

XVII. Los fundamentos de una ética universal

1. La necesidad de reconocer todos los motivos pertinentes

Los fenómenos de la naturaleza inorgánica, y más aún los de la vida, son tan complejos que la mente humana difícilmente puede pensar en ellos sin simplificarlos. Nos gusta asignarle a cada evento una sola causa, olvidando convenientemente que prácticamente nada sucede si no es por una multitud de circunstancias, y que nuestra llamada "causa" es meramente el último, o el más visible o el más inconstante, de los factores que contribuyen a que suceda. Tenemos así, por ejemplo, el hábito de decir que las mareas son causadas por la luna, pasando por alto la gran influencia del sol sobre ellas.

Con respecto a los fenómenos vitales, especialmente, nuestro empedernido hábito de asignarle a cada evento una única causa nos lleva a pensar vaga y descuidadamente. Frecuentemente nos equivocáramos si intentáramos poner en correlación el florecimiento de un árbol únicamente con cambios en la temperatura, sin prestar atención a influencias importantes como la lluvia, la duración de la luz solar, la composición del suelo y condiciones internas todavía más difíciles de analizar. Los biólogos son cada vez más escépticos de las explicaciones según un solo factor. Sin embargo, durante varios siglos ha habido en la filosofía occidental un persistente intento de atribuir uno de los más elevados esfuerzos de uno de los organismos más complejos a un único factor, estableciendo sistemas enteros de ética sobre el instinto de autopreservación, la búsqueda calculada de la felicidad personal, el

sentido del deber, o cualquier otra cosa. No es extraño que ninguno de estos sistemas haya logrado abarcar toda la amplitud y riqueza del esfuerzo moral y que ninguno haya satisfecho nuestras necesidades éticas, y que el incremento de sistemas sólo haya producido desconcierto y dudas cada vez mayores.

El único remedio para esta situación infeliz parece ser renunciar resueltamente a la satisfacción de alcanzar una elegancia monista gracias al proceso progresivo de deducción que parte de una premisa solitaria, como el de los niños que al jugar con bloques de madera intentan levantar una alta torre colocando un único bloque como base. Nuestro método debe ser más bien el contrario; debemos empezar examinando la naturaleza humana en toda su complejidad, señalando todos los componentes que tengan importancia ética y que puedan servir de base al esfuerzo moral. No importa que en el nivel donde primero los encontremos no podamos descubrir sus interconexiones ni rastrear su desarrollo a partir de una única fuente, de modo que nuestros impulsos autocentrados parezcan no tener relación con nuestros impulsos altruistas, y nuestro deseo de perfección parezca distinto de nuestro anhelo de felicidad. En cuanto biólogos o psicólogos, quizá nunca lleguemos a estar satisfechos hasta que no hayamos rastreado todos los aspectos de la naturaleza humana hasta una sola fuente; en cuanto moralistas, nuestro oficio es aceptar, agradecidos, tal como lo encontramos, cada impulso y cada apetito que pueda contribuir al esfuerzo moral, y emplear nuestra habilidad no en disecciones que

consuman todo nuestro tiempo, sino en guiar estos impulsos hacia la fruición en una vida moralmente satisfactoria.

En capítulos anteriores traté de mostrar que todos los rasgos psíquicos de importancia moral, incluyendo la conciencia, el amor, la simpatía, el sentido del deber y la apreciación estética, son productos de esa actividad integradora presente en el fundamento mismo de nuestro ser que tiende siempre a ordenar todas las cosas en agregados coherentes. Para nuestros propósitos actuales no es enteramente necesario que el lector acepte esta conclusión. Es suficiente si reconoce la presencia de estos modos de pensamiento y sentimiento dentro de sí mismo, y concuerde en que, en los términos más generales, todo el esfuerzo de la moralidad está dirigido a incrementar la armonía entre los componentes del mundo, creando un patrón coherente no sólo tan amplio e incluso como sea posible, sino también así de perfecto en todos sus detalles. En el presente capítulo debemos pasar lista a todos esos componentes de la naturaleza humana —discutidos en capítulos anteriores— que puedan servir como fundamento de una ética más amplia; mientras que en el libro *Ideales Morales* deberemos ver qué superestructura podemos levantar sin peligro sobre ellos.

2. Virtudes derivadas de la voluntad de vivir

Decir que la autopreservación es la primera ley de la naturaleza es una observación trillada, y es igualmente cierto que la preservación del propio ser es el primer principio de la ética. Una variedad de moralistas, incluyendo a Spinoza y a Hobbes, han basado todo su sistema sobre este motivo. También los estoicos le dieron a este principio una posición fundacional en su doctrina, y al parecer uno de sus más prolíficos autores, Crisipo, dijo que “la cosa más preciada para todo animal es su propia constitución y su consciencia de ésta.”¹ En tiempos más recientes, Spencer reconoció plenamente la importancia moral de este impulso, el más profundo de nuestra naturaleza y de toda naturaleza animada.

La importancia moral de preservar el propio ser no está únicamente en que no podemos ser buenos y virtuosos si no existimos, una verdad demasiado obvia para detenernos en ella; está en que la vida difícilmente es posible sin esa coordinación armónica entre todas las partes y funciones del organismo que podemos tomar como el prototipo de la bondad y como estándar para el esfuerzo moral. Incluso si la mera prolongación de la vida pudiera satisfacernos, no podríamos conseguirla sin una cierta cantidad de esfuerzo moral o algún equivalente innato de éste. La templanza y la prudencia, tal como se señaló en el Capítulo III, son virtudes naturales, que encontramos ejemplificadas en todo animal que deja de comer cuando su necesidad está satisfecha, o que se niega a poner en peligro su vida por la gratificación inmediata del apetito. Si en ellos estas reacciones son irreflexivas y automáticas, en nuestro caso la templanza y la prudencia autoconscientes se consiguen principalmente oponiéndole al apetito que nos tienta a caer en indulgencias o gratificaciones, la imaginación de consecuencias desagradables. También la paciencia y la fortaleza son esenciales para la preservación de la vida en medio de las dificultades y peligros que a menudo la acosan, y tienen sus raíces en lo profundo de la naturaleza animal. Sin poner la más mínima tensión sobre el principio de autopreservación, podemos basar sobre él aproximadamente la mitad de las virtudes morales; pero debemos tener cuidado de que esta simple deducción no nos tienta a apilar las restantes virtudes sobre el mismo fundamento vital.

Pocas personas se contentan simplemente con existir, reproducirse, y luego pasar hacia la nada. Encuentran satisfacción en la realización eficaz de actividades necesarias para el mantenimiento de la vida en cualesquiera circunstancias en que se encuentren, y se sienten complacidas cuando esta habilidad es reconocida por sus iguales. Aunque las habilidades y logros particulares más altamente valorados varían mucho de cultura en cultura, y de clase en clase dentro de la misma sociedad, cada uno se enorgullece de ser competente en lo suyo, y esto es un poderoso incentivo para cultivar la virtud. Además, ansiamos llenar nuestras vidas con actividades agradables

y experiencias significativas incluso cuando éstas no sean esenciales para su preservación. Este deseo de completar y colmar nuestras vidas puede tomar la forma de una sed insaciable por el conocimiento o de una ardiente aspiración de santidad, o puede estimularnos a dedicar todas nuestras energías a adquirir una habilidad sobresaliente en alguna de las artes, o puede llevarnos a rodearnos de amigos agradables y objetos hermosos. Desarrollamos un ideal de perfección personal, que ciertamente le debe mucho a nuestro deseo de ganar un lugar respetado dentro de la sociedad mediante la exhibición de los logros y el ejercicio de las virtudes que ella más aprecia, pero que en su forma más elevada trasciende las demandas de la sociedad y sustituye la aprobación de otras personas por la inspiración de algún arquetipo de perfección, o a veces meramente por la aprobación de la conciencia. Aunque es difícil concebir un ideal de perfección que no haya madurado a partir de las experiencias de la vida en comunidad, un ideal tal no está limitado de ninguna manera por las necesidades o la aprobación de la sociedad. Como tantas otras manifestaciones de la vida cuya forma ha sido principalmente determinada por la presión del ambiente, nuestro ideal finalmente trasciende en mucho sus demandas, impelido a mayores alturas por una fuerza interior.

3. Virtudes derivadas de impulsos parentales

Aunque la misma actividad inmanente que nos hace crecer hasta formar organismos complejos y empeñar toda nuestra fuerza para preservar la vida también nos impele a coronar la vida con una perfección ideal, la forma de este ideal está profundamente influida por nuestra relación con un todo mayor. Nos vemos conducidos por los más poderosos impulsos no sólo a completarnos, sino a también darnos a otros; y mientras no incluyamos esta segunda demanda en el tejido de nuestro ideal de perfección, difícilmente estaremos satisfechos con él. Estos dos motivos contradictorios surgen sin duda de

la misma fuente: la actividad creadora a la que debemos nuestro ser; pero, al nivel en el que entran en la conciencia casi no es posible rastrear la conexión entre ellos, pues el instinto de autopreservación y las actitudes que suscita a menudo parecen diametralmente opuestos a los impulsos que van más allá de nosotros mismos y que culminan en el altruismo. De hecho, en muchos organismos la autopreservación y la reproducción son incompatibles y mutuamente excluyentes: la puesta de los huevos lleva prontamente a la muerte del progenitor. Pero en los humanos, como en la mayoría de vertebrados de sangre caliente, se ha efectuado una mayor integración, cuyo resultado es que los motivos autocentrados y los heterocentrados existen uno al lado del otro complementándose entre sí, aunque a menudo no sin conflictos para alcanzar el equilibrio.

Algunos pensadores han intentado derivar del primero este segundo aspecto de nuestra naturaleza, rastreando todo nuestro aparente altruismo hasta el autointerés previsor; pero para probarlo tendrían que demostrar que de la misma forma se derivan no sólo nuestro celo humano por proteger y defender a nuestros niños, sino el comportamiento correspondiente en todos los animales no humanos. Dado que esto implicaría hacer vastas suposiciones sobre la habilidad de animales tales como las avispas y los peces para desenmarañar intrincadas relaciones, debemos rechazar esta posición en favor de una concepción más simple, según la cual los impulsos heterocentrados son un componente innato de nuestra naturaleza, y que en el reino animal aparecen primero en la forma de solicitud parental. Así como, sin realizar hazañas de malabarismo verbal, derivamos virtudes tales como la prudencia, la templanza y la fortaleza a partir del instinto de autopreservación, asimismo, de una manera igualmente directa y sin esfuerzo, rastreamos el amor, la simpatía, la generosidad, la compasión y la caridad de este segundo lado de nuestra naturaleza. Dado que estas afecciones y actitudes son partes de nosotros, difícilmente podemos estar satisfechos con un ideal de perfección personal que las omita.

4. El amor a la belleza y el respeto a la forma como motivos morales

Los dos motivos precedentes del esfuerzo humano —donde uno nos impele a preservarnos y perfeccionarnos nosotros mismos mientras que el otro nos lleva a considerar el bienestar de otros— deben recibir posiciones coordinadas en los fundamentos de cualquier sistema de conducta humana, pues el intento de apilar uno sobre el otro sólo puede dar por resultado una estructura falseada e inestable. Pero otros motivos, apenas inferiores en importancia, le darán una mayor amplitud y estabilidad a nuestro edificio moral, y sin embargo no pueden derivarse fácilmente de cualquiera de los motivos anteriores, de modo que ellos, también, deben colocarse en la posición de fundamentos. Estos son nuestro amor a la belleza y nuestro respeto por la forma y el orden, los cuales están íntimamente aliados y son, sin duda, diversas expresiones de una única cualidad psíquica primitiva. Desde la antigüedad, los filósofos han reconocido que lo bueno es también lo bello; y Shaftesbury estableció su ética sobre esta identificación². Dado que espontáneamente amamos la belleza, la apreciación de la belleza de una vida armónicamente ordenada puede impelernos enérgicamente a cultivarla, incluso en ausencia de otros incentivos.

Si no tuviéramos ningún otro motivo para el esfuerzo moral, la reverencia por la forma podría hacernos morales. La vida impone la forma sobre los crudos materiales del mundo y no puede existir en ausencia de tal organización. Cuando nos vemos desde fuera, somos una forma definida. Cada uno de los seres vivientes que nos rodea es sobre todo una forma específica con un proceso asociado a ella, y que sea algo más es principalmente una inferencia. Más aún, prácticamente todo lo que nos es útil, ya sea hecho por los seres humanos o provisto por la naturaleza, es tal en virtud de su forma. Por tanto, mientras crecemos en comprensión y sensibilidad, la percatación de lo que somos, no menos que la reverencia por la fuente de nuestro ser, nos hace renuentes a destruir formas cuya creación está más allá de nuestro poder. Si no podemos probarle al escéptico que le inflingimos dolor a otros seres vivientes

cuando los laceramos o mutilamos, el respeto hacia sus formas maravillosamente intrincadas debería hacernos evitar perjudicar incluso al más pequeño de ellos, excepto cuando estemos en la más severa necesidad. Más aún, toda situación moral tiene, como relación recíproca, una forma ideal que no podemos percibir si no la contemplamos con ese respeto y admiración que cada forma equilibrada nos inspira, de modo que nos afligimos por su distorsión o destrucción, incluso cuando no sufrimos ninguna pérdida personal. La justicia, en particular, es un aspecto de la forma, usualmente simbolizada por la balanza; además de todos sus otros atractivos, tiene un fuerte atractivo estético.

Si alguien piensa que hemos admitido demasiados incentivos para las buenas acciones, y que toda conducta genuinamente moral puede ser reducida a la operación de un único motivo primario que asume diversas apariencias al ramificarse a través de su vida, déjenlo reseñar sus actos del día o mes pasado y descubrir si todos aquellos de valor moral pueden explicarse de esa manera. Si vive no en una ciudad sobrepoblada sino en contacto con el más amplio mundo de la naturaleza, como en una granja, un examen de ese tipo será más convincente. Ora se resiste de comer demasiado de un plato tentador pero indigerible, y esa prudente templanza está motivada por un interés sobre sí mismo. Ora ayuda a un vecino enfermo mucho más pobre que él, sin duda sin pensar que algún día él podría encontrarse en un apuro semejante y que requeriría la retribución de su amabilidad; su conducta en este caso parece estar inspirada por un altruismo desinteresado. Ora deja en libertad una mariposa que ha entrado en su habitación y no puede encontrar la salida, y esto es caridad o compasión. Ora, en el curso de limpiar sus tierras, se afana por preservar un arbusto o un árbol carente de importancia económica, simplemente porque es bello; dado que agrega algo al encanto del mundo, su esfuerzo por salvarlo es con certeza un acto moral, inspirado por el amor hacia la belleza. Dejemos que cualquier persona se tome el trabajo de dedicar un breve intervalo de su vida a un análisis similar, y creo que estará de acuerdo con Martineau en que “ningún objetivo constante,

ninguna facultad real, ninguna preponderancia de efectos felices contemplados, puede realmente encontrarse en todas las buenas acciones."³

5. La conciencia: cemento de la estructura moral

La voluntad de vivir y de perfeccionarnos, un altruismo innato, el amor de la belleza, y el respeto por la forma: estas son las piedras fundacionales sobre las que puede construirse una ética firme; y no podemos despojarnos de una de ellas sin debilitar y poner en peligro nuestra estructura. Aunque ningún sistema de ética puede prescindir de la conciencia, no le he dado una posición entre los fundamentos porque en cuanto principio integrador es la fuerza vinculante de nuestra estructura en lugar de una de sus bases. Podríamos llamar a la conciencia el cemento del edificio moral. Tenemos como bases de nuestro sistema cuatro motivos, separados cuando aparecen sobre el nivel del suelo, y a menudo aparentemente no relacionados o incluso antagónicos entre sí, como cuando el autointerés nos impele hacia un lado y el altruismo hacia otro. Sin la conciencia para mediar entre ellos y llevarlos a la armonía, nunca podrían llegar a ser las bases de una estructura coherente.

La conciencia es la expresión en la conciencia de la enarmonización que incesantemente actúa para vincular en un todo coherente todos los diversos componentes de nuestros cuerpos y nuestras mentes. Nos percatamos de ella principalmente en forma del desasosiego que sentimos cada vez que cualquiera de los elementos percibidos y reconocidos de nuestra vida activa, especialmente aquellos bajo control voluntario, como nuestros actos y nuestros principios, nuestras palabras y nuestras ideas, están desalineados; y no nos permite estar contentos hasta que tales desarmonías hayan sido rectificadas. Uno podría decir que aliviarse de la angustia causada por una conciencia afligida es un motivo para la acción, un aspecto del motivo placer-dolor; de modo que la conciencia debería recibir una posición fundacional en nuestro sistema. Esta angustia que experimentamos siempre que detectamos desarmonía

entre los componentes de nuestra vida, especialmente en aquellos a los que asignamos un significado moral —esta calma y esta paz que disfrutamos cuando no es evidente ninguna desarmonía— es justamente la conciencia misma; de modo que debe ser reconocida como una fuente de acción. Pero incluso si elegimos considerarla como un motivo, no puede ser un motivo primario; pues a no ser que de antemano tuviéramos impulsos morales que no pudiéramos observar, o que lleváramos a cabo imperfectamente, o que entrarán en conflicto entre sí, nunca experimentaríamos punzadas ni remordimientos de conciencia.

Tampoco puede concederse una posición fundacional al sentido del deber, el cual difícilmente puede distinguirse de la conciencia. Si — como se afirmó en el Capítulo XIV— no sentimos la presión del deber hasta que la estructura de nuestras vidas —en sentido individual o social— se pone en peligro ya sea por amenazas externas o por el fracaso de la inclinación espontánea al apoyar las exigencias de la situación, entonces el deber presupone esta estructura, de modo que no puede ser parte de sus fundamentos. Asimismo, nos abstenemos de poner en ese nivel a auxiliares tan poderosos de la vida moral como la reverencia o el apego a la bondad en sí misma, y el amor al conocimiento y la verdad. Antes de poder reverenciar la bondad debemos formar el ideal de bondad, y esto debe crecer a partir de esos componentes más primitivos de nuestra naturaleza que hemos colocado en los fundamentos. Los humanos valoramos en primer lugar el conocimiento porque nos ayuda a satisfacer nuestros deseos y a evitar peligros, y sólo gradualmente llega a ser precioso en sí mismo. La reverencia hacia la bondad y el amor al conocimiento son productos de esa preferencia por la coherencia, el orden y la forma que es un componente original de nuestra naturaleza.

6. El elemento intuitivo de todas las doctrinas éticas satisfactorias

Además de esos motivos primarios de acción que son las fuentes principales de todo esfuerzo moral y de la conciencia que exige coherencia en

nuestras vidas, ciertos otros puntos deben ser considerados antes de intentar construir un amplio y satisfactorio edificio moral. El primero de estos es si tenemos o no intuiciones morales y, de tenerlas, cuál es su importancia. Prácticamente ningún pensador serio, creo, mantiene todavía que poseamos intuiciones morales en la forma de reglas específicas de conducta, tales como "No matarás" o "No robarás". Tampoco es demostrable que poseamos principios morales innatos de una forma más general, que, por ejemplo, pudieran determinarnos —antes de toda experiencia— a hacer de la máxima felicidad de la humanidad, o del culto de la perfección personal, el principio guía de nuestras vidas.

Sin embargo, creo que en sus términos más generales, la afirmación de la Escuela Intuitiva contiene mucha verdad como para ser puesta de lado o descuidada a la hora de construir una doctrina ética. Estamos constituidos de forma tal que ciertos motivos y modos de conducta determinantes nos llaman la atención como más elevados, más nobles o más dignos de nosotros que ciertos otros motivos y modos de conducta, algunos de los cuales parecen ser intrínsecamente mezquinos, innobles o viles. Esta evaluación no proviene de la experiencia de los efectos, sobre uno mismo y sobre otros, de los motivos o de la conducta en cuestión, sino que es una estimación intuitiva de la decisión o del acto mismo, de acuerdo con sus cualidades intrínsecas. Difícilmente es necesario señalar que no podemos hacer juicio alguno sobre los aspectos de un acto antes de haberlo experimentado; sin embargo, la forma del juicio está determinada por algo dentro de nosotros que nada le debe a nuestra experiencia individual.

Una intuición moral, entonces, no entra en la consciencia como un principio general o como máxima, ni mucho menos como un mandamiento a actuar de cierta manera, sino que es más vaga e indefinida. Da una dirección general a nuestro esfuerzo moral sin determinar sus detalles; impone una condición que nuestros ideales y nuestra conducta deben realizar para satisfacerlos. Mientras la máxima que profesemos esté en pugna con nuestra intuición, nos sentimos intranquilos e incómodos; cuando corresponden, em-

pezamos a encontrar paz. En cuanto a qué es esta intuición moral, sostengo que es básicamente el reconocimiento de que la armonía corresponde mejor a nuestra naturaleza que la discordia, de donde se sigue que preferimos la más amplia armonía a la más estrecha, y de entre dos patrones de igual alcance, el más coherente al menos coherente.

Sin embargo, los humanos a menudo se deleitan en la rivalidad y la discordia, como el guerrero en la batalla y la persona pugnaz en los debates ardorosos. Pero quizá la fuente principal del deleite del guerrero en la refriega, en los días en que una batalla no era la exhibición diabólica del ingenio mecánico sino un conflicto mano a mano entre adversarios que respetaban las proezas marciales del otro, era su habilidad para manejar armas y para rechazar las embestidas de su oponente, el despliegue exultante de su vigor y su coraje. Su fuerza residía en la constitución armónica de su cuerpo, su habilidad en la íntima cooperación entre ojo, nervio y miembro. Dado que desde la niñez su entrenamiento probablemente incluía poco aparte de los ejercicios marciales, por fuerza tenía que encontrar en la batalla lo satisfactorio de las actividades coordinadas que el artista o el artesano deriva del ejercicio de su habilidad especial. De manera similar, argumentar convincentemente requiere una mente bien organizada y el flujo coherente de ideas, lo cual es en sí mismo una fuente de gratificación. Nuestro disfrute de la armonía se afirma a sí mismo incluso en gran parte de nuestra violenta rivalidad; la oposición externa pone en juego la integración interna; y todo otro motivo para entrar en combates, como el deseo de herir o de postrar al adversario, es una revelación no de nuestra naturaleza primaria sino de las modificaciones impuestas sobre nosotros por la lucha por sobrevivir en un mundo competitivo.

La mayoría de escuelas de ética nos dicen que debemos hacer esto o aquello porque el mundo, incluyendo la sociedad humana, está constituido de forma tal que tales y tales consecuencias se seguirán de nuestro comportamiento. En lugar de hacer que nuestra conducta esté en conformidad con nuestra más íntima naturaleza, nos mandan a regularla con la vista puesta en lo

que puede suceder en el mundo externo. Es natural que un ser que mira hacia adelante como nosotros, guíe sus actividades por sus esperados efectos, efectos para sí mismo o para aquellos en quienes se interesa. Pero una ética basada totalmente en los efectos previstos de cierto comportamiento coloca demasiada confianza en nuestra habilidad para predecir el futuro, y muy poca fe en las potencialidades ocultas de los años venideros. De modo distinto a las demás escuelas, los moralistas intuicionistas insisten en que actuamos de ciertas maneras porque tal comportamiento está en conformidad con nuestra naturaleza, es decir, que debemos regular nuestra conducta según lo que somos y no pensando en lo que podría pasarnos. Si tuviéramos la fuerza y el coraje para seguir nuestras más incitantes intuiciones con menos miedo de sus previstas consecuencias para nosotros mismos, esas intuiciones podrían llevarnos a un futuro más satisfactorio del que podemos imaginar.

7. El principio cosmológico y su correspondencia con el principio intuitivo

Mientras reconocemos plenamente el lugar del intuicionismo en ética, difícilmente podemos permitirnos descuidar lo que por brevedad podemos llamar el principio cosmológico. No sólo es de importancia para nosotros descubrir cuáles clases de conducta están más estrechamente en conformidad con nuestra naturaleza cuando somos más verdaderamente nosotros mismos; también parece importante aprender cuáles clases de conducta, si las hay, están en mayor armonía con la estructura, el propósito o la tendencia dominante del universo en que nos encontramos. ¿Sugiere el estudio del mundo y de su evolución que ciertos objetivos o modos de comportamiento nos incumben más que otros? Dudo si muchas personas pondrían objeciones a la proposición de que, si hay un Creador y podemos conocer con certeza su voluntad, es nuestro deber obedecerla. Y si no hubiera un Creador trascendente, sino un propósito inmanente o tendencia dominante en el universo, que pudiéramos descubrir, sería para nosotros de igual incumbencia actuar en armonía

con este proceso o actividad que nos hizo. De hecho, sería difícil no hacerlo.

Esto nos pone en un dilema. Hemos reconocido la validez de dos principios éticos aparentemente no relacionados: 1, la obligación moral de ser fieles a nuestras más centrales intuiciones; y 2, la obligación similar de actuar en conformidad con la voluntad de un Creador cósmico o al menos con un propósito cósmico inmanente, si existe cualquiera de ellos. Pero supongamos que descubriéramos que estos dos principios guías son radicalmente incompatibles, de modo que no pudiéramos actuar en conformidad con el estándar externo sin violentar la conciencia, y que no pudiéramos actuar en conformidad con el impulso central de nuestra naturaleza sin emprender un curso de conducta directamente en oposición a la voluntad de Dios o de la tendencia cósmica. En tal situación, nuestra moralidad quedaría avergonzada y aturdida, y la ética podría hacerse fantástica.

Pero que nuestros principios innatos de conducta estén en oposición con el proceso cósmico parece tan improbable que no podemos contemplar seriamente tal contradicción. No sólo somos productos de este proceso, sino que somos parte de él. En cualquier sistema, el principio que determina el todo determina también sus partes. La actividad que impregna el universo y gobierna su evolución también es inmanente en nosotros y deja su impronta sobre nosotros. Creo que toda la posibilidad de llevar una vida buena y moral depende de esta congruencia entre nuestro propio proceso constitutivo y el proceso que impregna el universo, entre nuestra enarmonización personal y la enarmonización universal.

¿Qué puede ser más patético y fútil que discutir sobre ética y desarrollar un ideal de conducta en un mundo que se niegue a apoyar el esfuerzo moral? Frecuentemente, sin duda, sentimos que nuestro esfuerzo por llevar una vida armónica está inadecuadamente apoyado por nuestro ambiente —¿quién no desea que fuera más fácil ser bueno?— Pero el hecho de que al menos parcialmente tenemos éxito en vivir de acuerdo con nuestros ideales morales prueba que ellos reciben cierta cantidad de apoyo externo, y esto a su vez demuestra la existencia de una

cuantía de carácter moral en el más amplio universo. Por tanto, la ética se ocupa de una situación compleja que abarca el espíritu humano y el mundo circundante. De hecho, la situación es tan complicada que el más adecuado análisis nos presenta sólo una, o a lo más unas pocas, secciones del todo; y muchas teorías éticas que parecen ser verdaderas fallan por mucho en darnos una descripción adecuada de la vida moral.

Uno de los más graves peligros que acosan al pensador que busca en el mundo alguna tendencia que pueda servir como orientación moral, es suponer que puede encontrarla en el estudio de la evolución orgánica. Es hacia la armonización y no hacia la evolución que debemos mirar para encontrar una guía moral, y es por lo tanto necesario distinguir claramente ambos procesos. La armonización es la fuerza motriz en la evolución, de modo que sin ella no habría evolución, y no es por tanto equivalente a la evolución. En el crecimiento de un organismo, la armonización construye, a partir de los crudos materiales del mundo, patrones de cada vez mayor amplitud, complejidad y coherencia; si pudiera evitar todas las complicaciones produciría una armonía cada vez más perfecta, incontaminada por la discordia. Pero fue necesario para la armonización proceder simultáneamente a través de extensas regiones del universo, si no por su totalidad, imponiendo algún tipo de orden sobre todos los materiales incluidos en él. Por tanto, empezó a construir innumerables patrones, muchos de ellos tan cercanos entre sí que, al continuar creciendo, inevitablemente tropezaron unos contra otros y entraron en competencia por los materiales esenciales para su posterior desarrollo. Esta rivalidad de una entidad con otra entidad en un mundo sobrepoblado ha tenido un efecto inmenso sobre el curso de la evolución orgánica, y ha impuesto sobre los seres que lentamente evolucionaron numerosas modificaciones contrarias a su naturaleza original. Por lo tanto, lejos de ser una perfecta expresión de la armonización, la evolución ha llegado a ser tan compleja que tiende a ocultar el carácter esencial de la armonización; y es necesaria mucha profundización para discernir la dirección primaria del movimiento subyacente a todos sus complicados efectos secundarios.

Podría compararse la armonización con un amplio arroyo cuya superficie estuviera perturbada por múltiples remolinos y contracorrientes que para todos, menos para el más habilidoso piloto, encubrieran la dirección de su más profundo flujo. Si confinamos nuestra atención a la problemática superficie del arroyo, la cual no es sino la evolución, seríamos incapaces de descubrir una dirección prevaleciente. Mientras que ciertas líneas evolutivas presentan una creciente perfección en su organización, otras muestran una reducción que a menudo termina en parasitismo. Si por una parte es evidente un incremento constante en la belleza y amigabilidad de los organismos, por otra se ha intensificado la hostilidad, y las armas agresivas se han hecho más eficaces.

Una ética evolucionista se enfrenta con el embarazo de decidir cuál es la tendencia predominante en la evolución, o al menos de descubrir razones válidas por las cuales debiéramos preferir y luchar por promover una tendencia sobre otra; y las bases de tal preferencia difícilmente pueden encontrarse en el estudio de la evolución misma. Pero una ética de la armonización no es una ética evolucionista, y evita aquella perplejidad dirigiéndose, por debajo de la evolución, al proceso del cual la evolución orgánica sólo es una expresión confusa e imperfecta. Dado que este proceso es la fuente de nuestro esfuerzo y de nuestras aspiraciones morales, no tenemos dificultad alguna al decidir que nuestra ética debe estar en conformidad con él. Uno de los grandes objetivos de la moralidad es, entonces, hacer del curso de la evolución, hasta donde podamos influir sobre él, una expresión más perfecta del proceso que subyace a ella. La naturaleza moral humana puede ser considerada como uno de los instrumentos que la armonización ha desarrollado para superar algunas de las dificultades en las que se ha involucrado como resultado inevitable del curso que se vio obligada a seguir.

8. La correspondencia entre bondad y felicidad

El tratamiento del tema de la felicidad no es la menor de las dificultades que confronta el

arquitecto de una doctrina ética. Algunos autores han mantenido que el único objetivo de la moralidad es alcanzar la felicidad, para uno mismo, para la humanidad, o para todos los seres sensibles; mientras que otros pensadores han creído que los actos realizados en función de la propia felicidad carecen de valor moral. Sería extremadamente paradójico si nosotros y nuestro mundo estuviéramos constituidos de forma tal que mientras mayor fuera nuestro esfuerzo moral y más fielmente nos aproximáramos a nuestro ideal ético, más miserables fuéramos todos; y, por el contrario, que mientras más malvada o inmoral nos pareciera nuestra conducta, llegaríamos a ser más felices. Esa situación nos forzaría a hacer una pausa y preguntarnos si no hemos fundado nuestra ética sobre premisas falsas, muy necesitadas de revisión.

Incluso cuando reconocemos que nuestro esfuerzo moral surge primariamente de una exigencia de nuestra más íntima naturaleza en lugar de algo externo a nosotros o de nuestra sed de felicidad, debemos admitir además que se embrollaría si descubriéramos que sólo lleva hacia un incremento del pesar, y que sería vergonzoso si descubriéramos que trabaja en oposición a la tendencia dominante del mundo circundante. Toda la posibilidad de una ética satisfactoria y eficaz parece descansar, así, sobre la congruencia de nuestra naturaleza moral con el proceso del mundo, por un lado, y sobre la compatibilidad de la bondad y la felicidad, por otro.

La situación se salva gracias a la íntima conexión entre la bondad y la felicidad. La bondad, tal como decidimos en el Capítulo XII, es un término relativo, que denota la coexistencia o interacción armónica de dos entidades. Se dice que tales entidades son buenas sólo en relación entre sí; y un ser absolutamente bueno habitaría en concordia con todo y no tendría conflictos con nada. En cuanto organismos, somos producto de la armonización, un proceso que unifica los crudos elementos del mundo en patrones armónicos, y nuestra continua existencia depende de la preservación de la armonía entre la miríada de componentes de nuestro ser total. Cuando esta armonía se ve perturbada, sufrimos en cuerpo o en alma, o en ambos; por un decaimiento adicional de

la armonía, morimos. La vida no sólo depende de la integración armónica del cuerpo y la mente, sino que demanda un alto grado de concordia con el ambiente, en todos sus aspectos. La vida surge a partir de la armonía, y dura únicamente mientras la armonía se mantenga; razón por la cual su esfuerzo dominante es el establecimiento y la preservación de la armonía.

La misma actividad penetrante que da forma al cuerpo también se hace sentir en la mente como una exigencia de armonía en el pensamiento y en la acción, en nuestras relaciones con todo lo que nos rodea, y finalmente incluso en las relaciones de estas cosas externas entre sí. De modo que el imperativo moral es luchar incansablemente por el bien, el cual es otro nombre para la armonía. Pero el mismo proceso que nos hizo seres morales también nos dio una sensibilidad consciente; y nos ha formado de manera tal que experimentamos felicidad en la medida en que logremos obtener armonía entre todos los componentes de nuestro ser total, mientras que sentimos dolor y tristeza cuando algo impide la realización de esta armonía. Dado que la felicidad y la bondad están determinadas por el mismo principio activo, hay necesariamente una íntima conexión entre ellas. Uno casi podría decir que nuestra voluntad de ser buenos y nuestro deseo de ser felices se ajustan entre sí por una armonía preestablecida en el sentido leibniziano; pero en realidad su correspondencia se debe al origen común.

En consecuencia, en condiciones ideales parecería hacer muy poca diferencia práctica si hacemos de la felicidad o de la bondad el fin expreso de todo nuestro esfuerzo; pues no podríamos ser felices sin ser buenos, y no podríamos ser buenos sin ser felices. Pero en nuestro mundo real es muy difícil ser perfectamente buenos o totalmente felices; por lo tanto, sería de alguna importancia decidir si debemos hacer de la felicidad o de la bondad nuestro objetivo primario. Más aún, a pesar de que la bondad y la felicidad están íntimamente asociadas, una puede ser más fácil de describir, de reconocer y de regular que la otra. En cuanto estado subjetivo, conocemos inmediatamente la felicidad sólo en nosotros mismos, y su presencia en cualquier otra parte del

mundo es en gran medida una inferencia; mientras que, por otra parte, a menudo somos capaces de observar directamente si las condiciones que la determinan, en uno mismo o en otros, han sido alcanzadas o no. Además, dado que la armonía y la felicidad tienen una relación de causa y efecto, la persona racional se esforzará por establecer el fundamento causal, confiando en que su efecto usual se seguirá de él. Esta prioridad causal, tanto como la objetividad que nos hace mucho más fácil reconocerla y aquilatarla, son razones convincentes para elegir cultivar la bondad o la armonía como el objetivo primario del esfuerzo moral.

Aunque la meta inmediata de nuestro esfuerzo moral debería y necesita ser cultivar la bondad, no podemos descuidar del todo la felicidad, incluso en cuanto meta próxima. La razón para esto es que, aunque en general la condición objetiva de la armonía es más fácilmente examinada y regulada que el estado subjetivo de la felicidad, un ser viviente, y sobre todo un animal pensante, es excesivamente complejo, y contiene tantos aspectos que no son accesibles ni a la inspección ni a la introspección que cuando todas las condiciones vitales reconocidas están armónicamente concertadas, todavía pueden subsistir desarmonías no detectadas que se manifiestan como infelicidad. En seres capaces de sentir, la felicidad es el indicador más sensible de la armonía; y cuando es visiblemente deficiente, podemos estar seguros de que discordias ocultas o desconformidades escapan de nuestra atención. Así como cuando hay un dolor o incomodidad persistente estamos seguros de que hay algún desarreglo corporal, a pesar de la incapacidad del médico para descubrirlo mediante el más cuidadoso examen; de modo que allí donde haya mucha infelicidad podemos sospechar que existen acechadoras desarmonías, incluso cuando todas las condiciones evidentes de la armonía hayan sido satisfechas. Aunque la omnisciencia puede poseer un criterio más certero de la bondad que aquel provisto por la felicidad, tan inconstante en uno mismo y tan difícil de evaluar en otras criaturas, nosotros, cuya perspicacia es imperfecta, debemos dirigir la mirada incluso hacia este evasivo indicador para corregir nuestros errores de juicio.

Aunque libremente admitimos la importancia de considerar la felicidad al hacer juicios éticos, no podemos adoptar como principio guía de la moralidad el logro de la máxima felicidad, por dos convincentes razones: 1, este criterio es muy difícil de aplicar; y 2, limita mucho el alcance de la ética. En cuanto al primer punto, es difícil aprender en cuáles circunstancias nuestra felicidad personal es mayor. Cuando jóvenes, a menudo erramos tristemente al juzgar las condiciones de nuestra propia felicidad, y sólo con el avance de los años descubren los más sabios de nosotros el modo de vida que mejor conduce a ella. Es razonable suponer que otra persona muy parecida a uno sería feliz en las mismas circunstancias; pero mientras más difiera otro de uno mismo en temperamento y educación, más difícil es para nosotros conocer las condiciones en las que sería más feliz. Un hombre contento que se esforzara por llevar felicidad a sus hijos o a sus empleados, urgiéndoles a vivir como él lo hace, podría tener éxito sólo en hacerlos miserables. Y si es tan difícil conocer cuáles son las condiciones de mayor felicidad para otros individuos de nuestra propia especie, ¡cuánto mayor es la dificultad de determinar este punto para animales tan diferentes de nosotros como los cuadrúpedos y las aves!

Aunque toda persona benevolente pueda suscribir el piadoso propósito utilitarista, actuando siempre para promover el máximo de felicidad entre todos los seres sensibles, en realidad este objetivo es tan vago que cuando intentamos extenderlo más allá de la humanidad, se disuelve en el aire; y a pesar de todas sus nobles intenciones, el utilitarismo ha hecho muy poco para regular, mediante principios morales, los tratos de los seres humanos con el vasto mundo no humano. Pero un sistema ético circunscrito a la humanidad no llega a satisfacernos, y esta es nuestra segunda razón para rechazar el principio de máxima felicidad como ideal regulador de la ética. Es mejor que la felicidad permanezca como una consideración secundaria, de modo que sirva, donde seamos capaces de evaluarla, como indicador de nuestro éxito en alcanzar la armonía, y como aviso —cuando sea deficiente— de que persisten desarmonías que hemos pasado por alto. Pero nuestros esfuerzos morales deben extenderse

mucho más allá del estrecho ámbito de seres que más se parecen a nosotros y que pueden informarnos de sus sentimientos, y en estas regiones más distantes debemos esforzarnos por preservar la armonía incluso cuando no podamos aprender nada acerca de la felicidad de los seres que afectamos. Sin embargo, la conocida dependencia que la felicidad tiene de la armonía nos asegura que cuando la armonía esté en su máximo, las criaturas disfrutarán de cuanta felicidad sea capaz su naturaleza.

9. La correspondencia entre motivos altruistas y autocentrados

Además de la congruencia entre los principios intuitivo y cosmológico y entre nuestra aspiración por la bondad y nuestra insaciable sed de felicidad, todavía parece indispensable una tercera correspondencia para asegurar la eficacia del esfuerzo moral. Nos hemos percatado de que somos conducidos por profundos impulsos vitales no sólo a preservarnos y realizarnos sino también a servir a otros; y ciertamente no es imposible que estos dos conjuntos de motivos puedan conducirnos en direcciones contrarias de modo tal que nunca podamos reconciliarlos. De hecho, cuando analizamos sus fundamentos primordiales en los seres vivos, encontramos que la autopreservación y la reproducción, de donde se derivan respectivamente nuestros impulsos autocentrados y heterocentrados, están a menudo en oposición. Vemos esto más claramente en muchas plantas y animales, incluyendo todas las hierbas anuales, muchos invertebrados, y algunos vertebrados como el salmón y la anguila, que se extiñan tanto al producir semillas o huevos, y quizá también al proteger los últimos durante cierto período, que nunca se recuperan del esfuerzo y mueren para abrir paso a la próxima generación. Incluso en animales que producen camadas sucesivas, y que quizá sobreviven durante un período considerable tras su último esfuerzo reproductivo, el conflicto entre la autopreservación y la reproducción es claramente evidente. Al formar y quizá también al nutrir a su progenie con sustancias de su propio cuerpo, y a menudo, también, al

hacer esfuerzos activos para alimentarlos y protegerlos, ellos frecuentemente pierden peso, de modo que requieren un intervalo de descanso y recuperación antes de que puedan con seguridad emprender la tarea de criar vástagos adicionales.

Por consiguiente, cuando consideramos sus orígenes en los seres vivos, encontramos los motivos autocentrados y heterocentrados frecuentemente en conflicto directo entre sí. Si esta oposición hubiera continuado sin merma a través de su subsecuente historia, de modo que en nosotros encontráramos motivos egoístas siempre en conflicto con motivos altruistas, estaríamos en un vergonzoso aprieto. En la medida en que obedeceríamos nuestra persistente exigencia de mejorarnos, forzosamente descuidaríamos nuestro apenas menos insistente instinto de dedicarnos a otros; y, en la medida en que dedicáramos nuestra energía a promover el bienestar de otros, nos desatenderíamos nosotros mismos y quizá nos deterioraríamos. ¿Cómo se superó entonces esta contradicción?

En la medida en que el servicio a otros empleaba cualidades psíquicas en lugar de procesos fisiológicos, la oposición disminuyó e incluso se revertió. En tanto la producción y crianza de la progenie implica dedicarle parte de la sustancia del cuerpo materno, la progenitora sufre una pérdida que frecuentemente es difícil —y a veces imposible— de reemplazar; pero los progenitores pueden enriquecerse con el esfuerzo en tanto ejerciten su mente o su espíritu en beneficio de sus crías. Mientras que, dada nuestra ignorancia respecto de la vida subjetiva de los animales no humanos, no podemos estar seguros de que alguno de ellos se vea espiritualmente acrecentado por sus actividades parentales, debemos reconocer que en las aves y los mamíferos, así como en una variedad de vertebrados de sangre fría e incluso en numerosos invertebrados, el escenario está ya preparado para este realce. El ave que durante semanas se sienta pacientemente a empollar, calienta sus crías con su propio cuerpo, las alimenta de su propia boca incluso a veces estando ella misma hambrienta, las aísla del quemante sol y la batiente lluvia, quizá las defiende contra depredadores más grandes y poderosos que ella, y las educa mediante el ejemplo cuando no

por palabra, está ciertamente en la situación más propicia para el desarrollo de cualidades morales tales como la paciencia, la fortaleza, la esperanza, la simpatía y el amor desinteresado. Aunque con certeza actúa como si estuviera bien dotada con estas virtudes, no podemos estar seguros de que tenga alguna vez los sentimientos que nosotros sentiríamos en circunstancias similares.

En los humanos, servir a los otros, sean los propios hijos, otros humanos o seres de otros tipos, no sólo ha dejado de ser antagónico con el desarrollo personal, sino que, al contrario, se ha hecho tan favorable para él que podemos dudar de si sería posible para un ser humano alcanzar una estatura espiritual completa sin dedicar algún pensamiento y esfuerzo al beneficio de otros. Aproximadamente a los veinte años nuestro cuerpo ha alcanzado toda su medida de tamaño, fuerza y belleza, y poco después empieza un largo y lento declive en vigor y gracia. De ahí en adelante, para nosotros un crecimiento y un incremento continuados en perfección sólo son posibles mentalmente. Pero la mente se forma por su experiencia, y mientras más amplia y rica sea esta experiencia más realizará su propia naturaleza. Puede incrementar su conocimiento representativo del mundo circundante; y dado que conocer es la naturaleza de la mente, mientras más comprensivo y preciso sea este conocimiento, más perfecta llega a ser la mente. Pero el conocimiento representativo siempre es externo al objeto conocido, probablemente un símbolo en lugar de una réplica de él; y nunca podemos descubrir el grado de correspondencia entre una percepción y su objeto en el mundo externo.

Sin embargo, una mente alerta lucha por suplementar el conocimiento representativo con un entendimiento comprensivo, mediante el cual los objetos revelados superficialmente por la percepción sensible se dotan de vida y sentimiento. Esta segunda clase de conocimiento, tan necesaria para suplementar la fría formalidad del conocimiento del primer tipo, es en mucho perfeccionada por el tipo de interés hacia los seres que nos rodean que nos lleva a ayudarlos, como por ejemplo promoviendo su crecimiento, aliviando sus cargas, mitigando sus penas o resolviendo sus conflictos. Mediante esos esfuerzos altruistas

crecemos en simpatía y entendimiento; y este modo de crecimiento se nos abre en nuestros últimos años, mucho después de que han cesado otros modos.

Por lo tanto, en el ser humano ha sido en gran parte superado el antagonismo primitivo entre la autopreservación y la reproducción, entre el servicio a sí mismo y el servicio a otros. Por un lado, no podemos servir a otros eficazmente hasta que no nos hayamos tomado el duro trabajo de cultivar nuestras mentes y de adquirir ciertas habilidades; apresurarnos a emprender tareas altruistas antes de habernos preparado adecuadamente para ellas sólo manifiesta un fervor mal encaminado. Por otro lado, dedicándonos al bienestar de otros seres nos identificamos idealmente con un todo mayor, creciendo, por tanto, en amplitud de visión y en la profundidad de nuestra simpatía. Pero si la oposición primitiva entre la autopreservación y el servicio a otros ha sido tan ampliamente superada, esto no quiere decir que haya desaparecido del todo. Trabajar para otros generalmente impone ciertas exigencias sobre la propia fuerza, y la salud sufre las consecuencias si este gasto de energía es muy prolongado y severo. Dedicándole a otros más fuerza de la que pueden disponer, las personas altruistas a veces dan menos de lo que hubieran dado si hubieran procedido más moderadamente.

10. ¿Nuestra primera consideración deberá ser el número de individuos o su calidad?

Otro problema que influye poderosamente sobre la forma de una doctrina ética es si vela por la perfección del individuo o por el tamaño, eficiencia, y poder de una sociedad. Prácticamente todos los que se han ocupado de este problema reconocen que casi no es posible producir buenos individuos si no es en una buena sociedad, y que la calidad de una sociedad está a su vez determinada por la de los individuos que la componen. Por lo tanto, que le demos una importancia prioritaria al individuo o al Estado es principalmente un asunto de énfasis, pero la colocación de este

énfasis puede hacer una profunda diferencia en el tipo de persona y en la clase de sociedad que producimos.

Hacemos que sea nuestra meta crear un Estado tan rico, industrialmente eficiente, y poderoso en la guerra como podamos, y para esta meta encontraremos ventajoso tener una población tan cuantiosa como pueda soportar el territorio. Los individuos que componen esta prolífica multitud deben ser hacendosos, estar sujetos a la autoridad y no ser adictos a pensar independientemente; sus otras cualidades nos pueden ser indiferentes. O podemos hacer que nuestra meta sea producir personas del tipo más elevado que podamos concebir, cada una tan perfecta y completa en sí misma como sea posible, y podemos considerar el Estado como un ordenamiento dedicado a fomentar la vida de tales personas. En el primer caso, el Estado es considerado como un fin, y los individuos como instrumentos a su servicio; en el segundo caso, cada individuo es un fin en sí mismo, y el Estado una comunidad de fines. Un Estado tal no se esforzará por incrementar su población más allá de cierto punto; pues es bien conocido que cuando los organismos de cualquier tipo se hacen tan numerosos que llegan a estar crónicamente subalimentados, la calidad de los individuos se deteriora, aunque hasta cierto punto su masa y poder totales pueden hacerse mayores. Cada uno de estos dos conceptos de sociedad tendrá su ética apropiada; y las dos doctrinas, a pesar de una gran semejanza debida al hecho de que se aplican a un animal cuya naturaleza y necesidades son en todas partes fundamentalmente las mismas, contrastará agudamente en muchos rasgos importantes.

La humanidad no enfrenta ninguna decisión más importante que ésta: cuál de estos dos conceptos de sociedad adoptará y apoyará. Antes de tomar la decisión, será bueno considerar cuál de los dos fines, la creación de individuos excelentes o la producción del mayor número posible de individuos, incluso sacrificando la calidad, está más de acuerdo con la tendencia de la vida tomada en conjunto, y con la de nuestra propia rama del reino animal en particular. Si decidimos que los números tienen precedencia sobre la calidad en cuanto meta de la vida, entonces el ejemplo de

las hormigas, que pululan en multitudes increíbles en las regiones más calientes de la Tierra, no deja lugar a dudas de que una sociedad en la cual la completitud del individuo está estrictamente subordinada a la eficiencia colectiva es, para un animal multicelular, uno de los mejores medios para construir una prolífica población.

Cuando contemplamos las huestes de afañosas hormigas y termitas, las desconcertantes multitudes de parásitos, muchos de ellos ciegos, malformados y desagradables a nuestra vista, podemos sospechar que el único fin de la vida es propagar su progenie a cualquier precio. Parece dispuesta a sacrificar la independencia de movimiento, los órganos del sentido que ha durado innumerables generaciones en perfeccionar, la mayor parte del sistema nervioso, la belleza en cuanto forma y color, la posibilidad misma de una experiencia rica y variada, y ni qué decir de la integridad de los organismos que sirven como anfitriones o presas, para incrementar el número de seres vivientes, sin darle importancia a la calidad. Pero si contemplamos los árboles, las plantas floridas, las mariposas y muchas otras clases de insectos, la mayoría de aves y mamíferos, y los humanos en su mejor expresión, difícilmente podemos dudar que también hay en el mundo viviente una fuerte tendencia a perfeccionar los individuos, aunque al precio de poder sustentar una menor cantidad de ellos; es decir, que la mera sobrevivencia no es la única meta de la vida, y que el número de unidades no es la única medida del éxito.

Entre los vertebrados de sangre caliente, el parasitismo de cualquier tipo es raro y no se conocen casos de parasitismo total. Cada individuo tiende a ser completo en sí mismo; y sólo hay leves rastros de esa especialización (distinta de la sexual) estructural y funcional de los individuos dentro de las especies que ha ido tan lejos entre ciertas hormigas, termitas y otros insectos, según la cual ningún individuo es completo en sí, ni capaz de dar continuación por sí mismo, o como miembro de una pareja, a la vida de los de su clase. Más aún, el sistema de posesión de territorios de crianza, común entre los animales vertebrados, frecuentemente regula el ritmo reproductivo y ayuda a asegurar que haya espacio y alimento

suficientes para el pleno desarrollo de cada individuo. En nuestra propia división del reino animal, detectamos una tendencia inconfundible hacia la perfección del individuo, en lugar de la multiplicación ilimitada de la especie que hace caso omiso de las consecuencias sobre el individuo. Estaremos más seguros si seguimos el ejemplo de los animales más cercanos a nosotros y hacemos del desarrollo más pleno de los individuos nuestra meta. Para este fin, debemos tratar de evitar esa sobrepoblación que, a pesar de los mejores ordenamientos sociales, inevitablemente lleva a una severa competencia entre individuos, exacerbando con ello las pasiones egoístas. Dado que la competencia en cuanto medio de sustentar la vida es la causa primaria del mal moral, debemos hacer muchos esfuerzos para evitar crear una comunidad en la que tal competencia sea aguda.

11. Dos aspiraciones coordinadas del espíritu humano

Aunque el estudio del reino animal, del cual somos parte, puede proveer una valiosa orientación a nuestro pensamiento, las fuentes del esfuerzo moral están dentro de nosotros; somos morales como respuesta a una demanda de nuestra propia naturaleza, y esto es lo que nuestra doctrina ética debe satisfacer. Muy dentro de nosotros encontramos dos anhelos que a primera vista parecen incompatibles. El primero es el deseo de ser una entidad completa y duradera, un ser humano individual, distinto del resto de la creación, que ve el mundo desde un centro definido y con una disposición particular, que disfruta de los valores que surgen de ello y que es reconocido como una persona por aquellos que lo rodean. Esta es la más profunda de las necesidades vitales, pues los organismos sólo pueden sobrevivir manteniendo su distintividad y aislándose eficazmente del ambiente mediante integumentos selectivamente permeables. El segundo es el anhelo de mezclarse con un todo mayor, identificarse con él y servirlo. Éste, en su forma menos apasionada, es el impulso social, mientras que en su mayor intensidad se convierte en aspiración religiosa.

Estas dos necesidades espirituales pueden satisfacerse simultáneamente sólo en una sociedad en la que cada individuo lucha por realizarse sin obstaculizar el mismo esfuerzo en quienes lo rodean, pero que además busca mejorar su propia naturaleza ayudando a otros a realizar la suya. Las alternativas de tal comunidad son el aislamiento monádico, una condición mejor realizada por el forajido solitario, rebelde contra la sociedad y desafiante de Dios, y, en el extremo opuesto, la absorción mística en lo Uno o lo Absoluto. La primera de estas condiciones refuerza el sentimiento de individualidad sacrificando la unidad, la segunda eleva el sentimiento de unidad renunciando a la individualidad. Sin embargo, la primera rara vez alcanza un aislamiento total; la segunda comúnmente no llega al perfecto desprendimiento del propio ser; y ninguna satisface al ser humano promedio.

Aunque aparentemente ninguno de estos anhelos está totalmente ausente en un espíritu despierto, difieren en intensidad de un individuo a otro, y en la misma persona en diferentes etapas de su vida y según sus cambiantes estados de ánimo. Su fuerza influye sobremedida en las doctrinas éticas. Cuando es dominante el impulso por realizar las propias potencialidades, la ética pondrá mayor importancia en alcanzar la plenitud de la vida o la perfección en el individuo; cuando es más urgente la demanda de unidad con algo superior al individuo, el énfasis recaerá con fuerza sobre la solidaridad o el progreso social. Parece posible clasificar los sistemas éticos según estén dirigidos primordialmente a la realización del individuo o a la perfección de los ordenamientos sociales. Sin embargo, las dos categorías difieren principalmente en énfasis; pues ninguna persona sensata puede dejar de reconocer cuán poderosamente el medio social influye sobre la forma de ser de los individuos, ni la necesidad de desarrollar individuos adecuados si lo que se quiere es construir una buena sociedad.

Incluso dentro de los límites de la misma doctrina formal, el énfasis se desplaza ora a este lado, ora al otro, junto con el pensador que la expone. Así, entre los estoicos tardíos, Epicteto,

el esclavo liberado, se interesó más por la libertad espiritual y la integridad del individuo; el emperador Marco Aurelio, que tenía vastas responsabilidades sociales, pensó más sobre las interacciones entre los individuos y la sociedad, y entre la condición humana con el cosmos. En el judaísmo antiguo, las reglas morales básicas atribuidas a Moisés estaban dirigidas, en su mayor parte, a la estabilización de una comunidad tribal; mientras que en el cristianismo se hicieron parte de una disciplina para la purificación moral de los individuos que aspiraban a preservar su identidad personal a través de toda la eternidad. E incluso dentro de la comunidad cristiana las mismas reglas básicas han valido tanto para el místico que anhelaba hacerse uno con Dios, como para el mortal ordinario que tenía la esperanza de alcanzar la vida inmortal en un cuerpo resurrecto.

Aún así, con estas limitaciones, podemos dividir las doctrinas éticas en aquellas que asignan una importancia mayor a la perfección de los individuos y aquellas que señalan primordialmente hacia el mejoramiento de la sociedad. Yo colocaría las enseñanzas éticas del *Bhagavad-gita*, el budismo, el estoicismo, el cristianismo, Spinoza, Kant, y T. H. Green entre las que ponen el énfasis en primer lugar sobre la necesidad de cultivar la perfección espiritual en el individuo. A este énfasis sobre el cultivo de la perfección espiritual del individuo lo llamaría la *Gran Tradición* en ética. Por otra parte, colocaría a Platón (en *La República* y aún más en *Las Leyes*), Aristóteles, los utilitaristas, Spencer y a muchos autores recientes del lado de los que se inclinan más fuertemente hacia el ideal de la integración social. En general, el pensamiento moderno tiende a resaltar la importancia de los ordenamientos sociales descuidando la complejidad individual. Aunque los estoicos enseñaron que una persona podía preservar su virtud y su felicidad incluso si el mundo colapsaba a su alrededor, Spencer declaró que un individuo perfectamente bueno sólo podía existir en una sociedad ideal. Ambas doctrinas son verdaderas, pero están basadas en diferentes conceptos de perfección; el primero, el de una persona encerrada en sí misma; el segundo, el de una perso-

na en equilibrio dinámico con sus alrededores. Los confucionistas, con su usual moderación, tomaron una posición intermedia. Aunque totalmente conscientes de la importancia del orden social, a cuya estabilización iban dirigidas sus enseñanzas, creyeron que el bienestar de la sociedad estaría asegurado si cada persona fuera en primer lugar fiel a su propia naturaleza moral, y luego cultivara relaciones apropiadas con su familia y con quienes la rodearan. Concibieron el orden moral como algo que se expandía desde centros personales hasta abarcar el mundo entero. Como Aristóteles, no trazaron una frontera definida entre la ética y la política, pues consideraban que sus fines eran idénticos: definir la buena vida y descubrir las condiciones de su realización.

Si adoptamos esta concepción y concebimos el orden moral como extendiéndose hacia fuera desde centros personales hasta incluir una esfera siempre en expansión, nos percatamos de que el esfuerzo moral debe estar dirigido, en primer lugar, al mejoramiento del individuo, y luego al cultivo de relaciones armónicas entre individuos sabiamente beneficiosos y los seres que los rodean. Para emprender esta gran tarea con alguna probabilidad de tener éxito, antes que nada debemos tener claro en la mente cuál es la meta que nos esforzamos por alcanzar: debemos vivir bajo la inspiración de un ideal moral. Los capítulos anteriores se han dedicado en su mayor parte a la investigación de los recursos que tiene disponibles el filósofo moral que intente formular tal ideal, los cuales son todos esos rasgos innatos de la naturaleza humana que determinan la dirección de nuestras aspiraciones morales y nos obligan a esforzarnos por alcanzar la bondad. Ni un profeta ni un filósofo pueden crear tales inclinaciones en la mente humana; debe tomarlas como dadas y emplear toda su habilidad para conducir las hacia la luz plena de la consciencia, para luego expresarlas adecuadamente en una doctrina elevada y en una vida noble. Él es un jardinero al cuidado de un retoño que él no sembró, usando su arte para ayudar a esa planta que apenas brota, a crecer y a desplegar sus capullos con la mayor perfección.

12. Resumen

Resumamos brevemente las conclusiones que hemos alcanzado: prácticamente no será posible crear una doctrina ética satisfactoria sin fundarla sobre todos los motivos capaces de promover el esfuerzo moral, aunque siguiendo este curso renunciamos a la elegancia monista alcanzada por sistemas éticos deducidos de un único primer principio. El primero de estos motivos es la voluntad de existir y de perfeccionar el propio ser, de donde derivamos virtudes tales como la prudencia, la templanza, la paciencia y la fortaleza. De una categoría coordinada, pero totalmente distinta de la anterior al momento de entrar en la consciencia, es el impulso social, el cual tiene su raíz biológica en los instintos parentales y es la fuente de virtudes altruistas como la simpatía, la generosidad, la compasión y la caridad. A estos dos debemos agregar, como pilares de nuestro sistema ético, el amor a la belleza y el respeto por la forma y el orden, los cuales, tal como han sido desarrollados en las mentes más finas, pueden casi por sí mismos sostener una elevada vida moral; pero en muchas personas son muy rudimentarios como para conseguirlo, y sirven meramente como auxiliares de los impulsos egoístas y altruistas primarios. Aunque estos motivos primarios de la conducta parecen a veces oponerse entre sí, el hecho de que todos tengan su origen muy dentro de nuestro ser provee una base para creer que no son, en última instancia, irreconciliables. La conciencia y el sentido del deber no son, como los anteriores, fuentes primarias de acción, sino fuerzas integradoras y conservadoras que nos impelen a vincular todos los aspectos de nuestras vidas en un todo coherente y a esforzarnos por preservarlo.

La estructura ética que erigimos sobre estos fundamentos innatos tendrá necesariamente una base intuitiva, pues debe, sobre todo, satisfacer una demanda de nuestra naturaleza, anterior a toda experiencia, que determina nuestras valoraciones y da dirección al esfuerzo moral. Al mismo tiempo, nuestro ideal debe estar de acuerdo con la tendencia general del proceso del mundo, o al menos no estar directamente en oposición con él; pues nada sería más patético que un ideal de con-

ducta que el cosmos se negara a sustentar. La meta de nuestro esfuerzo moral debe ser la bondad o la armonía y no la felicidad, pues de esta última podemos conocer muy poco, excepto en personas muy parecidas a nosotros; por lo tanto, indiferentemente de lo que profese, una ética que haga de la felicidad su meta tendrá necesariamente un alcance tan limitado que no podrá satisfacernos. Pero dado que la armonía es el fundamento de la felicidad, al esforzarnos por incrementarla estaremos preparando el camino a una mayor felicidad; y la felicidad, dondequiera que tengamos los medios para conocer su calidad o cantidad, sirve como un valioso indicador del éxito que estemos teniendo en promover la armonía.

La forma de nuestra doctrina ética estará profundamente influida por cómo concibamos la relación entre el individuo y la sociedad, ya sea que mantengamos que los individuos son de poca importancia excepto en cuanto sirven a un Estado tenido como fin en sí mismo, o bien que toda la función del Estado es crear condiciones que ayudarán a los individuos a realizarse. Aunque en algunas ramas del reino animal la completitud de los individuos ha sido sacrificada en pos de las necesidades de la integración social y de la creación de una especie de superorganismo, entre los vertebrados el curso de la evolución está dirigido a la producción de individuos cuya completitud raramente se ve disminuida por fines sociales; y para nosotros, el curso más seguro es seguir el ejemplo de nuestros más cercanos parientes animales. Pero nuestro ideal ético debe, sobre todo, satisfacer los anhelos del espíritu, pues obediéndolos no sólo nos esforzamos por llegar a ser individuos completos y perfectos, sino al mismo tiempo a identificarnos con un todo mayor. Por lo tanto, nuestro problema es cómo perfeccionarnos sin obstaculizar el esfuerzo similar que realizan todos los seres que nos rodean, y satisfaremos todavía más adecuadamente la doble demanda de nuestro ser más íntimo si podemos incrementar nuestra perfección mientras ayudamos a otros a incrementar la suya.

Notas

1. Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. Libro VII.

2. Anthony Ashley Cooper Shaftesbury. En Harald Höffing, *A History of Modern Philosophy*. 2 Vols. New York: Dover, 1955, pp. 392-96.

3. James Martineau. *Types of Ethical Theory*. Parte II, Libro I, Capítulo VI, # 15.