenciaba del pirrónico. Pero todos incurrían en igual contradicción, cuando rechazando de palabra todo principio universal y necesario, como lo exige forzosamente el sistema, racionan y proceden en todas sus construcciones científicas, como si admitieran algunos de aquellos principios, por ejemplo, el de que *nada se hace de nada*, y al tiempo mismo de explicar los principios necesarios como una *herencia psicológica*, pues ahí se ve que necesitan explicar de algún modo *su causa*, y eso que una causa no es un fenómeno, ni se reconoce por medio de la sensación sola. No es preciso insistir en la analogía entre la idea que tenía Epicuro de las ciencias, y la que tienen los positivistas y materialistas; para aquél sólo tiene valor en cuanto sirven para el fin de la moral, esto es, el placer y la felicidad personal; para éstos nada valen las ciencias metafísicas ni las meramente especulativas, sino las prácticas ó *positivas*, en cuanto conducen al progreso de la humanidad, es decir, al bienestar de los hombres, aumentando la riqueza, las comodidades y los goces.

La cosmología es idéntica en lo sustancial, pues admiten con Epicuro la eternidad é infinidad del mundo, ó de los mundos, fundándose uno y otros en un principio *a priori* incompatible con la *creación*, porque ésta necesita un Dios real y

activo, y no se la conoce por medio de las sensaciones. ¡Sin duda éstas prueban que: *de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*. como dijo Persio, Sat. 3, v. 84! La espontaneidad de los átomos, *declinación* según Epicuro, es admitida por todos los *monistas*, aunque confiesan algunos, como Dubois-Reymond, que ni con ella puede explicarse el origen de los seres, especialmente de los orgánicos y del hombre inteligente y libre; mientras que llega Haekel á convertirlos en otras tantas almas, con sus gérmenes de inteligencia y espontaneidad; aunque todos 6 casi todos niegan la libertad propiamente dicha; apartándose en esto de Epicuro al menos tal como le expone Lucrecio, pues es verosímil que Epicuro no llegó á distinguir entre espontaneidad y libertad, supuesto que también concedía ésta á los brutos. Los modernos no admiten dioses, como Epicuro los admitía, porque ellos no los han conocido en sueños ni en la vigilia por medio de sensaciones; y si muchos positivistas llevan su galantería hasta el punto de admitir la posibilidad de que existan, es á condición de que sólo sea cosa de fe y de sentimiento, no de ciencia, y de que no intervengan en el mundo, ni se metan con nadie, como decía Epicuro, éste para quitarnos el miedo que infunden, y aquéllos para que no se admita interrupción alguna en el encadenamiento fenomenal del cosmos, ni en la marcha lenta y natural de la adaptación y selección, en cuyo caso tanto vale el Dios que puede admitir la fe como los dioses quietos y bienaventurados de Epicuro. Las ideas de perfección, de causas finales, de orden, etc., son meras preocupaciones para el uno y los otros, no hay sino movimiento infinito que ha dado lugar ya á combinaciones infinitas, muchas de ellas con condiciones de permanencia, de las que procede la necesidad de la adaptación, y por consiguiente, cierta especie de leyes naturales; aunque en rigor no se las puede considerar como absolutas, supuesto que radicalmente se deben á la espontaneidad primitiva de los átomos. Apártanse también de Epicuro en los motivos porque admiten la infinidad del mundo en lo grande, á saber: «porque no se descubren nunca sus límites con el telescopio,» como dice Büchner; al

paso que Epicuro negó la divisibilidad infinita de los átomos por no quedarse sin nada, y los modernos la admiten «porque nunca se ven los límites de la división con el microscopio,» según raciocina el mismo sabio. Cuanto al hombre y la sociedad apenas hay diferencia esencial entre las ideas de Epicuro y las de sus modernos imitadores, fuera de cierto perfeccionamiento en los pormenores, debido al adelantamiento de los estudios. Para todos es el hombre un conjunto de átomos que se agrupan y se disuelven, volviendo á otras combinaciones infinitas. Los átomos redondos, ígneos y de otra especie desconocida, que formaban el alma para Epicuro, son el sistema nervioso y ganglionar para los modernos, con su correspondiente cantidad de ácido fosfórico, que es el elemento principal del pensamiento y la vida. Que los hombres fueron primitivamente fieras, ó poco menos, lo dijo Lucrecio, sin duda exponiendo la doctrina de su maestro; y más poéticamente, como suele, Horacio, si no afirmó los cambios de especie por la selección natural, mediante los años, el medio ambiente y la lucha por la existencia, sería por su atraso científico; pues lo importante es que él y los modernos tienen al hombre por mero resultado fenomenal del movimiento perpetuo de los átomos, resultado radicalmente casual ó efecto de la evolución necesaria de la materia, según que se niegue ó afirme la espontaneidad de la misma; pero en todo caso mero fenómeno transitorio y fugaz, sin valor alguno por sí mismo y sin dignidad personal. Las analogías y aun identidad en orden á la moral se irán viendo en la serie de estos apuntes.

Pretensión peregrina es la de los filósofos materialistas, y por ende sensualistas y utilitarios en moral y en todo, cuando se nos presentan como partidarios y principales promovedores del progreso humano, ellos que por una parte niegan la libertad del hombre, y por otra le conceden tal naturaleza y condición, que no puede importarle sino el propio interés y satisfacción personal de sus necesidades y gustos. Trabajar y sufrir para las generaciones futuras, único medio de progreso social verdadero, y que ni concebirse puede sin una creencia

firmísima que remueva á la sociedad entera como poderoso ideal, según ahora se dice, ¿cómo es posible en los sistemas utilitarios y radicalmente egoístas? Mezquina idea tiene, pues, del progreso el que ensalza á Epicuro y Lucrecio, por haber sido de los primeros en concebirlo y preconizarlo en la antigüedad; como si hubiera allí más concepción de progreso que el imaginario armazón indispensable para los ateos y materialistas, cuando intentan explicar de algún modo el mundo y la sociedad. En fuerza de moverse los átomos en el espacio y tiempo infinitos, ha llegado á realizarse la actual combinación, que es el mundo presente, pero que como los demás, infinitos en número, se va deshaciendo y formando otros sin término ni plan ni finalidad de ninguna especie, lo cual no es progreso, sino simple movimiento fatal y caótico, que sólo podría compararse con el del humilde animal que da vueltas á una noria. Formados los hombres al cabo de infinitas combinaciones casuales, hay que explicar cómo han llegado al estado presente desde el primitivo, completamente rudo y salvaje; y no hay otro medio en el sistema que el de atribuir los tardos adelantos de aquél á las necesidades que sentía, á la experiencia que iría adquiriendo y al discurso ó razón natural que posee; aunque tampoco ésta puede explicarse en el sistema de Epicuro ni en ninguno genuinamente sensualista. Aquí se vienen á la memoria fácilmente los versos de Lucrecio, que explican el caso (libro v), y los más conocidos de Horacio, cuya brillante imaginación acertó á exponer poéticamente lo que llaman ahora los prehistóricos sus *descubrimientos*. « Cuando de la reciente tierra pulularon los animales (se entiende, animales humanos, ahora *monos antropoides*), rebaño mudo y repugnante disputábanse las bellotas y las madrigueras con las uñas, los puños y luego con palos y las demás armas que el uso les proporcionara hasta que inventaron las palabras y nombres con que designar sus sentimientos. Después comenzaron á abstenerse de sus luchas, á fortificar las poblaciones y dar leyes para que nadie fuera ladrón, salteador ni adúltero. Porque antes de Helena fué el amor causa terrible de guerra; mas sucumbieron con muerte

ignorada los que, lanzados á la vaga venus, otro superior en fuerzas maltrataba, como un toro en el rebaño. Has de confesar que el derecho se inventó por miedo á la injusticia, si quieres revolver los fastos y edades del mundo; pues la naturaleza no puede distinguir lo justo de lo inicuo, como distingue los bienes de los males » se entiende, lo conveniente ó *Mil* de lo *perjudicial*, pues toda esta tirada conduce á probar lo dicho antes, que *la utilidad es la madre de lo justo y equitativo*. Esto dice Horacio en su sátira 3.^a, conforme á la doctrina epicúrea, y aun Lucrecio distingue las ahora famosas edades de piedra, cobre y hierro. Es un cierto progreso; pero ¿cómo pretender derivarle de la *vida sin dolor ni perturbación*, que era el ideal de Epicuro, ideal muy compatible con el pesimismo general de los sabios antiguos, de que se hace eco el mismo Horacio cuando dice: « la edad de los padres, peor que la de los abuelos, nos ha producido peores, y daremos á nuestra vez una generación más viciosa? » Y por lo que hace á los fastos y edades del mundo, de que Horacio sacaba tan bellas cosas, parécenos que no le costó mucho trabajo el registrarlos, y deben haberse perdido después, supuesto que no hay un solo dato histórico, una sola prueba de hecho, de que un pueblo ó tribu salvaje se haya civilizado poco ó mucho por sí mismo sin auxilio extraño; y si todos tienen una lengua, es porque son razas degradadas de antiguas civilizaciones, no porque los monos antropomorfos hayan llegado á inventar una lengua. A bien que para todo hay remedio; y esa impotencia de los pueblos salvajes ^e explica, porque se hallan en *estado regresivo*/ Pues eso es lo que digo yo de los *descubrimientos prehistóricos*; y me convenceré de que todos los hombres fueron primitivamente salvajes y brutos, cuando se me cite uno solo, antiguo ó moderno, que se haya civilizado á sí propio en virtud de las necesidades de la experiencia y del discurso natural. ¿Y no dice Lucrecio, y repite Hobbes, que de no ser por la convención y *pacto social*— otra idea de Epicuro adoptada por los modernos—no hubieran subsistido los primeros hombres y se hubieran comido los unos á los otros...? ¿Pues cómo

subsistieron por tantos siglos, como nuestros prehistóricos exigen, supuesto que no debieron ser pocos los que se necesitaran para inventar las lenguas? ¡Progresistas los sistemas ateos y materialistas, y retrógrados, necesariamente todos los religiosos, porque colocan la mayor perfección humana en el principio, cuando los hombres estaban más cerca de los dioses! ¡Todo lo contrario! Al menos las religiones llevan consigo algo espiritual, un principio de acción fecundísimo, algo que estimula al hombre y á la sociedad, por largos siglos al menos, según sea la religión. Poco importa que esa doctrina y esa moral y ese principio civilizador esté atrás, si hace marchar constantemente adelante. El pueblo judío creyó siempre en una época futura mejor, y el cristianismo tiene un ideal inagotable que todavía está muy lejos de su realización, nunca completa, porque tiene por tipo á Dios mismo; y eso que cristianos y judíos creemos en el Edén primitivo y en la degradación del hombre por su culpa. Pero ¿qué pueden entender de progreso los partidarios de la evolución *necesaria y fatal* de la materia, que hace y deshace mundos sin orden ni plan, como meros fenómenos transitorios de una combinación fortuita de los átomos? Ya lo iremos viendo al examinar los sistemas de los modernos sucesores de Epicuro; y eso que no pueden nunca desprenderse del elemento espiritual y cristiano, que subsiste aun vivo y robusto, y es la sal que impide la corrupción de la actual sociedad materialista en que vivimos!

HOBBS

Filósofos que enseñaran exprofeso la moral utilitaria, desde que se cristianizó la Europa, no los hubo hasta Hobbes; aunque seguramente hubo tendencias sensualistas y utilitarias en filósofos y no filósofos, como siempre hay quien se deja dominar por el elemento sensible, concupiscente y egoísta, sobre todo si Maquea el religioso; y es sabido que en la Edad Media hubo

sectas y hubo ateísmo en la época del renacimiento, singularmente en Italia. Para seguir, pues, la historia de la moral utilitaria, habremos de pasar á Hobbes, quien la dedujo de principios idénticos á los de Epicuro con un rigor lógico y con una perfección á que pocos ó ninguno han llegado después, quizá por falta del necesario atrevimiento. Amigo y discípulo Hobbes de Bacón, enamoróse de su empirismo sensualista, y no deteniéndole las creencias religiosas que profesaba su maestro, dedujo con lógica perfecta, que para el hombre no hay más que cuerpos y cualidades corpóreas, que todo ser es extenso, que no hay sustancias espirituales, ni principios necesarios, ni siquiera ideas generales que tengan valor alguno, sino que son meros nombres, con que indicamos las relaciones que creemos descubrir en los objetos. Por consecuencia forzosa de estas premisas dedujo que para el hombre no hay más que cosas que le agradan ó le desagradan, excitando su apetito ó su repulsión, y de aquí que el bien es el goce de las primeras y el mal el carecer de ellas ó sufrir las segundas. Mas como las cosas se encadenan en la naturaleza, á un bien pueden seguir otros bienes que le realcen ó males que le anulen; por lo cual debe atenderse á *lo útil*, más que al placer ó goce de lo agradable. Es la misma idea y el mismo razonamiento de Epicuro, que como se ha dicho, contaba á *apрудencia* como principal, si no exclusiva virtud, es decir, la que mide y pesa los placeres y sus consecuencias, para ver si conviene aceptarlos ó abstenerse de ellos. Epicuro y Hobbes establecían como término de todas las aspiraciones humanas el goce; mas como para gozar hay que poseer y conservar, y esto es imposible sin la seguridad y la paz, ambos ponían la paz sobre todo bien; sólo que Epicuro se refería á la paz del ánimo ó *ataraxia*, que hemos dicho, y Hobbes á la paz exterior y material, que se alcanza y conserva con la fuerza material. La *fuerza* como medio de lograr la paz, y la paz como condición indispensable para el goce: ese es el sistema de Hobbes. Con mas lógica que Epicuro, dedujo Hobbes de su empirismo y consiguiente materialismo la fatalidad absoluta en todo y por todo, un puro mecanismo como

regulador del mundo entero y del hombre y de la sociedad, cuyo movimiento regular garantiza nuestra paz ó seguridad, de modo que pueda calcularse la intensidad de nuestros goces por la de nuestras fuerzas. La lógica de Hobbes es irreprochable: la materia se mueve ó evoluciona ciega y fatalmente, todo es fuerza física, todo se explica por una misma razón, la fuerza del apetito en el hombre, la fuerza del gobernante en la sociedad, la fuerza de la naturaleza, que es á la vez la fuerza de la lógica. No hay, pues, bien ni mal absolutos, no hay fin último, el bien es lo que se desea, y lo agradable aquello mismo en cuanto se posee; es la única diferencia entre lo bueno y lo agradable. De aquí que para Hobbes no hay fin último, 6 sumo bien, sobre que tanto disputaron los antiguos; porque si pudiera alcanzarse un bien sumo, ya no se carecería de nada, nada se desearía, y por tanto no habría ya bien, no se sentiría, no se viviría. «El bien sumo consiste en poder avanzar siempre y fácilmente á fines ulteriores.» «El mismo goce del bien deseado es, mientras dura, un deseo, esto es, un movimiento del alma, que goza á través de las partes de la cosa de que goza; porque la vida es un movimiento perpetuo, que cuando no es posible en línea recta, se torna en línea circular.» En esto abandonó á Epicuro y se atuvo más bien á los cirenaicos.

Siendo el hombre un puro mecanismo movido fatalmente por las sensaciones y los apetitos, no es posible que cambie de naturaleza por su contacto con los otros hombres; siempre y forzosamente se propondrá á sí mismo como fin de todos sus actos; no es un *animal político*, como decía Aristóteles; no ama naturalmente á los demás, sino en cuanto esto le sea útil; si así no fuera, los amaría á todos por igual, y no envidiaría á nadie, ni gustaría de la maledicencia. Y no siendo natural la sociedad de donde procede el estado de paz, claro es que el estado primitivo y natural por excelencia es el estado de guerra; porque como todos los mecanismos humanos se mueven por su propio apetito al goce, forzosamente querrán muchos á la vez el mismo objeto, y se verán físicamente impelidos á guerrear cada uno contra todos los que le deseen para sí, y el objeto será del

más fuerte ó más astuto. Todo esto es natural y necesario, y por tanto razonable y justo: el *derecho*. Es éste la facultad de cada uno de usar de su inteligencia y sus fuerzas según la recta razón, es decir, aspirando á su fin natural, la conservación de la vida y satisfacción de sus apetitos necesarios y fatales, como lo son. Y como el derecho al fin da derecho á los medios indispensables para alcanzarle, cada uno tiene derecho á todos esos medios, que pueden ser todas las cosas que cada uno ve y estima útiles; de donde resulta, que según el derecho natural, todo es de todos, la medida de este derecho, la apreciación de cada uno respecto á lo que le conviene, la sanción, la fuerza y la consecuencia, la guerra de todos contra todos. Dados los principios, el razonamiento es irreprochable: y no le censurarán seguramente los modernos darwinistas, que han erigido en ley universal biológica *la lucha por la existencia*. Es consecuencia inevitable del principio empírico-sensualista y de su inmediata secuela moral, el goce y la utilidad. Hablar aquí de injusticia, de pecado, de ilegalidad, sería una impertinencia: ni puede pecar un ser mecánicamente determinado á sus actos, que además obra según su naturaleza, ni hay injusticia entre los leones que se disputan una presa, ni ilegalidad donde no hay leyes; y de éstas no hay más que las establecidas por los hombres ya en el estado social; pero no en el anterior ó natural.

¿Y cómo llegan á ese estado? Buscando la *paz* y seguridad para el goce, que no pueden hallarse sino mediante un *pacto social* por el que diga el uno al otro: *Déjame gozar en paz de ciertos objetos y yo te dejaré gozar de otros*, pacto que además ha de ser durable y lo más seguro posible. Para esto ha de llevar su *sanción*, como toda ley que de él emane; y dada la naturaleza fatalmente egoísta del hombre, esa sanción no puede ser otra que la fuerza, y cuanto más grande mejor; por donde el pacto debe ser entre muchos, para que cada uno se retraiga de quebrantarle por miedo á una fuerza mayor, cual es la de la multitud de los pactantes. Así podrá subsistir el acuerdo ó concordia; pero no hay mucho que fiar en su

duración, porque el apetito de cada uno es esencialmente variable, y pasará cuando le convenga por y sobre todas las convenciones y todas las leyes establecidas, si no se da á ese acuerdo una robustez incontrastable, personificándole y dándole vida y fuerza invencible en una persona que sea el soberano, ya sea un hombre ó una asamblea, lo cual constituye la *unión*, que es más que la *concordia*. Este soberano ha de ser en todo caso *absoluto ó despótico*, pues Hobbes no entiende de mandatarios revocables que no pueden ofrecer la garantía de duración necesaria para no temer cambios ni alteraciones contrarias á la seguridad y á la paz, fin para que el hombre sale del estado de naturaleza ó *libertad*, y entra en el de sociedad ó *imperio*.

En esto acusan algunos la lógica de Hobbes, y fué combatido por Locke y abandonado por los sensualistas y epicúreos franceses del pasado siglo, y por los utilitarios ingleses posteriores. Nosotros no vemos esta falta de lógica, dadas las doctrinas en que uno y otros se apoyan, porque aun concediendo que los pactantes pudieran creer mejor un sistema de mandatarios y suficiente para la estabilidad del pacto; la naturaleza de las cosas habria de traer forzosamente el absolutismo del soberano, aunque fuera una asamblea que no era del gusto de Hobbes, sino un rey. En efecto, la naturaleza del hombre, puro mecanismo impulsado fatalmente á la satisfacción de su voluntad y apetitos, y á aumentar lo posible y conservar la fuerza de que se halle revestido, naturalmente se habrá de aprovechar de la que tenga, aun como simple mandatario amovible para no dejarse destituir; y por consiguiente se aprovechará para ello de la inmensa que hubieran puesto en sus manos, haciendo que el tesoro público, el ejército y la influencia que siempre tiene el que manda y puede disponer de aquellos elementos le ayuden á sostenerse y afianzarse, aunque sea contra todo pacto, ley ó juramento, que nada pueden contra la naturaleza del hombre, forzosamente egoísta y dominante, la cual no cambia porque haya entrado en sociedad con los demás. Y si se inventa un sistema de equilibrio de poderes y fuerzas directivas, se debilitan por de pronto las unas á las

otras, y además no puede faltar quien turbe ese equilibrio, desde que tenga medios para ello, si no le detienen las creencias morales y religiosas que abrigue, ó que siendo patrimonio común de los asociados, les den aliento y brío para impedir aunados lo que considerarían una enorme maldad y escandaloso atentado, y los impulsen á una acción común de fuerza contra la fuerza; y esto es infinitamente más fácil que si no tuvieran otro móvil que el interés, puesto que éste varía al infinito, y los más entenderían que les convenía mejor estarse quietos y gozar tranquilamente de sus bienes, aunque algún tanto coartados por la supuesta tiranía. Si el hombre es una máquina de sensaciones y apetitos, es en vano esperar de él otra cosa que el empleo mayor posible de la mayor fuerza posible, para cumplir sus gustos, aplastando á los que se opongan; es en vano esperar otra cosa que un feroz despotismo, ó personal ó en unión con otros hombres, si no puede solo, y en tanto que no pueda: ni hay razón filosófica para lo contrario en los principios sensualistas y utilitarios, ni la historia deja de enseñarnos mucho, aunque nunca han prevalecido del todo y universalmente las ideas epicúreas y materialistas. Se acusa, pues, injustamente á Hobbes de falta de lógica en este punto, y tiene más que los filósofos de su escuela que en ello le contradicen y se llaman *liberales*. Si los sistemas de equilibrio de poderes y de mandatarios amovibles se sostienen, es porque reinan en los pueblos otras ideas y sentimientos que templan y dominan el egoísmo del hombre, y por esa misma razón han durado las monarquías, absolutas al parecer, pero en realidad templadas, enfrenadas y dirigidas por aquellos sentimientos é ideas comunes; y es seguro que á medida que éstos vayan debilitándose crecerá el despotismo de los gobernantes, aunque sean asambleas ó partidos, y en último término el de los dictadores, que logren sobreponerse á los que con ellos compartan el poder. La lógica de Hobbes en este punto, como en el resto del sistema, es incontrastable; y las ideas pseudo-liberales, humanitarias, filantrópicas y hasta caritativas de Helvecio, D'Holbach, Diderot, D'Alembert y de todos los utilitarios, sensualistas y

materialistas modernos, una contradicción flagrante con los principios, y un contrasentido ridículo propio de quien no es capaz de armonizar tres ideas en *Filosofía*, y por esto mezcla con el epicureismo las nobles y grandes y salvadoras ideas que el Evangelio ha vulgarizado en el mundo, é influyen en los discursos y conducta de los mismos que no creen en él.

El tránsito desde el estado de simple *concordia* al de verdadera *unión* se verifica también mediante un pacto, que puede concebirse en estos términos: «Yo transmito mis derechos á este soberano con tal que tú le transmitas los tuyos»; con lo cual el soberano reúne en sí los derechos de todos, y por consiguiente las fuerzas de todos, resultando un poder enorme, á nada sujeto, dueño de todo, regulador arbitrario de todas las relaciones, un dios sobre la tierra, *Leviathan*, «que inspirará un terror capaz de conformar todas las voluntades en la unidad y la paz.» No era este formidable poder del gusto de Epicuro, grande amigo de la independencia personal, como no lo puede ser del de nadie en cuanto á él le alcance, y menos del cristiano, apasionado siempre de la autoridad moral, y antipático á la fuerza material, cuando no es indispensable suplemento de aquella ante la obstinación de los malos; pero la cuestión está en si puede fundarse otra cosa sobre los principios sensualistas, materialistas, y por tanto necesariamente utilitarios, y sobre esto repetimos que Hobbes raciocina como una máquina de silogismos; y no se puede menos de darle la razón. Por supuesto que esto nada tiene que ver con la realidad histórica, que nunca conoció pactos para que los hombres pasaran del estado natural de guerra al de *concordia*, ni de éste al de *unión*, de *imperio*, ó verdadero estado social. En la realidad histórica lo principal ha sido la fuerza; el pacto ha sido casi siempre tácito, como que los vencidos no han podido bacer otra cosa que sufrir y callar.

SPINOZA

Cuanto más lógico sea un razonador, tanto mayores serán los extravíos á donde llegue, si son falsos los principios en que se funda. Esto le sucedió á Hobbes, y esto mismo veremos en el célebre judío portugués Baruch Spinoza en su famoso libro *Ethica more geométrico demonstrata*. Comenzando su sistema filosófico por un riguroso panteísmo, deducido de la definición, bien ó mal entendida de Descartes acerca de la sustancia, deduce con irreprochable lógica y franqueza sin igual (en lo que es sin duda más loable que los panteístas modernos y que los krausistas, cuyo sistema metafísico preludió casi con identidad de concepto) el más completo determinismo en el hombre, con lo cual evidentemente es incompatible toda moral buena ni mala, con tal que se entienda por moral lo que siempre se ha venido entendiendo, una doctrina de las costumbres, una regla de conducta, para obrar bien ó mal. ¿Cómo dar reglas de conducta á una piedra que cae ó á una máquina? Sin embargo, Spinoza escribe de moral y pretende demostrar geométricamente sus enseñanzas; como tratan de moral, aunque universal ó independiente, los modernos positivistas, evolucionistas y materialistas, que todos á una rechazan la libertad psicológica del hombre, aunque sean muy partidarios de la libertad política, imposible manifiestamente sin aquella. Negación absoluta de todo lo que entendemos por moralidad propiamente dicha y reducción de todas las cosas, inclusa la voluntad, á las leyes necesarias de la naturaleza, tal es, dice un autor, el espinozismo. Siendo Dios la única sustancia real, según Spinoza, la extensión y el pensamiento, sus atributos esenciales, y todo lo demás, modos, ó manifestaciones de la única sustancia; es consiguiente deducir que todo en el mundo es absoluto y necesario, mientras que lo único relativo son nuestras ideas de perfección ó imperfección, de bien ó mal,

como que lo que para uno es perfecto ó bueno, puede ser imperfecto, malo ó indiferente para otro. Procede esta última aserción de que Spinoza toma las palabras *perfecto* ó *bueno* en un sentido que no es el que tienen en la moral, como lo evidencian los ejemplos de que se sirve. Cuando uno hace una casa y la termina, decimos que la casa es perfecta, suponiendo que tal fué la intención del autor; é imperfecta, si no la terminó; sin considerar que tal vez no se propuso nunca terminarla. La música es buena para un melancólico, y no es buena ni mala para un sordo. En estos ejemplos se emplean las palabras *perfecto*, *bueno* é *indiferente*, en el sentido de concorde con la idea típica de un objeto, ó en el de útil ó inútil para un fin dado; y en la naturaleza, dice Spinoza, todo es necesario y no hay idealidad ni causas finales. Ya se ve que en moral llamamos bueno ó malo, no á un objeto real, sino á un acto, que se acomoda ó no á una ley universal, dada como regla de vida á los seres inteligentes y libres. La moral para Spinoza es relativa; y si se pregunta cuál es el *bien* en este sentido, responde con Epicuro y Hobbes, que es lo que sabemos de cierto que nos es *útil*, y esto, lo que produce el *goce*, que es el placer que se siente en la satisfacción de un deseo, añadiendo sóbrela doctrina de sus predecesores, que «deseo es la tendencia del ser á perseverar en su ser,» y que este deseo es el fondo del amor de sí mismo: «nadie se esfuerza en conservar un ser (es decir, nada se desea) por causa de otra cosa que él mismo.» El bien para un ser es la realización de esa tendencia por conservarse y satisfacer á su naturaleza, es el *éxito*, que á su vez se reduce al *poder*, y este poder es lo que llamamos *virtud* (*Etílica*, iv, defin. i, *prop.* xxv y defin. vu). Los profanos á la ciencia ético-geométrica piensan que no es virtuoso el que puede practicar el bien, sino el que le practica habitual mente; y así tampoco comprenden, que, por ser indispensable para satisfacer el deseo de conservarse *conocer* los medios mejores, por eso el *poder*, ó sea la *virtud*, es idéntica á la *ciencia*, ni entienden a Spinoza cuando dice: «Obrar absolutamente por virtud es seguir la razón en nuestros actos, en nuestra vida, en la

conservación de nuestro ser (que es todo una misma cosa), y esto *según la regla del interés propio de cada uno* (Prop. xxiv).» Es el principio fundamental del sistema utilitario. Y añade: «La esencia de la virtud es el esfuerzo mismo que hace el hombre para conservar su ser, y la bienaventuranza ó felicidad consiste *en poder* conservarle efectivamente. Este poder se confunde con la virtud, porque el esfuerzo es el principio, y el éxito el fin de la misma; así que la felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma.» Poder conservarse es alcanzarlo realmente; obrar de este modo es gozar; y gozar, ser feliz; y como obrar de este modo es ser virtuoso, la virtud y la felicidad son idénticas, como lo sostienen á una todos los utilitarios.

Considerando el hombre en particular, la virtud consiste para él en procurarse la mayor felicidad posible, satisfaciendo lo más que pueda á su verdadera naturaleza. Mas esta es la razón, ó sea la esencia del hombre (según la teoría cartesiana, bien ó mal entendida, que no lo hemos de tratar aquí, ni tenemos necesidad de advertir que la razón no es la esencia, sino esencial al hombre, como lo es la voluntad, el sentimiento y el cuerpo mismo); de donde deduce, que, siendo el acto propio de la razón entender, esto es, comprender la necesidad de las cosas¹, ó sea la naturaleza ó Dios, por la razón sólo tendemos á comprender; y el alma, en cuanto usa de la razón, no juzga útil para ella sino lo que la lleva á comprender (Prop. xxvi. Así junta en uno las teorías epicúreas y las socráticas y aristotélicas, en cuanto ponían en la ciencia el sumo bien y la virtud suma del hombre. «Y como el objeto supremo de la inteligencia es Dios (todo según Spinoza), la suma virtud del alma está en comprender ó conocer á Dios (Prop. XVIII).» Mas Dios es la absoluta necesidad, la naturaleza eterna, y lo que no está sujeto sino á su propia ley es libre (proposición falsa á no entenderse de la mera libertad de coacción, á lo que viene á reducirse la libertad para todos los fatalistas); de donde se sigue, que comprender la absoluta necesidad es comprender la libertad absoluta y aun participar de ella, y con ella identificarse

(cosa perfectamente lógica en un sistema panteísta), lo cual es armonizar también con el epicureismo el estoicismo. El pensamiento humano se confunde con el pensamiento divino, «sentimos y gustamos que somos eternos,» y esto nos produce el goce supremo, es el verdadero amor de nosotros mismos, y á la vez el amor de Dios. Así aparecen sintetizadas las teorías epicúreas, aristotélicas, estoicas y hasta cierto punto cristianas, monstruosidad que desaparece atendiendo al significado especial que da Spinoza á ciertas palabras, y al panteísmo del sistema. No siendo el individuo sino un modo de Dios, amarse es amar á Dios, satisfacer sus deseos es responder á las exigencias necesarias de la naturaleza; y aunque el deseo principal sea el de conocer lo absoluto y necesario, que es Dios 6 el universo, ni esto es verdad para la inmensa mayoría de los hombres, ni impide al metafísico, que se dedique, además de sus éxtasis divinos, á satisfacer cuanto más pueda todos los otros deseos, aunque no sean tan sublimes, pues al fin necesarios son y divinos. ¡Moral purísima ciertamente, por la que sin duda dijo Cousin de Spinoza, que á quien más se parecía este *pretendido ateo* era el autor del libro de la *Imitación!!!*

Poco importa que Spinoza reconozca la necesidad del estado social, como que fuera de él no puede el hombre conocer ni gozar tanto como en sociedad con los otros, además de que no pasa de ser, como todos, un modo de la esencia divina inseparable de los otros modos; por eso no se altera el egoísmo esencial del sistema derivado de los principios ya expuestos, y especialmente del fatalismo. Nunca podrá, aunque lo intente convertir este egoísmo esencial en verdadera simpatía y amor desinteresado á los demás, ni al decir que «es propiedad del amor querer unirse al objeto amado» (mejor diría *querer unir el objeto amado á sí*, sobre todo negando, como niega, que esto sea deliberado y elegido libremente), ni al afirmar que «una misma causa, que nos figuramos libre, nos hace sentir mayor amor ú odio, que si fuera necesaria... y que los hombres, en la convicción que tienen de su libertad, deben sentir recíprocamente más amor ó aborrecimiento entre sí, que para con los demás

seres.» (ni, defin. vi y prop. XLIX.) En último análisis, el amor es mera ilusión, como debe serlo para todo epicúreo y utilitario. Mas para la vida social hay que llegar al amor ó cosa equivalente; y Spinoza establece dos principios, que destruyen el odio y división que han de producir los intereses individuales, único bien que busca cada individuo: el *temor*, como Epicuro y Hobbes, y la *razón*. Como el estado social es el más ventajoso para todos, de este interés nace el *pacto* y la autoridad que le garantiza, imponiendo aquel temor con la fuerza material; pues si no fuera por ella no podría sostenerse, puesto que ningún pacto es obligatorio desde que deja de ser útil. A la objeción de que no siendo obligatorio en conciencia ningún pacto, cualquiera rompería el pacto social desde que le conviniera, por ejemplo, para evitar la muerte ú otro grave mal, responde que si la razón dictara esto á uno, se lo dictarla á todos, en cuyo caso todos pactarían sin pactar, esto es, con perfidia, lo que es un contrasentido. A lo cual podría decirse que ese contrasentido es esencial al sistema, pues dados los principios, no podría suceder otra cosa; aunque claro está que no se pactaría con esta excepción expresa, sino que todos la sobreentenderían para sí; y al llegar el caso, no dejarían de ponerla en práctica, sobre todo pudiendo eludir el temor á la fuerza pública; y aun dado el fatalismo que domina al hombre, según el sistema, necesariamente habría de suceder así. Cuanto á la *razón*, que es la que ha de producir la armonía social, porque es común á todas, porque para todos es el supremo bien, porque el obrar según ella es lo más conforme á la naturaleza, porque tendrá tanta mayor fuerza cuanto más progrese en el conocimiento de Dios, y porque el amor á Dios no puede mancharse con sentimiento alguno de envidia ó malevolencia, con lo cual parece como que se concilian los sistemas de Epicuro y Zenón; sólo podrá engañar al que tome superficialmente estas palabras, y no en el sentido que les da Spinoza, para quien toda acción humana es fatal; realizar el deseo es la virtud, el poder y la felicidad, y Dios nosotros mismos en nuestra sustancia eterna. Y siendo esto común á todos, resulta que amar á Dios, amarse á si

mismo y amar á los demás es todo uno y lo mismo; lo cual no puede impedir que cada cual tienda necesariamente á satisfacer sus intereses y deseos personales, con conciencia ó sin ella de que esto conduce al bien de los demás. La conciliación, pues, del epicureismo y del estoicismo resulta, como era forzoso, imposible y absurda.

Respecto á la política hay una diferencia radical entre Hobbes y Spinoza, pues aquél impone la abdicación completa de los individuos en el soberano, y el despotismo de éste; mientras que el segundo declara inalienable el pensamiento, como esencial al hombre y *necesario* por lo tanto, ó *libre*, que es lo mismo según él; y á la vez encuentra mayor la fuerza física del pueblo entero que la del soberano, y del mismo modo la fuerza moral de la razón común. Así fundó el liberalismo moderno, no incompatible, como se ve, con el despotismo de las masas, sustituido al despotismo Real; como tampoco se ve cómo ha de ser *una* la fuerza física ni la moral del pueblo, para que pueda ser mayor que la del soberano, cuando precisamente el gran problema político es hallar la unidad sin menoscabo de la libertad ni de la justicia, y la *concordia*, que decía Hobbes, es imposible sin una fuerza efectiva y real y *una*, que mantenga á raya los intereses de todos, forzosamente opuestos con todo sistema egoísta, y más si es también fatalista como el de Spinoza. Excusamos advertir que la *necesidad* de pensar no es la *libertad* de pensar, ni menos el derecho de pensar alto ó manifestar libremente el pensamiento; confusión de que todavía no han logrado salir los sistemas pseudo-liberales de nuestros días, y de la que procede la funesta y absurda teoría del derecho á la libertad de enseñar el error.

UTILITARIOS ENCICLOPEDISTAS

Siendo la moral utilitaria consecuencia forzosa del empirismo materialista, no podían menos de adoptarla los enciclopedistas franceses, que recibieron como el *non plus ultra* de la sabiduría.

Las doctrinas de Bacon y Locke, vulgarizadas en Francia por Voltaire. Lo extraño es que pretendieran amalgamarlos con el respeto y amor á todos los hombres y con el progreso de la humanidad, ideas ambas que acariciaron casi todos los enciclopedistas, sin saber, en su profunda ignorancia, que les habían venido de la atmósfera cristiana, en que habían nacido y se habían educado; y más extraño es todavía, que los materialistas y positivistas modernos confundan el progreso con una evolución universal y necesaria, que lo mismo puede ir adelante que atrás ó por caminos laterales, pues no hay progreso donde no hay una serie de términos previstos, intentados y con perseverancia perseguidos por el ser inteligente y libre, que hace progresar. Y cuanto á la humanidad y fraternidad universal, á nadie le ocurrió en la antigüedad pagana semejante idea, ni al autor del famoso verso *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*, al que se dan alcances totalmente ajenos á las ideas romanas del tiempo, siendo falso que le aplaudieran en el teatro como algunos gratuitamente aseguran. Donde están estas ideas clara, lógica y naturalmente es en el Evangelio, y de él derivadas en la Iglesia y en los Santos Padres, como lo acreditan evidentemente sus escritos y su conducta — como que la Iglesia es *Católica* — y sólo la pasión ó la ignorancia de Tiberghien y otros muchos son capaces de asegurar que el amor de la Iglesia sólo se dirige á los cristianos, como si las guerras contra infieles hubieran sido otra cosa que defensivas de la cristiandad, que era el mundo civilizado. Aceptaron, pues, los enciclopedistas estas ideas tan antitéticas con sus principios, y los esfuerzos por conciliarlas con ellos son la única modificación que intentaron en la moral epicúrea, y lo único que pide el ligero recuerdo que de ellos haremos aquí. '

Partiendo Helvecio desde la sensación, pretende construir la ciencia moral por mera inducción, sin elemento alguno metafísico ni propiamente ético, ó sea formar una especie de *física de las costumbres*, en consecuencia lógica con su principio y con la necesidad, que en torio dirige al hombre, supuesto que, según afirma, «nuestros pensamientos y nuestras voluntades

son consecuencias precisas de las impresiones que hemos recibido... Un tratado filosófico de la libertad moral sería un tratado de efectos sin causa.» El hombre se mueve exclusivamente por el placer y el interés, no es bueno ni malo «tan imposible le es querer el bien por el bien, como querer el mal por el mal.» De aquí procede la recomendación que hace en favor de la indulgencia y benevolencia para con todos, supuesto que todos obran como no pueden menos de obrar, sólo que es evidente en este caso, que la tal recomendación es letra muerta, es como si se recomendase á dos leones que no riñan entre sí por una presa ó por las preferencias de una leona. «Si alguno es por naturaleza compasivo, sufrirá con los sufrimientos de los demás, y si es cruel, se gozará en ellos.» Mas ¿qué medio hay de mandar ó aconsejar, y menos de obtener que el cruel sea compasivo? Ya se ve que esto será una física, pero de ningún modo una moral. Y cuando obedeciendo al interés haga uno algún servicio á los otros, nadie le debe gratitud, ni este sentimiento es posible; sólo que «el público impone con razón á los favorecidos el deber del reconocimiento, en favor de los desgraciados, con el fin de multiplicar los bienhechores,» porque éstos tienen interés en alcanzar la benevolencia de los demás. Así funda Helvecio en el egoísmo la indulgencia, la caridad y el agradecimiento; con cuanta eficacia, todo el mundo lo ve.

En resumen, sólo el interés personal es el motor de las acciones todas del hombre, aun de aquel que, ó por su índole benévola, ó por amor á la gloria, encuentra su interés en actos útiles á la sociedad, ó al menos *no perjudiciales*; el que así obra habitualmente es hombre probo; mas para ser tenido por tal es preciso que sus actos cedan en beneficio de la nación, cuyo interés está siempre ligado por algún lazo con el interés particular, aunque no tanto que pueda nunca prevalecer sobre él; antes, en caso de colisión entre mi interés y el de la sociedad particular ó general á que pertenezco, la moral misma me prescribe preferir el mío. Pues ¿cómo armonizar estos intereses? Por la legislación (que se confunde con la moral), que es el origen de la probidad y de la justicia, aunque esta legislación

no es precisamente la voluntad despótica del rey, como quería Hobbes, sino que debe dirigirse á procurar el *interés común*. El medio que la legislación emplea es la *represión* y la *educación*. « Si la fuerza reside esencialmente en el mayor número y la justicia consiste en la práctica de las acciones útiles al mayor número, es evidente que la justicia está armada por su naturaleza con el poder necesario para reprimir el vicio y forzar á los hombres á la virtud. » El argumento no tiene vuelta de hoja, si se admiten los principios de que procede y el concepto especial que tiene Helvecio de la virtud. Mas no sólo obra la legislación reprimiendo, sino alentando, ya con el premio, ya convenciendo á todos de que el interés individual está íntimamente unido con el interés común, de donde viene la eficacia grandísima de la *educación*. Instruir, castigar y premiar; tales son los medios que tiene el Estado para conciliar todos los intereses y forzar al hombre á la probidad y á la virtud. La legislación es la que ha de formar las costumbres, y no hay otra moral. Tampoco se debe ocultar á nadie la máxima fundamental de que *el interés es el principio de todo*, antes se enseñará al pueblo en un breve catecismo, juntamente con las principales máximas de probidad, que todas están basadas en el interés. Así, por ejemplo, no se debe condenar el libertinaje de ciertas mujeres, pues las hace amar el lujo, con lo cual se fomenta la industria y las artes, en vez de que las obras caritativas, en que otras se emplean, fomentan la vagancia y mendicidad. Favoreciéndole el Estado contribuiría á las buenas costumbres, suprimiendo la falsedad de las mujeres, acabando con los delitos de adulterio, haciendo las mujeres comunes, para que desaparezca la familia, que siempre engendra intereses particulares, y declarando á todos los hijos, hijos del Estado. El remedio no puede ser más fácil y casero, y si la revolución no lo llevó á cabo de todo punto, algo hizo, al menos con los hijos ilegítimos. La teoría que aquí se expone es la que realizó el Comité de salud pública, derramando ríos de sangre á nombre del interés del Estado. « La utilidad pública es el principio de todas las virtudes humanas y fundamento de todas las legislaciones. Ella debe forzar á los

pueblos á someterse á sus leyes, y á ese principio hay que sacrificar *todos los sentimientos, hasta el de la humanidad*. » Así lo hizo Robespierre, aunque imbuido en las doctrinas de Rousseau, que decía: «la salud pública no es nada, si no están en seguridad todos los particulares; » y por aquí se ve también cómo respetaba Helvecio al hombre, sólo por ser hombre, si á la vez no era ciudadano, y qué tienen que ver sus lucubraciones con la humanidad y caridad verdaderas. Nada diremos de la Religión del Estado, impuesta por él como la virtud y la justicia y que consistiría en la divinización del interés público, sin más misterios ni temores (ahí le dolía), y se prometía que esta *religión sublime* (ya practicada en las repúblicas griegas y en Roma) llegará á ser un día la del mundo entero. Ya se ve adonde iba á parar el *progreso de este vanidoso declamador cuanto rastrero filósofo*.

No es preciso detenerse en las brutalidades de La Mettrie, predecesor en su *El hombre máquina* y *El hombre planta* del moderno darwinismo, pues que niega la diferencia esencial entre el hombre y los animales, á los que atribuye hasta *remordimientos*, que declara irracionales en el hombre, porque ó la acción, dice, fué perjudicial y nada enmiendan, ó fué útil y no hay motivo para arrepentirse. Su teoría moral se resume en esta proposición: « Si logras ahogar los remordimientos', lo sostengo, aunque parricida, incestuoso, etc., serás feliz; pero si quieres vivir, anda alerta, porque la política no es tan cómoda como mi filosofía: la justicia es hija suya, los cadalsos y los verdugos están á sus órdenes; témelos más que á la conciencia y á los dioses. » (*Bise, sur le bonheur.*) Esto, repetimos, es brutal y detestable, pero es perfectamente lógico en los sistemas epicúreos y materialistas, sin que logren probar lo contrario todo el ingenio y sutileza de los filósofos contemporáneos, como iremos viendo.

Ya D'Alembert enseñó que la virtud consiste en ensanchar todo lo posible las afecciones, que deben extenderse, por tanto, á todos los hombres; pero entiéndase bien la razón, esto es,

porque así es más ventajoso para nosotros, pues «el amor ilustrado de nuestra propia felicidad nos muestra que son preferibles para todos los bienes de la paz con nosotros mismos y la adhesión de nuestros semejantes; » es decir, que se trata aquí de un *cálculo* de utilidades, cálculo que tendrá que variar precisamente según el genio y costumbres del *calculador*. Y un cálculo no es la moral.

Más adelante fué Holbach, pues definiendo el deber ú obligación moral, 9 la necesidad de ser útil á sí mismo por sí ó por otros,» y afirmando que jamás obramos sino por interés, es decir, por la *gravitación del yo sobre si mismo*, viene luego con que la virtud es esencialmente simpática, que es, como decía Leibnitz, «el arte de hacerse feliz con la felicidad de los demás, » "y es porque nos aprovechamos de la felicidad de nuestros semejantes, gozamos de su estimación y afectos, y á la vez nos procuramos un bien y nos hacemos merecedores de nuestra propia estimación. También goza de la estimación de sus semejantes el demagogo ó tribuno que logra embaucar al pueblo, y aun de la suya, al pensar en la destreza con que ha procedido, y otro tanto le pasa en esto último al gitano que da un burro ciego como bueno, y al timador que sale bien en sus empresas. Todo consiste en la apreciación subjetiva y varia que hace cada uno de su felicidad y de lo que es *amable por si mismo*, sobre todo partiendo del principio del interés como necesario motor de nuestros actos. Esto no es conciliar el epicureismo con el estoicismo; es pura y simplemente incurrir en una absurda contradicción.

Excusado es insistir en la imposibilidad absoluta de deducir del interés personal, del amor propio ó egoísmo, el amor á los demás hombres por sola la consideración de serlo, y así era pura declamación aquella máxima de Saint-Lambert, otro utilitario de la época: «La naturaleza os veda prestar á vuestra patria servicios que juzgáis funestos al género humano... Servid al hombre cuando no podéis amar la persona. » La naturaleza nada veda al empírico y materialista, sino lo que ve que le perjudica, y *el hombre* es para él una abstracción vana, una

idea general, que nada real significa y nada puede exigir del individuo de carne y hueso, que, además de moverse en todo con necesidad mecánica, sólo ha de atender á su interés.

Holbach y los más de estos autores se decidieron en política por un gobierno representativo, fundándose en que el *contrato social* tiene por fin la *felicidad* de los asociados y que esta se logra mejor con la libertad, porque el que es libre *puede más*, y, por lo tanto, tiene más medios de serlo. Faltóles considerar que puede más el que es libre si los demás son esclavos, pues en otro caso habrá antagonismo entre fuerzas, que habrán crecido igualmente y en prosecución de su interés lucharán entre sí, mientras una fuerza mayor no la contenga. De los principios de Hobbes no puede deducirse otra política que la suya.

El materialista Volney, que así se avenía á proferir blasfemias líricas, meditando entre las ruinas de Palmira sobre la caída de los imperios, como á la igualdad republicana y á una plaza de senador durante el imperio, aceptó el utilitarismo materialista con todas sus consecuencias, expresando que la fórmula de la ley natural es la *conservación del ser* y las virtudes individuales son la ciencia, templanza, fortaleza, actividad y *limpieza*. También admitía virtudes sociales y de familia, basadas todas en principios físicos, principalmente en el de la *reciprocidad*, que preconiza hoy Büchner en sustitución de toda moral. ¿Por qué es un precepto el amor al prójimo? «Por razón de igualdad y reciprocidad, dice Volney, porque atacando la existencia ajena exponemos la nuestra por efecto de reciprocidad, y haciendo bien á otros tenemos motivos y derechos de esperar la recíproca, un equivalente, siendo cualidad común de todas las virtudes sociales el ser *útiles* al que las practica por el *derecho de reciprocidad* que dan respecto de aquellos á quienes aprovechan. » Falta saber qué motivo hay para abstenerse del mal contra el prójimo cuando no hay temor á la reciprocidad, y falta probar cómo los beneficios dan *derecho* para esperar otros tales, si no hay más derechos, ni deberes, ni bienes, ni males que el interés por la conservación del individuo. Lo que ordinariamente sucede no por eso es *un derecho*, aunque puede ser una

esperanza, y así, cuando una leona lame á sus cachorros no es para recibir de ellos iguales caricias, y todos los labradores han visto á los mulos de sus yuntas rascarse mutuamente las más veces, y también á uno solo estando el otro retraído.

Observemos, en fin, que todos estos moralistas entienden que están cumplidos todos los preceptos de la moral, procurando el propio bienestar con prudencia y observando para con los demás la justicia y aun la beneficencia, como si la moral no prescribiera más, lo cual es mutilarla, supuesto que mucho más exige, aun prescindiendo de la parte principal, que se refiere *diis immortalibus*, como decía Cicerón, y de la manifiesta imposibilidad de convertir en desinteresada y propiamente moral y virtuosa la benevolencia y beneficencia para con los demás, cuando sólo se apoyan en el interés personal que con ellas puede reportarse. Podrá sutilizarse hasta hallar la conciliación entre el *egoismo* y el *oiroísmo*, pero entre el egoísmo y la verdadera y genuina moral y la virtud y la caridad, imposible.

BENTHAM

Tal es, sin embargo, la pretensión de la *Moral inglesa utilitaria contemporánea*, cuyo progenitor es Bentham y sus principales representantes y jefes de secta J. Stuart-Mill y H. Spencer; moral que ha hecho y está haciendo grandes conquistas en el continente, merced al materialismo teórico y práctico que le viene dominando y al decaimiento consiguiente de la religión, único puntal que puede mantener al hombre erguido é impedirle que se revuelque en el fango con las bestias.

Bentham es sensualista, como toda su escuela, y por lo tanto es natural que establezca, como cosa evidente, que no hay necesidad ni medio de probar, como postulado necesario de la nueva ciencia, que pensaba haber inventado, la *Deontología*, lo siguiente: « La naturaleza ha puesto al género humano bajo

el imperio de dos soberanos señores, el *placer* y el *dolor*. Nosotros les debemos todas nuestras ideas, á ellos referimos todos nuestros juicios, todas las determinaciones de nuestra vida. El que pretende sustraerse á su servidumbre no sabe lo que dice... Estos sentimientos eternos é *irresistibles* deben ser el gran estudio del moralista y del legislador» K «La utilidad es el principio que aprueba ó desaprueba toda acción según su tendencia á aumentar ó disminuir el bienestar de la persona, cuyo interés está en cuestión, ó en otros términos, á promover este bienestar ú oponerse á él.» Y la ciencia tiene por objeto «dar al placer una dirección tal, que sea productivo de otros placeres, y al dolor una dirección, que le haga, si es posible, fuente de placer, ó al menos tan ligero, soportable y transitorio como sea posible.» En todo esto no se ve diferencia entre Bentham y Epicuro, ni la Deontología ha mejorado en nada la *phronesis* ó prudencia del filósofo griego.

Tampoco le adelanta en la condenación de lo que él llama *ascetismo* (sin entender lo que es esto entre cristianos), es decir, la preferencia dada al dolor y sufrimiento (como si el asceta eligiera el dolor como tal, sin referirle á cosa más alta), para cuya reprobación no halla palabras suficientemente enérgicas; como igualmente al condenar todos los demás motivos morales que él tiene por cosa de puro capricho y apreciación subjetiva, con el nombre de *simpatía* y *antipatía*, entre los cuales enumera la *conciencia*, el *sentido moral*, la *ley natural*, el *derecho natural*, la *obligación moral*, etc. La virtud para Bentham es un «ente de razón, una entidad ficticia nacida de la imperfección del lenguaje» (en lo cual supera en franqueza á lo menos á Epicuro), y viene á reducirse á la *simpatía* y *antipatía*. La *obligación moral* es un término vago, nebuloso y vacío, mien-

1 Digamos entre paréntesis que Bentham fué un gran *liberal*, aunque, ó *porque* creía que el placer y dolor son el principio de todo en el hombre y le dominan *irresistiblemente*, es decir, aunque ó *porque* era fatalista, como toda la escuela. Enigma es este que debe ayudar á comprender, al que todavía no lo haya logrado, lo que es *liberalismo*.

tras no viene á precisarle la idea del interés. De los *deberes* «es inútil hablar; la palabra misma tiene un yo no sé qué de desagradable y repulsivo. Cuando el moralista habla de deberes, cada cual piensa en sus intereses.» La *conciencia* es «cosa ficticia» es la opinión favorable ó adversa que cada uno forma de su conducta, y que no tiene valor, sino en cuanto es conforme al principio utilitario. Después de esto, ¿qué queda de lo que la humanidad ha llamado siempre y sigue llamando *moral*? Repudiados brutalmente todos los elementos que la constituyen, no queda moral buena ni mala; llamarla así es puro abuso de lenguaje.

No por eso ceja Bentham en su empresa de construir una moral á su manera. Tiene un principio: la utilidad ó el placer, que pudiendo ser mayor ó menor, es susceptible de comparación y de cálculo, puede ser determinado aritméticamente. Es decir, hay un método, y con principio y método se puede construir la ciencia deontológica, que enseña el arte de la mayor felicidad, ó sea la *maximización* del placer, en lo cual consiste la virtud, que nada significaba en la acepción vulgar. Y aun se concibe un nuevo elemento que en ella introduce Bentham, esto es, el *esfuerzo*, una especie de *abnegación* temporal en expectativa de mayor utilidad futura; pues una vez que la *economía* regula la virtud, bien puede equipararse el que se abstiene de un goce ó acepta un dolor en vista de la mayor felicidad futura, con el que ahorra una cantidad ó la emplea en una industria para llegar á la riqueza. Por eso dice Bentham que la virtud es un ecónomo prudente, y el vicio una prodigalidad... En esto, fuera de los términos, y quizá la claridad del concepto, tampoco hemos salido de Epicuro y su *prudencia*; sobre todo negando Bentham que el sacrificio por la virtud deba ser definitivo, es decir, sin esperanza de mayor utilidad, y afirmando que «según el principio de la utilidad, el más abominable placer que el peor de los malhechores haya sacado de su crimen no debería reprobarse, si quedara solo; el caso es que nunca queda solo, sino que necesariamente le sigue cierta cantidad de dolor, ó lo que viene a ser lo mismo, cierta contingencia de

tal cantidad de dolor *, que el placer logrado es como nada en su comparación...» es decir, que Bentham diría lo que Fontenelle de un reo que sacaban á la horca: *he ahí un hombre que ha calculado mal*. ¡Qué moral tan científica! En suma: Bentham reprueba todo sacrificio que no traiga un placer mayor al agente ó á los demás (esto último contra la lógica del sistema), y declara loco ó criminal al que tal haga; pues la Deontología «nada tiene que objetar á los placeres que no están asociados á un dolor más grande; en una palabra, *regulariza el egoísmo*.»

He aquí la fórmula exacta del sistema, con la cual, sin embargo, hay que conciliar la moral social, que exige el cumplimiento de la *justicia* y lo que llamamos los cristianos *las obras de misericordia*. ¿Cómo se verifica este tránsito sin contradicción con los principios sentados? La *justicia* se cumple por miedo á la *sanción*, porque ésta representa un dolor más grande que el placer que podría hallar el hombre en violar la *justicia*. Ya lo ha dicho antes: nada tiene que objetar al placer que no viene asociado á un dolor más grande. De este modo, si uno halla placer en cualquiera cosa comunmente tenida por delito, y ésta no va asociada á un dolor más grande, porque ni éste es consecuencia forzosa de la acción, ni hay por qué temer la sanción externa de la ley, de la opinión pública ni de la *reciprocidad*, v. gr., porque la acción es oculta y hay manera cierta de que quede oculta; nada tiene que objetar Bentham contra semejante acción, antes la declarará buena, por ser productora de un placer, de una utilidad para el agente. Según la moral de la humanidad, quedan aún la ley natural que tal acto reprueba, la conciencia que acusa, los remordimientos que se siguen, el temor á la justicia divina, para la que nada hay oculto; para Bentham todo esto nada significa ante la ley del

1 Identidad falsa manifiestamente, y principio falso en gran número de casos y para gran número de criminales, sobre todo los que ya lo son habitualmente.

placer, y el último motivo singularmente, aunque le toma en cuenta *para los creyentes*, es claro que no cabe en una filosofía esencialmente empírica, sensualista y fatalista, que ni tiene que hacer nada con Dios y la religión, ni aunque en ellos se creyera, habría nada que temer, supuesto que el hombre busca *forzosamente* el placer, y por lo tanto no puede traspasar en ello la voluntad de Dios que así le ha criado, 6 así le encuentra hecho, pues no sabemos lo que Bentham pensaría en este punto. Luego es de toda evidencia que la *sanción* que cabe en el sistema benthamista es insuficiente para sostener la moral social en lo que se refiere á la observancia de la justicia.

Vamos al otro aspecto de la moral social, el de la benevolencia y beneficencia, *la simpatía y la filantropía*, y hasta la afec-ción y cariño para con todos los animales, como seres sensibles (que á todo esto pretende Bentham, con sus sucesores, hacer llegar el principio fundamental del placer y utilidad personal del agente). Su razonamiento es el siguiente: El egoísmo consiste en buscar el propio bienestar, y éste se halla en gran parte en los goces de la simpatía y del afecto de nuestros semejantes; luego por egoísmo nos conviene buscar esta simpatía y afecto. Mas para lograrlos hay que convencer á los demás de que les tenemos igual afecto y simpatía, y esto es imposible sin que nuestro amor hacia ellos sea verdadero, el cual se manifestará por las obras. Luego un egoísmo ilustrado nos debe inclinar á amar á los hombres y hacerles bien, para que nos paguen en la misma moneda ¹.

El razonamiento de Bentham no alcanza, como se ve, sino al círculo de personas con quienes tratamos ó verosímilmente habremos de tratar, pues de ellas solas podemos esperar que aumenten con su simpatía y afecto verdadero y eficaz el bienestar que buscamos con nuestra benevolencia y sacrificios; pero

1 Ut recipiant aequalia, decía Jesucristo de los pecadores que hacen bien á sus semejantes; por lo que añadía: pero vosotros... *haced bien á los que os aborrecen*, etc. ¡Qué poco había penetrado en la moral utilitaria, simpática y evolucionista!

no alcanza á la humanidad entera, cuya inmensa mayoría ni siquiera sabe que existimos en el mundo, y mucho menos á los animales, como es notorio, á no ser que Bentham esperara mayor utilidad de tratar bien á las pulgas y á las chinches, que al cabo son seres sensibles. Mas como, por otra parte, su principio fundamental es la asecución del placer sensible como bien único, y la fuga del dolor como único mal; de aquí que extendiera el principio de la simpatía y afecto á todo ser capaz de sensaciones; aunque no es fácil eximirle de contradicción en este punto, *siempre que se trate de seres de cuyo conocimiento y afecto no se puede esperar el aumento del propio bienestar*, única base en que descansan la simpatía y benevolencia de todo utilitario consecuente. Otra contradicción hay en admitir como *verdadero* el afecto, que no se propone otra cosa que la propia utilidad; lo cual no pasa de ser un préstamo usurario, un amor mentido y falso y rastrero, incompatible con el respeto que se debe á toda persona humana, á la que se toma como medio de nuestros goces privados, al ofrecérsele un afecto y unos servicios exclusivamente mercenarios. Se han hecho grandes esfuerzos por eximir á Bentham de contradicción, al derivar la simpatía del egoísmo; pero, si en ocasiones esta derivación es lógica (por supuesto, tratándose de la simpatía de Bentham, que verdaderamente no lo es), no puede serlo con la casi totalidad de los hombres, de quienes no podemos esperar beneficio alguno, y menos con los animales ¹. Y tratándose de personas que pueden pagarnos con creces nuestro afecto y simpatía — caso que fueran tales en la realidad — ya Epicuro dijo casi lo mismo, y en ello estaban fundadas las amistades de los epicúreos tan celebradas en la antigüedad. En esto, como se ve, poco ó nada ha progresado Bentham; y en cuanto á su

1 A los cuales podemos matar para comerlos, según Bentham, «porque el dolor que ellos sufren al morir es menor que el placer nuestro de comerlos.» No lo dirían ellos así, si pudieran hablar, y además ¿por qué no hemos de poder saborear carne humana, teniendo el cuidado de dar muerte súbita é imprevista al que quisiéramos comer?

filantropía universal, caricatura de la caridad cristiana, que está fundada en motivos hartos más sólidos, eficaces y conmovedores — no pasa de ser un pegadizo puesto en el sistema utilitario, una verdadera e inevitable contradicción.

Cierto es que en Bentham es una especie de idea fija la *solidaridad del interés individual y del social*; aunque no está de ello muy seguro, supuesto que en casos de conflicto entre la *prudencia y la benevolencia efectiva*, que son sus dos virtudes cardinales, ó mejor únicas, es decir, entre el interés personal y el social, afirma enérgicamente que el buen deontólogo debe preferir el primero, como es lógico en su sistema, aunque, añade, que estos casos son raros. Mas no lo son tanto que precisamente sean la excepción en el estado actual de la sociedad; y la prueba manifiesta es que casi toda la legislación de los pueblos cultos, por no decir toda, se dirige á resolver estos conflictos en pro del interés social y contra el egoísmo personal. La sabiduría de las naciones es siempre superior á la de cualquier filósofo. Si los lazos de unión entre los hombres tienden á estrecharse; si dentro de algunos siglos no deben ser extraños los intereses de cualquier fracción de la humanidad á los de las otras y á los de cada individuo de por sí; si el comercio, como dice Adam Smith, es igualmente ventajoso para los que compran y los que venden; si la mayor ilustración general irá haciendo ver á todos que los intereses son armónicos, para entonces podrá tener aplicación en mayor escala la teoría benthamista; pero nunca hasta el punto de impedir por sí sola el choque de los intereses egoístas, nunca hasta hacer desaparecer por inútiles los códigos legales y muy especialmente el penal.

Bentham se esfuerza en convencernos de que aumentando el bienestar propio se aumenta el de los demás, y se llega á la *maximización del placer para el mayor número posible*. Pero veamos. Si yo procuro el aumento de mi bienestar personal, sin que esto redunde en provecho de los demás, es cierto que el bienestar general se aumenta con la suma del que yo me procuro, aunque esto á los otros poco les importa. Si lo hago procurando el bien de otros, habrá de ser haciéndoles algún

obsequio, mediante algún sacrificio personal, cuya retribución recibo de ellos, pues en otro caso mi sacrificio sería estéril para mí y un pecado contra la Deontología. Ahora bien: 6 la ventaja que reporto de mi sacrificio es menor que él, 6 igual, 6 mayor. Si es menor, no debo hacerle, porque doy más que recibo, y esto no es útil para mí. Si es igual, ni pierdo ni gano, en cuyo caso no hay motivo para comerciar. Si la ventaja que obtengo es superior al sacrificio, serán los demás los que pequen contra la Deontología, pues que dan más que reciben, calculan mal, salen perdiendo; y no hay justicia en pagar 10 por cinco, ni simpatía que induzca á contrariar la ley general del mayor interés personal. Si este es el principio de toda moral, y la aritmética el criterio de aplicación, no hay que engañarse; todo el mundo calculará lo que da y lo que recibe, para que no le engañen en el cambio, y en caso de duda procurará quedarse del lado de su egoísmo.

Después de todo lo dicho, poco nos importa *la mejora* introducida por Bentham en la moral utilitaria, dándole un criterio, la aritmética, cosa que ya había hecho Epicuro, menos expresa y detalladamente, en su *conmensuración* de los placeres y dolores; ni tenemos para que notar la imposibilidad de comparar aritméticamente cosas heterogéneas, como son los gustos y las penas, salvo los de la misma especie, v. gr., los placeres de la mesa; ni la imposibilidad de que así terminen las disputas sobre lo bueno y lo malo, supuesto que en la apreciación del placer y dolor es cada individuo el único juez competente.

Daremos con todo un ejemplo, como muestra de su método y del oficio que incumbe al moralista. Trátase de saber si la embriaguez es buena ó mala. Esto no se debe decidir por ninguno de los principios morales antiguos, y menos por el *sentido moral*, muy recibido en la filosofía inglesa, ó más bien escocesa de su tiempo. Deben redactarse dos tablas en que consten las ventajas y desventajas de la embriaguez; con 15 cual se verá que, siendo las últimas mucho más que las primeras, es la embriaguez una pérdida, se compra demasiado caro el gusto que

produce, es por lo tanto un mal. No de otro modo calcularía el labrador si es *bueno* ó *malo* sembrar nabos ó patatas; el comerciante si es *bueno* emplear su capital en harinas ó alfileres; ó el industrial de cualquier especie si es *bueno* proseguir, cambiaré abandonar una industria. Las cualidades del placer y del dolor que pueden someterse á este cálculo aritmético son: la *intensidad*, la *duración*, la *certeza*, la *proximidad*, la *fecundidad*, la *pureza* (es decir, que el placer no lleve mezcla de dolor y viceversa), y en fin la *extensión*. Así la embriaguez, en cuanto á *Infecundidad* es nula, si bien no deja nada que desear en punto á la *certeza*, *proximidad* é *intensidad*. En cambio es un placer sumamente impuro, por las indisposiciones que puede producir, por los sufrimientos que de ellas pueden resultar más tarde, por la pérdida de tiempo y dinero, por el disgusto que causa á las personas queridas, por el descrédito que produce, por el riesgo de un castigo legal y vergüenza consiguiente, por el castigo posible de los delitos que en la embriaguez pudieran cometerse, por el miedo á los castigos de la otra vida.

Esta es la moral benthamista, la moral utilitaria más perfecta, y éste el oficio del moralista respecto de sus semejantes. Cuando él mismo fuera, v. gr., un alto empleado, aunque pobre, y teniendo por *incognoscible* á Dios y la vida futura, se le presentara ocasión de apropiarse un millonaje, cosa insignificante para una nación, pero capaz de producirle á él infinidad de placeres y ventajas de toda especie, ¿no sería *la tabla de los provechos* mucho mayor que la de las *pérdidas*? Luego juzgaría la sustracción como *obra buena*, ó sería un mentecato que no entendía palabra de la Deontología. La moralidad de esta moral salta á la vista del más topo. Y téngase presente que en la filosofía benthamista, de ser lógica, tiene que ser Dios lo *incognoscible*, y por tanto la vida futura; y lo es de hecho para la multitud de filósofos contemporáneos utilitarios sus sucesores, y para todos los materialistas y positivistas, también necesariamente utilitarios. Moral más deliciosa no se puede dar.

De la política de Bentham, que mejor podría llamarse Filo-

sofía de la legislación, basta á nuestro objeto decir dos palabras. Rechazando la *razón eterna, que manda conservar el orden natural y prohíbe su infracción*, como cosa fantástica, y por lo tanto la ley y el derecho natural; para Bentham no hay más ley que la humana, ni más derecho que el creado por ella á causa del delito. Toda ley es mala en sí misma, supuesto que restringe la libertad, que es un bien para cada individuo; y sólo se justifica cuando evita un mal mayor á causa de los malhechores. Debe, pues, legislarse lo menos posible; y toda la prudencia del legislador está en evitar mayores males de los que produce la ley coartando la libertad, lo cual es siempre un disgusto. El fin de la legislación es producir en la comunidad, y por ende en cada individuo, la *maximización de la felicidad ó bienestar*, como lo es el de la moral, aunque procede en sentido inverso, es decir, del individuo á la sociedad. La aritmética moral no basta al legislador, á causa de lo que tiene de subjetivo y arbitrario la apreciación del placer y del dolor; de ahí los esfuerzos de Bentham por crear otras dos ciencias que la suplan en lo posible, la *Patología mental* y la *dinámica mental*, para apreciar aproximadamente la sensibilidad y los motivos impulsivos de obrar. La ley tiene por objeto procurar la *subsistencia*, la *abundancia*, la *igualdad* y la *seguridad*. En esta última va incluida la libertad, que sin embargo tiene que ceder á la seguridad, como también la igualdad y la abundancia. La propiedad es obra de la ley, y aunque debe tender el legislador á la igualdad, sin producir daño á nadie, no se puede establecer la comunidad de bienes sin atentar á la seguridad, que es bien mayor. Así escapa á las reclamaciones del comunismo, aunque sus razones son harto flacas, para convencer á los comunistas, de que es buena la organización social presente, que ha creado á los ricos, mientras los pobres son el hombre primitivo y salvaje que no ha acertado aún á aprovecharse de las ventajas del estado social, si bien disfruta no pocas. Los socialistas dirán que, aun siendo esto verdadero, es mejor un cambio radical, reclamado perentoriamente por el principio de la utilidad, que ellos sienten tan enérgicamente como el más

pintado, y ahora más que nunca. Y supuesto que no hay ley natural, ni más derecho que el creado por los hombres, es decir, por los que más fuerza han tenido, y la apreciación del placer y utilidad es cosa subjetiva que nada tiene que enseñarles; se creen en el caso de crear otro derecho y otro estado social en que la igualdad se realice ó se cambien los papeles, y el que ayer se ocupaba en enseñar Deontología vaya mañana á las minas del carbón, y el que ayer guiaba un coche se arrellane en su interior, mientras el antiguo señor suba al pescante. En el utilitarismo, ¿qué tenéis que responderles? Y este mismo estado de guerra, que tienen declarado las clases obreras en gran parte á lo que llaman la burguesía, y tan graves peligros ofrece, es una prueba manifiesta, si hiciera falta y no lo resolvieran cada día la experiencia y el sentido común, de lo falsa que es la identificación, que obstinadamente defiende Bentham del interés y bienestar privado y el público ó general, única base, aunque utópica, para dar al sistema utilitario y esencialmente egoísta cierta apariencia de filantrópico y social. A lo mismo tienden todos los esfuerzos de Stuart Mili, Spencer y demás utilitarios contemporáneos, creyendo todos que con hacer entrar en el sistema la benevolencia y beneficencia para con los demás hombres queda completa la moral; y eso compelidos por la opinión pública, que basada en los instintos sociales y aleccionada durante siglos por el cristianismo, repugna como inmoral todo sistema egoísta y exclusivamente utilitario.

STUART MILL

Todo el mundo conoce á Stuart Mili como uno de los principales representantes de la filosofía inglesa, empírica y positivista, aunque con algunos matices, que le distinguen del positivismo de Comte, como que afirma que «el modo positivo de filosofar no excluye necesariamente la posibilidad de lo sobrenatural.» Y en general, parece temperamento propio suyo el

buscar conciliaciones con las doctrinas opuestas en cuanto es posible; y así nunca afirma claramente el materialismo, aunque barto conexo son sus doctrinas, temple la teoría determinista, y procura aproximar lo posible el utilitarismo con el desinterés y la beneficencia, por los medios y con el éxito que iremos viendo. Como empírico é induccionista, no sólo rebaza toda noción *a priori*, sino que rehusa conceder el carácter de verdades necesarias á los primeros principios que se presentan ante nuestra razón con evidencia clarísima; que tal es la meticulosidad de la llamada *escuela escocesa*, en la resolución del problema crítico, insoluble ciertamente desde el terreno del puro empirismo. Por eso todos los racionios de esta escuela, si bien se examinan, llevan implícita una contradicción; ya que no puede darse racionio lógico sin admitir la verdad necesaria de los principios de la lógica, ni resolver cosa alguna acerca de la naturaleza exterior, sin admitir como bueno y legítimo el criterio de los sentidos, que con ella nos ponen en comunicación, para que, cediendo á las leyes del pensar, que natural é irresistiblemente nos inducen á admitir lo evidente, concluyamos que la naturaleza es como nos parece, sin que en ello quepa miedo alguno de errar.

Stuart Mili principia por negar, como sus predecesores, la libertad bumana, asentando que nuestras acciones están determinadas por el carácter, y que si bien la voluntad puede influir en éste, ella misma «es enteramente producida por el deseo, si por éste se entiende la influencia repelente del dolor ó el atractivo del placer.» «Desear una cosa, añade, y hallarla agradable, tener aversión por algo y considerarlo penoso, son fenómenos completamente inseparables, ó mejor dos partes de un mismo fenómeno.» Por consiguiente <*¿hay una imposibilidad física y metafísica en desear cualquiera cosa sino en proporción de la idea agradable que se tiene de ella*>, y como querer y desear son lo mismo, y el deseo fatal es la *planta-madre*, de que á veces puede separarse la voluntad, pero sólo cuando lo hace el hábito, es decir, un *antiguo deseo* por él fortificado, resulta que nada podemos querer sino lo que nos es agradable, una

«ierta suma de placer 6 bienestar. Es, pues, el punto de partida de Stuart Mili, como de todo utilitario, el deseo y deseo fatal, esto es, el egoísmo, única raíz escondida que sostiene y alimenta toda la moral inductiva. Y aunque como Bentham halla Stuart Mili un elemento que parece adelantarse al egoísmo, esto es «el deseo de *estar en armonía con nuestros semejantes*, principio muy eficaz en la naturaleza humana», no es en realidad y radicalmente sino egoísmo, pues que, según los principios sentados, en tanto se desea esta armonía, en cuanto la encontramos agradable para nosotros mismos, es decir, por nuestro propio interés, al que esa armonía presta grandes servicios, y por tanto supone que se toma á nuestros semejantes como *medios* de nuestra felicidad. Este *otroismo*, al que pretende pasar Stuart Mili desde el egoísmo *necesario física y metafísicamente*, habrá de ser por tanto algo bien distinto de la benevolencia y caridad.

En este tránsito, como en toda la filosofía de Stuart Mili, desempeña un papel importantísimo la *asociación de ideas*; pero además de que dos ideas asociadas, si bien se presentan una en pos de otra, de ninguna manera se sustituyen ni se confunden, veremos emplear razonamientos tan vagos y á veces tan falaces, que prueban una vez más la imposibilidad de la empresa. Así, de que el estado social es necesario y habitual al hombre, deduce Stuart Mili que éste «no se considera jamás sino como miembro de un cuerpo, asociación de ideas, que se afirma á medida que la humanidad se aleja del estado salvaje; por lo cual *toda condición esencial á un estado de sociedad forma parte cada día más inseparable del concepto que cada individuo tiene del estado de cosas en que ha nacido y es el destino del hombre.* » Pero si no olvidamos que cada uno está forzosamente compelido á buscar su propio provecho, fácil es ver que el concepto del estado social, aún necesario y habitual, no se extiende á todos los hombres, con los que ni estamos ni estaremos nunca en relaciones de sociedad, y de quienes no nos puede venir daño ni provecho; y al considerarnos *miembros de un cuerpo*, es á condición de sacar todo el partido posible, no

sacrificando nuestro deseo *natural y fatal*., sino en lo que es puramente necesario, como abstenernos de dañar, cuando esto no nos sea ciertamente ventajoso, y, si se quiere tener algunas consideraciones á las personas con quienes vivimos en sociedad para recibir en respeto, en benevolencia ó en obras, alguna ventaja personal, único objeto del deseo. Estas son poco más ó menos todas las *condiciones esenciales* al estado de sociedad, para el que busca *exclusiva y forzosamente* su propio bien; y todos los utilitarios desde Epicuro á Bentham no han hallado otras, ni es fácil hallarlas desde el punto de partida del sistema.

Demos que la idea de sociedad implica la de igualdad; de aquí no se deduce que «la sociedad entre iguales no puede existir, sin que sean igualmente respetados los intereses de cada uno; pues entre iguales vivimos, y con todo eso la sociedad tiene que armarse con sus códigos y fuerza pública para hacer respetar aquellos intereses; y no lo logra del todo, y la sociedad subsiste, aunque imperfectamente á causa de los muchos *utilitarios*, sin duda poco ilustrados, que encierra en su seno.» «Todo el mundo está, pues, *obligado* (forzado por su propio interés, querrá decir) á vivir en estos términos con *alguno* (es decir, respetando los intereses de algunos, no de todos), y *no cesa de aproximarse* en cada época á un estado en que será imposible vivir permanentemente en otros términos con nadie.» Aquí alude á un perfeccionamiento futuro de la sociedad; pero sea el que quiera, siempre habrá sus quiebras en este punto por las pasiones de los hombres; por eso serán siempre necesarias una legislación, una sanción externa y una autoridad que la aplique, pues aunque todos llegaran á ser grandes filósofos como Stuart Mili, nunca dejarían de ser hombres: y esto no es una utopía como lo es aquello. Véase ahora vaguedad de razonamiento. «Los hombres (¿todos, ó los más, ó los menos?) llegan así á no poder considerar como *posible* para ellos un estado, en que no se tengan en cuenta los intereses de otro. Están en la *necesidad* de representarse á sí mismos como absteniéndose al menos de los daños más groseros; y, aunque sólo fuera por su "propia salvación, como protestando sin cesar

contra estos daños. Están habituados á cooperar con otro. *Mientras cooperan* son idénticos sus fines, hay al menos un sentimiento temporal de que los intereses de los otros son sus propios intereses»¹. Gracias á todo lo que robustece los lazos sociales... cada individuo halla *inferes personal mayor* en procurar prácticamente el bienestar de sus semejantes² y se siente impelido también á identificar sus sentimientos con el bienestar de aquellos cada vez más, á al menos con un grado de respeto *siempre creciente* por su bien³. *Gomo por instinto* llega el individuo á tener conciencia de sí mismo como de un ser que *debe evidentemente tener consideraciones para con los otros*⁴. El bien de otro llega á ser para el individuo una cosa, *en la cual es natural y necesario que se ocupe*, como en toda condición física de nuestra existencia. Y sea cualquiera la fuerza del respeto de un individuo á otro, *es arrastrado por los más poderosos motivos de intereses y de simpatía á desplegarla* y hacer lo posible, para alentarla en los demás; y *aunque él mismo no lo conociera* se interesa tanto como el que más en que otros participen de ella... Los más pequeños gérmenes de este sentimiento son recogidos y cultivados por el contagio de la simpatía y las influencias de la educación, y rodeados, mediante la acción poderosa de las sanciones exteriores, de *una red completa de asociación de ideas que le fortifican aún*⁵... Cuando el espíritu humano está

1 Todo esto no puede referirse sino á, algunos, con los que sean frecuentes ú ordinarias las relaciones sociales; y esto accidental y *temporalmente*; por donde nada se deduce en general respecto á todos los hombres, además de que las ideas habitualmente asociadas, no por eso se confunden ni identifican, y *el interés personal* sabrá separarlos, cuando le convenga.

2 De los que *se relacionan con él* y nada más.

3 Esta es la teoría de Bentham acerca de la identidad objetiva del interés personal y del común.

4 ¿Qué otros? ¿qué clase de consideraciones? ¿hasta dónde alcanzan? Nada de esto se explica; y queda clara la imposibilidad de deducir de lo particular y temporal, lo general y constante, como es preciso que sea la ley moral.

5 A pesar de todo, los ladrones no se ponen á ayudar á la Guardia

en progreso, se ven desarrollarse sin cesar las influencias que tienden á crear en cada individuo un *sentimiento de su unidad con todos los otros, que, en su estado perfecto*, desterraría del hombre todo deseo y pensamiento de una condición personal feliz, cuyas ventajas no compartieran sus semejantes¹... El individuo en quien el sentimiento social está desarrollado no puede ya resolverse á considerar al *resto de sus semejantes* como rivales, con quienes está en lucha para alcanzar los medios de ser feliz, ni cree que debe desear verlos fracasar en su empresa para salir él bien con la suya. *Es indispensable á cada individuo creer que su fin real y el de sus semejantes no están en oposición* -. Este sentimiento (de la armonía de fines) es en los más muy inferior, como fuerza, á sus sentimientos egoístas y *muchas veces falta por completo*; pero *en los que le poseen* tiene todos los caracteres de un sentimiento natural.»

Si quisiéramos poner en claro todos estos nebulosos razonamientos que hace Stuart Mili en su libro sobre el utilitarismo, no parece que podríamos decir otra cosa que lo siguiente: El hombre busca *necesariamente* su bienestar en todo su querer y en todos sus actos. Mas este bienestar se enlaza muchas veces con el de otros, con quienes vivimos en sociedad, y por lo tanto él mismo nos lleva á buscar el bienestar de otros, pero en prosecución del propio. Con esto se verifica en nosotros una asociación de ideas entre el bien propio y el bien ajeno, de donde resulta que natural é instintivamente nos vemos conducidos á pensar y procurar el bien ajeno, aun sin pensar en el propio, tendencia que se corrobora con la simpatía, las sanciones

civil para perseguir' á los otros criminales; no verán su propio interés ni una condición física de su existencia en *ampararse en el bien de los otros*, como no sea para apropiárselo, y la asociación de ideas de los tales debe ir por otro camino.

1 Dios nos libre de llegar á este estado; y entre tanto habremos de atenernos á buscar nuestro propio bien por *necesidad física y metafísica*.

2 Ya lo creo; pero no, si ese fin es exclusivamente el interés *personal y temporal* de cada «no.

externas y el progreso constante en la extensión y mayor intimidad de los lazos sociales; por donde sucederá que, cuando éstos sean perfectos, ninguno pensará en su propio interés como opuesto al de nadie, antes procurará el de todos, con completo desinterés, como ya lo hacen los que viven más adelantados en este sentimiento social. Por desgracia todo esto choca contra la realidad y la experiencia de cada día; y dado el principio egoísta, es imposible que ni aun subjetivamente se identifiquen en nadie las ideas de su interés y del de los demás hombres, y que nadie busque éste sin consideración á aquél, como lo exigiría el perfecto desinterés, que estos señores parecen confundir con la perfecta moral. La razón está ya indicada. La asociación de ideas no es confusión ni identificación de las mismas; y así, aunque á veces, ó muchas, ó las más, el interés de nuestros coasociados concuerde con el nuestro, nosotros en definitiva buscaremos éste siempre *necesariamente* con necesidad física y metafísica; y en cada caso examinaremos si existe esta armonía, ó bien si podemos turbar la igualdad social en favor nuestro sin otro inconveniente mayor; á menos que la citada asociación nos impida reflexionar y nos haga obrar *por instinto*, cosa que ni es cierta, ni supondría gran progreso en nosotros, pues el instinto no es un progreso respecto de la inteligencia. No es posible, pues, que quien forzosamente busca en todo su bienestar, llegue á convencerse jamás de que está en armonía con el de *todos los hombres*, aun los que nos perjudican y los que no nos conocen ni conocerán, y con quienes no tenemos ni tendremos jamás relaciones sociales. La armonía exterior de los intereses de todos es una utopía de Bentham; la idea de esta armonía, como formada naturalmente en el entendimiento de cada hombre, *esencialmente egoísta*, es otra utopía de Stuart Mili, y el razonamiento en que la apoya, ilógico, supuesto que concluye de lo particular y accidental lo que debe ser general y constante para que pueda ser un principio de moral. Toda la cultura que pueda soñarse y todo esfuerzo en la asociación de ideas no podrán hacer jamás que se tenga por verdad lo que no lo es ni puede serlo, raciocinando desde el principio egoísta de

Stuart Mili y todos los utilitarios; y en cuanto al estado presente, juzgúese lo que podrán la dicha cultura y asociación ante los provechos personales, que se ofrecen cada día en prescindir del bien ajeno y del general de la humanidad. Si algún día llegan los hombres á ser ángeles, será otra cosa; y todavía quedaría el orgullo, que bien puede derribar á las naturalezas angélicas.

Vamos un poco más adelante, pues aunque la justicia y benevolencia efectiva para todos los hombres no son toda la moral, importa mucho hacer ver que ni á ellas puede llegarse desde los puntos de partida puestos por Stuart Mili, á saber: el determinismo de la voluntad y la *necesidad física y metafísica* de querer el bien propio, consecuencia lógica de aquel determinismo. La especie de conciencia que admite este filósofo, es decir, la idea natural, ó adquirida, y confirmada por la mayor cultura hasta el punto de producir *como-por instinto* actos dirigidos al bien general, prescindiendo del propio y hasta sacrificándole, no puede tener eficacia en la realidad, por no derivarse lógica y necesariamente del primer principio, el interés general, como hemos visto; pues por grande y habitual que sea la asociación de ideas entre los dos intereses, se dan infinitos casos en la vida, aun sin necesidad de contar entre ellos la vehemencia de las pasiones, en que se deshace la asociación, ó se distingue á pesar de ella entre la utilidad personal y la social, calculándose sin esfuerzo hasta qué punto es *prudente* sacrificar la primera á la segunda, ó cuando no lo es, por ser este sacrificio *improductivo ó perjudicial al agente*, el cual forzosamente tiene que moverse por este criterio. Por consiguiente, cuando dice Stuart Mili que « las acciones son buenas en proporción de su tendencia á producir el bienestar ó felicidad; y se entiende por ésta el placer y la ausencia de dolor, como por infelicidad el dolor y la ausencia de placer; » aunque esta moral es abyecta y contraria á las nociones morales de la humanidad, todavía no hay derecho en el sistema para entender aquella frase del bienestar ó felicidad general de todos los hombres y aun de todos los seres sensibles, sino de la del agente,

y también de la de los demás cuando está conexas con la del agente, que no lo está siempre, ni mucho menos. No están, pues, justificadas lógicamente en el sistema de Stuart Mili, ni en ninguno utilitario, las siguientes palabras suyas: «La causa final por la que todas las otras cosas son deseables (ya consideremos nuestro propio bien ó el de otro), es *una existencia tan exenta de dolor y tan rica en goces, así en cantidad como en calidad, como sea posible...* El criterio de la moral podría, pues, definirse: las reglas y preceptos cuya observancia asegurarla en lo posible á todo el género humano una existencia parecida á la enunciada, y aun en lo posible... á todos los seres sensibles. » No negamos que tal sea la idea del autor; negamos rotundamente que esta idea esté de acuerdo con los principios del sistema ó pueda derivarse lógicamente de ellos, ó quepa en ningún sistema moral empírico é induccionista, basado en un determinismo que fuerza al hombre á procurar en todo su bienestar personal. Con este principio es imposible á todas luces el desinterés ó todo sacrificio importante del bien propio al de la humanidad. Con este principio es á todas luces imposible, que «*colocado el agente entre su bien y el de los otros, se muestre tan estrictamente imparcial, como lo sería un espectador benévolo y desinteresado,* » pues esta exigencia de Stuart Mili no cabe ante la *necesidad física y metafísica del agente de querer su propio bien*, es una contradicción palpable, porque el agente sería á la vez interesado y desinteresado en el mismo asunto y por igual concepto. La prueba que aduce en pro del bienestar ó felicidad general como principio de la moral no es tal prueba, pues del hecho de que cada hombre desea su bienestar y aún el de todos, se deduce que este bienestar es *cosa que puede desearse*, pero no que *debe desearse*. De un hecho se colige lógicamente su posibilidad; pero no la necesidad ó el deber, que es de lo que trata la moral, á lo menos la moral de la humanidad, sino la empírica é inductiva, la cual concederemos á Stuart Mili, que no es ciencia, aunque pensamos que tampoco es arte.

A veces parece acercarse Stuart Mili a la verdadera moral,

contradiendo los principios utilitarios, como cuando dice que «es palpable que los hombres desean cosas, que en el lenguaje ordinario son del todo distintas del bienestar;» y contando entre ellas la virtud, añade: «La doctrina utilitaria mantiene, no solamente *que hay que desear la virtud*, sino que *hay que desearla* con desinterés *por ella misma...* como cosa deseable en sí... aun cuando no se den esas otras consecuencias deseables, que tiende á producir y en consideración á las cuales es reputada por virtud.» Pero luego se explica de modo que se advierte cómo la virtud en estos casos es parte del bienestar del agente, ya por una asociación de ideas, por buena índole natural, por el hábito, por la buena educación, etc. «Esta opinión, añade, no se aleja del principio del bienestar en lo más mínimo. Los elementos que componen el bienestar son varios y deseable cada uno por sí mismo... Según la doctrina utilitaria, la virtud no es *originaria y naturalmente* una parte del fin; pero *puede llegar a serlo*, y respecto de los que aman con desinterés, lo es ya, y la desean y estiman, no como medio de llegar al bienestar, sino como una parte de él. » Palabras que expresan claramente el sentido que hemos expuesto, y que de otro modo estarían en flagrante contradicción con el principio fundamental de que el hombre está en la imposibilidad física y metafísica de desear otra cosa que su propio bienestar. Si, pues, uno halla placer en los actos de una virtud, los deseará y ejecutará, y por el hábito y asociación de ideas, lo hará *como por instinto*, sin detenerse á pensar si esos actos son para él agradables ó no. Así podrá engañarse, creyendo que los desea por ellos mismos; pero en la realidad y radicalmente es por el placer que le producen. Por una asociación de ideas semejante, dice Stuart Mili, el dinero, que de suyo no es más apreciable que cualquier otro mineral reluciente, es apreciado por el valor de los objetos, que se compran con él; y sin embargo llega á ser deseado por sí mismo, no como medio para un fin, sino como parte del fin. Mas esto será para el que esté atacado de semejante manía; pues los hombres cuerdos aprecian el dinero lo mismo que los objetos

que le equivalen, y sólo prefieren uno ú otros, según las conveniencias del momento. Así que el ejemplo no prueba lo que se intenta, ni puede concluirse de él lo que deduce Stuart Mili, á saber: «que originariamente no había razón para desearla ó practicarla (la virtud) más que por su tendencia á producir placer, y sobre todo á excusar el dolor; pero gracias á esta asociación puede ser considerada como un bien en sí misma, y ser deseada tan vivamente como cualquiera otro bien.» Entiéndase que es deseada como la moneda que tiene valor, *porque le tiene*; pues no lo sería la moneda desde el momento que no sirviera para comprar objetos deseables. Ni la moneda ni la virtud volverían á ser deseadas, si no sirvieran para nada; luego no son deseadas *por si mismas*, á pesar de todas las asociaciones de ideas que se quieran.

En pocas palabras, lo que desea el hombre es su placer, al que asociamos el placer de los demás, y esta asociación produce la *facultad moral* ó conciencia; y como al deseo del placer se asocian los deseos de los medios de obtenerle, entre los cuales están las que se llaman comunmente virtudes, hay que desearlas; he aquí donde está el *deber*, en esta última asociación, pues claro está que quien desea el fin tiene que desear y procurar los medios. Cualquiera ve que en todo esto no salimos del *egoísmo* como punto central; y todos los esfuerzos de Mili no logran establecer este centro en el bienestar general á pesar de sus sutilezas.

Esto supuesto, no tenemos verdadera necesidad de seguir al autor en sus^razonamientos para hacer más aceptable la moral utilitaria, aproximándola lo posible á la verdadera moral, y procurando hallar en ella la *dignidad personal*, una especie de *obligación*, de *deber*, de *responsabilidad* y hasta el *sacrificio* y el *heroísmo*. Cortado el tránsito lógico desde el propio interés al interés general, todo cuanto se construya sobre este último fundamento queda en el aire dentro del sistema; probará pureza y generosidad de intenciones y esfuerzo, pero no tendrá eficacia alguna, porque á nadie puede convencer. Diremos algo, sin embargo, para completar la exposición del sistema.

Colocando el supremo fin, y por tanto el criterio moral, en el bienestar ó felicidad común, tiene Mili que determinarla más para saber en particular cuáles actos son malos, buenos ó mejores, lo cual trata de conseguir distinguiendo en el acto, no sólo la cantidad de placer que produce, como quería Bentham con todos los utilitarios, sino principalmente la *cualidad*, dando por regla de apreciación de la misma la elección que hacen comunmente los hombres que conocen los dos placeres objeto de la comparación, *cuando no son movidos por ningún sentimiento de obligación moral*, sobre todo si prefieren uno con pérdida del otro en cualquier grado de abundancia. Distingue además el *contentamiento* del bienestar ó felicidad, entendiendo por aquél una satisfacción especial, y por éste la de todas las facultades del ser, y en caso de conflicto, de las más elevadas. Esta elevación puede graduarse por la de los distintos grados de la escala animal, pues las especies mas inferiores tienen menos goces y más facilidad para obtenerlos; y no hay hombre que desee convertirse en un animal inferior, aunque estuviera seguro de gozar lo posible en aquel grado, teniendo por mejor ser un hombre descontento que un cerdo satisfecho; como el inteligente, el instruido y el honrado, prefieren serlo, aunque sufran, á ser imbeciles, ignorantes ó picaros, llenos de satisfacciones. Cuanto á facilidad de criterio lleva ventajas el de Bentham, aunque bien inseguro; pero uno y otro son inciertos y varios por ser subjetivos, supuesto que cada individuo es el único juez del placer que más le agrada, ó por su intensidad, ó por su cualidad, á pesar del razonamiento de Mili, cada día desmentido por numerosos ejemplos. ¿Cuántos españoles gastan en los toros un duro, con el cual podrían socorrer una desgracia ó comprarse un libro? He aquí, pues, cómo entre dos placeres, ambos *humanos*, prefieren el que Stuart Mili tendrá sin duda por menos noble. ¿Cuántos Lores ingleses gastan en la mesa ó en sociedades protectoras de los animales, lo que podría recibir un empleo más elevado y beneficioso á la humanidad? He aquí, pues, cómo entre hartarse de carnes y vinos caros ó alimentar una familia de obreros

desgraciados, que quizá pudieran hacer mucho bien, prefieren el placer *animal* de comer mucho y bueno, al de la filantropía y caridad. Si se discutiera teóricamente, casi todos ellos declararían más elevado y noble el placer de hacer un bien á sus semejantes; pero en la práctica los más están en contra; será acaso por falta de buena educación, ó por ser partidario de Bentham y apreciar el placer por su cantidad ó intensidad. Si la cuestión hubiera de resolverse por sufragio universal práctico, no teórico, es seguro que los placeres que triunfarían no serían los que Mili declaraba más nobles, sino los que Metrodoro declaraba raíz de todos, es decir, los del vientre; y satisfechos éstos los que la mayoría de los hombres busca, que no son por cierto los más delicados. Tal es nuestro atraso en punto á civilización, dirá Stuart Mili.

Discute este filósofo por qué el hombre no quiere descender en la escala zoológica ni en la social, aunque esté descontento y supiera que así vería satisfechos todos sus apetitos; y dice que puede atribuirse á *orgullo* al *amor de la libertad é independencia personal* como los estoicos, al gusto por *el poder* ó por las *emociones*; pero principalmente al *sentimiento de dignidad*, que todos poseen en diversos grados y formas. Esta dignidad no puede basarse sino en la conciencia del valor propio de la persona dueña de sí misma, y aunque Epicuro había dicho algo parecido, Stuart Mili no repara con felicidad el olvido en que todos los demás utilitarios habían dejado el concepto de la dignidad humana, por exigencias de la lógica, ya que todos eran deterministas declarados. Mas como Stuart Mili no lo es menos, á pesar de sus ambigüedades, como ya hemos visto, la lógica y el buen sentido le vedan llegar á donde pretende, pues si la voluntad puede influir algo en el carácter, no es sino *determinada* por el deseo anterior, esto es, por la volición necesaria física y metafísicamente de su propio bien. No cabe, pues, *dignidad* ni *nobleza de carácter*; no es el hombre dueño de su voluntad ni de sus actos; si alguno tiene algo que se le parezca, lo debe á circunstancias externas, como la educación recibida, y en primer lugar, no nos cansaremos de repetirlo, á la

atmósfera de espiritualismo y de dignidad moral que ha esparcido el Evangelio en el mundo. Entre salvajes no hay jamás dignidad moral ni nobleza de carácter; hay el sentimiento de la fuerza personal, superior é inferior á la de los otros, la fiera del macho conductor de una manada de animales silvestres; pero nada más.

Excusado es advertir que no caben en este sistema los elementos de la moralidad reconocidos por la humanidad entera, tales como el deber ú obligación moral, la responsabilidad, el mérito ó demérito, el castigo y el premio, ni menos la abnegación y sacrificio en pro de los demás; y Stuart Mili desnaturaliza estos conceptos ó no puede justificarlos á pesar de todos sus esfuerzos. Para él viene á ser el *deber* una necesidad de cierta abnegación en cuanto indispensable para alcanzar un bien ó evitar un mal por parte de los demás hombres, según queda indicado. La obligación moral no es más que el sentimiento del mal que nos amenaza, caso de no ejecutar una acción. La responsabilidad es la idea del castigo; el mérito, la esperanza de alcanzar un premio, y el demérito lo contrario; en todo lo cual intervienen muchas asociaciones de ideas, que son la causa, dice, del carácter místico que se atribuye al concepto del deber. Evidentemente nada de esto cabe en un sistema realmente fatalista, aunque con ciertos paliativos algún tanto hipócritas; ni siquiera el castigo ó premio propiamente tales son posibles, donde no hay verdadera *libertad*, ni por lo tanto verdadera responsabilidad; como no son realmente premios ni castigos los que se emplean con los animales, sino medios de asociar en ellos las sensaciones dolorosas ó gratas á la ejecución de ciertos actos, que es el único modo de educarlos, hasta donde es posible. Esta es la verdadera aplicación del utilitarismo; y aunque también se emplea con el hombre, no es precisamente lo que constituye su moralidad, por más que prepare y facilite el resultado que se pretende. Cuanto á los grandes actos de abnegación y sacrificio, concedemos de buen grado á Mili que son posibles, que son laudables, que la utilidad pública los reclama á veces; pero no podemos conceder, que sean

lógicos en su sistema, y menos que sean *obligatorios*; pues siendo la obligación el sentimiento del mal que amenaza, ¿qué otro mayor que la muerte, á que se entrega voluntariamente el mártir de la religión, de la patria ó de la justicia y la humanidad? Bien nos parece que Stuart Mili adopte como ideal la doctrina de Jesús de Nazareth acerca del amor al prójimo; pero ¿dónde están los fundamentos que la hagan *obligatoria* en el utilitarismo, y dónde las garantías, para que arraig-ue en el corazón de los hombres? La *ley*, armonizando los intereses de todos, es una utopia de Helvecio y de Bentham, á que de todo punto no llegaran los hombres, mientras sean hombres; la *educación* no alcanza hoy, ni se ve el tiempo en que alcanzará, sino á muy pequeña parte de la humanidad; y aún por mucho que adelante, nunca será bastante eficaz, para quitar «no sólo el deseo, sino hasta la idea de la posibilidad de dañar á otros», y menos para sacrificarse por ellos, sobre todo, si está basada en el principio del utilitarismo. ¿Por qué ha de contentarse uu hombre, ni la humanidad imperfecta contemporánea, con el escaso bienestar que disfruta, teniendo el *ideal* de otro mucho mayor? Si hasta aquí ha sucedido en ciertos grados y con no escasas ni pequeñas protestas, es porque tenía otros principios de moralidad y otras creencias; pero en el utilitarismo franco y consecuente ¿qué motivos le pueden contener?

Pasemos á las aplicaciones que hace Stuart Mili de sus teorías á la política y la legislación. La ciencia y arte sociales tienen por fin, según él, el bienestar ó felicidad común, y lo que á él contribuye en primer grado es la *justicia*. Mas ésta, como hemos visto, no puede ser otra cosa para el utilitarismo que la *legalidad* basada en el interés, conforme lo han admitido todos desde Epicuro. á Helvecio y Bentham; y como esto repugna á la idea que los hombres tienen formada de la justicia, que debe ser el fundamento y condición esencial de la ley, en vez de efecto suyo, esfuérase nuestro filósofo en responder á las graves objeciones que sobre este punto se hacen al sistema utilitario. Para él «no puede haber duda de que en la formación de la idea de justicia no haya sido el elemento primitivo

la idea madre, la de *conformidad con la ley*», en lo cual le seguiríamos de buen grado si lo entendiera de la ley eterna y natural, de que no quieren hablar nuestros utilitarios positivistas; pero tratándose de la ley humana, ¿cómo ha de derivarse de ella la noción de la justicia, cuando es necesario que á ésta se conforme aquélla, si ha de ser verdadera ley, y no una violencia y una tiranía, que constantemente ha distinguido de la ley la humanidad entera? Es, pues, la ley para Stuart Mili la esencia de la justicia, y la esencia de la ley la sanción penal, que entra, según él, en el concepto de la moralidad en general. «No decimos que una cosa es mala, sino cuando entendemos que el autor debería ser castigado de una ó de otra manera¹. Este parece ser el punto exacto, en que se separan la *moralidad* y la simple *conveniencia*.» Con esto se pone Stuart Mili en la imposibilidad de distinguir los deberes de justicia de los de beneficencia ó caridad, entendiendo erradamente que los primeros están señalados por el *derecho moral* de un individuo determinado, y los segundos no, porque nadie tiene en particular *derecho moral* á que seamos precisamente con él benéficos ó caritativos. Todo *mal* es inconveniente ó nocivo; es *mal moral*, cuando deseamos verle castigado de algún modo: y es una *injusticia*, si se refiere á un sujeto determinado. Tal es la diferencia entre lo inmoral y lo injusto, según el autor.

Pero es el caso que muchas veces nos creemos *obligados* por la caridad, tanto como por la justicia; y aunque el acto no sea exigible por la ley humana, ni por sus representantes y guardianes, no por eso deja de ser un deber nuestro, ni el individuo que le necesita deja de tener en cierta manera un derecho á que le socorramos en casos dados, aunque no sea un derecho estricto y exigible. En este sentido afirmaron varios Santos Padres que los bienes sobrantes de los ricos son propiedad de los pobres, que los que no hacen limosna son detentadores de

1 No la llamamos mala, porque creemos que debe ser castigado el autor, sino al contrario, creemos que debe ser castigado porque su acción es mala.

lo que no es suyo, ladrones, etc.; sin que fuera su ánimo predicar el comunismo, ni acusar á los ricos no generosos de un pecado de injusticia estricta, si bien empleaban frases hiperbólicas para persuadir á los oyentes al ejercicio de la caridad. Con su génesis del concepto de la justicia pretende Stuart Mili hacerla entrar en el sistema utilitario, é impugnar á los que la tienen por un ser físico, por algo inherente á las cosas, algo absoluto, diverso de toda variedad de *lo conveniente*; cosa que realmente no puede hallarse en los sistemas empíricos é inductivos en uso, pero fácil de hallar racionalmente desde el punto de partida de Dios y la creación.

Así, pues, tanto la moralidad como la justicia, se basan en el *deseo de castigar*, deseo que á su vez nace del natural movimiento de propia defensa y de la simpatía, instintivos ambos y comunes á los animales, aunque el segundo es en muy diversos grados por estar en el hombre aumentado por su simpatía más general, y por la *concepción exclusivamente humana de un egoísmo inteligente*; elementos estos últimos, de donde saca el sentimiento de la justicia su moralidad, como del primero la energía especial con que se manifiesta. No sabemos cómo se explicará, según esta doctrina, el que nos sintamos subjetivamente obligados en justicia á respetar el derecho ajeno, pues que de no hacerlo y cometer injusticia, no tenemos quien nos castigue, ni hay elementos para que se manifieste aquí el instinto de la propia defensa. Tan superior es la justicia al interés personal y á todos esos instintos semi-animales, que domina y se levanta irresistible en nuestra conciencia aun contra nosotros mismos. La simpatía está muy lejos de poder explicar esto, como no lo explica el *sentimiento de la solidaridad de los intereses de todos*, supuesto que el sentimiento de la justicia es incomparablemente más común que el de la simpatía, y muy pocos son los que entienden esa solidaridad. Stuart Mili pretende que el instinto de la defensa, corregido por el sentimiento social, no obra sino en la dirección del bien general, hasta el punto de hacer que se sienta un mal de los demás, aunque no lo sea propio, y no se sienta uno propio cuando favorece á los

demás. Es decir, que queda *corregido*, hasta hacerse lo contrario de lo que es esencialmente personal y egoísta. La lógica no autoriza génesis semejantes.

En la idea de justicia se contiene la de *derecho*, que Stuart Mili explica con Bentham así: « Tener un *derecho* es tener algo que la sociedad *debe* asegurarme. Si ahora se me pregunta: por qué *debe* esto la sociedad, no puedo dar otra razón que la utilidad general. » Pero añade luego: « En la composición de este sentimiento entra, no sólo un elemento *racional*, sino también otro *animal*, la sed de represalias... Nuestra noción del *derecho que tenemos i esperar que nuestros semejantes se reúnan para asegurar la base misma de nuestra existencia* se apoya en sentimientos que vencen en intensidad á los que se refieren á los casos ordinarios de utilidad, hasta el punto de que la diferencia de *grado* se torna en una verdadera diferencia de *especie*, como sucede frecuentemente en psicología (¡¡¡!ü). El *derecho* reviste ese *carácter absoluto*, ese aparnte *injinito* y esa *incomensurabilidad con toda otra consideración*, que constituyen la distinción entre el sentimiento del bien ó del mal y el de una conveniencia ó inconveniencia ordinaria... Los sentimientos que aquí entran en juego son tan potentes, y tan positivamente contamos con un sentimiento igual en nuestros semejantes (pues que todos están igualmente interesados¹, que la simple *posibilidad* se cambia en *obligación inevitable*, y lo que es reconocido como indispensable (físicamente), se hace una necesidad moral del todo análoga á la necesidad física, y que frecuentemente no le va en zaga en punto á fuerza obligatoria. »

No es necesario advertir que el *derecho* tiene un origen y una significación más elevada que la simple utilidad social, aunque sea cierto que el observarle es útil; mas si sólo á la utilidad hubiera de atenderse, valdría esto tanto como canonizar la famosa máxima del *salus populi suprema lex esto*, que á tantas tiranías ha dado y puede dar lugar. Tampoco es cierto que siempre que se lastima un derecho se ataquen las bases mismas de nuestra existencia, supuesto que no todos tienen tanta importancia; y en fin. aunque la tuvieran y afectaran todos nuestra

seguridad personal. se comprende que el deseo de represalias y la consideración de la utilidad social serían más enérgicos; pero no por eso se cambiaría su naturaleza, quedando lo que eran: un instinto animal de venganza y otro de conveniencia y de seguridad; pero nada de esto es *el derecho*. Y á pesar del carácter de *absoluto, infinito é incommensurable*, que á su modo reconoce Stuart Mili en el sentimiento del derecho, y á pesar de la fuerza obligatoria del mismo, tan grande como la necesidad física; cede no pocas veces al egoísmo y otras malas pasiones, por lo cual es preciso corroborarle con la sanción ó el castigo. Este tiene su apoyo natural en el alma misma, por la asociación de ideas formada por la costumbre de ver desde la infancia seguir el castigo á la acción mala, es decir, prohibida, con lo cual «los sentimientos espontáneos de la humanidad consideran al castigo y al prevaricador como hechos el uno para el otro, como naturalmente ligados independientemente de toda consecuencia. » Mas el castigo se explica por el natural deseo de represalias ó venganza, y le justifica por la utilidad del delincuente mismo y de la sociedad. Por lo visto no escandaliza á Mili la idea de la *vindicta pública* que á tantos otros parece una blasfemia moral y científica ; pero algo atenúa su aspereza la segunda consideración, aunque menos principal y casi accesoria en el concepto de la pena, es á saber: la utilidad de la sociedad y *del mismo delincuente*, que de seguro renunciaría el favor sin necesidad de muchas instancias. Del restablecimiento de la justicia violada y del orden turnado no hay que hablar, supuesto que en el sentido que ordinariamente se da á estas palabras son puros conceptos metafísicos que no cañen en un sistema empírico como el presente.

Stuart Mili afirma que no es sola la utilidad propiamente dicha la que forma la base de la sociedad, sino también *el sentimiento de la justicia*, más atendible aun que la política; que debe conservarse y afianzarse por medio de la sanción; que nadie debe contrariar; que un utilitario debe respetar tanto como los moralistas metafísicos. Mas es el caso que el sentimiento de la justicia se deriva del de la venganza y *utilidad*,

sin que haya medio lógico, como está dicho, de considerarle como un sentimiento diverso, aunque sea más enérgico que el de la utilidad en los casos ordinarios, porque *magis aut minus non mutant speciem*, con perdón de nuestro filósofo. Y así se deduce que los políticos podrán prescindir de la justicia en conflicto con una utilidad mayor en casos dados; y así se comprende cómo el mismo Stuart Mili, al deducir de la justicia la *imparcialidad*, afirma que es un deber « cuando no se le opone otro deber más elevado,» es decir, en puridad (supuesta la noción de deber ya indicada), cuando no sea más útil la parcialidad.

Piensa Stuart Mili aproximarse con ésto á los sistemas de moral contrarios al suyo, admitiendo el sentimiento de la justicia, que debe respetarse, y aun es inmutable en uno de sus elementos el deseo de castigar. Conviene en que es justo que cada uno reciba *lo que le es debido*; pero para saber esto hay que apelar á la utilidad; á cada uno se le debe lo que es más útil que se le deba según nuestro moralista. El sentimiento de la justicia es de suyo estéril, carece de criterio, tiene que dejarse dirigir por la utilidad. Así es que los políticos y legisladores deben atender á ésta ante todo; pero procurando tener presente el sentimiento de la justicia en lo posible y dirigirla á la mayor utilidad. Propiamente hablando el hombre no tiene derechos, sino el sentimiento del derecho, y esto es lo que el legislador debe respetar; pero no más que en cuanto se conforma más ó menos á la utilidad social. En el estado actual del mundo, de las ideas, de las pasiones y de las concupiscencias» de ciertas clases, cualquiera ve adonde nos llevaría esta doctrina. Allí donde la mayoría no esté contenta con el orden social existente, con la organización actual de la familia y de la propiedad, no hay sino derribarlo todo como perjudicial á la sociedad y establecer el comunismo y el amor libre; y eso será lo justo. Quizá no lo crea así Stuart Mili, pero así lo creen los anarquistas. Si llegan, pues, á constituir mayoría, ó sin serlo realmente, alcanzan por fuerza el poder y forman una mayoría *legal*, ¿cómo censurarlos ni combatirlos á nombre de la justicia? No podría ser sino á nombre de la utilidad social, la cual verían

ellos en el nuevo orden de cosas; y para convencerlos délo contrario no bastarían de seguro todas las psicologías experimentales de la escuela inglesa ni todas las asociaciones de ideas en que tanto fia nuestro filósofo. Sólo después del caos anarquista, después que se hubieran trocado los papeles, y que los desheredados de ahora llegasen á no serlo por cualquier procedimiento y ocasión, se dejarían convencer y se harían conservadores, respetando, por supuesto, los hechos consumados á nombre de la mayor utilidad social. Pensar que con el utilitarismo puede conjurarse el peligro y hacer razonables á los hombres á fuerza de simpatías y asociaciones de ideas es pretender que cure la enfermedad la causa misma que la ha producido y produce, el utilitarismo, es decir, el materialismo para llamar á las cosas por su nombre. Quien mire el caso sin prevenciones de escuela, no dejará de tener esto que decimos por incontestable.

Si el hombre no puede buscar en sus actos sino un interés, si no hay más *deber* que la necesidad de poner los medios indispensables para alcanzar aquel interés, si para que éste deje de ser del todo egoísta y se convierta en social es indispensable que los intereses de todos sean real y efectivamente armónicos, ó al menos el hombre así lo piense mediante la asociación de ideas, es preciso que haya quien realmente los armonice ó produzca esta convicción subjetiva, es decir, que la moral necesita de la política, sobre todo desde el punto y hora en que se afirma que el derecho es un producto del legislador en vista de la mayor utilidad social, y que los sentimientos de la justicia y del derecho nada significan por sí solos sin el consabido criterio de la mayor utilidad. Por eso todos los utilitarios, excepto Epicuro, han buscado en la política y en la legislación lo que falta á su moral, y Stuart Mili los sigue en este punto. Según, él, es preciso modificar por la ley las relaciones sociales, y por la educación á los hombres. Se necesita una organización social en que el *sentimiento de la justicia* esté lo más desarrollado posible y se aplique á las mayores utilidades, para lo cual hay que acudir principalmente á la economía

social, que nos enseña dónde está definitivamente el interés mayor. Para modificar á los hombres es preciso acudir á la educación, mediante la asociación de ideas principalmente, haciendo de modo que desde niño se acostumbre el hombre á ver su interés personal en los actos de simpatía y beneficencia, de tal modo que la costumbre le haga preferir siempre éstos, aun sin acordarse de su utilidad personal; es decir, que un filósofo utilitario aconseja una educación dirigida a hacer olvidar la utilidad, que es, según él, el móvil necesario de todas nuestras acciones. A esto lo llama *ethologia* ó *ciencia de la formación de los caracteres*. Sin querer se viene á la memoria el plan de nuestro Alvarez Guerra, el autor de la *Unidad simbólica* y *Destino del hombre*, que pensaba reformar á la humanidad, con sólo acostumbrar á los hombres al bien, mediante buenos ejemplos y consejos durante breve tiempo, por ser el hombre naturalmente imitador. Muchísimo puede la educación; pero no tanto que con ella esté todo completo, ni que « la facultad moral (la especie de conciencia de Stuart Mili) sea capaz, si se hace obrar suficientemente á las sanciones exteriores y la fuerza de las primeras impresiones, de desarrollarse, por decirlo así, *en todas direcciones*. » Los ejemplos en contrario son cotidianos, y los más de los padres é institutores se lamentan de ello. Stuart Mili piensa poderse formar una buena *ethologia* mediante una excelente psicología experimental, sacando de las leyes generales descubiertas por ésta consecuencias cada vez más complejas, aplicables á los individuos y á las diversas circunstancias de la vida; con lo cual, si no se puede llegar á prever la conducta que observarán, se sabrá los efectos que las diversas causas *tienden* á producir; y esto podrá ser guía suficiente en la práctica. Luego se traducirán los principios de esta ciencia en preceptos, y tendremos un sistema científico de educación que llegará á ser omnipotente. Con esto piensa nuestro filósofo arribar á un grado de progreso tal, que todos los intereses sean uno, que nunca se encuentren ni se limiten, **que** nunca se encuentre en los demás hombres obstáculo alguno á nuestro bienestar, y hasta no se encontrarán en

el mundo físico. La pobreza, las vicisitudes de la fortuna, todo desaparecerá: hasta las enfermedades se ablandarán indefinidamente; y no sabemos por qué ha de subsistir la muerte; pero lo que es con ésta no se atreve Stuart Mili. Ni aun faltará el progreso moral y religioso (sin creer en Dios). « Si suponemos que este sentimiento de unidad (de cada uno con todos) se enseña como una religión, y que toda la fuerza de la educación, de las instituciones y de la opinión se dirija de manera que cada uno crezca desde la infancia en medio de la profesión y de la práctica de este sentimiento, como ha sucedido en otros tiempos con la religión; pienso que ninguno de cuantos pueden realizar este concepto dudará que la última sanción de la moral del bienestar no sea suficiente... Creo que es posible dar al servicio del género humano *- aun sin el auxilio de una creencia en la Providencia — el poder psicológico y la eficacia social de una religión, y esto haciéndole apoderarse de la vida humana, y colorear todo pensamiento, todo sentimiento y toda acción, de manera que el mayor ascendiente ejercido por una religión no sea sino el tipo y el gusto anticipado de éste. » Pues á ensayarlo, como Ower; y allá veremos.

Aunque al exponer las ideas de Stuart Mili hemos hecho las observaciones necesarias para mostrar la ilegitimidad y falta de lógica con que pretende pasar del *egoísmo* al *otroismo*, según la nomenclatura positivista; y prescindiendo ahora de lo que se achica y mutila la moral reduciéndola únicamente á las relaciones sociales, si ya no meramente á las económicas; todavía hemos de hacer algunas observaciones importantes para apreciar la flaqueza del sistema. Aunque las palabras *dueño* y *malo* se emplean vulgarmente en diversos sentidos por alguna analogía con el propio y primitivo, es lo cierto que en todas las lenguas se las distingue de las que representan la idea de lo útil ó *perjudicial*; y así queda probado en el mismo hecho que la moral de la humanidad es radicalmente diversa de la de los utilitarios y de Stuart Mili en particular. ¿Con qué derecho, pues, cambian los nombres á las cosas y llaman *moral* á lo que podrá llamarse á lo más *prudencia*, con Epicuro. arte

de conducirse en el mundo, teoría del placer ú otra denominación análoga? La Moral de la humanidad reconoce deberes absolutos, cualesquiera que sean las circunstancias del agente y consecuencias del acto; reconoce deberes religiosos, deberes individuales que no trascienden á los demás hombres, deberes meramente internos que no pasan del pensamiento y del deseo, y en fin deberes sociales de muchas especies, que no se refieren sólo á los intereses materiales en los que la ciencia moral pudiera ser auxiliada por la Economía política. Claro es que la moral utilitaria, sin exceptuar la de Stuart Mili, prescinde de clases enteras de los indicados deberes, y bien mirada es incompatible con alguna de ellas, la de los deberes religiosos; pero aun en el terreno por ellos elegido, en el de los deberes sociales, carece de todo valor, como hemos procurado probar; y vamos ahora á corroborar nuestras pruebas.

Prescindimos del determinismo de todos los sistemas modernos utilitarios y positivistas, con el cual es incompatible á todas luces cualquier sistema de moral propiamente dicho, aunque sea malo; prescindamos del escaso derecho de Mili para introducir en la teoría del placer personal la noción de la *cualidad*, supuesto que se resume en la práctica en *cantidad* ó *intensidad*, única aceptada por Bentham, y del todo sujeta al capricho subjetivo de cada uno, supuesto que á cada hora se ve preferir placeres de inferior calidad, según Mili, á otros más dignos, como los placeres de la mesa, del lujo, de las diversiones tumultosas, á los de la beneficencia, á los de la ciencia, á los de la belleza, sin que baste á determinar una preferencia el origen de ellos, es decir, su procedencia de los sentidos, ó de la inteligencia ó del sentimiento estético. Todo esto es de importancia para el sistema de Mili, y está muy lejos de armonizarse con él; pero á nosotros nos importa menos; y vamos al punto principal, el tránsito desde el egoísmo á la benevolencia y beneficencia, en el que ponen mayor empeño los utilitarios contemporáneos.

Verificase este tránsito, según Bentham, por la armonía ó identidad del interés individual y del social: pero reconociendo

Mili que esta identidad es una quimera, acude á la creencia personal de esa identidad, debida á la asociación de ideas, mediante la experiencia de los muchos casos en que realmente se da aquella armonía, auxiliada por la costumbre, la educación y las sanciones exteriores (la ley, los respetos humanos, etc.). Mas es el caso que en moral se trata del hombre, de un ser consciente, que de seguro no obrará contra su propio interés desde el momento que advierta que el único motivo para ello es una asociación de ideas infundada, á que no corresponde la realidad de las cosas. O ha de obrar rutinariamente, *como por instinto*, según frase de Mili, en cuyo caso no merece gran concepto ni intelectual ni moralmente, ó ha de obrar con conocimiento de causa, en cuyo caso descubrirá que la asociación de ideas, que le hacia ver identificado su interés personal con el social, es una ilusión, y ni obrará el bien social, como opuesto al suyo, ni siquiera podrá hacerlo, por cuanto el hombre está necesitado, física y metafísicamente, á querer y buscar en cada acto su propio interés. En un sistema empírico é inductivo no se p'ueba que cada hombre desee el bienestar de los otros constantemente (y los hechos están en oposición á esta verdadera utopia), ni tampoco que deba desearle. Lo primero, porque si es verdad que todos desean el bienestar, y por lo tanto, que existe un *deseo general* de sí mismo, no lo es que exista el deseo del *bienestar general*, cosa muy diversa, pues si el verdadero bien supremo para la humanidad es el bienestar general, para el individuo lo es el bienestar personal; y en efecto, vemos que la inmensa mayoria de los hombres busca éste con abstracción de aquél, y aun contrariándole no pocas veces. Y tampoco demuestra Mili que el individuo *debe* desear el bienestar general, porque este deber se funda en una asociación de ideas falsa y utópica, como lo reconoce él mismo; y claro es que quien no lo conozca, podrá sacrificar su interés al general á ciegas,~por rutina, como por instinto (aunque es muy dudoso cuando el sacrificio sea grande); pero el inteligente, el adocctrinado en la escuela de Mili no obrará, ni podrá obrar, según esa asociación, á sabiendas de que es ilusoria, á lo menos en muchos casos.

Luego el sistema no prueba el hecho ni el derecho, y queda condenado á no salir del simple egoísmo, más ó menos culto y refinado, pero al fin egoísmo, que es el punto de partida.

Y nada digamos de la imposibilidad de establecer reglas fijas de moral con el único criterio del *bienestar común* y de la *cantidad y cualidad* del placer resultante de una acción; sobre todo teniendo en cuenta otro axioma de Stuart Mili, por el que se establece lo siguiente: «En toda clase de asuntos prácticos hay casos en que los individuos están obligados á conformar sus actos á una regla establecida, y otros en que una parte de su oficio consiste en *hallar y establecer la regla*, según la cual deben dirigir su conducta.» Y pone por ejemplo de lo primero á un juez, y de lo segundo á un legislador, quien tiene también sus reglas y máximas de política; «pero sería error manifiesto suponer que el legislador está ligado por esas máximas, como el juez por las leyes... Está obligado á considerar los fundamentos de la máxima... El legislador y *cualquier otro práctico* (es decir, todo hombre en su conducta particular), que se dirige por las reglas *más que por la razón de estas reglas*... es justamente considerado como un verdadero pedante y esclavo de las fórmulas.» Con semejante teoría, cualquiera conoce la ancha brecha que puede abrirse en las más categóricas y universales reglas ó máximas y leyes de la moral.

No *hurtarás*, dice, por ejemplo, el séptimo mandamiento, de acuerdo con la moral de la humanidad entera; mas como no debe nadie atenerse servilmente á la regla, sino investigar sus fundamentos, que en último término vienen á ser la *utilidad*, y confrontarlo todo con las circunstancias de un caso dado; podrá sacar en consecuencia que en ese caso puede y aun debe hurtar, si el hecho, v. gr., no es nocivo al bien común y á él le trae interés, y hasta á los demás, por el uso más ventajoso á todos que hará él, de un capital que estaba ocioso ó mal empleado. Como éste, se pueden poner infinitos ejemplos, sin que el sistema de Mili ofrezca cosa de provecho que oponer, ora por el perjuicio público que pueda resultar, supuesto que en muchos casos no resulta, ora por el del agente, que si es listo y

buen utilitario, puede tomar todas las medidas necesarias para que no le resulte ningún mal, sobre todo cuando el asunto es secreto. Así podrán violarse las más santas leyes morales á nombre de la moral. Luego la de Stuart Mili no puede salir lógicamente del egoísmo más ó menos disfrazado y culto; no es *moral*, si ha de entenderse esta palabra como la vienen entendiendo todos los hombres; deja al criterio individual y puramente subjetivo y caprichoso el criterio de lo bueno y de lo malo; y, en fin, permite violar los principios y máximas del bien obrar, dejando que cada cual aprecie los fundamentos de estos principios y máximas — la mayor utilidad — en cada acto particular según todas sus circunstancias, y que deduzca una máxima contraria para aquel caso y los idénticos, lo cual es establecer el más peligroso casuismo, y en fin de cuenta, arruinar toda moral.

De la misma manera que el conocimiento de la asociación de ideas entre el interés personal y el común impide los efectos que de él espera Stuart Mili, así sucede con las demás nociones morales, cuyo génesis empírico pretende darnos la escuela inglesa, y en que figura una asociación semejante. Así sostiene Mili, que el utilitario puede llegar á querer la virtud por sí misma, en virtud del hábito adquirido de amarla por las conveniencias que proporciona, hasta prescindir ya de dichas conveniencias. Pero una vez que por cualquiera causa llegue á reflexionar el agente, comprenderá en muchos casos, que no tiene lugar en ellos la asociación, que hasta entonces, le había movido á obrar *como* por instinto; y entonces, por poco penosa que le sea la acción, no la ejecutará, porque ni conduce al bienestar, ni ella misma es grata, y Stuart Mili dice, que «no se desea sino el bienestar; y todo lo que se desea de otro modo que como medio para un fin ulterior se desea como cosa, que forma parte del bienestar y no se lo desea por sí antes que llegue á serlo. » Lo mismo hay que decir de la *responsabilidad* y de la *obligación moral*, que Mili deriva de la idea del castigo por obra de la consabida asociación. Luego donde no haya probabilidad de castigo de ninguna especie,

el agente, que obra á sabiendas y sigue esta doctrina, no se creará obligado ni sujeto á responsabilidad alguna. Lo propio hay que decir de la *justicia* y del *derecho*, como hemos visto arriba. Incurre en igual inconveniente Bain, que modifica en parte las ideas de Mili, sosteniendo que el sentimiento de la obligación moral no procede sólo del temor á la autoridad externa, sino de la *imitación* á la misma, que él supone natural al hombre, el cual se acomoda á esta idea en virtud del hábito y asociación de ideas. No siendo más que esto, carecerá de todo valor para el que, admitiendo este génesis de la obligación advierta en casos dados, que no hay bastante motivo para obligarse á sí mismo á algo penoso y duro, saltando por encima del primer principio de toda moral utilitaria, el interés personal; pues fácilmente se convendrá en que la tendencia á imitar no ha de prevalecer contra el instinto, y aun necesidad de buscar el placer personal. Con la mutabilidad de las prescripciones de la autoridad exterior explica Bain la diferencia de las doctrinas morales en puntos menos necesarios para la estabilidad y subsistencia de las tribus y pueblos, dado que el asesinato y el robo, por ejemplo, si hubieran sido autorizados en las primitivas tribus y fracciones de la humanidad, hubieran éstas sucumbido en la *lucha por la existencia*. La explicación parte del falso supuesto de que la conciencia moral no es más que una imitación instintiva de la autoridad exterior; pretende combatir con fantasma, cual es la idea de que el bien y el mal-en cada caso se distinguen por intuición (y así llaman intuicionistas á las escuelas contrarias á la empírica) ó por un especial *sentido moral*; y en fin, el fenómeno se explica mejor con los escolásticos por falsas deducciones de los primeros principios generales. Es visto, pues, que con estas genealogías empíricas de las nociones todas de la moral, quedan éstas en el aire, como ilusiones derivadas del hábito y otros elementos externos, y sin fuerza práctica para el que admita el sistema, si quiere obrar con reflexión.

Lo mismo sucede, partiendo de las doctrinas de *Darwin*, ya en parte explotadas por Bain, y complemento de las de Spencer, que estudiaremos después. Las nociones morales, y parti-

cularmente la conciencia moral, es para Mili obra muy principal de la educación, que viene de padres á hijos, desde los primeros días de la humanidad. Para Bain vienen á ser *instintos*, que han ido prevaleciendo y corroborándose también desde el principio, mediante una especie de *selección natural* en orden á las costumbres. Pero en ambos casos, termina la serie en los principios de la humanidad; y es difícil (para nosotros imposible) dar razón del comienzo de las ideas morales, partiendo de los instintos salvajes y groseramente egoístas, que debían ser el móvil único de los primeros hombres, en cualquiera hipótesis materialista acerca de su origen, no interviniendo un Dios creador. Pues bien: Darwin viene en auxilio de los utilitarios, pretendiendo encontrar el germen de los instintos sociales (que son, como hemos dicho, la única moral de que estas escuelas tratan) en los mismos animales, progenitores del hombre, según él, para lo cual establece: Primero, que en los animales se dan instintos sociales, más ó menos desarrollados y conscientes; ¿segundo, que éstos bastan en el hombre, dotado de memoria y previsión, para explicar la conciencia, la obligación, los remordimientos, los propósitos de enmienda, etc. La cosa es llana. En la satisfacción de todo instinto hay un placer para el sujeto, de modo que, aunque los animales no obren expresamente por el placer, sino por el instinto, hallan siempre aquél, con lo cual coincide la explicación instintiva con la utilitaria. Además el instinto se arraiga y toma fuerza en cada especie, según los grados de su progreso en la escala zoológica; pero no tanto, que á veces no los olvide el animal, cuando es evidentemente movido por otro instinto, temporalmente, más enérgico; sólo que, pasada la satisfacción, renace el instinto permanente, y si el animal puede acordarse del caso, cree haber obrado mal, ó sea contra su instinto é interés, puesto que ya no le mueve el instinto contrario, y queda escasa ó ninguna huella del placer que experimentó. Un ave de las emigrantes, por ejemplo, tiene el instinto maternal que le hace gozar incubando sus huevos ó cuidando de sus polluelos, y este instinto es predominante, mientras los tiene á la vista, aunque llegue

la época de la emigración. Pero, si se aparta de ellos, el instinto de emigrar se hace preponderante, hasta el punto de olvidar á su prole y abandonarla. Fácilmente se concibe cuan grandes serán sus *remordimientos*, cuando desde el nuevo clima, y apagado ya el instinto de emigrar, se acuerde de la situación en que dejó á sus pequeñuelos abandonados, si es capaz de acordarse. Pues el hombre lo es; y en casos análogos, cuando en fuerza de un instinto temporal, pero enérgico, obra contra los permanentes, goza indudablemente en satisfacerle; pero después recuerda que ha contrariado un instinto permanente, que ha vuelto á preponderar por la extinción del otro y del placer temporal que gustó; y he aquí un remordimiento, he aquí el sentimiento de la obligación, obrar conforme á los instintos permanentes, he aquí los propósitos de no volver á contrariarlos (por supuesto, hasta que un objeto excite de nuevo el instinto contrario).

Sin entrar á discutir aquí los fundamentos experimentales de las teorías darwiuianas, cosa que no nos corresponde y que está muy bien hecha por muchos naturalistas de primer orden; sólo diremos lo que al principio hubimos de indicar, esto es, que con semejantes *génesis* de las nociones morales se las utiliza en la práctica para los partidarios del sistema. Primeramente observarán que aquí no se reconoce ni cabe libertad, y por lo tanto que el instinto animal sólo es el que impulsa á la acción, impulso que es un producto de la materia en sus inabables evoluciones, y que producirá su efecto necesariamente, como le producen todas las fuerzas naturales, á no estar contrarrestado por otro igual ó mayor de la misma especie y opuesto. Además observará el partidario de Darwin, que, por ley general, los instintos disminuyen, á medida que crece la inteligencia (empleando su terminología), de modo que en el hombre no se da el instinto allí donde obra la razón, porque no es necesario, pues la razón lo suple con ventaja, y la naturaleza siempre economiza fuerzas, ó no *abunda en lo superfino*, como decían los escolásticos. Si, pues, quedara únicamente el *instinto moral*, para inutilizarlo, y en fuerza del hábito deshacerlo,

no se necesitaría más que conocerlo como tal, profesando esta doctrina. Así se obraría por reflexión, no ya por instinto, y en fuerza de repetir los actos y sucederse las generaciones, vendría á atronarse y desaparecer el supuesto órgano material de cada instinto, como dice la escuela que se ha ido formando, para explicar así la *herencia* de los instintos. Así, una perra lacta instintivamente á sus cachorros, y una mujer lo hace por reflexión y razón, de modo que á veces lo encomienda á otra por utilidad del hijo ó la suya propia, lo que jamás hace la perra. Un animal construye su nido, ó madriguera ó cabana, para criar su prole ó guarecerse contra sus enemigos y la intemperie, como el hombre construye su vivienda con el mismo objeto, pero sabiendo lo que hace y el fin, mientras que aquellos lo hacen por instinto. Por eso, si lo cree más útil y conveniente, encomienda á otro la construcción, dedicándose él á otra cosa. Si, pues, aprende que el *instinto moral*, que le inclina á abstenerse de ciertos actos, que por otra parte le darían placer aunque perjudicaran á otros, es un instinto como los demás, en vez de seguirle ciegamente, examinará lo que más le conviene; y es muy posible que halle más útil dejar á otros el cargo de atender á la estabilidad y progresos sociales correspondiendo á dichos instintos, mientras él atiende á cosas más positivas, ó que le produzcan mayor interés personal. Al cabo, se dirá, porque yo en esta ocasión no responda al instinto social permanente y común, no por eso se va á arruinar el estado social, sobre todo si sé arreglarme, de modo que ni produzca mal ejemplo, ni me exponga á los efectos de una sanción exterior. Basta con que la generalidad sea desinteresada y fiel á los instintos sociales permanentes; yo por esta vez me arrimo al instinto del placer personal, puesto que puedo hacerlo sin inconveniente; que al cabo soy hombre, tengo inteligencia, conozco el sistema, y sé que puedo sin pesar y sin remordimientos sustituir al instinto el cálculo inteligente. Nos parece que este raciocinio no tiene vuelta de hoja dentro del sistema; y por lo tanto que éste inutiliza y arruina cuanto pretende edificar en el orden moral.

HERBERT SPENCER

La gran síntesis hegeliana, basada en el apriorismo más absoluto, mediante la concepción de la *idea*, que desarrollándose se hace todo, naturaleza, espíritu y Dios, tiene su rival afortunado, y por hoy dominante, en otra gran síntesis concebida por un filósofo empírico y positivista á su modo, el más de moda hoy acaso en la Europa entera, Herbert Spencer, quien recogiendo los resultados todos de las ciencias modernas *positivas*, es decir, nuevamente experimentales (como grande enemigo que es de toda metafísica) y generalizando los principios darwinianos acerca de la lenta transformación de los seres vivos á todo el cosmos con su teoría de la *evolución*, halla modo de explicarlo todo, desde la formación de las grandes masas siderales , hasta los misterios de la vida, de la inteligencia y de la sociedad, aun en su estado más perfecto, hoy únicamente concebido como *ideal*. Y todo este inmenso trabajo tiene por objeto *fundar la moral en bases científicas*, es á saber, puramente empíricas y experimentales, para dar con ella la razón de la *conducta* de la humanidad perfecta, á la que poco á poco nos vamos aproximando mediante la selección natural, la herencia y la adaptación, factores de la evolución orgánica y supraorgánica ó social. Siendo, pues, la moral el fruto último que aspira á obtener de todo este trabajo, y lo único que nosotros estudiamos en este lugar, podemos prescindir de todos los preliminares; pero hemos de decir dos palabras, supuesto que tenemos que apreciar la firmeza del colosal edificio, lo cual pide que echemos una ojeada á sus fundamentos.

Desde luego ocurre á cualquiera que un filósofo tenaz y empedernidamente empírico, que ni siquiera admite valor objetivo á los que todo el mundo tiene por principios evidentes, explicando la necesidad que siente cada cual de asentir á ellos

por el *hábito* y la *herencia*, no tiene derecho para asentar como científico nada que no esté sujeto á la experiencia 6 que no sea una inducción legítima en la experiencia fundada; y sin embargo, esto hace Spencer en no pocos casos, y precisamente en aquellos que pueden y deben considerarse como los principales *momentos* de la evolución, como algunos suelen expresarse. Tal es, por ejemplo, el momento inicial de la evolución atómica que tiene por resultado la formación de las masas siderales y en ellas de las entidades mineralógicas. La experiencia nada puede decir sobre esto, pues nadie estuvo presente para observar de dónde proceden los átomos; cómo se engendró el primer movimiento, del que no es el actual del cosmos sino una transformación y evolución fatal, así en lo inorgánico como en lo orgánico y racional; ¿por qué, «v. gr.,» se agruparon en innumerables masas siderales, y no en una sola, por efecto de la atracción? si esta es la fuerza, primitiva y esencial á los átomos por el infinito espacio extendidos allá en la eternidad del tiempo pasado (bien que el sistema rechaza y declara inasequible todo conocimiento de sustancias y esencias); ¿cómo en las agrupaciones nebulosas comenzó la rotación, que, según la hipótesis astronómica, dio origen á los sistemas solares y á la forma esferoidal de los planetas y satélites?; ¿por qué caminos se encontraron los átomos homogéneos ó heterogéneos, que constituyen las masas cristalinas, que forman la parte sólida de los diversos globos? Nada de esto ha sido, ni puede por lo tanto entrar en un sistema solo en la experiencia basado, siendo lógicamente indispensable que se calle sobre todo esto como perfectamente inasequible para el hombre. Es por tanto necesario que la historia de la evolución quede manca en sus principios, sea imposible del todo la síntesis inmensa con que, mediante ella se pretende explicar el universo mundo, y construir por este camino la ciencia una y entera, como dirían los krausistas.

No es menos inasequible para una filosofía puramente empírica el momento del tránsito desde lo inorgánico á lo vivo y organizado, tránsito que nadie vio jamás, ni puede verse ni

observarse con todos los microscopios inventados y por inventar. La teoría evolucionista tiene que acogerse aquí forzosamente á la generación espontánea, creída en parte en la infancia de la ciencia natural por los sabios, y hoy solamente por el vulgo y por los que, sin prueba alguna de experiencia y menos de razón, se obstinan en admitir este milagro por miedo y horror á los de la teología, y no se arredran ante la contradicción palpable de admitir en una construcción empírica lo desconocido y misterioso, y aun imposible y absurdo, como lo es la producción de lo más por lo menos, de la vida orgánica, por todo extremo maravillosa, por las fuerzas físicas y químicas del ciego átomo, que tales milagros produce sin saberlo; porque el vegetal más rudimentario, el más invisible infusorio, contienen más maravillas que las siete que pregonaba la fama. Es del todo evidente que también aquí queda cortada la historia de la evolución spenceriana, ya que no puede dar razón de la procedencia del mundo orgánico, sin admitir una realidad invisible, que rechaza como cosa metafísica y trascendental; ó tiene que declarar, contra la ciencia y el sentido común . que lo orgánico no se diferencia realmente de lo inorgánico.

Otra enorme laguna tiene que dejar la síntesis evolucionista, cuando llega al mundo animal y al hombre porque es del todo imposible explicar cómo las fuerzas físico-químicas, que en suma no son más que movimiento molecular, producen la sensación ¹, la idea, la razón, la libertad, todo aquello que hace del hombre un ser diverso é inmensamente superior á los otros seres, y que en vano pretenden explicar empíricos positivistas y materialistas, pues todos *sus*, *génesis* y derivaciones se estrellan ante la conciencia que todos tenemos de nuestros actos y facultades, la cual nos dice con irresistible evidencia que nada tienen que ver, que son totalmente heterogéneos, el fenómeno puramente psíquico y el movimiento de cualquiera especie que

1 La cual no es sólo movimiento, pues éste es únicamente la impresión en los sentidos, en los nervios y en el cerebro, única cosa que puede estudiar aquí la fisiología hasta cierto punto, y no mucho por cierto.

sea, recto, curvo, de vibración, trepidación, ondulación, traslación, ó como quiera, aunque algún movimiento de éstos sea condición indispensable en el elemento orgánico del hombre, sentidos y sistema nervioso, para que tengan lugar aquellos otros fenómenos, que ni son movimientos ni simple resultado de un movimiento material. Agregúense á estos vacíos, que necesariamente tiene que dejar la presuntuosa síntesis evolucionista, que supone un movimiento fatal del cosmos, desde sus elementos atómicos hasta sus más complejas construcciones, el hombre y la sociedad, por donde se ve que no queda medio de explicar la libertad, sin la cual es vana toda especulación moral, pues á nadie ha de servir para nada, ya que todo es dirigido, ó más bien arrastrado, por la evolución; y por consiguiente todo es lo que necesariamente tiene que ser, y camina á donde necesariamente tiene que caminar. Hechas estas ligeras indicaciones acerca del sistema evolucionista en general, pues no nos corresponde aquí otra cosa, entremos á considerar su parte moral.

Para Spencer consiste la moral en buscar el placer como fin de los actos humanos; y la inmoralidad será, por consiguiente, no hacerlo así, ó buscar algo que produce dolor. Esta identificación de lo bueno con lo agradable está basada en el siguiente raciocinio: «Reflexionando que llamamos buenas ó malas aquellas cosas que producen inmediatamente sensaciones gratas ó desagradables, y también á las sensaciones mismas producidas por las cosas—un buen aire, buen apetito, buena música, mal olor, etc.—vemos que los mismos significados de estas palabras, que son relativos directamente á los placeres ó dolores, concuerdan con los que se refieren indirectamente á los mismos placeres ó dolores. Si llamamos bueno al estado mismo de-placer, como un buen reír; si llamamos buena la causa próxima de un estado de placer, como una buena música; si llamamos bueno á todo agente, que de cerca ó de lejos nos conduce á un estado agradable, como un buen almacén, un buen amo; si llamamos bueno considerándole en si mismo, todo acto también adaptado á su fin, que favorezca la conservación del individuo

y asegure ese corretaje de placer, que hace apetecible la propia conservación; si llamamos bueno todo género de conducta, que ayude á los demás á vivir, en la creencia de que la vida lleva consigo más felicidad que miseria, es posible negar que... *lo bueno se confunde universalmente con lo que causa placer.*» Y en otra parte aBade: «El placer, de cualquier especie que sea, en cualquier momento y para cualquier ser ó seres, he ahí el *elemento esencial* de todo concepto moral.» En el citado raciocinio acude Spencer al significado generalmente dado á las palabras *bueno ó malo*, es decir, acude al común sentido de los hombres, revelado en las lenguas; pero no advierte que ese mismo sentido común es abiertamente contrario á su concepto de la moral, pues en todo el mundo y en todas las épocas de la historia han distinguido siempre los hombres *el bien*, que los escolásticos llaman *sensible y útil*, del que apellidan *honesto*, que es propiamente el bien moral; y así se han tenido siempre por buenos los actos penosos ejecutados en cumplimiento de un deber, y por tanto más buenos cnanto más penosos, y se han admirado y admiran constantemente las hazañas de Leónidas, de Régulo, y de los mártires en general, precisamente porque ejecutaron en cumplimiento del deber los actos más penosos, como el dar la vida por la patria ó por la conciencia, entre horribles tormentos. También hemos de advertir que Spencer condena los placeres del jugador, del bebedor y del ladrón; y eso que para él es el placer *elemento esencial* de todo concepto moral; de donde resulta que una cosa que es *esencialmente* moral no lo es en algunos casos, ó que es y no es á la vez lo mismo y bajo el mismo concepto, lo cual se ha llamado y llama contradicción manifiesta.

Sin embargo de lo dicho, no todo placer es propiamente moral, sino el que forma parte de la conducta, que es como el género, del cual la moral es una especie. Es la conducta « la adaptación de medios á fines » con tal que sea algo exterior al individuo; y no es del hombre sólo, sino « un agregado de condiciones externas » que se da en todos los seres vivos de diversa manera. Pues bien: la moral perfecta « tiene por objeto

propio la forma que revista la conducta universal en las últimas etapas de su evolución. » Porque es de saber que, hoy por hoy, no es posible una moral perfecta, á causa de no haber llegado aún la humanidad á su perfecta adaptación, así á las condiciones externas del cosmos, como á las del estado social en su grado máximo de desarrollo. Hoy la moral no puede ser más que relativa á dichas condiciones, y el más moral será el que mejor se adapte á ellas (se entiende, para sacar mayor placer, supuesto que se juzga buena ó mala la conducta, según que la suma de sus efectos para el individuo agente, para los demás, ó para uno y otro á la vez, es agradable ó penosa »).

Tiene Spencer la modestia de confesar, que, en su identificación de lo bueno moral con lo agradable, no es inventor, y lo creemos fácilmente, supuesto que así lo manifiesta cuanto hasta aquí llevamos escrito; aunque no podemos concederle que el mismo fué el pensamiento de Platón, el de Aristóteles — aunque según él no acertaron á explicarse—y "el de todos los que él llama *intuicionistas*, y también de los que declaran, como los escolásticos y los teólogos en general, que el término ó fin último del hombre es la felicidad perfecta. Nada es preciso decir de Platón, cuyo nombre es la personificación del amor desinteresado; ni de Aristóteles, que hizo de la virtud la obra de las facultades mentales « siguiendo á la razón, » porque, en fin de cuenta, nada interesa para nuestro objeto. Respecto de los *intuicionistas*, que son los que juzgan de la moralidad de los actos por « los veredictos de la conciencia » y por consiguiente todo el mundo (aunque estos veredictos se expliquen diversamente en las escuelas), intenta probar Spencer que todos piensan como él, raciocinando de este modo. « Pedidles que indiquen un juicio del sentido moral que declare bueno un género de acciones que han de traer en pos de sí un exceso de dolor, teniendo en cuenta todos sus efectos en esta vida, ó, por hipótesis, en la futura, y veréis que son incapaces de citar uno solo. He ahí una prueba de que en el fondo de todas esas intuiciones sobre la bondad ó malicia de los actos se esconde esta hipótesis

fundamental: los actos son buenos ó malos, según que la suma de sus efectos aumenta la felicidad ó la miseria de los hombres. » Respecto de la doctrina de la bienaventuranza dice que, no pudiendo ser ésta sino un estado de conciencia, tiene que ser éste agradable, penoso ó indiferente; y como de ser indiferente no tendría atractivo alguno, y siendo penoso repugnaría, habrá de ser agradable, y « por consiguiente, el placer queda reconocido en una ú otra forma como el fin supremo. » Estos raciocinios equivalen al siguiente: Toda acción buena conduce por confesión de todos, inmediata ó mediatamente, á un estado apetecible; mas todo estado apetecible es placer; luego el placer es la razón misma ó la esencia de la moralidad. En donde se ve que hay un equívoco en la proposición menor; pues no todo lo apetecible es propiamente placer, que siempre es algo sensible que se refiere á la animalidad, y no á las facultades superiores del hombre, y respecto de la consecuencia, se ve fácilmente que, por más que toda acción buena traiga la satisfacción de alguna de las facultades superiores, no por eso es esta satisfacción la razón misma ó la esencia de la moralidad. Lo es tan poco, que el agente puede prescindir, y prescinde de ella muchas veces; y la acción será tanto mejor, cuanto menos haya tenido en cuenta el agente aquella satisfacción. Una cosa es que el bien conduzca á un estado satisfactorio ó á la bienaventuranza, y otra que se identifiquen uno y otra en la misma noción: esto es falso y procede de falta de un análisis exacto de la voluntad y de su objeto. Este es siempre un bien conocido como tal; y si se identifican el bien y el placer, todos los filósofos y todos los hombres son forzosamente epicúreos, y la moral lo abarca todo, supuesto que es imposible la inmoralidad, como es imposible que la voluntad quiera cosa alguna sino bajo la razón de bien. Pero, ¿de qué bien? ¿Del bien honesto ó moral siempre? Entonces todos somos santos. La experiencia propia y ajena nos dice á todos que algún bien buscamos siempre en nuestros actos; pero que este bien no es siempre el que debiéramos buscar, y por eso obramos el mal, y nos sentimos responsables, y tenemos remordimientos, y en

una palabra, por eso hay bienes, que no son el bien honesto ó racional, y por eso es posible la moral.

La marcha de la evolución desde el comienzo de la vida animal hasta el hombre perfectamente adaptado, y por consiguiente perfectamente moral, es en compendio como sigue: Un día, sin saber cómo ni porqué, agrupáronse ciertas moléculas inorgánicas de modo que constituyeron una *célula*, es decir, una pequeñísima masa de albúmina con núcleo ó sin él, la cual comenzó á vivir, á nutrirse, á producir al menos un principio de acto y movimiento. Después, sin saber por qué, se partió en dos, y éstas á su vez en otras, hasta producir la maravillosa multitud y diversidad de células, que admiramos en el mundo viviente. Luego, sin saber por qué, adquirieron la facultad de asociarse de innumerables maneras, produciendo los más varios organismos por la diversidad de estas asociaciones: de aquí las diferentes *estructuras* de los seres vivos. Claro es que las diversas estructuras babían de dar lugar á diversos modos de funciones, pues aquel ser en que las células se agruparon constituyendo bronquios respiraría en el agua, y aquel en que formaron pulmones, en el aire; y como las estructuras van cambiando con la sucesión más ó menos larga de generaciones — aunque nadie lo ha visto, tratándose de un cambio específico — irán cambiando paralelamente las funciones, y « la evolución de la conducta será relativa á la evolución de estructuras y funciones. » Así, en un infusorio apenas hay *conducta* porque apenas se advierte en él adaptación de medios afines, antes parece que se mueve únicamente á impulsos del medio en que habita; mientras que en un cefalópodo, v. g-r., se ve la adaptación más varia, pues « ora trepa por la ribera, ora examina las hendiduras de las peñas, ora nada en el mar ó ataca á un pez... escoge, combina, proporciona sus movimientos de minuto en minuto, ya para escapar de los daños que le amenazan, ya para sacar partido de las ocasiones favorables, » en una palabra, *se conduce* de una manera parecida á la del hombre. La misma diferencia en los grados de conducta se observa en los vertebrados, como entre un pez, que

se conduce menos que un cefalópodo y un elefante, que es el que más se acerca, según Spencer, á la conducta del mamífero bimanio, ó digamos el hombre.

Aunque no tenemos para qué atacar esta parte de la doctrina de Spencer, no será fuera del caso observar que el cefalópodo *se conduce* más que el pez, según las descripciones del autor, aunque su estructura es inmensamente inferior, supuesto que el pez tiene un encéfalo y una médula espinal, mientras que el cefalópodo solo posee unos miserables ganglios, lo cual parece una contradicción, como lo parece igualmente conceder al elefante mayor conducta que los monos, cuya estructura es superior, y admitir con todos los materialistas que hay mayor distancia entre el hombre salvaje y el civilizado, que entre el salvaje y el mono más perfecto, siendo así que la estructura del salvaje y del más sabio europeo apenas se diferencia, y se diferencian mucho la del salvaje y el mono, Ciertamente que Spencer concede mayor conducta al salvaje, que al chimpancé ó al gorila; pero no explica la diferencia enorme de *conducta* entre el salvaje y el sabio londinense, entre quienes la *estructura* es igual ó poco menos. Es una dificultad.

Pues bien: la *conducta* no es precisamente la moral, pero es un principio, es una moral relativa, porque la moral absoluta es, como hemos dicho « la forma que reviste la conducta universal en las últimas etapas de la evolución, » ó bien « tiene por objeto la conducta más completamente desarrollada, cual la observa el ser más completamente desarrollado, el hombre, >> y esto en su último grado de evolución y adaptación, es decir, hoy por hoy el hombre ideal. « La conducta ideal, dice, no es una conducta superior á las facultades del hombre en evolución; es únicamente superior á las fuerzas del hombre actual: ella resulta de condiciones tales, que produzca un máximo de placer y un mínimo de dolor, porque el placer es la razón misma del bien. » El hombre perfectamente moral es el que seguirá realmente, gracias á la evolución de la especie, esta conducta ideal, y será en consecuencia tan perfectamente dichoso como puede serlo el primero de los primates. El hombre

actual é intermedio para conducirse bien debe tener presente esta conducta ideal, pero plegándose prudentemente á las exigencias del grado de la evolución, que hoy alcanza practicando una moral relativa, que es la única hoy posible. Por lo demás, el que « tenga fe en la evolución estará persuadido que la humanidad acabará su evolución, mediante la cual todas las facultades del hombre hallarán una adaptación perfecta, imposible hoy por nuestro estado social, que conserva consecuencias y resabios del anterior estado de guerra, á pesar de haber entrado ya en el período industrial; por lo cual halla el hombre mil obstáculos para adaptarse á ella principalmente de parte de los demás hombres; pero llegará el día en que todos encontrarán cuanto deseen, y sólo desearán lo que puedan obtener; y se observará la justicia hasta el punto de que nadie pensará en violarla, y la beneficencia no tendrá en que ejercitarse, por la facilidad con que serán satisfechos los deseos de todos.. Y siendo entonces perfecta la moral, perderá su fuerza la obligación, porque « es evidente, que con una adaptación completa al estado social desaparecerá este elemento de la conciencia social, que se conoce con el nombre de obligación. » Aquí se ve que la obligación es para Spencer poco más ó menos lo que para Stuart Mili, pero cosa muy diferente de la verdadera obligación moral.

El móvil y principio generador de toda esta evolución de la humanidad es el placer, conviene no olvidarlo, y la prueba de ello es, dice Spencer, que si prosiguiendo una serie de actos, que tengan por consecuencia el mayor placer, se siguiera un camino nocivo, la especie humana se hubiera extinguido como tantas otras, que no pudieron adaptarse á nuevas condiciones de existencia, de donde deduce, que el placer es lo que hace vivir á la humanidad, que es como si dijera: si el placer del jugador ó del bebedor fuera nocivo, hubieran dejado de existir fulano y mengano, que son asiduos devotos del juego y del vino; luego esto es lo que los hace vivir. La lógica vulgar diría: luego viven á pesar de esto; pero la lógica spenciana es otra cosa. Por lo demás « naciendo el placer de la adaptación

de una estructura á su fin especial, resulta de aquí necesariamente, que, suponiendo, que se armonice con la conservación de la vida, no hay género alguno de actividad, que no pueda venir á ser á la larga una fuente de placer, y por consiguiente que el placer acompañará fatalmente toda manera de acción, que reclamen las condiciones sociales.

Resumiendo. El ser vivo, siguiendo el curso de su evolución, adquiere diversas aptitudes, correspondientes al progreso de su estructura. Estas aptitudes son de dos clases, según que su ejercicio es interior al ser, ó producen acciones externas. El conjunto de éstas constituyen la *conducta* del ser, la cual llega á tomar el nombre de *moral*, cuando tiene por objeto, no cualquier placer, sino el calculado, es decir, « la mayor suma definitiva de sentimientos agradables. » Los positivistas en general tienen como objeto de la conducta moral la felicidad de la especie ó sea la evolución que termina en una civilización perfecta: para Herbert Spencer no es esto lo último, sino lo penúltimo, porque lo verdaderamente último es el placer mismo.

Creemos oportuno alegar algunos textos más de Spencer, que aclaren y corroboren la breve exposición precedente, á la vez que tocar algunos otros puntos importantes para la apreciación del sistema. Considerando Spencer á la humanidad como parte de un todo más vasto, su evolución es parte, consecuencia y necesario producto de la evolución universal; y dando como motivo de acción para el hombre lo *útil* ó *agradable* ó *apetecible*, afirma que esto es á la vez lo *necesario*, como que es consecuencia de la citada universal evolución. No se aparta Spencer de la doctrina utilitaria de Mili y los suyos por razón del *objeto* que se busca, sino por el *método*, empírico del todo en Mili, y deductivo en Spencer en cierto modo.« La tesis que sostengo, dice, es que la moral propiamente dicha tiene por objeto determinar cómo y por qué ciertos modos de conducirse son funestos, y ciertos otros ventajosos. Estos buenos y malos resultados no pueden ser accidentales, sino que deben ser *consecuencias necesarias de la naturaleza de las cosas*, y

concibo que corresponde á la ciencia moral deducir de las *leyes de la vida* y de las *condiciones de existencia* cuáles son los actos que tienden á producir la felicidad y cuáles los que tienden á producir el malestar. Hecho esto, deben estas deducciones ser reconocidas como leyes de conducta, y es preciso atemperarse á ellas sin parar mientes en una evaluación directa de la felicidad ó del malestar. » Y siendo fijas las leyes fisiológicas de la vida, « cuando cierto número de individuos tienen que vivir en una unión social, que necesariamente exige fijeza de condiciones, resultan de aquí ciertos principios fijos, por los cuales la libertad de cada uno queda restringida, para que sea posible la mayor suma de felicidad. » Estos principios fijos, esenciales á la sociedad en su último grado de evolución, constituyen la moral absoluta, de modo que la *moralidad*, la *individualización perfecta*, y la *vida perfecta* serán realizadas á la vez por el *hombre perfecto*; hasta entonces no hay posibilidad para practicar la moral absoluta.

El único principio *a priori* que admite Spencer, defendiéndole contra el empirismo absoluto de Mili, es el de la *permanencia de la fuerza* (que él entiende como eterna é indestructible y sin principio), el cual ve el hombre en su conciencia y sin el cual no es posible la física y menos la mecánica. Precisamente la reflexión no puede enseñarnos otra cosa, que la permanencia del yo ó de la conciencia *por algún tiempo*, supuesto que no siempre hemos existido ni reflexionado, y no sabemos por ese medio que esta fuerza interior que llamamos conciencia ha existido antes, aunque sea en otra forma; y por lo que toca á otra existencia después de la muerte, Spencer la rechaza y declara ineptos para filosofar á los que la admiten. De aquí se deduce evidentemente que la permanencia de la fuerza no es un principio *a priori*, visto en la conciencia; y como las escuelas empíricas no pueden verle en el mundo exterior, donde no aprenden sino una sucesión fenomenal constante, sin atreverse á admitir una sustancia, una esencia, un ser que sea el *substractum* del fenómeno, antes lo rechazan como concepción metafísica; de aquí la imposibilidad

de asentar como principio la permanencia de la fuerza, que tiene que ser para ellos y necesariamente para Spencer, una mera hipótesis, aunque en ella se basa toda su teoría de la evolución.

A pesar de ello, Spencer da á este principio tal alcance, que para él la fuerza no puede comenzar ni cesar, y toda manifestación de una fuerza ha de tenerse como efecto de otra anterior, de modo que aun «la vida de la sociedad reposa sobre productos animales y vegetales, y estos productos sobre el calor y la luz del sol. » Aquí se ve el materialismo perfecto de Spencer bien claro; pues deduce de las *leyes de la vida* (fisiológica) todo lo que el hombre es y produce, sin que el pensamiento ni la voluntad se sustraigan en poco ni en mucho á semejante génesis, supuesto que son como todo fuerzas transformadas: el calor y la luz del sol. La química moderna ha llegado á establecer la unidad ó correlación de las fuerzas naturales, y llega desde el calor solar á la producción vegetal y animal como condición indispensable; pero no puede probar que en el mundo orgánico *no hay más*, ni mucho menos en el mundo del espíritu, cuyos fenómenos son del todo heterogéneos y superiores al movimiento productor del calor y la luz. Así, la teoría de Spencer resulta del todo hipotética, y además inepta, como está dicho, para explicar el cosmos y el espíritu, es decir, que no sirve para la ciencia ni para la filosofía.

Las fuerzas que obran en la naturaleza y en la sociedad son diversas y se chocan; de aquí el ritmo en los resultados. Mas como en todo ritmo se da una tendencia al equilibrio, el progreso social es natural producto de aquel choque, aunque á veces se dan retrocesos, pero como medio para avanzar más. Este progreso en la sociedad tiende á la *integración* ó *individualización*. « Lo que llamamos *ley moral*, ley de la libertad en la igualdad, es aquella por la que la individualización llega á ser perfecta. La facultad que hoy en día se desarrolla y llegará á ser el carácter definitivo de la humanidad, es la aptitud para reconocer esta ley y obedecerla. La afirmación cada día más

intensa de los *derechos individuales*, significa una pretensión cada vez más enérgica de hacer respetar las condiciones externas indispensables para el desarrollo de la individualidad... » Un día llegará, en que la ley no imponga restricciones ni cargas, que serían inútiles é imposibles, y los gobiernos no servirán para nada, porque el individuo se adaptará á la sociedad y la sociedad al individuo tan perfectamente, que no tendrá nadie el deseo de nada que pueda perjudicar á otro, y tendrá todo cuanto pueda desear para la completa satisfacción de todas sus facultades. Por lo demás este progreso « no es un accidente, es una necesidad. Lejos de ser producto del arte, la civilización es una faz de la naturaleza, como el desarrollo del embrión ó el brote de una flor (y como la moral esta es una faz de la física). Las modificaciones que ha sufrido la humanidad y sufre en nuestros días resultan de la ley fundamental de la naturaleza orgánica; y con tal que no perezca la raza humana, y la constitución de las cosas permanezca la misma, estas modificaciones deben llegar á la perfección. Es seguro que lo que llamamos mal é inmoralidad debe desaparecer; es seguro que el hombre debe llegar á ser perfecto. »

Spencer reconoce tres suertes de sentimientos: los *egoístas*, los *otroístas* y los *ego-otroístas*. Estos expresan los grados diversos de adaptación, por los que se ponen en armonía los individuos y la sociedad, como el deseo de alabanza, el honor, la gloria, etc., y son los únicos que varían hasta la oposición en diversos tiempos y lugares.

Los sentimientos *otroístas* se excitan por simpatía, naciendo de otros *egoístas* de suyo, y varían en caracteres, según lo que tienen los sentimientos egoístas simpáticamente excitados. Así, el que conoce la enfermedad ó la miseria por propia experiencia se conmueve del que padece una ú otra más que antes de haberlas él sentido. El sentimiento otroísta más importante es el de la *justicia*, que no es sino el deseo y amor de la libertad personal que se entristece y se alarma cuando ve atacada la de los otros; así que, sirviendo primitivamente para mantener intacta la esfera de acción para todas las facultades del

individuo, sirve secundariamente cuando es excitado por simpatía, para causar el respeto por la misma esfera de acción en los demás, y para provocar la defensa de dicha libertad en otros atacada. En la última etapa de la adaptación y evolución sociales, será este sentimiento perfecto, y no habrá necesidad para mantenerle de leyes ni Gobiernos.

Porque es de saber que los diversos sentimientos, ideas y hasta modos de pensar cada vez más perfectos *se fijan por el hábito y se transmiten por herencia*, concepto que tiene importancia capital en todo el sistema de Spencer, y sobre el cual reposa la evolución progresiva desde los comienzos del reino orgánico hasta la última perfección de la especie humana. Por esta herencia explican Darwin y Spencer lo que llamamos instintos en los animales, lo cual es otra hipótesis más misteriosa é inexplicable que los instintos mismos y que los fenómenos todos de la vida. Y así como para salir de compromisos, declara Darwin que, para que una especie se cambie en género, se necesitan catorce mil años (con lo cual ya no se le puede argüir por la identidad de las especies actuales y la del antiguo Egipto, por ejemplo); así sucederá sin duda con la herencia de sentimientos é ideas en la especie humana; pues desde que hay historia no se conoce un caso de que los hijos hereden las ideas de sus padres, como suelen heredar ciertas especialidades orgánicas; y por eso no se tiene noticia de que los hijos de filósofos, músicos, pintores, industriales ó artesanos, lo sean á la vez espontáneamente, si antes no les enseñan. Algunos ejemplos de animales que suelen aducir los transformistas, ó están exagerados ó mal interpretados; mas aunque fueran exactos, jamás probarían la herencia de lo que es un producto puramente espiritual, como las nociones de la inteligencia y las libres decisiones de la voluntad. Tan falso y ridículo es explicar la necesidad con que asentimos á los principios de notoria evidencia, porque nuestros antepasados los admitieran habitualmente, como lo sería afirmar que los descendientes de Platón, Aristóteles ó Epicuro, han tenido que ser por necesidad de la herencia, platónicos, peripatéticos ó epicúreos. Si como se heredan los ras-

gos fisonómicos y aun ciertas aptitudes ligadas íntimamente con el organismo, se heredaran los actos de la inteligencia y de la libre voluntad, entonces la mejor moral sería un sistema sabio de cruzamientos, cuyo resultado fuera producir razas *otroistas*, como los ingleses las producen de cerdos y bueyes de matadero y de caballos de tiro ó de carrera. Excusado es advertir el fatalismo que envuelve esta idea de la herencia, no ya de aptitudes, sino del ejercicio de las mismas en un sentido determinado, y cuan en oposición directa está con la más universal y constante experiencia. Por estas consideraciones se puede juzgar del valor de las siguientes palabras de Spencer, y del fundamento que tiene para creer en el definitivo progreso de la evolución. « Hay un grave error en creer que la evolución del espíritu, por efecto de las experiencias acumuladas y convertidas en hereditarias, no pueda tener por resultado sentimientos morales, universales y permanentes con sus principios morales correlativos... Los sentimientos *otroistas* se ajustan á modos de conducta que son bienhechores de una manera permanente por la conformidad que tienen con las condiciones necesarias para la mayor felicidad de los individuos en estado de asociación. » El grave error es la susodicha herencia.

También es de notar en esta teoría de la *herencia de los sentimientos*, que sus autores establecen por una parte lo que habían principiado por negar. Lllaman *intuicionistas* á los filósofos propiamente sentimentalistas, que explican la conciencia moral por una facultad especial, que discierne *lo bueno de lo malo por mera percepción*. como la *sensibilidad en general discierne* las diversas impresiones recibidas en el organismo, doctrina de la escuela de Edimburgo, que profesó en Francia Laromiguière, y de él tomó nuestro Arbolí; pero que carece de todo fundamento y solidez. Pues esos mismos que se oponen á los intuicionistas, viendo en ellos algo de *apriorismo*, vienen á admitir la herencia de sentimientos, conceptos y maneras de pensar, explicándola por la formación y transmisión hereditaria de órganos ó modificaciones especiales del organismo cerebral, en virtud del hábito contraído por* alguno ó muchos

hombres, que sintieron ó pensaron de cierto modo; y así dice Spencer que los efectos de la herencia nos parecen verdaderas intuiciones, y explica la conformidad de nuestros conceptos del espacio, v. gr., con la realidad, y las demostraciones geométricas con las concepciones groseras anticientíficas, diciendo que las necesidades de nuestro pensamiento están modeladas, ó mejor, construidas por las cosas mismas, mediante la expresada modificación orgánica cerebral, sin duda, por lo que no es extraño que concuerden con ellas. Y tal es, según él, la naturaleza del concepto de la obligación moral, que viene á refundirse en un producto necesario de la acción fatal de la naturaleza en su evolución. Lo cual es explicar los conceptos, ó como él los llama, los sentimientos morales, como se explican la visión, audición, etc., por órganos especiales á tales efectos destinados; es decir, por una intuición inmediata. Y aunque nos importe poco una contradicción más en la escuela que estudiamos, importa mucho hacer manifiesto que sostiene una teoría, para ella fundamental, que, además de puramente gratuita é inexplicable ante la razón, es manifiestamente contraria á la experiencia. En esta teoría además, los conceptos morales, así producidos por un órgano cerebral formado por el hábito, pueden y deben considerarse como verdaderas ilusiones, sin valor para el que entienda su genealogía, como los adeptos del sistema; y que desaparecerían poco á poco por hábitos contrarios, desde que esta explicación se fuera haciendo general. De este modo el sistema se degüella á sí propio.

'¿Francisco laminero.