

# EL NATURALISMO ETICO EN SPENCER

Víctor Brenes

1.—El objeto del presente trabajo es analizar la ética de Herbert Spencer con el fin de ver si es posible concluir afirmando de la misma un carácter naturalista legítimo, aunque no necesariamente en todo y por todo en concordancia con el concepto tradicional que suele darse al término de naturalismo ético. Creemos que una investigación de esta naturaleza está científicamente justificada por cuanto nuestro autor generalmente es presentado como exclusivamente utilitarista e, incluso, como positivista moral cuando, por nuestra parte, según trataremos de demostrarlo en el curso de la presente exposición, la ética spenceriana está dominada por un carácter esencialmente naturalista, lo que exige una revalorización de la misma para situarla en el lugar que en realidad le corresponde.

Las razones de las dificultades que, en general, impiden a los autores el reconocer los elementos naturales contenidos en la ética de Spencer, no son difíciles de comprender. En efecto, ¿cómo es posible compaginar al agnosticismo, relativismo, evolucionismo y positivismo de Spencer con una teoría naturalista en ética? ¿No supone acaso el naturalismo ético los conceptos de naturaleza humana y posibilidad de conocimiento metafísico de la misma? ¿En qué forma es posible compaginar una interpretación evolucionista del hombre y de la sociedad con una moral absoluta? ¿Y qué fundamentación racional de un naturalismo ético cabe ahí donde es negada, por razón del positivismo, la legitimidad y posibilidad de toda metafísica? Spencer ci dà —dice Montanari— una spiegazione irrazionale di tutto l'universo, ma più irrazionale ancora si dimostra nell'affermare una morale in continua mutazione, perché il bene e il male, la ragione e il diritto, fondati, come sono, sulla natura umana, sono immutabili come inmutabile é la stessa natura umana nelle sue leggi e nei suoi principi" (1). No es pues ilógico que los jusrnaturalistas se hayan sentido siempre en la obligación de clasificar a nuestro autor entre los clásicos adversarios de su posición, extremando con ello los términos del problema y haciendo aun más confusos los equívocos implicados en el mismo.

A las dificultades más arriba indicadas, deben sumarse otras. En primer término, la subjetividad y multiplicidad de los conceptos con que es definido el naturalismo ético y, en segundo lugar, la complejidad del autor debida a su eclecticismo, en su afán de resumir y conciliar en la prodigiosa síntesis que constituye su admirable obra filosófica las posiciones más extremas. Al primer intento de definir si Spencer es o no es naturalista se nos presenta ya una primera dificultad: ¿qué es el naturalismo ético? Hans Kelsen refuta en Hobbes y Pufendorf este naturalismo ético (2) y autores como Víctor Cathrein (3), González Moral (4) y José De Finance (5), en nom-

(1) PRIMO MONTANAR, *Profilo storico della filosofia*, N° 288, p. 451 Ed. Paoline, Roma, 1956.

(2) *Teoría Pura del Derecho*, cap. VIII, passim.

(3) *Philosophia moralis*, N° 26, Herder, Barcelona.

(4) *Philosophia moralis*, N° 207, Edit. Sal Terrae Santander, 1948.

(5) *Ethica Generalis*, p. 106, PUG, Roma, 1956.

bre del mismo naturalismo ético, se oponen al positivismo de aquéllos. Evidentemente todo juicio valorativo con relación al naturalismo o no naturalismo de Spencer presupone un concepto de lo que sea éste. Mas, ¿ello no implicaría un vicio de apriorismo, al proceder *ex recepta definitione*? En segundo lugar, ¿qué posibilidades efectivas hay de clasificar éticamente a un autor como Spencer que, al mismo tiempo que se nos presenta como el abanderado por antonomasia del agnosticismo remata su obra ética hablándonos de una moral absoluta? Que afirma, por una parte, las ineludibles exigencias vitales representadas por la ley del egoísmo y, por otra, la conciliación natural de éste con los sentimientos altruistas?

Todas estas razones nos inducen, ya desde el principio, a rechazar como estéril el apriorismo en el método que hemos de seguir en la presente investigación. Fácil nos sería partir de una definición concreta de naturalismo ético, examinar luego la doctrina del autor y concluir según ésta se compagina o no con aquélla. Fácil sí, pero también infecundo, porque con ello a lo sumo habríamos demostrado si hay o no hay esta relación entre una doctrina concreta y una definición abstracta. Por todo ello preferimos, en obsequio a la objetividad de la investigación, proceder a posteriori, examinando en primer lugar qué sea o, más exactamente, cómo sea la ética spenceriana (aspecto más bien descriptivo que esencial), para considerar, en una segunda etapa, con qué nombre pueda legítimamente ser designada, aunque para ello tuviéramos que inventar un nuevo término. No se trata, por lo tanto de colocar a Spencer dentro de una clasificación *dada*, sino de considerar qué clasificación *crea* la ética spenceriana. Estamos, por nuestra parte, demasiado conscientes de las dificultades de alcanzar una tal meta, pero creemos que nos acercamos a ella un poco más por el simple hecho de imponernos una tal actitud.

2.—Antes de entrar en el análisis de nuestro tema, creemos no estar fuera de lugar el hacer algunas observaciones sobre el lugar de la problemática ética en nuestro autor y que podemos deducir fácilmente tanto de sus mismos conceptos como de la proporción de su obra ética en relación con su producción filosófica general.

En su introducción a los *Principios de Ética (Data of Ethics)* nos manifiesta el autor cómo la ética ocupa el lugar central de toda su especulación filosófica al considerarla la tarea con respecto a la cual "todas las partes precedentes no son... más que una preparación" (6), afirmando que la finalidad que se ha propuesto en sus investigaciones filosóficas "ha sido siempre la de descubrir una fundamentación científica para los principios del bien y del mal en la conducta en general" (7), razón por la que, alterando el orden lógico en que venía publicando su *Sistema de filosofía sintética*, antepone sus *Principios de Ética* a los *Principios de Sociología*, que lógicamente deben precederlos, por el temor —debido a sus condiciones de salud— de no poder "llevar a cabo la obra que es el término de la serie" (8), lo cual sería para él, como dice, una desgracia cuya posibilidad no desearía ni siquiera considerar. La necesidad de esta fundamentación científica de la moral es, para nuestro autor, tanto más urgente cuanto que la ética ha sido privada, por la secularización de la misma que rechaza toda pretensión de origen sagrado, del fundamento que otrora tuviera. Este primado de la problemática ética en nuestro autor pónese también de manifiesto por la comparación proporcional de su obra filosófica en general con la ética. Sus *Data of Ethics* (con todas sus partes) son cuatro o cinco veces más voluminosas que

(6) *Data of Ethics*, Introducción. (sigla —DE). DE, II, 4, p. 10.  
*Data of Ethics*, capítulo II, Nº 4, p. 10 edición francesa Gernem Bailliére et Cie. 1880 ("La morale evolutioniste").

(7) Ib.

(8) Id.

cualquiera de sus otros *Principios*, y ello sin enumerar explícitamente, como parte integral de su producción de filosofía moral, sus escritos pedagógicos que, sin lugar a dudas, deben considerarse parte de la misma.

La problemática ética es, pues, central en nuestro autor.

Antes de entrar de lleno en la exposición de nuestro tema, séanos permitido exponer el orden esquemático según el cual hemos de desarrollarlo. En primer lugar, y a título de necesaria introducción, nos referimos a algunos presupuestos filosóficos fundamentales del autor, marco dentro del cual vendrá a centrarse su moral (positivismo, agnosticismo, evolucionismo). En segundo término, analizaremos, según el autor, el origen de los conceptos de bien y de mal (placer y dolor sensibles) así como la relación (natural, causal y necesaria) de estos con los intereses vitales del sujeto, con lo cual comenzarán a delinearse claramente los elementos indiscutiblemente naturalista de la ética spenceriana. En tercer lugar, consideremos la crítica hecha por el autor a otros sistemas éticos, poniendo de manifiesto la razón esencial de su insuficiencia (falta de consideración de la existente causalidad entre los actos y sus resultados) acentuándose nuevamente los factores naturalistas del autor. En cuarto término, criticaremos lo que juzgamos ser *das Bruch* del esquema ético spenceriano, a saber, la no validez (universal y necesaria) del criterio sensista en el caso del hombre, animal "anómalo". En quinto lugar, nos referiremos a la moral absoluta de nuestro autor, terminando nuestro estudio con un breve resumen del mismo, calificando su ética con el nombre de naturalismo utilitarista empírico, por las razones que ahí se indicarán.

## I

3.—*Presupuestos filosóficos generales.* Como es bien sabido, Spencer es en religión, *agnóstico* (agnosticismo, de suyo, extensible a toda su obra pero valedero en forma particular, como es bien evidente, en el plano religioso); en filosofía, *positivista y evolucionista*, lo mismo que en ciencia. Nos sentimos tentados de añadir a estos calificativos, como lo hacen tantos autores, el de materialista, pero nos lo impide el mismo Spencer el cual, una vez expuestos los principios fundamentales de su filosofía, se esfuerza por colocarse equidistante tanto del espiritualismo como del materialismo (9).

No es del caso hacer una exposición detallada del contenido de aquellos calificativos. Para los efectos introductorios en el estudio de la ética spenceriana, nos basta determinar qué concepto de filosofía delinean y enmarcan aquellos criterios. Una vez hecho el análisis de la religión y de la ciencia, el autor concluye diciendo que tanto las últimas ideas de la una como las de la otra "se reducen a puros símbolos, sin nada de realidad cognoscible" (10). Es del caso hacer notar cómo en realidad lo que Spencer denomina religión corresponde más bien a la metafísica, como acertadamente lo señala Papini (11) y esto reviste particular interés para nosotros por cuanto las objeciones contra la religión que hace nuestro autor nos manifiestan su posición positivista con respecto no tanto a aquella, sino, como queda dicho, a la metafísica. Haciendo el análisis de las filosofías, Spencer rechaza en éstas toda pretensión de análisis y conocimiento metaempírico, concluyendo que el carácter fundamental en el que todas concuerdan es el de un tipo de "conocimiento del mayor grado de generalidad" (12). "La ciencia —dice— no alcanza sino lo relativo; conservando

(9) *Primeros principios*, XXIV, 194. (sigla —PP).

(10) *Ib.* IV, 22.

(11) *El crepúsculo de los filósofos.* (*La filosofía del mecánico*).

(12) PP, II, 1.

siempre la conciencia de un poder que se nos manifiesta en todo lo cognoscible, hemos desechado como inútil, toda tentativa de conocimiento de ese poder y, por tanto, hemos desalojado a la Filosofía, de la mayor parte de los dominios que se creía pertenecerle. Lo que queda es la parte de la Ciencia. Esta tiene por objeto las coexistencias y subsecuencias de los fenómenos; las agrupa primero para formar generalizaciones simples de primer grado, y se eleva gradualmente hasta las más altas y vastas generalizaciones. Pero entonces, ¿qué queda de la Filosofía? Helo aquí: la Filosofía puede aún servir de nombre al conocimiento del mayor grado de generalidad. La Ciencia significa simplemente la familia de las ciencias; no es más que la suma de conocimientos formada por los contingentes de todas, y nada nos dice del conocimiento que resulta de la  *fusión*  de esos contingentes de un todo... la ciencia se compone de verdades más o menos aisladas y no conoce su integración". Según Spencer, las primeras formulaciones científicas son primeras generalizaciones de simples experiencias, así como las más elevadas verdades científicas son a su vez generalizaciones de formulaciones científicas particulares. Por esta razón "las verdades filosóficas tienen, pues, con las más elevadas verdades científicas, la misma relación que éstas con las verdades científicas inferiores. Por consiguiente —continúa diciendo— la Filosofía es un conocimiento diametralmente opuesto a los que la experiencia nos da asimilando hechos. Es el producto final de la operación que comienza por una simple recopilación de datos, que continúa por la elaboración de proporciones más amplias y más desligadas de casos particulares y termina en proposiciones universales". "...el conocimiento vulgar es el saber no unificado; la ciencia es el saber parcialmente unificado; la Filosofía es el saber completamente unificado" (13). El autor termina esta exposición con una satisfacción que provoca la indignación de Papini (14) resumiendo lo dicho en los siguientes términos: "*Tal es* (15), el sentido que debemos dar a la palabra Filosofía, cuando la usemos. Con esa definición, aceptamos *todo lo común* a los diversos conceptos antiguos y modernos de la voz Filosofía, desechando todo lo diferente y lo que excede los límites de la inteligencia humana" (16).

Es evidente que Spencer no establece una diferencia cualitativa entre ciencia y filosofía. Esta es un saber generalizado con respecto a aquélla, distinguiéndose de la misma cuantitativa y no cualitativamente. El mismo Spencer nos dice que al ir estableciendo "verdades científicas cada vez más completas (entiéndase, generalizadas) no hemos salido de verdades puramente científicas" (17). Corresponde, pues, a la filosofía, un papel ante todo *técnico-administrativo* con relación a la ciencia, en cuanto unificadora, por generalización, —*siempre dentro de los límites de lo sensible y experimentable*—, de los conocimientos particulares y aislados de la ciencia. El temperamento pragmático del autor (o "la filosofía del médico", como diría Papini) no puede ponerse mejor de manifiesto. En conclusión, "la Ciencia no hace más que sistematizar las experiencias, cuyos límites no traspasa" (18), y la filosofía generaliza esta sistematización.

En resumen, el concepto de filosofía spenceriano se puede, creemos, exponer en la siguiente forma: "conocimiento universal, obtenido en virtud de un proceso integrativo generalizador que, partiendo de las simples y particulares experiencias, asciende al conocimiento científico, primera formulación de aquéllas, hasta

(13) Ib.

(14) Op. cit.

(15) Los subrayados son nuestros.

(16) PP. II, I, 38.

(17) PP. II, I, 37.

(18) PP. II, XXIV, 194.

integrarse en el más general, vale decir, la filosofía". Este conocimiento se constituye dentro de dos coordenadas fundamentales: positivismo y agnosticismo.

Otro elemento fundamental de su filosofía y que, sin lugar a dudas, es aquel que más importante papel juega en la demarcación de la ética de nuestro autor, es el concepto de evolución o, mejor dicho, el evolucionismo que permea por completo la obra de Spencer. Sea lo que sea sobre el materialismo, real o pretendido, del filósofo inglés (19), es un hecho que el evolucionismo de su filosofía lo lleva a hacer deducir toda forma de acción o de constitución a partir de formas primitivas desarrolladas hasta los grados más elevados en virtud del proceso de la evolución. Hemos dicho, "formas de acción o de constitución". Y aquí entra precisamente el tema de la moral. Esta es una ciencia de la conducta y "la conducta es un conjunto y, en cierto sentido, un conjunto orgánico, un agregado de acciones mutuamente ligadas llevadas a cabo por un organismo" (20). El evolucionismo spenceriano lo lleva necesariamente a descomponer la conducta moral humana hasta sus más íntimos y primitivos elementos interpretando "lo más evolucionado por lo menos evolucionado" (21). Ya desde un principio podemos notar cómo uno de los elementos esenciales de la ética de nuestro autor es su contenido biológico (vida buena —abundancia de sensaciones agradables) (22). Esto último nos permite pasar de las consideraciones generales sobre la filosofía spenceriana al análisis en concreto de su ética.

## II

4.—*La Etica de Spencer* (23). La ética de Spencer puede definirse, dice Thonnard, como "la deducción de las formas cada vez más perfectas que debe revestir necesariamente la acción humana, individual y social sometida a la ley fundamental de la evolución" (24). En esto, como en todo, se muestra Spencer un autor singularmente sistemático y metódico. Ejemplo de esto es su *Data ob Ethics*, cuyo orden, sistematicidad y concatenación lógica hacen de esta obra un todo unitario de estructura y estilo poco común en literatura filosófica.

Lógico con sus premisas, Spencer afirma que "sobre todo ahí donde se trata de un conjunto organizado es donde la comprensión completa de una parte implica, con mayor exigencia, la comprensión del todo". (25). La moral versa sobre los actos humanos, parte de la conducta del hombre y la "división o el aspecto de la conducta sobre el cual trata la moral es una parte de este todo orgánico" (26). No puede definirse la conducta por los actos en cuanto tales: también en este caso los movimientos de un epiléptico serían parte de su conducta. La conducta es esencialmente el "conjunto de actos adaptados a un fin o la adaptación de estos actos a fines" (27). Tal sería, podríamos añadir, la causa formal o constitutivo formal de la conducta: su ordenación a un fin, polarización, por ende, de hechos de suyo particulares e independientes, por la perspectiva (consciente o inconsciente)

(19) PP. II, XXIV, in fine.

(20) DE, I, 2.

(21) DE, I, 2.

(22) El autor es consciente de ello y se siente en la necesidad de defenderse de la imputación de "philosophie du porc". Cfr. cap. III, 15.

(23) Como es bien sabido, la ética general de Spencer está contenida en su *Data of Ethics*. Nosotros, en el presente trabajo, nos hemos servido de la edición francesa publicada en París por la Librairie Germer Baillière et Cie, 1880. ("La Morale Evolutioniste").

(24) F.-J. Thonnard, Compendio de Historia de la Filosofía, N° 511, p. 786, Desclée, 1949, París, Roma, Tournai.

(25) DE, I, 1.

(26) Ib.

(27) Ib. I, 2.

de un fin concreto. Pero "no tendríamos una comprensión adecuada de la conducta considerando solamente la conducta humana, que, en efecto, debemos considerarla como una simple parte de la conducta universal, de la conducta tal como se manifiesta en los seres vivientes... Aquí, como en todo, debemos interpretar lo más desarrollado por lo menos desarrollado" (28). El análisis experimental de casos biológicos muestra fácilmente al autor cómo esta adaptación de actos a fines (conducta) es vital, vale decir, tiene la vida (*sensu biológico*), por fin: "... consiste (la conducta), en una adaptación de actos a fines, y en la forma que la vida se prolongue" (29). Esta prolongación de la vida la entiende el autor no solamente en extensión sino también en intensidad puesto que la vida es un "agregado de pensamientos, sensaciones y actos" (30).

Continuando con igual método descriptivo-experimental, el autor llega a establecer, una vez sentado aquel criterio fundamental *vitalista* (siempre en sentido biológico) que la conducta más evolucionada es aquella que a nosotros (los hombres, animales que ocupamos el grado máximo en la escala de la evolución) nos lleva a buscar adaptaciones de la conducta a estos fines vitales que no impidan a otros seres el llegar también a ellos. (31). En conclusión, "la moral tiene por objeto propio la forma que revela la conducta universal (vale decir, en el conjunto del todo biológico) (32), en las últimas etapas de su evolución... vale decir, la que realiza el tipo más elevado de ser, cuando éste se ve forzado por el aumento del número, a vivir cada vez más en presencia de sus semejantes" (33).

5.—Una vez establecidas estas premisas, Spencer se cree ya con los elementos del caso para pasar a determinar los conceptos de bien y de mal, todo lo cual, en cierto sentido, no es otra cosa más que una determinación y sistematización de lo anteriormente expuesto. Llamamos buenos o malos respectivamente a los objetos "según que sean más o menos aptos para permitirnos alcanzar fines determinados" (34). "El mal... implica insuficiencia... para alcanzar ciertos fines (35). Igual cabe afirmar pasando de lo inanimado a lo animado, y más aún, en el caso de los seres viviente, en los cuales el concepto de bien dice relación principalmente con la *utilidad*. Con todo el autor, en virtud de su esquema evolucionista, no limita la definición de bien y de mal a un esquema estrictamente individualista. Esta adaptación de medios a fines, según avance el proceso evolutivo del hombre, se irá aplicando necesariamente en tres grados que, en último análisis, se integran armoniosamente, a saber, el plano individual, el familiar y el social. Tutela y conservación de la vida individual, de aquella de los niños en la familia, y, en tercer lugar, la de todos los hombres en la sociedad humana. No obstante esta diversificación de estratos, el criterio fundamental es siempre el mismo, a saber, la derivación del concepto de bien del hecho de la adaptación de la conducta del hombre en orden a incrementar los valores vitales. Más adelante (36) nos referiremos en particular al carácter casi exclusivamente biológico que da Spencer a ese término (valores vitales), y que hacen de su ética un naturalismo empírico utilitarista.

Evidentemente no es sin discusión que se puede establecer un criterio como fundamental en un sistema ético. Spencer lo comprende perfectamente y, por ello,

(28) Ib.

(29) DE, II, 4, p. 10.

(30) Ib.

(31) DE, II, 5, p. 14.

(32) La nota es nuestra.

(33) DE, II, 7, p. 15.

(34) DE, III, 8, p. 17.

(35) Ib.

(36) Cfr. p.

se siente en la necesidad de plantearse explícitamente el problema de si su criterio (desarrollo de la vida) es valedero. ¿“Tenemos nosotros —dice— necesidad de una hipótesis para llamar buenos los actos que favorecen la vida del individuo y de sus semejantes...?” (37). ¿“Vale la vida la pena de ser vivida? Adoptaremos una teoría pesimista? ¿Una optimista? O bien, después de haber ponderado los argumentos de los pesimistas y de los optimistas, nos inclinaremos en favor de un optimismo mitigado?” (38). Y termina diciendo: “De la respuesta a esta pregunta depende por completo toda decisión con respecto a la bondad o maldad de la conducta” (39). En el análisis de este problema, se manifiesta, una vez más, el talento conciliador del autor, hasta el extremo de conciliar, a su modo, dos tesis y actitudes vitales tan opuestas como las más arriba mencionadas. La razón que divide a los primeros de los segundos es la misma: “la vida es buena o mala según que ella implique o no implique un superávit de sensaciones agradables... tanto uno como otro (pesimista y optimista) toman como criterio la naturaleza de la vida desde el punto de vista de la sensibilidad... Sus teorías opuestas suponen igualmente que la conducta debe tender a la preservación del individuo, de la familia y de la sociedad solamente en la hipótesis en la que la vida implicara más felicidad que miseria” (40)... por cuya razón, “afirmamos —dice— que la conducta es mala o buena según que la suma de sus efectos sea agradable o penosa” (41). De esta conclusión no se pueden escapar más que aquellos que consideran el sufrimiento como un bien y no un mal, según es común encontrar esta tesis en religiones primitivas cuya absurda afirmación ha pasado a religiones más evolucionadas y que aún imperan en nuestros tiempos. “Todos los demás —dice— deben sostener, abierta o tácitamente *que la razón última para continuar viviendo es únicamente el percibir más sensaciones agradables que desagradables y que únicamente esta suposición hace posible llamar buenos o malos a los actos que favorecen o contrarían el desarrollo de la vida*” (42).

Esto lo dice  
don Víctor

6.—Sostiene el autor que esta tesis, que no dejará de causar disgusto o muchos por su carácter exclusivamente hedonista, está necesariamente supuesta en la base de todo sistema moral, cualquiera que éste sea. Estas distintas morales son resumidas por el autor en cuatro apartados: las que basan su regla moral, 1) en la naturaleza del agente, 2) en la naturaleza de los móviles de la acción moral, 3) en la de los actos y 4) en la de sus resultados. La crítica de Spencer contra la primera es sumamente significativa para los efectos del presente trabajo. Séanos lícita transcribirla literalmente: “Es extraño que una noción tan abstracta como la de la perfección o el de un cierto acabamiento ideal de la naturaleza haya podido ser jamás elegida como punto de partida para el desarrollo de un sistema moral... Perfección es sinónimo de bondad al más alto grado. Definir la buena conducta por la palabra perfección es definirla indirectamente por ella misma. Y de ello se sigue naturalmente que la idea de perfección como la de la bondad no puede formarse más que por la consideración de los fines” (43). Y continúa diciendo: “Llamamos imperfecto a un objeto inanimado... cuando le falta una parte necesaria para ejercer una acción eficaz, o cuando una de sus partes está constituida en tal forma que impide servir en la manera más conveniente el uso para el cual está destinado. ... aplicada a los seres vivientes, la palabra perfección tiene el mismo sentido... Así la perfec-

(37) DE, III, 9, p. 21.

(38) Ib.

(39) Ib.

(40) DE, III, 10, p. 23.

(41) Ib.

(42) Ib. p. 24. El subrayado es nuestro.

(43) DE, III, 12, p. 27. El subrayado es nuestro.

ción de un hombre considerado como agente quiere decir que está constituido en forma tal de lograr una completa adaptación de los actos a cualquier género de fines. Ahora bien: como lo hemos mostrado más arriba, la completa adaptación de los actos a los fines es lo que asegura y constituye la vida en su más alto grado de desarrollo, tanto en intensidad como en cantidad. Por otra parte, lo que justifica todo acto destinado a acrecentar la vida es que de ésta logramos más felicidad que miseria. Resultando de estas dos proposiciones que la aptitud para producir la felicidad es el criterio último de perfección en la naturaleza humana... progreso hacia la perfección significa en realidad progreso hacia aquello que asegura un mayor y más grande grado de felicidad" (44).

De propósito hemos querido transcribir "*per longum et latum*" el anterior texto de Spencer por cuanto nos permitirá ir ya delineando en forma explícita algunos de los elementos del naturalismo spenceriano. En el texto más arriba citado, Spencer, al tratar de probarnos la ilegitimidad de una ética "perfeccionista" (*sensu metaphysico*) en realidad ha abonado, y no poco, en favor de su naturalismo y que, digámoslo desde ahora, no carace de vena metafísica. Estaríamos, creemos, en presencia del caso —no tan ajeno al trajín filosófico— en el que una doctrina va más allá de las intenciones de su autor. El autor desea demostrar que el concepto "abstracto" de "perfección" o "acabamiento" es derivado del de placer (felicidad) y que, por ello, no puede constituirse en base de moral alguna y, para ello afirma que "la idea de perfección COMO LA DE LA BONDAD (45) no puede formarse más que por la consideración de los fines". Ahora bien: estos fines o, mejor dicho (para ceñirnos mejor al autor) este fin, no es otra cosa que el desarrollo pleno y total de la vida (humana). No es necesario mostrar cuán lejos se encuentra el autor del positivismo ético, que más adelante, según veremos (46) criticará y refutará explícitamente. Este fin al cual aquí se refiere nuestro autor es la conservación del hombre en su triple aspecto de ser individual, familiar y social y en cada uno de estos planos el criterio ético fundamental es siempre el mismo respectivamente: conservación del individuo, tutela y conservación del niño en el orden familiar y, en tercer lugar, desarrollo de la vida del hombre en el plano social. Con ello introduce el autor una noción esencial en su ética, a saber, el de la vida realizada en estos tres planos. "Vemos —dice— que la conducta llamada buena se perfecciona y llega a ser la conducta considerada como la mejor cuando ella permite alcanzar estos tres clases de fines al mismo tiempo" (47).

El criterio, pues, fundamental en orden a la clasificación ética de una conducta humana es la vida, entendida en su plenitud total hasta donde sea posible alcanzarla. Con todo, es bien evidente que este criterio exige a su vez otro criterio o, al menos, una precisión de su naturaleza, problema éste que el autor se plantea explícitamente. Afirmar que buena es la conducta que conduce a esta plenitud vital ¿no es afirmar el valor (absoluto, diríamos) de la vida en sí misma considerada? ¿O es que este valor a su vez necesita ser fundado por otro ulterior? En otros términos: ¿"tenemos necesidad de una hipótesis para llamar buenos los actos que favorecen la vida del individuo y de sus semejantes (48)...? El autor cree que sí, y no sin razón: la hipótesis implicada en el criterio fundamental más arriba señalado es bien clara, a saber, suponer que la vida vale la pena de ser vivida. En efecto, de no ser así, buenos serían, por el contrario, los actos que tienden a destruir esta existencia y,

(44) Ib. p. 28.

(45) Subrayado y mayúsculas nuestros.

(46) Cfr. p. 19 ss.

(47) DE, III, 8, p. 21.

(48) DE, III, 9, p. 21.

por ende, el suicidio, individual, familiar o colectivo, sería el acto moral por excelencia. ¿"Vale la vida la pena de ser vivida? Adoptaremos la teoría pesimista? Adoptaremos la optimista? O después de haber ponderado los argumentos pesimistas y los optimistas concluiremos que la balanza se inclina en favor de un optimismo mitigado? De la respuesta a este interrogante depende en absoluto toda decisión relativa a la bondad o a la maldad de la conducta" (49). La vida, pues, como criterio fundamental, exige otro que la justifique. ¿Cuál será éste? También en este punto Spencer pone de manifiesto su capacidad sintética y conciliadora: pesimistas y optimistas, aunque guardando posiciones existenciales radicalmente opuestas, en verdad parten del mismo supuesto: "sus teorías opuestas suponen igualmente que la conducta debe tender a la preservación del individuo, de la familia y de la sociedad en la hipótesis solamente en la que la vida implique más felicidad que miseria" (50). Por esta razón "afirmamos —dice— que la conducta es buena o mala según que la suma de sus efectos sea agradable o dolorosa" (51). El criterio vital queda justificado solamente en el caso en el que se logre el fin agradable evitando el penoso. Al terminar nuestro autor la crítica de la teoría "perfeccionista" la resume diciendo: "También la perfección de un hombre considerado como agente significa que está constituido en tal forma que puede llevar a cabo una completa adaptación de actos con respecto a fines de todo género. Ahora bien, como lo hemos demostrado más arriba, la completa adaptación a fines es la que, a su vez, asegura lo que constituye la vida en su más alto grado de desarrollo, tanto en extensión como en intensidad. Por otra parte, lo que justifica todo acto destinado a acrecentar la vida es el hecho de que nosotros logramos de ésta (la vida) más placer que dolor. De estas dos proposiciones se sigue que la aptitud para procurar el placer es el último criterio de la perfección en la naturaleza humana" (52). Por ello... el progreso hacia la perfección en realidad un progreso hacia aquello que asegura un mayor placer" (53). Así pues, el criterio de perfección que critica queda rechazado como criterio último: es el placer quien ocupa este lugar fundamental, criterio que, como los primeros principios especulativos, no requiere ser fundado pues tanto pesimistas como optimistas lo usan como criterio fundamental al asumir la posición que respectivamente toman. ¿Hay naturalismo o no lo hay en una tal posición? Procedamos ante todo excluyendo todo positivismo voluntarista, legal o teológico. El criterio fundamental de la moralidad no es subjetivo: está fundado en la adecuación o bien falta de adecuación entre la conducta y los resultados de ésta. Podría objetarse que tampoco es naturalista. Lo concedemos con una distinción: no es naturalista en un sentido explícitamente metafísico, en cuanto no se acepta a priori un concepto abstracto de perfección, y, en cuanto aún el mismo concepto concreto y empírico de perfección queda subordinado, como lo hemos visto, a otro ulterior: el placer. Con todo creemos que no se puede negar un naturalismo en todo este esquema: el fin hacia el cual la recta (buena) conducta necesariamente ordena al agente es su perfección, es decir, el desarrollo pleno, en línea cuantitativa y cualitativa, de la naturaleza humana. Y esto implica a todas luces un elemento evidentemente ontológico en todo este esquema. El placer —último criterio— es su elemento psicológico. El problema que, para resolver este tema, se nos presenta, es el siguiente: esta prioridad que evidentemente establece Spencer del placer (aspecto psicológico) con respecto a la perfección (aspecto ontológico) ¿está bien fundada? ¿Cuál depende de cuál? En el orden psicológico, es evidente que el placer es lo último, mas no lo es así en

Phinero

(49) Ib.

(50) Ib. El subrayado es nuestro.

(51) Ib., El subrayado es nuestro.

(52) DE, III, 12, p. 28.

el causal. La causa del placer es la perfección de la naturaleza. Otra cosa es que, de suyo, el agente, busque el placer, pero, evidentemente éste es el resultado del estado perfecto del agente. Al afirmar esto, no creemos decir originalidad alguna. El análisis del placer, como valor existencial, no es cosa nueva ni en filosofía ni en psicología. El placer —sensación que acompaña toda acción perfecta— es MEDIO gracias al cual la naturaleza atrae al agente llevándolo a la consecución de su propia perfección. En el plano psicológico es lo primero, mas no así en el ontológico. Spencer parece no advertir esta diferencia. De lo contrario el naturalismo de su posición ética sería indiscutible. Spencer, dominado por su hedonismo utilitarista parece no mostrarse capaz de profundizar más y mejor en el análisis del placer, no advirtiendo su naturaleza de medio y su evidente finalidad ontológica. Otro concepto que, según creemos, vicia lo que podríamos llamar el espíritu del naturalismo, en su ética, en su definición demasiado biológica de la vida y de los valores que ésta implica. El fin es el desarrollo pleno de la vida. Pero ¿qué vida? ¿La vida cuya justificación es el abundar más en la felicidad que en la miseria? ¿Y qué debe entenderse por felicidad? Creemos ser éste un punto crítico de la ética spenceriana: cuál es el concepto spenceriano de *happyness*? No pretendemos, dentro de los límites del presente trabajo, delucidar esta cuestión que, de suyo, contiene materia más que suficiente para un trabajo de investigación extenso. Queremos, no obstante, decir algo sobre este particular, en cuanto dice relación con nuestras presentes reflexiones. Son significativas las palabras con que nuestro autor termina el capítulo tercero de su obra *Data of Ethics*: "El placer, de cualquier naturaleza que sea, en cualquier momento en que se de, con relación a cualquier tipo de ser o de seres: he aquí el elemento esencial de toda concepción de la moralidad". Este es una forma tan necesaria de la intuición moral como el espacio es una forma de la intuición intelectual" (54). El "de cualquier naturaleza que sea" podría ofrecerse como una puerta abierta para afirmar que Spencer toma el término placer o felicidad en un sentido amplio que permita cobijar, bajo el mismo, placeres sensibles y también espirituales (*voluptas, gaudium* y *beatitudo*). Con todo, del análisis del texto, así como de los presupuestos filosóficos del autor creemos que no es posible fundar esta suposición que pondría a Spencer en un plano superior al craso hedonista en que aparece. En efecto, con respecto a lo primero, basta lanzar una mirada a la crítica que hace de la doctrina moral que funda la moralidad en el concepto de *beatitudo* para advertir cómo ésta queda reducida al placer (55). Spencer no puede concebir, dentro de su posición biológico-sensista, que se dé una *beatitudo* que, en último análisis, no quede reducida estrictamente a una sensación agradable en el sentido concreto del término. Por este motivo aquella expresión "el placer, de cualquier naturaleza que sea" no es base, no obstante su carácter aparentemente indeterminado, para admitir la posibilidad, en su esquema, de un placer de naturaleza superior, es decir, de un *gaudium* o de un *beatitudo* que, al final de cuentas, no sea en realidad una *voluptas*. De todo ello se sigue una limitación del elemento naturalista en el autor: no es el término de la perfección de la naturaleza lo que constituye la formalidad de la moralidad, sino el placer (en sentido sensitivo reductivo). Esta necesaria delimitación del sentido del placer la encuentra también nuestro autor por falta de toda perspectiva trascendente con respecto a la vida del hombre. En efecto, en la hipótesis de la admisión de ésta, es decir, en la hipótesis de una vida humana más allá de la muerte, se podría fácilmente encontrar base para una distinción entre la *voluptas* y el *gaudium* (o la *beatitudo*), pues, en el caso de espíritus descar-

(53) Ib.

(54) DE, III, 16, p. 38.

(55) DE, III, 15, p. 34ss. Los subrayados son nuestros.

tado los facultades de la vida del hombre  
 beatitudo  
 Gato a la  
 g' in la  
 y e' d' un  
 don V.  
 → ?  
 que 'e' g' p'  
 na' d' d' i' n'  
 con est'  
 por victo  
 que' d' b'  
 g' el plan  
 abaque  
 indistincto  
 familiar  
 social

nados, no sería fácil reducir sus "sensaciones agradables", como diría Spencer, a estados sensitivos. Mas esta hipótesis ni es considerada por el autor, para el cual "la beatitud consiste en la totalidad de sentimientos experimentados por el hombre durante la vida (56).

## III

7.—Con todo, esta limitación en el naturalismo de Spencer está muy lejos de excluirlo por completo del mismo y más aún de inclinarlo hacia el positivismo ético. Sobre este particular, el capítulo IV de su *Data of Ethics* es decisivo. Lo inicia el autor haciendo una reflexión general sobre lo que juzga ser vicio capital de los sistemas morales, a saber, la no suficiente comprensión de la relación de causalidad ínsita en los fenómenos morales. "Estudiando —dice— los diversos sistemas morales, me ha llamado mucho la atención reconocer que se caracterizan sea por la ausencia completa de la idea de la causalidad o bien por una insuficiente aplicación de la misma" (57).

Y la razón de esto es, según el autor, que el hecho de llegar a concebir el concepto de causa "implica al mismo tiempo el reconocimiento de relaciones constantes entre los fenómenos, el cual reconocimiento engendra ideas de uniformidad de continuidad y coexistencia, *de ley natural* (58). No creemos que exista texto más elocuente para demostrar cuán lejos se encuentra nuestro autor del positivismo ético (y también jurídico) que este capítulo cuarto en cuanto se refiere a la crítica a los tres sistemas morales ahí contenida.

Es "la escuela que no reconoce otra regla de conducta moral que la pretendida voluntad de Dios" (59) la primera en ser sometida a análisis. En realidad se trata del voluntarismo o positivismo éticos —Occam, Gerson, Peufendorff. (60) —al cual Spencer objeta que destruye la moral puesto que, si no podemos conocer la categoría moral de un acto más que por la voluntad de Dios, revelada o intuida, no habría posibilidad de conducta moral alguna ahí donde esa voluntad no nos fuera conocida. Mientras que "decir que en los hechos de la vida uno se expone a algún daño haciendo los actos llamados malos... implica admitir que estos actos producen *en virtud de ellos mismos* ciertas consecuencias desfavorables o bien útiles (lo cual implica... reconocer otra fuente para las reglas morales distinta de la voluntad divina revelada o supuesta, y admitir que ellas (las reglas) *pueden ser establecidas por una inducción basada sobre la observación de las consecuencias de estos actos*" (61). Y continúa diciendo nuestro autor: "Es necesario admitir o negar que los actos llamados buenos y los actos llamados malos conducen *naturalmente*, unos, al "bien-estar" y otros a la infelicidad" (62). Y termina diciendo: "Notamos aquí hasta qué punto está ausente la noción de causa. Admitir que tales o cuales acciones se constituyen respectivamente buenas o malas por una simple intervención de la divinidad implica creer que estas acciones no contienen *en la naturaleza de las cosas* estos diversos tipos distintos de efectos" (63).

(56) DE, III, 15, p. 35. Subrayado nuestro. Spencer ni siquiera se plantea la hipótesis de una vida ultraterrena.

(57) DE, IV, 17, p. 44.

(58) DE, IV, 17, p. 39.

(59) DE, IV, 18, p. 41.

(60) OCCAM, in 2, q. 19, ad 3 et 4.

PUFFENDORF. *De jure naturae et gentium*, I, c.2, n.6.

GERSON. *Alphab.* 6 litt. E; *Tract de vita spirit.*, lec. 1.

(61) DE, IV, 18, p. 42.

(62) Ib.

(63) Ib.

La crítica contra el positivismo jurídico es aún más clara. Como autor típico toma Spencer a Hobbes "según el cual no hay justicia ni injusticia hasta que un poder coactivo no haya sido regularmente constituido para crear y sancionar leyes..." (64). Consecuencia de esto es que se afirma que "la ley sola es el principio de la distinción entre el bien y el mal en la conducta" y que sus propugnadores "hacen ridícula la hipótesis de los derechos naturales del hombre pretendiendo que los derechos son exclusivamente el resultado de una convención..." (65). Sobre este particular Spencer sostiene que "la autoridad de la ley es una autoridad derivada y que jamás puede colocarse por encima de los principios de los cuales se deriva" (66). En efecto "si el fin supremo es el bien general... la utilidad, y si las disposiciones del legislador en tanto se justifican en cuanto son medios para alcanzar este fin supremo, es de estos de donde esas disposiciones toman toda la autoridad del valor que tienen con relación a este fin" (67).

En último lugar, nos parece útil examinar la crítica del autor con respecto a lo que él llama "utilitarismo empírico", en conformidad con el cual "la conducta debe ser juzgada según los resultados observados" (68). Este apartado es sumamente significativo porque es aquél en el que Spencer por primera vez indica su sistema ético con un nombre propio. Según nuestro autor, "el utilitarismo empírico es solamente una forma de transición que es necesario superar para llegar al utilitarismo racional" (69). La esencia del utilitarismo empírico, según Spencer, consiste en establecer por inducción que "tales desventajas o bien ventajas se siguen de tales o cuales actos y... que semejantes relaciones se mantendrán en el futuro" (70). Con todo, "aceptar estas generalizaciones y las conclusiones que de las mismas se siguen no implica aún el reconocimiento de la causalidad en todo el sentido del término. Mientras nos limitemos a reconocer alguna relación entre una causa y un efecto en la conducta, en lugar de reconocer la relación, aún no se ha dado a este conocimiento su forma definitivamente científica" (71). Esta diferencia la pone aún más de manifiesto el autor en el texto de una carta (aquí citada) que dirigiera a Stuart-Mill sobre este particular y que, por su claridad nos permitimos en parte citar: "La idea que defiendo —dice— es que la moral propiamente tal, la ciencia de la recta conducta, tiene por objeto determinar cómo y por qué ciertas formas de conducta son perjudiciales y otras beneficiosas. Estos resultados buenos y malos no pueden ser accidentales: deben ser consecuencias necesarias de la constitución de las cosas. Según mi opinión, el objeto de la ciencia moral debe ser deducir de las leyes de la vida y de las condiciones de la existencia qué tipos de acción tienden necesariamente a producir la felicidad y cuales otros a causar la infelicidad. Hecho esto, estas deducciones deben ser reconocidas como leyes de la conducta, debiendo ser obedecidas independientemente de la consideración directa o indirecta con relación a la felicidad o infelicidad" (72). El defecto fundamental que nuestro autor señala en el utilitarismo empírico es la imposibilidad del mismo de proceder deductivamente, puesto que supone que en el futuro la relación observada experimentalmente entre una acción y su efecto se ha de presentar por una exigencia sacada únicamente de la observación de los hechos. No cabe aún en tal posición empírica

(64) DE, IV, 19, p. 43.

(65) Ib.

(66) DE, IV, 19, p. 44.

(67) Ib.

(68) DE, IV, 21, p. 47.

(69) Ib.

(70) Ib.

(71) Ib.

(72) DE, IV, 21, p. 48.

posibilidad de deducción por no haberse llegado a la formulación de un concepto de relación estrictamente causal entre hecho y resultados del mismo. No así sucede en el utilitarismo racional de Spencer gracias a que su esquema está fundado en el conocimiento de una estricta relación causal que, una vez establecida, hace posible la deducción del caso.

De todo lo anteriormente expuesto es fácil concluir una vez más los elementos naturalistas de tal esquema y su oposición irreductible con el positivismo ético, sea teológico o humano. La conclusión de todo esto es que "la conexión entre los actos y los efectos es independiente de toda autoridad, sea ésta teológica o política" (73). "La relación que existe entre la conducta y sus consecuencias está inviscerada —dice Spencer— en la naturaleza de las cosas... una ley del Estado no podría cambiarla..." (74). "He aquí justificada —concluye diciendo nuestro autor— la afirmación formulada al inicio, a saber, que todos los métodos ordinarios de moral implican un defecto común, independientemente de sus caracteres distintivos y de sus tendencias especiales, a saber, el no considerar las últimas relaciones causales" (75).

## IV

8.—En los capítulos siguientes de la obra que hemos venido usando como base para la presente exposición (*Data of Ethics*), el autor al referirse al aspecto físico, biológico, psicológico y social de la moral (cc. V, VI, VII, VIII), continuamente vuelve a los esquemas fundamentales más arriba expuestos: afirmación de su naturalismo y rechazamiento de todo positivismo.

Para los efectos que nos hemos propuesto en estas reflexiones, no es necesario entrar en el análisis detallado del contenido de estos capítulos. Esto no obstante, queremos, por juzgarlo pertinente, referirnos, en parte, al sexto ("El punto de vista biológico") por cuanto en éste Spencer reasume, esta vez en forma aún más explícita, el criterio vital como criterio fundamental, en unión con el placer, de su moral. Nos interesa insistir un poco en el análisis de algunos términos contenidos en este capítulo, por cuanto opinamos que aquí el autor parece percibir mejor el carácter subordinado del placer con respecto a la vida, como no lo hiciera en páginas anteriores (76). "El principio de que el hombre moral ideal —dice Spencer— es aquél en el cual el equilibrio móvil es perfecto o se aproxima lo más posible a la perfección, se expresa, en términos fisiológicos, diciendo que es aquél en el cual las funciones de cualquier género se llevan a cabo convenientemente" (77). De todo esto se sigue un criterio fundamental: "En cada caso nos podemos preguntar: ¿Tiende esta acción, en el presente a mantener la vida? Tiende a prolongarla hasta su total duración? Responder afirmativa o negativamente a esta pregunta equivale a clasificar implícitamente la acción como buena o mala..." (78). "Se puede demostrar —dice más adelante— que hay una relación primordial entre los actos que causan placer y la continuación o crecimiento de la vida..." (79). "Hemos demostrado —continúa diciendo más adelante— que la formación de los conceptos morales, excluyendo la noción de un placer, cualquiera que sea su naturaleza, lo mismo que el tiempo y el ser con el que se relacionó, es tan imposible como la concepción de un objeto sin la noción del espacio". "Vemos por lo tanto

(73) DE, IV, 22, p. 49.

(74) Ib. p. 50.

(75) DE, IV, 23, p. 51.

(76) Cfr. pp. 17 y 18 del presente trabajo.

(77) DE, VI, 30, p. 64.

(78) DE, VI, 31, p. 65.

(79) DE, VI, 33, p. 70.

—continúa diciendo— que esta necesidad lógica tiene su origen en la naturaleza misma de la existencia sensible: en efecto, la condición esencial del desarrollo de esta existencia es que los actos placenteros sean, al mismo tiempo, actos favorables al desarrollo de la vida” (80). Queda, pues, establecida una estrecha y *natural* unión entre el placer y la vida, y es precisamente en este punto donde surge al autor una dificultad, *la más grave* (según creemos) en todo su esquema ético: en efecto, este criterio sensista, que él ha puesto como absoluto, no siempre parece ser infalible en orden al orden vital. Lo es, sin lugar a dudas, en el caso del animal que, guiado por la búsqueda del placer sensible, no se equivoca, ni deja, por ello de ser “moral”. A Spencer le preocupa que “el sistema de conducta (impulsado) por las penas y los placeres, que conviene a todos los seres inferiores al hombre, no tenga ya valor cuando se trate del género humano” (81). Ello implicaría admitir que “se puede trazar una línea de demarcación entre los animales y el hombre, haciéndonos ver la razón de por qué el sistema que da buenos resultados en el plano inferior no los dé en el superior” (82). Para solucionar esta “dificultad” (muy grave, por cuanto implicaría establecer una diferencia esencial entre los brutos y la persona humana, arruinándose, con ello, el impecable esquema de la jerarquía evolutiva), Spencer excogita una diferencia entre los sentimientos *presentativos* y los sentimientos *representativos*. Los primeros se refieren al placer inmediato y, por ende, también al beneficio vital inmediato; los segundos a los placeres ulteriores o remotos. Es evidente que, para el hombre, no vale siempre, en orden de sus intereses vitales, la persecución del placer inmediato. Aún más, muchas veces, ello lo llevaría a destruirse. Pero, ¿cómo compaginar entonces la tesis hedonista, que hasta el presente ha venido sentando el autor, con este hecho de experiencia? No habría ya, en efecto, esa relación necesaria entre el placer y la perfección de la vida, en este caso humano. El hombre se presenta como un animal en el cual no encaja bien aquella tesis valedera en forma universal y absoluta para las creaturas inferiores. ¿Hemos de admitir que el hombre no es regido, en su orden moral, por ese principio? De ser así, ¿no se arruinaría el valor absoluto y último del principio hedonista? La respuesta que da Spencer a este problema es realmente desconcertante: “reconozco —dice— que en el estado actual de la humanidad, la dirección dada por los placeres y las penas inmediatas es mala EN UN GRAN NUMERO DE CASOS” (83). En otros términos, que el criterio del placer inmediato (y nótese que la inmediatez de este placer es concepto esencial en su posición hedonista-biológica) no funciona ni puede funcionar de hecho en la mayoría de los casos, para el hombre. Pero, ¿ello no implicaría tirar por tierra la validez de este criterio, hasta ahora sustentado, en el caso del hombre y, por ende, de la ética en cuanto tal (que es del hombre y no del animal)? Spencer no lo cree así. “Veremos —dice— cómo la biología (¿por qué no la antropología? decimos nosotros) interpreta ESTAS ANOMALIAS, que no son ni necesarias ni permanentes sino accidentales y temporales” (84).

En otros términos: el hecho de que el hombre (animal en realidad extraño) no sea un ser para el cual aquel esquema hedonista pueda funcionar efectivamente, constituye una anomalía, un salirse de tono. Hecho, como se dice, accidental y temporal, que la biología explicará y conciliará. ¿Cuál es esta explicación? “... demostrando —dice Spencer— que en las creaturas inferiores, los placeres y los dolores han siempre guiado la conducta en virtud de la cual la vida se ha desarrollado

(80) Ib. p. 71.

(81) DE, VI, 34, p. 72.

(82) Ib.

(83) DE, VI, 35, p. 73. Las mayúsculas son nuestras.

(84) Ib. Mayúsculas nuestras.

S. V.  
sensitiva  
placa  
experiencia

y conservado, he establecido que a partir del momento en el que las condiciones de existencia de una especie cambiaron por razón de ciertas circunstancias, se sigue paralelamente una desordenación parcial en la adaptación de las sensaciones a las necesidades que necesitaban una nueva readaptación" (85). Es decir, en los animales inferiores (entiéndase: en los animales) el esquema hedonista espenceriano funciona perfectamente y su conducta "ética" es perfectamente tal (es decir, ordenada al fin vital) bajo el impulso del instinto sensitivo (búsqueda del placer). No así sucede en el hombre, y esta "anomalía" se explica porque, en virtud de cambios debidos a "ciertas circunstancias" (la circunstancia consiste en que el bruto ya no es tal sino hombre... circunstancia de cierta envergadura, pero no más...) ya no se da una perfecta adaptación entre el criterio fundamental ético espenceriano (—búsqueda del placer sensible) y las exigencias "anómalas" de este nuevo tipo de animal que es el hombre. Dado que esto es así, ¿debemos por ello renunciar a proclamar el carácter fundamental del criterio hedonista, tesis hipotética (pues no se funda en la realidad humana) enfrentada con y contra el hecho de la conducta humana que no admite "en un gran número de casos", el ser regida, salvando el valor vital, por ese criterio? En forma alguna, responderá Spencer. El problema tiene su solución, y lo da la biología (no la antropología filosófica). Estamos en un momento intermedio que, como todo intermedio, es crítico: con el correr inevitable del proceso evolutivo, nuevamente en el hombre volverá a coincidir el criterio hedonista con el valor vital. "La readaptación constitucional a las nuevas circunstancias —dice nuestro autor— implica un nuevo ajustamiento de los placeres y las penas como guías morales, en la misma forma en que se ha dado con respecto a otras creaturas, la cual adaptación ha sido para la raza humana especialmente difícil durante su evolución civilizadora" (86). Es decir: el hombre, al evolucionar con respecto al bruto, ha desquiciado aquel esquema hedonista fundamental que tan bien funciona para el animal. Por esta razón —y nótese esta conclusión que es de Spencer y no nuestra, los placeres y las penas, como esquema fundamental de conducta "ética" (ordenación al bien vital) no pueden ya ser tomados (en el caso del hombre, animal "anómalo") como GUIAS MORALES, hasta tanto no se dé una nueva readaptación del fin vital al criterio hedonista como norma fundamental y última de conducta. En otros términos: la moralidad espenceriana no funciona para el hombre por cuanto está constituido en carácter de ser anómalo (con respecto al bruto) por culpa de su "evolución civilizadora". Por todo esto, la posición de Spencer (positivista) queda pendiente de dos hipótesis (—teorías, no hechos positivos): primera: la suposición de la validez del criterio hedonista (decimos suposición porque el mismo autor admite que no funciona en el caso del hombre). Segunda: la suposición hipotética futura (que es todavía más anti-positivista que hacer hipótesis de hechos presentes) de que aquella evolución readaptará nuevamente las sensaciones a "las necesidades vitales" del hombre. En otros términos: nuestro autor (positivista) para salvar una hipótesis (la validez universal de su criterio ético hedonista) contra el hecho evidente humano que la contradice, excogida una hipótesis, aún más hipotética por referirse a un hecho futuro. La desvirtualización del criterio hedonista por parte de la conducta del hombre es evidente y en un doble sentido: en primer lugar, de hecho el hombre no se conduce siempre buscando el placer, y el placer inmediato; segunda: el hombre no sólo no se conduce así sino que tampoco puede conducirse así en orden a la tutela de sus valores vitales. Ambos hechos son admitidos por el autor, pero ello no es razón para verse impedido de sostener, contra estos dos hechos, una hipótesis

(85) Ib.

(86) Ib.

(la validez universal del criterio hedonista) con otra hipótesis (la readaptación futura de las sensaciones con los intereses vitales humanos). La conclusión que Spencer no quiere aceptar es que el hombre, si quiere ser hombre, es decir, si quiere salvar sus valores vitales humanos, no puede aceptar el criterio hedonista absoluto que propone. No se puede aceptar que "estemos organizados en forma tan diabólica que los placeres sean perjudiciales y los dolores ventajosos" (87). Esta conclusión implicaría el "trazar una línea de demarcación entre los animales y los hombres" por cuanto en el hombre el orden jerárquico del placer y del dolor vendría (al menos, en ciertos casos o, mejor dicho, los más) a ser invertido.

9.—¿Qué es lo que falla en Spencer? ¿Su criterio vital o el hedonista? Evidentemente el segundo. Con ello, el es Spencerianismo, aunque sea contra Spencer, queda más avicinado al naturalismo en general, y esta conclusión es el término de todas las anteriores últimas reflexiones críticas con respecto a la debilidad del criterio hedonista con relación al hombre. "El fin del estudio de la moral es el establecer las reglas del bien vivir..." Harta razón tiene Spencer al sentar esto, pero su error está en no comprender que no se puede juzgar con el mismo criterio qué sea el bien vivir del animal y qué sea el bien vivir del hombre. La introducción a la ética humana no es la biología, sino la antropología, por cuanto es esta última quien nos define al hombre, específicamente tal. Acierta Spencer al poner como fin del estudio de la ética y, por ende, como criterio ético, la vida, el buen vivir, pero se desvía por completo al definir este bien vivir en términos biológicos (sensaciones agradables) cuando él mismo ha reconocido que el hombre es un animal anómalo. De hecho, el bien vivir del mismo autor no fue el que aquí señala: es bien de todos conocido cómo sacrificó su salud física al acabamiento y coronación de una obra filosófica que por su carácter unitario y sintético es digna de admiración. Su conducta misma —dedicación a la vida del pensamiento— debería ser juzgada, a la luz de su principio hedonista, como profundamente inmoral. Pero también Spencer —y sea dicho en su honor— se manifestó un animal bien "anómalo" al ordenar su existencia según criterios de bien vivir humanos y no animales. En conclusión de estas últimas consideraciones, queremos poner de manifiesto cómo en Spencer no es siempre posible defender el primado del criterio hedonista; en el trasunto del mismo está el concepto del valor vital, cuyo punto de coincidencia como una línea de naturalismo es evidente: la vida en el criterio fundamental (otra cosa es que el autor la defina en términos de hedonismo biológico). La vida, es decir, la perfección, el acabamiento *de una naturaleza en el orden del ser*.

El criterio hedonista-es Spenceriano es, en el caso del hombre, de hecho insostenible, no así el vital. Aún más: es precisamente este último (exigencias vitales *humanas*) el que hace inaplicable a aquél, y todo esto, dentro del mismo esquema es Spenceriano y como consecuencia del mismo. El autor sostiene que, con el continuar del proceso evolutivo nuevamente el placer sensitivo volverá a coincidir con las exigencias vitales; nuevamente el placer sensitivo tendrá, como *guía moral*, valor último en orden a la conducta ética del hombre. Supongamos que así sea. Con todo ello nos preguntamos: si en el actual grado de evolución del hombre no es el placer sensible la guía moral del hombre, ¿cuál es esta guía? ¿Qué otra posibilidad, como guía de un agente hacia un fin cabe sino la razón, excluida la sensibilidad? Es pues la razón quien, en este momento del proceso evolutivo en que se encuentra el hombre, el factor que constituye el elemento formal de la acción moral. Si en un futuro lejano o próximo, nuevamente se vuelve a compaginar el instinto con las exigencias vitales del hombre, la razón quedaría superada, como

es evidente. Pues bien, nos preguntamos: ¿sería este un progreso evolutivo o bien un retroceso? Si, según el esquema spenceriano, —en esto coincidente con el inevitable progresismo de los evolucionistas— el placer sensible nuevamente será criterio —“guía moral”— del hombre, dejada atrás su razón, ¿implicaría esto un progreso? ¿Sería esto compaginable con el carácter necesariamente progresivo del proceso evolutivo? Omitimos la respuesta por evidente. Con todo no podemos resistir a la tentación de plantear la disyuntiva inevitable: o admitimos que el hombre es superior al animal o concluimos que el hombre es un animal enfermo. En el primer caso, queda descartado el criterio hedonista, y es la antropología filosófica quien nos definirá y dirá qué cosa sea el hombre; en el segundo, demos la razón a la biología y hagamos votos porque el proceso evolutivo, al superar la razón como guía moral, poniendo en su lugar el instinto compaginado nuevamente con las exigencias vitales, nos sane al hombre, animal enfermo, curándolo de su razón y de su conciencia que le descubren un mundo de valores superiores al sentido ordenándolo al mismo, es cierto, pero poniéndolo también en conflicto con su naturaleza sensible.

Con todas las anteriores reflexiones hemos querido poner de manifiesto cómo, aun dentro del mismo esquema spenceriano, en realidad corresponde al criterio vital (con todos sus implicados ontológicos) el primado y no al hedonista.

## V

10.—En el análisis de los elementos naturalistas de la ética de Spencer, queremos indicar dos más de no pequeña importancia. En primer lugar, la aceptación, en cuanto a fines esenciales se refiere, de una cierta estabilidad de la naturaleza humana y, en segundo término —lo que es de capital importancia— su concepción de una ética absoluta.

En el capítulo noveno de su *Data of Ethics*, Spencer se esfuerza contra Bentham, es demostrar que los conceptos de justicia y de felicidad no son ininteligibles, y la raíz de su argumentación consiste en sostener que, no obstante la innumerable variedad de criterios sobre la naturaleza de aquellos dos elementos, hay, en el fondo de ella, *un punto de coincidencia en cuanto a factores esenciales*. Y cita el caso de la ley del talión como prueba de que “bajo una forma vaga esta noción de la igualdad en el trato... *constituye un elemento esencial en la idea de la justicia*”. (88). Se da pues una “coincidencia de puntos de vista de los pueblos antiguos sobre la naturaleza de la justicia, coincidencia extendida a los pueblos modernos... (en virtud de) un acuerdo general sobre ciertos principios fundamentales...” (89). Más adelante dice que “suponer que no se ha todavía establecido principio regulador alguno para la conducta de los hombres que viven en sociedad y que es necesario establecer *de novo* implicaría suponer que el hombre, tal cual es, difiere en un grado increíble, del hombre tal cual era” (90). Igualmente afirma adelante que “mientras el grado máximo de la felicidad puede variar mucho en sociedades que, aunque idealmente constituídas, están sometidas a circunstancias físicas diferentes, ciertas condiciones fundamentales para alcanzar el mayor grado de felicidad son comunes a todas las sociedades” (91). También sostiene “que si para llegar al mayor grado de felicidad en cada una de las sociedades, las condiciones especiales que hay que cumplir difieren de aquellas que deben ser cumplidas en otras sociedades,

(88) DE, IX, 60, p. 141. Subrayado nuestro.

(89) Ib., p. 142.

(90) DE, IX, 60, p. 144.

(91) DE, IX, 61, p. 145.

sin embargo ciertas condiciones generales deben ser observadas en todas las sociedades" (92). Está por demás poner de manifiesto cómo sea posible compaginar estas afirmaciones con una tesis evolucionista general. Por otra parte sea del caso indicar o recordar cómo la permanencia de los fines esenciales del hombre y de la sociedad, cualquiera que sea su estado de civilización o de organización política respectivamente es precisamente uno de los argumentos clásicos con que los jusnaturalistas se esfuerzan por probar la inmutabilidad del derecho natural, en cuanto a sus fórmulas esenciales y fundamentales se refiere. Y es este precisamente el argumento de que echa mano el evolucionista (y, según otros, positivista) Spencer para oponerse a Bentham que sostiene la ininteligibilidad de los conceptos de felicidad y justicia! "Suponiendo —dice nuestro autor— que en el interior de cada sociedad las personas sean del mismo tipo y que tengan necesidad de desplegar cada una en particular actividades análogas, aunque estas actividades puedan ser de una naturaleza distinta en una sociedad y en otra... y esto con una variedad indefinida, al menos la condición del equilibrio social no admite variación" (93).

11.—Y, para terminar este ensayo, refirámonos al tema de la moral absoluta en Spencer, con el cual pone término al primer volumen de *Data of Ethics*.

No admite nuestro autor la legitimidad de una moral absoluta en el sentido, diríamos, etimológico del término, es decir, en el sentido de que la palabra absoluto "implique principios de conducta que existieran fuera de toda relación con las condiciones de la vida tal cual se da en este mundo, fuera de toda relación de tiempo y de lugar, e independientemente del universo tal cual lo conocemos actualmente, principios *eternos* como se suele llamarlos" (94). Cabría posibilidad de una moral absoluta (entendida en su sentido estricto) solamente ahí donde fuera posible injertar esta moral en el Ser Absoluto, pero si "la palabra *absoluto* no dice relación con el Ser incondicionado, si los principios calificados como absolutos y relativos se refieren a la conducta de seres condicionados, ¿en qué forma será necesario entender estos términos?" (95). "El corolario ya deducido —dice Spencer más adelante— y que es necesario repetir aquí, es que el hombre último en cuanto término definitivo del proceso evolutivo) (96) es un hombre en el cual este progreso se ha desarrollado suficientemente como para producir una correspondencia entre todas las inclinaciones de su naturaleza y todas las necesidades de su vida tal como ésta se desarrolla en la sociedad. Y si esto es así, la consecuencia necesaria que hay que admitir es que existe un código ideal de conducta correspondiente a la manera de ser del hombre completamente adaptado en la sociedad enteramente desarrollada. Damos a este código el nombre de moral absoluta para distinguirla de la moral relativa; a este código cuyas prescripciones deben exclusivamente ser consideradas como absolutamente buenas por oposición a aquellas otras que son relativamente buenas o menos malas, y que, en tanto que sistema de conducta ideal, debe servir como regla para ayudarnos a resolver en tanto que seamos capaces de ello, los problemas de la conducta real" (97). El texto es notablemente explícito y claro, y para explicarlo aún más, el autor se sirve de un ejemplo extraordinariamente acertado. "La relación —dice— entre la moralidad propia y la moralidad como se la concibe comúnmente es análoga a la relación entre la fisiología y la patología, y el camino seguido generalmente por los moralistas se parece mu-

(92) Ib., p. 146.

(93) Ib., p. 147.

(94) DE, XV, 99, p. 221.

(95) Ib., p. 222.

(96) La observación entre paréntesis es nuestra.

(97) DE, XV, 105, p. 236.

cho a aquel de un hombre que estudiara la patología sin haber estudiado antes la fisiología" (98). Y "así como la ciencia patológica depende en sus progresos de los progresos que la ciencia fisiológica haya hecho... (de igual manera) la concepción misma de acciones bien ordenadas" (99). Por este motivo, "existe la misma relación entre la moralidad absoluta, o sea la ley del bien perfecto en la conducta humana, y la moralidad relativa que, reconociendo el mal en la conducta, tiene que decidir en qué forma sea posible acercarse más al bien" (100). No se escapa a Spencer que "para que el hombre ideal sirva de modelo, es necesario definirlo según las condiciones *que su naturaleza llena*" (101). La moral absoluta de Spencer es, pues, la moral que se define en la perspectiva del hombre ideal o perfecto al cual tiende la evolución, y ello no solamente como esquema puramente teórico sino también y ante todo, como modelo de conformación para el hombre actual. Notemos cómo esta concepción no está alejada del natural ético en sus líneas generales. Sus diferencias esenciales (si así fuera del caso llamarlas) se refieren sustancialmente a su diverso punto de vista para los naturalistas el concepto de moral absoluto se deduce de su punto de partida ("a quo"), a saber, el análisis metafísico del ser del hombre que pone de manifiesto lo que debe ser por lo que es. Para Spencer, la referencia que le permite delinear su moral absoluta es el punto de llegada ("ad quem"). Esta diferencia de enfoque en bien lógica tanto en aquellos como en Spencer: los primeros parten del concepto de ser, ya dado y, por ende, constituido; Spencer parte del concepto de evolución, es decir, de lo que se ha de dar, lo que aún no está constituido. Pero tanto en un caso como en el otro, la moral concreta está delineada, en último análisis, en la perspectiva de una moral absoluta. Está por demás indicar cómo este punto de coincidencia con el naturalismo ético sea legítimo, mientras que su discrepancia con el positivismo es evidente.

## VI

12.—Resumiendo, en general, "la moral tiene por objeto la forma que revela la conducta universal en las últimas etapas de su evolución... cuando (el hombre —tipo más elevado de ser) se ve forzado, por el aumento del número, a vivir cada vez más en presencia de sus semejantes" (102). Por su parte, esta conducta será mala o buena "según que la suma de sus efectos sea agradable o penosa" (103). Por ello, "nuestras ideas sobre la bondad o maldad de los actos provienen de la certeza o de la probabilidad con que los creemos capaces de producir, aquí o allá, placeres o dolores" (104). Criterio éste que se nos presenta con toda claridad examinando las reglas de moral de otros sistemas, pues en todos estos el análisis de las mismas nos muestra "que cada una de estas reglas funda su autoridad sobre esta regla suprema" (105). Por cuya razón, "el placer, de cualquier naturaleza que sea, en cualquier momento en que se dé, con relación a cualquier tipo de ser o de seres en que se dé: he aquí el elemento esencial de toda concepción de moralidad... forma tan necesaria de la intuición moral como el espacio lo es de la intuición intelectual" (106).

(98) Ib.

(99) Ib. m. p. 237.

(100) Ib., p. 238.

(101) Ib., p. 239.

(102) DE, II, 7, p. 15.

(103) DE, III, 10, p. 23.

(104) DE, III, 11, p. 26.

(105) Ib., p. 26.

(106) DE, III, 16, p. 38.

También por ello "la razón última para continuar viviendo es únicamente el percibir más sensaciones agradables que desagradables y sólo esta suposición hace posible llamar buenos o malos a los actos que favorecen o contrarían el desarrollo de la vida" (107). *Todos estos enunciados están basados en un esquema de relaciones causales naturales entre los actos y sus consecuencias*, por cuya razón "es necesario admitir o negar que los actos llamados buenos y los actos llamados malos conducen naturalmente, unos, al bienestar, y otros a la infelicidad" (108). Con todo, bien percibe nuestro autor la no adecuación perfecta —en el hombre, tal y cual lo conocemos— entre el placer y su interés vital (cfr. supra nn. 8, 9 y 10) constituyéndose en excepción ("animal anómalo") dentro de aquella regla universal e infalible que establece el placer sensible como guía segura en orden al interés vital, dificultad que resuelve Spencer juzgando este hecho como una simple etapa en el proceso evolutivo del animal hombre, cuyo mismo dinamismo progresivo volverá nuevamente a adecuar su interés vital con el criterio hedonista universal, por cuya razón no hay motivo para exceptuar al hombre del mismo.

13.—En conclusión, en Spencer, lo mismo que en el naturalismo ético, es constitutivo esencial del orden moral el orden de *relaciones causales internas y necesarias entre los actos y sus consecuencias* (cfr. sup, n. 7). Objetivamente consideradas, estas relaciones corresponden a las habidas entre los *actos* de un ser y sus intereses vitales, en cuyo caso llámanse buenas. Psicológicamente hablando, la expresión de esta correcta adecuación vital y funcional se manifiesta por el placer, por cuya razón Spencer transfiere a éste el *criterio fundamental y último de la moralidad*. Spencer, en esta posición, representa para nosotros, el análisis (incompleto por no abundar en el sentido metafísico del placer que acompaña la acción correcta) psicológico del aspecto ontológico del naturalismo ético. El hecho de haber acentuado en la forma como lo hace el elemento "placer sensible" nos lleva a calificar su moral como un *naturalismo utilitarista empírico*. Lo primero, por fundar el orden moral en relaciones *reales, causales, naturales y necesarias* de las acciones humanas en la perspectiva del pleno desarrollo de los valores vitales (aunque, como se ha visto, tomados en sentido casi exclusivamente biológico). Lo segundo y tercero, por dar el primado al aspecto psico-biológico-sensible, como constitutivo formal de la moralidad humana (en cuanto aspecto de la conducta animal), sin haber profundizado lo suficiente en la naturaleza ontológica del placer, vale decir, en la natural y necesaria subordinación ontológica de éste a los intereses vitales del sujeto del mismo.

(107) DE, III, 10, p. 24.

(108) DE, IV, 18, p. 42.