

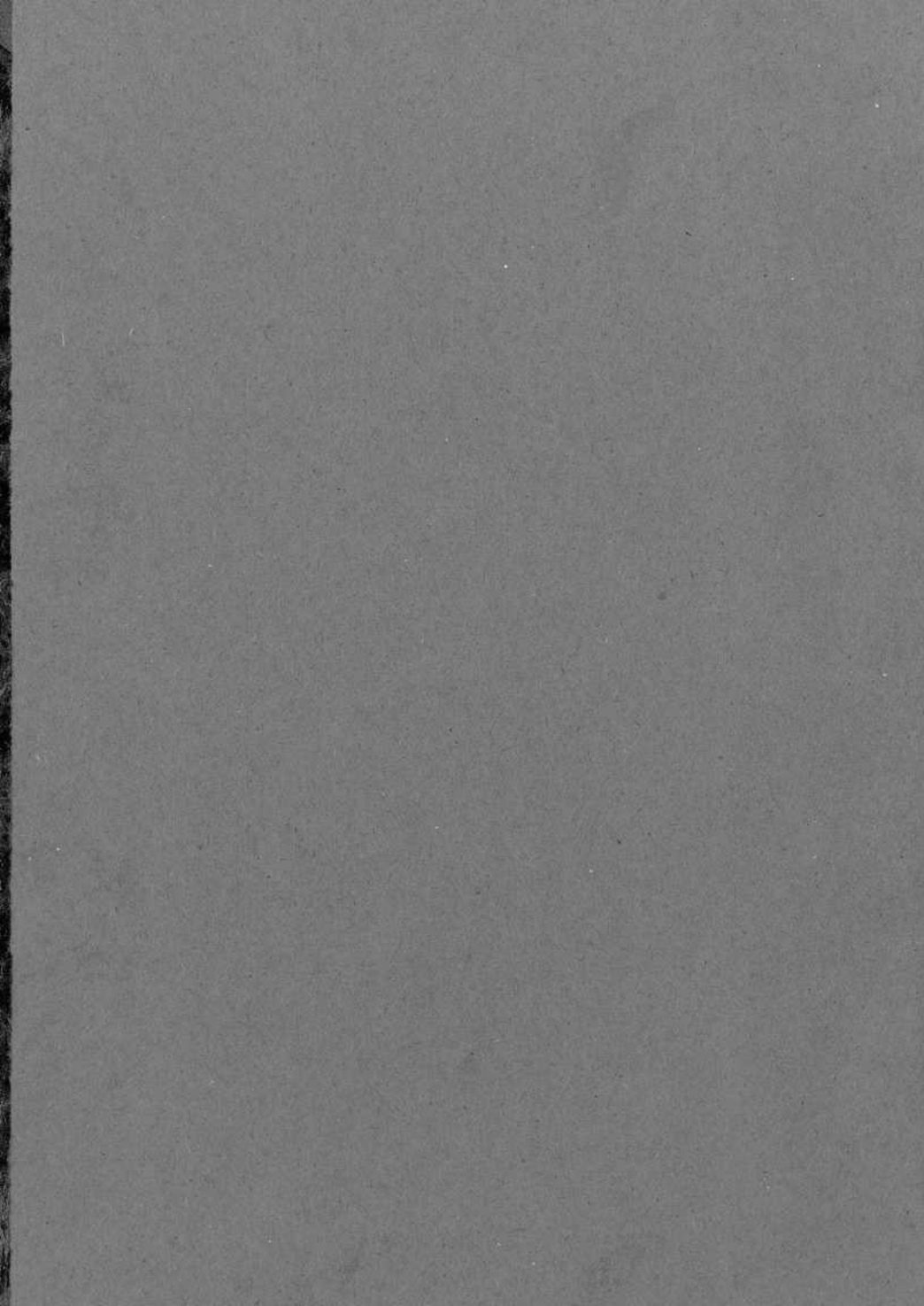
MS

110

CA

1606-45





14-116955
01/340067

S.P. 309J

SECCION LOCAL



10000343067

1737

1737

COMPENDIO
DE
ÉTICA
ó
FILOSOFÍA MORAL

POR

D. AMBROSIO DONIS DE LA FUENTE

Médico auxiliar de Justicia y Penitenciaria y comunal de Palencia, Representante en tres Congresos Médicos por esta provincia, Presidente de la Junta Directiva provincial de la Asociación Médico-Farmacéutica de la misma, exdirector de Baños, exsubdelegado de Medicina, colaborador de periódicos profesionales, etc., etc.

con notas inéditas del Dr. en Teología

Don Frutos Donis de la Fuente

CATEDRÁTICO QUE FUE EN ESTE SEMINARIO DE PALENCIA



PALENCIA: 1894

ESTABLECIMIENTO TIPOGRÁFICO DE **Alonso é Hijos**

Mayor pral., 88 y 100 y D. Sancho, núm. 13

3349

ES PROPIEDAD DEL AUTOR

CENSURA

ILLMO. SEÑOR:

En cumplimiento del honroso cargo que V. S. I. se ha dignado confiarme, he leído detenidamente y con la atención que se merece el COMPENDIO DE FILOSOFÍA MORAL (*Ética*), escrita por el Lic. en Medicina D. Ambrosio Donis, y nada he encontrado en él que se oponga á la más sana doctrina. Atendiendo por otra parte á la importancia que en sí mismas tienen las materias que comprende esta parte importantísima de la Filosofía, y la forma adecuada en que se exponen en el indicado COMPENDIO, juzgo sumamente útil su publicación.

Tal es el juicio que he formado, y que desde luego someto al superior de V. S. I., cuya vida Dios guarde muchos años para bien de la Diócesis que con tanto acierto gobierna.

Palencia 9 de Junio de 1894.

Lic. Pedro Naua.

Palencia 3 de Julio de 1894.

Vista la precedente Censura, concedemos Nuestra licencia para que pueda ser impreso el COMPENDIO DE FILOSOFÍA MORAL (*Ética*) mencionado en la solicitud que antecede.

El Obispo de Salencia.

POR MANDADO DE S. S. I. EL OBISPO MI SEÑOR,

Lic. Sergio Aparicio Vázquez,

Lectoral Secretario.

Al Rmo. é Illmo. Sr. Obispo de Salencia,
Conde de Sernia,


DR. D. ENRIQUE ALMARAZ Y SANTOS

ILLMO. SEÑOR:

Se cobija bajo vuestro esclarecido nombre esta pobre obrita, porque ayer y hoy sois el hombre de la enseñanza; ayer, como dignísimo maestro en los Seminarios de Salamanca y Madrid; hoy, consagrando como Obispo las primicias de vuestro elevado ministerio á la dirección exquisita y celoso cuidado de ella. A nadie como á S. S. I. que, con las grandes actividades de su espíritu, tan reconocidas, consagra un lugar preferente á la enseñanza, podía pedir benévola acogida; que si osadía es de pequeños hacerlo, generosidad es de grandes concederla.

Permitidme, pues, me acoja á vuestra sombra, al lanzarme á la arena de la publicidad; porque vuestro apostólico celo, vuestra ciencia y vuestra virtud cubrirán mis claras deficiencias; y si aun así en ella hay alguna semilla que pueda fructificar para moralizar á la juventud, á esto solo aspiro y será mi única satisfacción.

Ambrosio Donis de la Fuente.



THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
540 EAST 57TH STREET
CHICAGO, ILL. 60637
TEL: 773-936-3000
WWW.CHICAGO.EDU

PRÓLOGO

HACE unos cuarenta años, empezaba á brillar en este Seminario, un joven profesor, que por su talento profundo, ingenio vivo y perspicaz, palabra fácil y persuasiva, y entusiasmo por la ciencia, hizo concebir para la Iglesia de Palencia las más risueñas esperanzas.

Todavía se conserva el recuerdo de su extraordinario mérito; y á alguno de sus compañeros, hoy distinguido párroco de la Diócesis, hemos oído decir más de una vez, con una ingenuidad que le honra: «el que, en mi tiempo, descollaba entre todos, era Donis».

Don Frutos Donis de la Fuente: este es el nombre á que aludimos, prematuramente arrebatado á la ciencia y quien trazó el primer diseño del presente libro.

Ya entonces se decía que el docto profesor,

poco contento del libro que entonces servía de texto en el Seminario, ⁽¹⁾ más á propósito para disertaciones académicas, que para grabar en la inteligencia de los jóvenes los elementos de una ciencia, estaba preparando una nueva Ética.

Sobre los apuntes y notas de este antiguo catedrático mío, á quien quiero pagar este tributo de gratitud y cariño, está calcada la obra de su hermano D. Ambrosio, queridísimo discípulo mío, y antiguo alumno de Filosofía y Teología en este Seminario, ahora reputado Médico de la capital, que por ser tan conocido dentro y fuera de ella, hace innecesarios mis elogios.

Pero sí es de alabar, el que haya sacado á luz, ampliándolas y ordenándolas, las áureas lucubraciones de su hermano, y entretener sus ocios en un trabajo de tanta utilidad como el presente, enriqueciendo con un libro más el ya abundante tesoro de la Filosofía cristiana.

Es muy consolador lo que viene sucediendo de algún tiempo acá en el campo de la Filosofía. Se está llevando á cabo, de una manera franca y decidida, la obra de la restauración de la Filosofía cristiana. Tres siglos de extravíos y delirios filosóficos, durante los cuales se han ensayado todos los sistemas, desde el más abyecto materialismo, hasta el idealismo más exagerado,

(1) El Jacquier.

han debido convencer á la pobre razón humana que no se basta á sí misma, de que la alianza entre la ciencia y la Fe, entre la revelación y la razón, lejos de cortar los vuelos de ésta, lo que hace es afirmar sus pasos, dilatar sus horizontes, y sostenerla allí donde, sola, no podría marchar sino con pasos tímidos y vacilantes.

Esta obra de restauración se había iniciado ya, cuando se escribió el diseño de la presente obrita. Ya entonces había escrito el inmortal Balmes su *Filosofía fundamental*, obra de la cual dice D. Patricio Azcárate, en su libro *Exposición de los sistemas filosóficos*: «Balmes se ha propuesto un imposible, se ha propuesto resucitar un cadáver, el cadáver de la Filosofía escolástica.» Pues bien: este milagro se ha realizado. La Filosofía escolástica, sobre la cual habían llovido tantos dieterios, tantas calumnias, se ostenta hoy llena de juventud y lozanía; no solo ha resucitado este *cadáver*, sino que va extendiendo su imperio sobre todos los espíritus. La Filosofía escolástica, que se había logrado desterrar, aun de los Seminarios, como una antigualla, es hoy una Filosofía de moda; y no solo impera en los Seminarios, sino que se enseña en Institutos y Universidades.

Cuál ha sido la causa de este fenómeno?

Pudiera serlo; y no dudamos que por lo menos sea una de las causas, el cansancio de los

*



espíritus; la experiencia, el desengaño, la convicción íntima de la impotencia de la razón abandonada á sí misma. En la historia de la Humanidad, se verifica, á su manera, lo mismo que en la historia de cada individuo. No queremos escarmentar en cabeza ajena; por más que se nos pongan delante los extravíos y decepciones de los demás, no basta esto para contentar el espíritu de curiosidad, y el deseo de tocar por nosotros mismos la realidad de las cosas, y aprender en el libro amargo de la experiencia. La razón humana había marchado durante muchos siglos abrazada íntimamente con la fe. El fruto de este admirable consorcio había sido, en el orden científico, la Teología y la Filosofía católica; en el social y político la estabilidad de los imperios, la paz de los pueblos, el respeto á la autoridad, la seguridad de la propiedad, la suavidad de las costumbres, y ese conjunto de ideas, instituciones y cosas que se llamó la civilización europea.

Pero les pareció á algunos, que esta subordinación de la razón á la Fe era humillante para la razón; les pareció que la razón debía emanciparse de esta tutela, que juzgaban vergonzosa; les pareció que podía, roto todo freno, marchar libremente y pasear ella sola todos los campos del humano saber; y lo que sucedió fué, que la pobre razón humana se despeñó misera-

blemente y reprodujo todos los delirios de la Filosofía antigua; y se vieron reaparecer uno en pos de otro, como ensayos infructuosos, pero como enseñanza provechosa y elocuente, el materialismo, el panteísmo y el excepticismo. Y al mismo tiempo, como para vengar á la razón de la injuria que se la había hecho, ensalzándola tan sin medida, apareció otro sistema, proclamando en nombre de la Filosofía y de la razón misma su absoluta impotencia.

En estos momentos, y cuando se había producido un caos tan espantoso en el campo de la Filosofía, sonó la autorizada palabra de nuestro sapientísimo Pontífice León XIII, inculcando la importancia de la Filosofía, asentando las bases de la restauración filosófica y exhortando á los católicos para que volviesen los ojos á la Filosofía de Santo Tomás, en la cual se encuentran consignados los verdaderos principios y resueltos los más importantes problemas sociales, filosóficos y políticos.

Esta última nos parece que ha sido la principal causa del fenómeno que hemos indicado. Hoy no hay ya, entre nosotros, cartesianos, ni tradicionalistas, ni ontologistas. Hoy no hay más que tomistas, ó más bien, católicos, partidarios de la Filosofía cristiana, de aquella *philosophia perennis*, como la llamaba Leibnitz, unidos en los puntos esenciales, aunque disertando libre-

mente sobre aquellos otros que Dios ha entregado para siempre á las disputas de los hombres. Las fuerzas católicas, que antes se habían gastado en discusiones infructuosas, unidas en apretado haz, han podido conseguir este resultado grandioso y magnífico.

En tanto que esto sucede en el campo del catolicismo, dejemos á los filósofos del Racionalismo, que ensayen sistemas y más sistemas, ó más bien que recorran perpetuamente el mismo círculo, presentando bajo nuevas formas su viejo y desacreditado racionalismo, y ofreciendo de esta manera en sus continuas variaciones y en sus esfuerzos impotentes, la más brillante contra-prueba de la bondad de nuestros principios.

Concretándonos á la materia del presente libro, si hemos de creer á Ahrens, hasta que ellos no han venido, no ha existido la ciencia de la Moral y del Derecho. He aquí sus palabras: ⁽¹⁾
 «Antes de que Copérnico, Newton, Kepler hubieran descubierto las leyes que rijen el mundo físico, no existían las ciencias físicas; lo mismo sucede en el mundo moral; tampoco ha podido existir esta ciencia hasta tanto que no se han descubierto sus leyes.» Es decir, hasta la aparición de su maestro Krause, que es quien ha hecho tan importante descubrimiento. Es decir, que Santo Tomás, Suárez, Lugo y tantos otros

(1) Cours de Droit Naturel, Préface. XV.

insignes sabios han andado á tientas en una materia tan importante; los mismos corifeos del racionalismo han errado torpemente, hasta que ha venido Krause.

Así lo dice el mismo filósofo. «La doctrina de Kant, llevada hasta las últimas consecuencias por Fichte en el idealismo subjetivo, concluyó por erigir al hombre, por su razón y su libertad, en legislador del orden moral, hace de él un Dios, y le coloca fuera de las condiciones del desenvolvimiento histórico.» (1)

Hablando luego de Hegel, dice: «Este sistema, el de Hegel, ha contribuido á confundir las nociones del bien y del mal; y ha rodeado de una aureola divina todos los acontecimientos. Las heridas que ha causado este sistema en el espíritu moral de Alemania, aún no se han curado. Los espíritus han tratado de buscar una doctrina que pueda conciliar en un principio superior las verdades parciales desenvueltas en los sistemas precedentes. Esta misión creemos que ha sido realizada de la manera más rigurosa y completa por Krause.»

Ya lo creo. Basta que lo digáis vosotros.

Lo mismo encontramos en otro filósofo de esta escuela, Tiberghien. (2) Dice así: «La doctri-

(1) Ibidem. Introduction Historique págs. 21 y siguientes.

(2) Tiberghien.—Mision de la Filosofía en nuestra época. página 41.

»na de Krause es un sistema de armonía uni-
 »versal: abraza todas las tendencias que han apa-
 »recido en la vida intelectual, moral y social de
 »la humanidad; las purga de sus errores, y las
 »une mediante un principio superior para el cum-
 »plimiento del destino humano». Y en otra parte:
 «Solo una escuela ha comprendido bien las »con-
 »diciones de la ciencia, y es la de Krause.» (1)

Muy bien. Solamente que al escribir así es-
 te insigne filósofo, olvida lo que en otra parte
 echa en cara á Augusto Compté, diciendo: «El
 »defecto de Compté, consiste en imaginarse que
 »nada bueno se ha hecho antes de su venida, y
 »que la humanidad se ha extraviado por comple-
 »to al abandonar el camino antes seguido.» (2)

Bueno sería que los krausistas todos no ol-
 vidaran las palabras de este su Maestro, para que
 fueran más modestos y no hablaran tan fuerte.

Pero entretanto, tomemos nota de estas
 confesiones; y conste por el testimonio de los
 mismos racionalistas, que nada bueno se había
 hecho hasta Krause.

Citemos otro pasaje del mismo filósofo:

«Un catecismo filosófico, con un buen sis-
 »tema de educación dejaría huellas indelebles en
 el espíritu.» (3)

(1) Tiberghien. Ibidem pág. 30.

(2) Tiberghien. — Discurso inaugural del curso de la Universi-
 dad de Bruselas, 1867.

(3) Tiberghien. — Misión de la Filosofía, pág. 22.

Un catecismo filosófico? Y quién le forma? Los krausistas? Y por qué no le habían de formar los materialistas, ó los positivistas? Pero ya se ve; para formar ese catecismo, «es necesario »conocer el destino del hombre; y el destino del »hombre es un enigma, si no se conoce al Uni- »verso y á Dios. Excluir la metafísica, como lo »hace el positivismo, es decapitar la filosofía» (1) Perfectamente; pero por eso mismo decimos nosotros, que los krausistas no pueden formar ese catecismo, y que el *destino del hombre es para ellos un enigma, porque no conocen al Universo ni á Dios.*

Quiéren saber nuestros lectores la idea que dan de Dios estos filósofos? Pues lean el siguiente pasaje que, al azar, tomamos de los Elementos de Ética, por D. Hermenegildo Giner, otro filósofo de esta escuela: «Dios es Salvación infinita, la Redención universal, el Salvador de la »Humanidad entera.... no es el Redentor de unos »cuantos, de los elegidos, sinó el de todos; todos se salvarán, según el orden de la vida, cuando »su espíritu y su corazón estén purificados.» (2)

Con que todos se salvaron, eh? No solo los escogidos, sino todos sin excepción alguna, no solo los que adoran á Dios, sinó los que le blasfeman: no solo los hombres honrados y puros,

(1) Idem. =pág. 31.

(2) Elementos de Ética por don Hermenegildo Giner. pág. 148

sino todos, perjuros, adúlteros, asesinos, impíos, libertinos. ¿Qué más quieren los anarquistas? No rechazarán ellos esta idea de la Divinidad. No serán ellos enemigos de este Dios tan excesivamente bueno, ó mejor diremos, cándido.

En conformidad y como consecuencia lógica de esta doctrina metafísica acerca de Dios, formula el mismo autor su *Sistema de Deberes*, ó para emplear el tecnicismo de esta escuela, los *Mandamientos de la Humanidad*, su catecismo, como si dijéramos: Dice así el 2.º de los Deberes para con Dios.—«Únete á tus semejantes para »desplegar socialmente el culto de Dios, como »Ser uno y fundamental, principio y fin de todas »las cosas; providencia, salvación y felicidad de »la humanidad toda.» (1)

Entendido. *Salvación de la humanidad toda*: en el sentido que ha dicho antes; *que se salvarán todos los hombres, no solo los escogidos, sino todos, sin excepción alguna*. Y la sanción de la ley natural, ¿dónde está? ¿No es esto abandonar el orden moral y entregar los más altos intereses de la sociedad al capricho de los malvados?

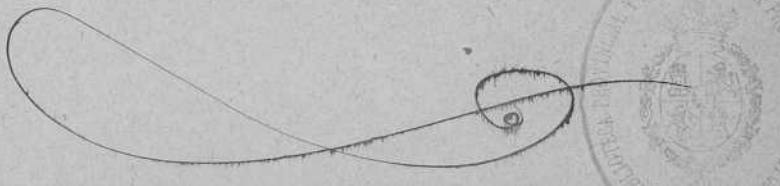
¿Lo ven nuestros lectores, como tampoco los krausistas pueden formar este catecismo? Y no pueden, porque no tienen *idea del destino humano; no conocen al Universo ni á Dios; no*

(1) Giner, *Ibidem*, pág. 184.

aciertan á elevarse á la idea de un Dios infinitamente santo; no saben conciliar su justicia con su bondad; y por querer ensalzar desmedidamente este atributo, forjan un Dios imbécil. De este error metafísico tan grave, nacen otros más graves aun en el terreno práctico. Lo mismo podríamos decir acerca de los otros puntos que abraza su *Sistema de deberes*, ó sea su catecismo. En ellos se encuentra algo bueno y mucho malo; lo bueno es lo que copian de la Moral cristiana, de cuya influencia no han podido sustraerse y cuya luz los ilumina, bien á pesar suyo; lo malo son las ineptias que ellos han añadido para disfrazar su torpe servilismo y á fin de aparecer como filósofos independientes.

Véanse á este propósito las siguientes hermosas palabras del insigne Balmes:

«Bajo el aspecto moral, ¿qué nos ha enseñado la filosofía?..... Tocante á Dios y al alma, preciso es confesarlo, no ha hecho más que desbarrar, cuando se ha desviado del catecismo. Ahí está su historia; y quien con esto no se convenza de que la filosofía por sí sola es impotente para dirigir al género humano, no alcanzamos qué otras pruebas pueda desear. Quien duda de esto, no conoce la historia de la filosofía; porque entre los filósofos más eminentes, no obstante su vanidad, lo que más alto descuella, lo que se expresa con el acento de la convicción más pro-



»funda es la conciencia de su flaqueza.... Des-
 »preciaremos por esto la filosofía? No, ciertamen-
 »te: basta que conozcamos su insuficiencia.... La
 »Filosofía no muere ni se debilita por estar á la
 »sombra de la religión, antes bien, se vivifica y
 »fortalece. En las regiones de la metafísica y de
 »la moral, el espíritu humano se muestra tanto
 »más poderoso, cuanto más participa de la in-
 »fluencia del cristianismo.» (1)

Esta hermosa influencia es la que se deja sentir en cada una de las páginas del libro del Sr. Donis. En él se ventilan los más árdulos problemás y las más graves cuestiones que pueden interesar al hombre, cuales son las siguientes: Del sumo bien y fin del hombre, de la fuente y del criterio de la moralidad, de los deberes para con Dios, para con nosotros y para con los demás; del origen y naturaleza de la sociedad, de los derechos de la autoridad, de la fuente y los títulos del derecho de propiedad, de las relaciones mutuas entre la Iglesia y el Estado, de la tolerancia religiosa, del Ateísmo político y otras mil que sería prolijo enumerar; todas ellas prácticas, gravísimas y de palpitante actualidad. Algunas de estas cuestiones estaban ya ligeramente esbozadas en los apuntes indicados; otras que se han agitado en estos últimos tiempos, y, por consiguiente, ni aun se indican en los autores de

(1) Balmes. Ojeada sobre la Filosofía y su Historia.

aquella época, se han añadido por completo; pero unas y otras están nuevamente refundidas, desarrolladas y ordenadas, siguiendo casi siempre el método escolástico, como el más á propósito para esta clase de libros, y que se recomienda por el orden, la concisión y la claridad. Estas dotes son las que avaloran el presente libro, que nos parece ha de ser de grande utilidad á los jóvenes escolares, lo mismo á los que cursan en los Seminarios, que á los que frecuentan las aulas de los Institutos y Universidades. Los primeros verán en él confirmadas las mismas teorías y doctrinas que han aprendido; los segundos, por la misma razón, puesto que como hemos dicho, la Filosofía escolástica va penetrando en aquellos centros docentes; y donde no, donde aún imperen los textos vivos ó muertos de enseñanza heterodoxa, para contrarestar la influencia deletérea de esta enseñanza.

Hay que sanear la ciencia en todas sus partes. Es preciso restaurar la Filosofía cristiana en el terreno especulativo y en el práctico. Trabajen unos en acreditar y defender la metafísica cristiana; mientras otros se dedican á difundir sus consecuencias prácticas, exponiendo la Ética. Todos trabajan en el mismo campo. La Metafísica es á la Ética, lo que la raíz al fruto, como el principio á la consecuencia. De la raíz envenenada de una Metafísica atea y racionalista, ¿qué

había de brotar, sino los frutos emponzoñados que encierra una *Moral independiente*? Así como la hermosura de la moral cristiana, de esta moral que ha arrancado aplausos á los hombres más hostiles al cristianismo, arguye la solidez y firmeza de la Metafísica cristiana. De tal Metafísica tal Ética. De tal árbol tales frutos. Ya lo había dicho antes la suma Verdad. *No puede el árbol malo dar buenos frutos, ni el bueno darlos malos; por sus frutos los conoceréis. Ex fructibus eorum cognoscetis eos.* (1)

Palencia 1.º de Julio de 1894.

Anastasio Aguado.

(1) Mathei. cap. 7. v 17 y siguientes.

INTRODUCCIÓN

LA importancia que tiene el estudio de la *Ética* ó *Filosofía moral*, se conoce tan luego como se sabe su definición. Por *Ética* se entiende, generalmente, la ciencia que trata de las acciones humanas para enseñarnos á conocer su malicia ó su bondad. Se dice de las acciones humanas, con objeto de distinguirlas de aquellas que los moralistas llaman de hombre. Son las primeras las que el hombre ejecuta con libertad y advertencia, á diferencia de las segundas, que son las que carecen de las condiciones enumeradas, como las de un ebrio ó un dormido, las cuales no pueden llamarse morales.

Quieren algunos que se distinga la *Ética* de la *Filosofía moral*, y en su sentir, la *Ética* es la ciencia especulativa de las acciones, y la *Filosofía moral*, la ciencia práctica que nos enseña á regir y enmendar las costumbres según los principios de la ley natural. Pero sea de esto lo que quiera, lo cierto es, que una ciencia de esta naturaleza, no puede menos de ser muy interesan-

te al hombre, ya se la considere en su objeto, que es la moralidad de nuestras acciones, ya en su fin, que es enmendarlas y regirlas para conseguir la bienaventuranza, porque el fin del hombre es la posesión del sumo bien. De aquí la importancia de la *Ética* y su utilidad, toda vez que es la ciencia que nos enseña los medios que hemos de poner en práctica para conseguir aquel fin último del hombre.

De dos maneras puede tratarse esta materia: ó apoyándonos en los principios revelados, en los preceptos y consejos del Evangelio, ó en los principios de la razón. El teólogo moralista lo hace del primer modo, y el Filósofo del segundo. De aquí se deduce la diferencia que hay entre la *Teología moral* y la *Ética*. Estas dos ciencias convienen en su objeto y fin, pero se distinguen en los medios. No se crea de esto que sea inútil la *Ética*, supuesto que trata de la misma materia que la *Teología moral*; porque esta solo sirve para enseñarla á los que creen, mas aquella sirve, particularmente, para combatir á los hombres malvados, que intentan destruir todos los principios de moralidad y con ellos los fundamentos de la religión y la sociedad.

La *Ética* se divide en *general* y *particular*. *Ética general*, es la que considera en general los deberes del hombre, inspirándole el santo amor de la virtud y horror al vicio.

Lo primero, pues, que he de hacer en este tratado es indagar el origen y fundamento de la *moralidad*, para establecer después la diferencia esencial que existe entre el bien y el mal; examinar en general los deberes del hombre y demostrar que el autor de toda obligación, es Dios. Y por último, el orden de las materias pide que trate también de las virtudes y vicios; y como el fin de la *Ética* es la *bienaventuranza*, según he dicho, completaré este tratado señalando los medios para conseguirla. Al omitir de intento ocuparme de los premios y penas de la otra vida, así como del objeto en cuya posesión consiste nuestra *bienaventuranza*, es porque se trata, y con bastante extensión, en los autores de *Psicología*.

La *Ética particular* es la ciencia que considera por separado cada uno de los deberes del hombre. De tres clases son estos deberes: unos que tenemos que cumplir para con Dios, otros para con nosotros mismos y otros para con el prójimo.

En dos secciones dividiré la *Ética particular*: en la primera examinaré los deberes del hombre para con Dios y para consigo mismo, por ser esta la jurisprudencia natural; en la segunda, que es la jurisprudencia política ó económica, examinaré los deberes que el hombre tiene que cumplir para con los demás.

PARTE PRIMERA

DE LA FILOSOFÍA MORAL

ó

ÉTICA GENERAL

SECCIÓN 1.^a

DE LA MORALIDAD ABSOLUTA

CAPÍTULO PRIMERO

DE LA MORALIDAD EN GENERAL

Entiéndese por *moralidad*, la conformidad ó no conformidad de las acciones humanas con las reglas de las costumbres. De aquí se sigue que las acciones morales pueden ser buenas ó malas. Serán buenas las que se conformen con las reglas, y malas las que no se conformen. La conformidad de las acciones buenas ha de ser tal, que ya las miremos en su objeto, ya en su fin, ya en sus circunstancias, nada se encuentra que no convenga con la regla, en otro caso son malas (según el axioma generalmente admitido). *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*



Dos cuestiones importantes hay que examinar sobre este asunto; es la primera, sobre el origen de la moralidad, y la segunda, acerca de la diferencia esencial de las acciones morales.

ARTÍCULO PRIMERO

Del principio y origen de la moralidad

La existencia de las ideas morales, es un hecho universal: bueno y malo, virtud y vicio, mérito y demérito son palabras que emplea el ignorante, como el sabio en todos tiempos y países. Pero ¿en qué consiste esa bondad y malicia, esa moralidad é inmoralidad? He aquí una pregunta en cuya resolución no todos convienen. Algunos la han derivado de la naturaleza del hombre; otros de la conciencia; este del orden eterno con que las cosas están entrelazadas entre sí; aquél de la justicia y santidad esencial de Dios. No falta tampoco quien diga que la única regla de la moralidad es el interés privado, ni quien la mida por la utilidad pública.

Difícil de resolver es esta cuestión entre tanta diversidad de opiniones. Sin embargo: juzgo que distinguiendo el origen absoluto de la moralidad, del relativo, pueden conciliarse algunas opiniones que á primera vista parecen contradictorias, aunque con especialidad las dos úl-

timas, deben ser completamente impugnadas. *Origen absoluto* de una cosa, llamo á aquel que sin participar de otro, es principio de la existencia de alguno: y *relativo*, al que da á otro su existencia pero con virtud participada del absoluto. En la siguiente proposición se manifiesta claramente mi idea.

PROPOSICIÓN 1.^a En Dios está el origen absoluto de la moralidad, el relativo en la criatura racional.

Para probar la primera parte, entiéndase que el origen de la moralidad debe hallarse en un ente que sea la fuente y origen de toda perfección; que sea la verdad misma y por consiguiente, esté exento de todo error; en un ente, en fin, á cuya voluntad debemos sujetar nuestras acciones y referirlas como á su último fin; este ente es y puede ser solo Dios, de modo que el origen absoluto de la moralidad está en Dios.

Para evidenciar la verdad que encierran los tres miembros de que consta, la proposición anterior, apenas se necesitan pruebas; mas, sin embargo, demostraré:

1.º *Que el origen de la moralidad debe constituirse en un ente que sea fuente de toda perfección.* Todo lo relativo supone, como se dice en metafísica, una norma absoluta; la moralidad en la criatura es participada y por consiguiente re-

lativa, de modo que su origen debe buscarse en el ente absolutamente perfecto.

2.º *Debe estar exento de error, ó ser la verdad misma.* Todo efecto es proporcionado á su causa; la moralidad de las acciones es necesaria é inmutable; dedúcese, pues, que su principio debe ser necesario é inmutable. Y como solo el que está exento de todo error puede ser regla necesaria é invariable, de ahí que el principio de la moralidad debe estar exento de todo error.

3.º *En un ente á cuya voluntad estemos obligados á conformar nuestras acciones y dirigirlas como á último fin.* He dicho que para ser moralmente buena una acción, debe serlo no solo por parte del objeto, sino también por parte del fin y circunstancias. Luego es preciso que exista ese fin, así como la obligación de conformar nosotros con él nuestras acciones, mejor dicho, la obligación de dirigirlas á él. Esta obligación solo puede imponerla el que tiene dominio sobre nosotros. Resulta, pues, de aquí, que el origen de la moralidad está en aquel á cuya voluntad estamos obligados á conformar nuestras acciones y estas tres condiciones solo se encuentran en Dios.

La fuente de perfección ó está en Dios, ó en el hombre; en este nadie se atreverá ni á suponerlo, porque resalta lo imperfecto y limitado, es decir, que tiene que hallarse en Dios.

En efecto: el entendimiento del hombre es muy limitado é igualmente su voluntad: ¡Cuántas verdades no se escapan al entendimiento humano! ¡Cuántas veces conocemos lo que es mejor, lo aprobamos, pero la voluntad sigue lo peor! No considero necesario detenerme más en probar la imperfección del entendimiento y voluntad humana, porque de ello todos estamos convencidos, así como también de que el entendimiento divino es perfectísimo, igualmente que su voluntad.

Los hombres, en virtud de esta limitación, estamos sujetos á error y no puede hallarse en nosotros verdad sino en cuanto nuestro entendimiento se conforma con el divino.

El mal moral nace de la depravación y limitación de nuestra voluntad y especialmente, del entendimiento, á quien pertenece juzgar, porque la voluntad nunca apetece al mal como mal, ni aborrece al bien como bien.

Tampoco puede un hombre, generalmente hablando, sujetar á otro á que conforme las acciones con su voluntad, á no ser que próxima ó remotamente haya recibido de Dios esta potestad. Todos somos iguales por naturaleza y así considerados, solo Dios nuestro Supremo Señor puede obligarnos á seguir sus determinaciones; es evidente, pues, que en Dios está el origen absoluto de la moralidad, en Dios quien solo tiene

las condiciones necesarias para serlo, y por consiguiente en la criatura solamente se encuentra el origen relativo.

Se ha dicho que *origen relativo* de una cosa es aquel que con virtud participada, da á otro la existencia y como la criatura racional es el sujeto donde se encuentra la idea de Dios, norma absoluta de la moralidad, y por esta idea medimos la bondad de las acciones, por esto el origen relativo de la moralidad es el que corresponde á la criatura racional.

Para convencernos de lo expuesto y que sea más fácil comprenderlo, pondré un ejemplo. Supongamos dos fuentes llenas de agua de las que se surten otras muchas, pero que la una está siempre llena sin manar, mientras la otra lo está porque recibe su agua de la primera. Claro está que el principal origen y absoluto le tienen las diversas fuentes en aquella que no mana, pero siempre está llena, y que la segunda solo es origen en la suposición de que reciba agua de la primera. Luego á *pari*: Dios que es la bondad absoluta, es el origen absoluto de la moralidad, y la criatura, cuya bondad es participada de Dios, es el origen relativo de la misma.

DIFICULTADES

Todas las proposiciones así filosóficas como teológicas encuentran detractores sistemáticos las más veces y por esto he de procurar á su terminación presentar las dificultades previstas, y resolverlas á fin de auxiliar su solución, confirmando más la verdad de todas aquéllas y favoreciendo por lo tanto á la juventud para que en cualquiera ocasión encuentre medios científicos con que contestar en los casos de duda.

Al resolver las objeciones, sin rechazar la forma silogística, he de procurar el mayor número de veces, separarme de aquella para hacerlo más comprensible.

Quienes pretendan no aceptar el contenido de la proposición, *podrán suponer que la norma de la moralidad es el amor de sí mismo y, por lo tanto, que no es Dios; intentarán probar que la norma ha de ser tal que todos la conozcan inmediatamente que den ocasión las sensaciones y no pueden buscarse sino en el amor de sí mismo que se halla fijo en el corazón del hombre que no puede desconocerse ni ser borrado; deduciendo de aquí la consecuencia de que la norma de la moralidad es el amor de sí mismo.*

Fácil es responder á esta dificultad con

pruebas de razón. Que ha de conocerse por todos la norma y no tener fundamento y origen en otro principio, es cierto, pero no basta que todos la conozcan.

El amor de sí mismo necesita ser moderado y perfeccionado por el amor de Dios que proviene del conocimiento de su infinita bondad; en otro caso, lo que sucedería es que ninguno querría sacrificar su amor propio al bien común, y es cierto que el amor de la familia debe ser antepuesto al propio, el de la patria ha de preferirse al de la familia, así como el del género humano al de la patria, como decía un antiguo filósofo y yo añado: *Dios debe ser antepuesto á todas las cosas, sobre todas debe ser amado.* De nuevo trataré este asunto cuando rechace el principio utilitario.

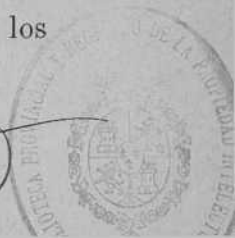
Otra dificultad que pueden presentar los enemigos de la verdad á la proposición que vengo probando es la siguiente. *Si Dios fuere la norma absoluta de la moralidad, sin su idea no habría en los hombres noción de la moralidad y como puede existir moralidad sin la idea de Dios, porque hay pueblos ateos que viven conforme prescribe la recta razón, dedúcese que no está en Dios el origen absoluto de la moralidad.* Debe contestarse á este argumento como sigue.

Es evidente que sin la idea de Dios, no puede haber en el hombre noción de la moralidad, pero

no existe pueblo alguno donde Dios sea completamente desconocido. Se alucina, pues, Baile, suponiendo esos pueblos ateos, cuya existencia no tiene otro fundamento que su dicho y el de los suyos. Es verdad que algunos viajeros escribieron que habían hallado pueblos donde no se tenía noticia alguna de Dios; pero estos viajeros ignoraban la lengua de los pueblos que visitaban, son muy pocos y no examinaron como debían la religión de los pueblos. Nosotros tenemos testimonios irrecusables de otros quienes rechazan á los primeros después de dedicarse *exprofeso*, y adornados con las circunstancias necesarias, á examinar este punto.

No satisfechos con estas razones insisten en alegar para el sostenimiento de su error, *que no puede negarse que existen ateos en el mundo y que pueden ser morales como lo fueron los Epicúreos, Zenón, fundador de la secta estóica y otros cuya conducta recomienda S. Clemente, deduciendo de esto que puede haber moralidad sin el conocimiento de Dios.*

Puede omitirse el antecedente, porque aunque es verdad que los ateos ejecutan ó pueden ejecutar algunas acciones buenas, sin embargo, estas no deben llamarse morales, porque no son dirigidas á su verdadero fin. Pero aunque se admitiera el antecedente, hay que rechazar su falsa consecuencia. En esta se supone que los



ateos no tienen noticia alguna de Dios y esto es inverosímil. La afirmación ó negación de un objeto, supone el conocimiento del objeto negado (á no ser que admitamos el absurdo de que se puede afirmar ó negar algo de la nada) y como por ateos se entiende los que niegan la existencia de Dios, no se puede conceder que carezcan de la idea del ente infinitamente perfecto.

Hasta aquí solo he demostrado que en Dios está el origen absoluto de la moralidad; pero nada he dicho acerca del atributo en el cual haya de constituirse. Este no puede ser otro que su infinita santidad, cuyo acto constituyente, por decirlo así, es el amor de su ser, de su perfección infinita. Más allá de esto, dice un célebre escritor, más allá de esto, nada se puede concebir que sea origen de la moralidad; más puro que esto, nada puede concebirse en el orden moral. El amor con que Dios se ama á sí mismo, es la santidad, es, por decirlo así, la moral viviente. Todo lo que hay de moral, real y posible, dimana de aquel piélago infinito.

Sentado ya que Dios es la norma absoluta de la moralidad, nada más fácil de probar que la diferencia de las acciones morales no depende de las opiniones de los hombres; á este fin y para ilustrar más la proposición 1.^a, consagraré la siguiente:

PROPOSICIÓN 2.^a La diferencia de las

acciones morales, (la distinción del bien y mal moral) **es esencial á las mismas acciones, y absolutamente independiente de las opiniones humanas.**

Dos partes abraza la proposición; para probar la primera, diré que todas las determinaciones necesarias é inmutables de un ente, constituyen su esencia; la diferencia del bien y mal moral es necesaria é inmutable, luego es esencial á las acciones.

La moralidad tiene su origen absoluto en la infinita santidad de Dios, como ya he dicho, por consiguiente, su diferencia es tan necesaria é inmutable, como lo es la esencia de donde se deriva.

Para probar la segunda parte con lo que acabo de exponer de un modo inconcuso, se determina que no proviene de las opiniones humanas. Todo lo que de ellas proviene, es mudable y vario como lo acredita la experiencia. Con dificultad hallamos tres personas unánimes en afirmar ó negar una cosa que dependa de su libre modo de pensar; todos convienen en admitir la bondad ó malicia de algunas acciones; de modo que no proviene de su libre modo de pensar.

Entre las naciones, entre todos los pueblos, en todos tiempos y edades, lo mismo los pueblos cultos que los salvajes, han hecho distinción entre el parricidio y el amor filial, el agradeci-

miento y la ingratitud, la templanza y la embriaguez; siempre, en fin, ha sido laudable la lealtad y vituperable la perfidia, luego este juicio tiene una razón suficiente, común á todos: y como esta razón suficiente común no puede ser el libre modo de pensar de cada uno, puesto que es variable según se ha dicho; de ahí que la diferencia de las acciones morales, no depende de las opiniones humanas, sino de Dios y de la naturaleza racional.

Probado ya que la moralidad no depende de las opiniones humanas, solo resta rechazar á los que confunden la moralidad con la utilidad. Según estos, el orden moral es el conjunto de las relaciones de utilidad. En dos clases se dividen: unos, que la derivan de la utilidad privada, de modo que en su opinión solo es moral lo que es útil á un individuo, é inmoral lo que le es nocivo, así como indiferente lo que ni daña ni aprovecha: y otros que la colocan en la utilidad pública; por manera que en este sentir sería moral lo que condujese al bien común, é inmoral lo que á él se opusiera. Para combatir tan funesta doctrina y hacerlo más fácilmente inteligible, concretando la cuestión, presentaré las dos proposiciones siguientes:

PROPOSICIÓN 3.^a La norma de la moralidad, no es la utilidad particular.

Entiéndese por utilidad el valor de un me-

dio para conseguir un fin. = *La pluma es útil porque nos sirve para escribir.* = Cuando una cosa no conduce á otra se llama inútil para ella. Las ideas, pues, de utilidad ó inutilidad son relativas esencialmente; lo que es útil para una cosa, es inútil para otra. De estos preliminares se deduce que la norma de la moralidad no puede ser una cosa relativa y siéndolo la utilidad particular, no puede ser la norma de la moralidad.

Lo que destruye la sociedad, no puede ser la norma de la moralidad; la proclamación de la utilidad privada como norma de la moralidad, trae consigo la ruina de la sociedad; es evidente, pues, que no puede ser la norma de la moralidad.

Y no es dudoso que la proclamación de la utilidad privada, como norma de la moralidad, trae consigo la ruina de la sociedad; porque para que ésta pueda existir, se necesita una ley segura y universal que prescriba los mutuos deberes que han de cumplir los que la componen, y como la utilidad privada 1.º *no es segura*, 2.º *no es universal*, de ahí que la proclamación de la utilidad privada como regla de moralidad, trae consigo la ruina de la sociedad.

Decía que la *utilidad privada no es segura ni fija*. La experiencia enseña que asaltado el hombre por multitud de pasiones diversas y des-

ordenadas, juzga hoy como bueno, lo mismo que ayer tenía por malo; luego la utilidad privada no es regla fija, ni segura. Como tampoco es *universal*, supuesto que decimos ha de ser privada: veamos, pues, cómo la utilidad privada, no tiene los requisitos necesarios para ser la ley que prescriba los mutuos deberes al hombre, sin los cuales no puede existir la sociedad. Deducción lógica de cuanto llevo expuesto, que la utilidad particular no es la norma de la moralidad, según me proponía demostrar.

PROPOSICIÓN 4.^a La utilidad pública no es la norma de la moralidad.

Si la utilidad pública fuese la norma de la moralidad, solo serían morales las acciones que tienen relación con la sociedad; pero como no es dudoso que hay muchas acciones que á pesar de no tener relación con la sociedad, son, sin embargo, morales, no puede ser la norma de la moralidad la utilidad pública. Es evidente, que siendo la moralidad la relación al bien común, cuando esta relación falte no habrá ni puede haber moralidad: luego si la utilidad pública es la norma de la moralidad, solo serían morales las acciones que tienen relación con la sociedad. La consecuencia es profundamente inmoral, pero legítima, necesaria.

Supongamos un hombre solo en el mundo; sus acciones no hay duda que serían morales,

porque el hombre aunque no viva en sociedad, siempre tiene deberes que cumplir para con Dios y para consigo mismo; si falta á ellos, serán malas sus acciones; si los cumple, buenas; así lo dicta la razón y el sentido común, y como estas acciones no tienen relación con la sociedad, pues no existe en la suposición que hemos hecho, de ahí que puede haber y hay acciones morales sin relación al bien común, y por ende la utilidad pública, no es la norma de la moralidad, pues ésta es anterior á la sociedad.

No ha sido mi intento decir que la moralidad excluya la utilidad. Al contrario, confieso que casi siempre van íntimamente unidas, al menos en su resultado final. Lo moral también es útil. El hombre que cumple fielmente sus deberes, logra ser dichoso en esta vida. La utilidad también puede ser objeto intentado en la acción moral, sin que esta se afee, pero no puedo admitir que la utilidad sea la esencia constitutiva de la moralidad.

DIFICULTADES

Aun cuando está suficientemente probado cuanto abraza la proposición que vengo desarrollando, no por esto dejan de presentarse objeciones que expondré para su estudio. Las principales, son:

1.ª OBJECIÓN. Nada vale el argumento tomado de la existencia de un hombre solo en el mundo. Suponiendo que existiese un hombre solo, todas sus acciones serían morales porque él era la comunidad al mismo tiempo que el individuo, por cuanto en vano se supone que en este estado habría moralidad sin relación al bien común.

Contestación. Para que haya comunidad, por lo menos, se necesitan dos que se reúnan para promover su felicidad. Pero concedo que la hubiese. Además de que no es esa la única prueba de mi aserto, no concluyo que no habría moralidad precisamente, porque no existiera la relación al bien común, sino porque en aquel estado, así como en el presente, el hombre tiene deberes que cumplir para con Dios, y los actos, por cuyo medio los cumple, pueden no tener relación al bien común, pues estos deberes son anteriores á la utilidad pública y á la privada. Los actos internos ¿por ventura tienen siempre relación con la utilidad? Estos actos, sin embargo, siempre son morales. ¿Acaso pensamos en todas ocasiones en el bien común cuando determinamos ejecutar una acción? Pues ninguno negará que en nuestros pensamientos hay moralidad. Es innegable, pues, que existe la moralidad antes que la relación al bien común y que ésta no es la norma de moralidad.

Podrán insistir los sostenedores de la objeción. *Aunque nosotros no los refiramos, no dejan por eso de tener relación al bien común. A la sociedad importa mucho que hasta los pensamientos de los ciudadanos sean santos y también que cumplan fielmente los deberes que tienen para con Dios.*

Se responde: es cierto, como antes he dicho, que con dificultad se citará una acción cuyo resultado final no redunde en utilidad ó perjuicio de la sociedad y del individuo que la ejecuta; pero esta utilidad ó perjuicio es una consecuencia de la bondad ó malicia del acto y, por tanto, como lo que es posterior no puede influir en lo que es primero, resulta que la utilidad no puede ser la norma. Si la moralidad de una acción debiera apreciarse por su resultado final, la moralidad se reduciría á una cuestión de cálculo en la que, el que mejor combinase los medios, saldría con mayor ganancia, aunque fuese necesaria la muerte de todo el mundo.

¡Quién admitirá esta consecuencia!

2.^a OBJECIÓN **Dios quiere que todos los hombres sean felices, esto solo puede conseguirse obrando por su interés particular, de modo que este es la norma de moralidad.**

Tan lejos están de ser felices los que obran por la utilidad que los resulta, que antes por el

contrario, son los más infelices de todos. La felicidad de esta vida consiste en el buen testimonio de la conciencia, que solo la tiene el que practica la virtud. El que solo obra por interés, se vé perseguido por continuos é irresistibles estímulos. El Epicúreo, por ejemplo, dice: «la regla de mi moral es el placer» y consiguiente con su doctrina se entrega á la sensualidad: ¿Puede creerse que este hombre se halla tranquilo y que nada teme? Sería un engaño. A su pesar le inquieta el temor de perder la salud; teme también la justa acusación que le dirige todo el género humano: para este hombre nada hay bueno, sino lo que le ofrece placer ó utilidad. *Es un egoísta*. Esto prescindiendo del temor de ser castigado en la otra vida, pues por más que haga, no puede echar de sí la idea de un Dios justo que vigila sus pasos, aunque exteriormente niegue su providencia.

Ciertamente que si nada hubiese que esperar, ni que temer después de esta vida, el más consecuente de todos sería el Epicúreo, satisfaciendo sus pasiones; pero como esta es una suposición falsa, según se estudia y prueba en la metafísica, se engaña cuando se cree el más feliz de todos.

SECCIÓN 2.^a

DE LA MORALIDAD RELATIVA

CAPÍTULO PRIMERO

De las reglas de la moralidad en las criaturas

La moralidad absoluta y esencial es la santidad infinita. Dios es el principio objetivo de la volición humana; pero si este principio no fuese conocido por la criatura, no podrían hacerse las aplicaciones necesarias para medir la bondad ó malicia de las acciones. De poco sirve que exista la norma si no tenemos idea de ella. Todas las cosas desconocidas son como si no fueran para el que las desconoce. Necesitamos, pues, tener idea de la santidad infinita de Dios para que podamos medir la moralidad de las acciones, y saber dirigir nuestra voluntad libre á la realización del orden á que deben estar sujetas las criaturas que componen el mundo. Dios, que siempre provee á sus criaturas de lo necesario, comunicó al hombre, por medio del conocimiento, y con él, esa idea del orden eterno á que quiso estuviesen sujetas las cosas. Esta impresión ó comunicación hecha en nuestro espíritu por la mano del Cria-

dor, es lo que se llama *ley natural*, primera regla de la moralidad en la criatura.

Pero aunque esta regla nos da á conocer las primeras verdades del orden moral, sin embargo, jamás tendríamos una regla próximamente directriz de nuestras operaciones, á no ser que la razón deduzca por medio de un silogismo práctico, lo que se debe ejecutar en cada uno de los casos particulares que se ofrezcan. La consecuencia, deducida de las primeras verdades por nuestra razón, es la segunda regla y más próxima de nuestras acciones: á esta regla la llamamos *conciencia*; por consiguiente, al tratar de las reglas de moralidad consideradas en la criatura, el buen método exige que me ocupe: 1.º de la ley; 2.º de la conciencia.

ARTÍCULO PRIMERO

DE LA LEY NATURAL

La ley en general (es una regla según la cual estamos obligados á determinar nuestras acciones libres). La obligación de conformar nuestras acciones con la ley, no nace de la simple voluntad del superior que la da, sino de la bondad ó malicia esencial de lo que manda ó prohíbe. De aquí se deduce, que toda ley debe ser conforme á razón para que tenga fuerza de obligar.

La ley se divide adecuadamente *en divina*

y humana. Ley divina, es la que proviene inmediatamente de Dios; y *humana*, la que dan los hombres con potestad divina de Dios. Al tratar de esta última, examinaré las condiciones que debe tener la ley. La divina, aunque una en sí misma, la dividiré en tres, á saber: *eterna, natural y positiva*, según el modo de considerarlo, ó por la manera con que se nos hace saber. *Ley eterna*, es la razón de la sabiduría divina, ó la voluntad de Dios que manda se conserve el orden natural y prohíbe su perturbación. La llamo eterna, porque considerada en sí misma, es el mismo acto eterno con que Dios existe. *Ley natural* es la misma ley eterna intimada y promulgada á la criatura racional, por sola la luz de la razón.

Estas dos leyes se distinguen entre sí, en que la natural se ha promulgado en tiempo por la luz natural, y la eterna no. *Ley divina positiva*, es la que se hace saber á la criatura racional, no por la luz natural, sino con señales exteriores, (v. g.) de palabra ó por escrito. Esta última se subdivide en *antigua y nueva*. *Antigua*, es la que Dios dió á Moisés y que contenía tres clases de preceptos, á saber: *morales, judiciales y ceremoniales*, de los cuales sólo existen los primeros. *La nueva*, es la que instituyó Jesucristo y promulgaron los Apóstoles, y que por otro nombre se llama *Evangelio*.

Ley humana, ya he dicho, es aquella que dan los hombres con potestad recibida de Dios; ó como ha dicho Santo Tomás con admirable sabiduría: es *«Rationis ordinatio; ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.»* Es una ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por el que tiene cuidado de la comunidad.

Se dice: *«Una ordenación de la razón.»*

Los seres racionales deben ser gobernados por la razón, no por la voluntad del que manda. La voluntad sin la razón es pasión ó capricho; y el capricho ó la pasión gobernando, son arbitrariedad y tiranía.

«Dirigido al bien común.»

El cimiento de la ley es la justicia: su objeto el bien común. Las leyes no deben hacerse para utilidad de los gobernantes, sino de los gobernados; los pueblos no son para los gobiernos, los gobiernos son para los pueblos. Cuando el que gobierna atiende á su utilidad propia y olvida la pública, es tirano; y aunque su autoridad sea legitima, el uso que de ella hace es tiránico. Toda ley debe estar encaminada á la utilidad pública, si le falta esta condición, no merece el nombre de ley.

Aquí es preciso advertir la diferencia que hay entre la ley y el precepto: aquélla se dirige al bien común, pero este se impone á uno ó al-

gunos en particular. El precepto concluye con la muerte del precipiente, y la ley no concluye con la del legislador, sino que se extiende á los venideros.

«Promulgada.»

La ley no conocida no obliga, y no puede ser conocida, si no está promulgada. Los actos morales necesitan libertad, y esta supone el conocimiento.

«Por el que tiene el cuidado de la sociedad.»

La ley debe emanar del poder público. Sea cual fuere la forma en que se halle constituido: monárquico, aristocrático, democrático ó mixto, tiene la facultad de legislar, porque sin esto le es imposible llenar sus funciones. Gobernar es dirigir y no se dirige sin regla; la regla es la ley. Estas cuatro condiciones enumeradas son las que ha de tener toda ley, para ser verdaderamente tal.

La ley humana se divide en civil y eclesiástica ó canónica. La primera, es la que da la potestad secular para la común tranquilidad y bien de los súbditos. La segunda, es la que establece la autoridad eclesiástica para que los fieles alcancen más fácilmente la eterna salud de sus almas.

Esto supuesto, al tratar de la ley, primera regla, aunque remota, de la moralidad, se nos ofrecen algunas cuestiones dignas de toda aten-

ción. En primer lugar, es necesario examinar si existe la ley natural; en segundo, si su conocimiento es igual en todos, y por último, si todas las leyes, tanto civiles como eclesiásticas, se derivan ó no de la natural, lo cual haré en otras tantas proposiciones para mayor claridad.

PROPOSICIÓN 1.^a Existe en todos los hombres la ley natural.

Todos los hombres sienten los estímulos de su conciencia después de cometer una mala acción y seguramente no los sentirían, sino existiese la ley natural impresa en sus corazones.

Los estímulos provienen del conocimiento que tenemos de nuestros deberes y de la falta de su cumplimiento; como no hay deber ni falta de cumplimiento donde no hay ley que cumplir, evidentemente no sentiríamos los estímulos, sino existiese una ley, y como ésta es la ley natural, porque todos los pueblos tienen por buenas ó malas unas mismas acciones; todos reconocen algunos deberes, y como todo efecto común debe tener una causa común también; se deduce que la ley, por cuyo medio se nos intiman aquellos deberes comunes, es la ley natural única que puede ser común al género humano. Luego existe en todos los hombres la ley natural.

He demostrado por el sentido íntimo, que existe la ley natural, primera cuestión que me propuse resolver. Por ella puede conocer cual-

quiera la verdad que encierra la segunda; pero antes de presentarla, convendrá explicar algunas cosas para su mayor claridad.

Los principios de la ley natural son de tres clases, á saber: comunes ó universales, próximos y remotos. Comunes, son aquellos de los cuales se derivan todos los demás, como por ejemplo: Agendum est ex rationis dictamine. Bonum est faciendum; malum est fugiendum. Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris. Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. Los próximos, son los que se deducen inmediatamente de los primeros y aunque más determinados son, sin embargo, conocidos todavía por sí mismos; tales son éstos: Deus est colendus. Innocenti non est nocendum. Justitia est servanda, y otros. Por último, principios remotos son aquellos que se deducen de los universales por medio del raciocinio y pueden considerarse como unas conclusiones más ó menos fáciles de deducir de los primeros principios; por ejemplo: Non licet jurare. Usura non est licita. Pasados estos preliminares paso á la

PROPOSICIÓN 2.^a La idea de los principios universales y próximos de la ley natural, es una misma en todos y al mismo tiempo indeleble.

Aquello que Dios ha manifestado al hombre por medio de la razón, y con ella, lo que á la

vez tiene su razón en la esencia divina y en la naturaleza racional, es igualmente conocido por todos los hombres y su idea no puede borrarse; como los principios universales y próximos de la ley natural, 1.º se los ha manifestado Dios al hombre por medio de la razón y con ella; 2.º tienen su razón en la esencia divina y en la naturaleza racional, dedúcese que la idea de los principios universales y próximos de la ley natural es una misma en todos y al mismo tiempo indeleble.

Todas las cosas que tienen una razón suficiente común, necesaria é inmutable, son invariables é iguales entre sí aunque se hallen en distintos sujetos y lugares; luego es igualmente conocida por todos y no puede borrarse la idea de aquello que Dios, ente necesario é inmutable, manifiesta al hombre, y lo que tiene á la vez su razón en la esencia divina y en la naturaleza racional que es la misma de todos los hombres.

Dios ha manifestado al hombre todo lo que éste conoce sin raciocinio y sin trabajo, porque el medio ordinario de adquirir ideas es el discurso; como el hombre conoce los principios universales y próximos de la ley natural sin raciocinio ni trabajo, de ahí que Dios se los ha manifestado por la razón.

He demostrado en la primera proposición de la sección precedente, que el origen de la moralidad está en Dios y en la criatura; luego los

principios universales y próximos tienen su razón suficiente en Dios y en la criatura racional; luego es una misma en todos é indeleble la idea de los principios universales y próximos de la ley natural. Y ciertamente, ¿quién, á no hacer traición á su razón, se atrevería á negar que sin discurso ó con uno muy fácil de que todos son capaces, conoce los deberes que tiene para con Dios, para consigo mismo y para con los demás? Si esto es claro, no lo es menos que esos deberes tienen su razón suficiente en la naturaleza de Dios y del hombre, como lo voy á probar.

1.º Los primeros deberes para con Dios se conocen casi sin discurso y se derivan de la naturaleza de Dios y del hombre.

El hombre conoce casi sin discurso que es criatura, y que cuanto tiene lo ha recibido de Dios; conoce que Dios es el Supremo Señor, principio y fin de todas las cosas, y, por consiguiente, que estamos obligados á amarle, obedecerle y darle culto; y como éstos son los primeros deberes del hombre para con Dios, dedúcese que son tan claros que todos los conocen casi sin discurso, y además se derivan de la naturaleza de Dios y del hombre; por que como se dice en los tratados de religión, Dios es criador y conservador de todas las cosas por su naturaleza, y el hombre depende, naturalmente, de Dios por ser criatura suya.

2.º *Con la misma facilidad conocemos nuestros propios deberes.*

Los primeros deberes del hombre para consigo mismo, son el amor de sí propio y la perfección de su naturaleza; como estos deberes los conocen todos sin discurso, porque no hay uno que deje de sentir dentro de sí ese amor y ese deseo de perfección, no hay uno que apetezca el mal como mal; conócense, pues, nuestros propios deberes por todos sin discurso; y como aquella inclinación, aquel deseo tiene razón suficiente en la naturaleza de Dios y del hombre, porque todo razonado común, supone como he dicho muchas veces una razón suficiente común; claro es que ésta no puede buscarse en otra parte que en la naturaleza de Dios y del hombre.

3.º *Ni es más difícil el raciocinio que necesita formar el hombre para conocer los deberes que tiene para con sus semejantes.*

El primer deber del hombre para con sus semejantes, es el amor; este deber le conocen todos casi sin raciocinio y se deriva de la naturaleza de Dios y del hombre. Cuando el hombre llega á usar de su razón, conoce que necesita del auxilio de sus semejantes, no sólo para perfeccionar sus facultades intelectuales, sino también para conservar su vida en medio de las enfermedades y peligros que le cercan: ¡Dios le ha dado esa naturaleza cuya constitución le manifiesta la

necesidad de vivir en sociedad; como esta no puede existir sin los vínculos de benevolencia y amor entre los que la componen, y la naturaleza por sí sola nos inclina á pagar los beneficios con amor, es evidente que este deber lo conocen todos y se deriva de la naturaleza de Dios y del hombre; lo propio que sucede, según el núm. 1.º, con los deberes para con Dios, y según el núm. 2.º con los deberes para consigo mismo. Luego la idea de los principios universales y próximos de la ley natural, es una misma en todos y al mismo tiempo indeleble.

Esto mismo había afirmado Cicerón cuando según Lactancio en el libro VI, cap. 7 de las Instit. div., dijo: «*Suscipienda igitur Dei lex est, quæ nos ad hoc iter dirigat, illa sancta, illa cœlestis quam Marcus Tullius in libro de Rep. tertio pene divina voce depinxit.*» *Est quidem vera lex recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium jubendo; vetando fraude deterreat. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet; neque tota abrogari potest. Nec vero aut per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quæendus explanator, aut interpret ejus alius. Nec erit alia lex Romæ, alia Athenis; alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes, omni tempore una lex, et sempiterna, et inmutabilis continebit, unusque erit communis*

quasi magister et imperator omnium Deus; ille legis hujus inventor, disceptator, lator. Cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernabitur, hoc ipso luet maximas penas, etiamsi caetera supplicia, quæ putantur, effugerit.» Luego según Ciceron es una é indeleble la idea de la ley natural; y como no lo es en cuanto á los principios remotos, como probaré después, lo es en cuanto á los universales y próximos.

DIFICULTADES

OBJECIÓN. No es una, ni indeleble aquella ley, que se ve quebrantada por muchos pueblos cultos y sancionada su infracción por las leyes que los rigen; como la ley natural ha sido quebrantada por muchos pueblos cultos y sancionada su infracción por las leyes que los regian; no puede ser una misma en todos su idea, ni indeleble.

Para responder á la anterior dificultad, hay que hacer dos distinciones. Que no es una en todos é indeleble aquella ley que algunos pueblos han quebrantado, en *cuanto á los principios universales y próximos*, porque la ignoraban ó dudaban de ella *especulativamente*, se concede. No es una misma é indeleble la que ha sido quebrantada en cuanto á los *principios remotos*, ó

porque erraban *prácticamente*, se niega. Quebrantaron la ley natural en los principios remotos porque erraban *prácticamente*, se concede. La quebrantaron en los principios universales y próximos, ó la ignoraban especulativamente, se niega.

No respondemos que el hombre pueda errar tanto *práctica* como *especulativamente* en los principios remotos y en el uso de los universales. La depravación de nuestra naturaleza, por una parte, y nuestra limitación por otra, hace que faltemos algunas veces á lo que la recta razón prescribe. Por lo que toca á los principios remotos, en la siguiente proposición daré á conocer que podemos faltar á ellos.

PROPOSICIÓN 3.^a La idea de los principios remotos de la ley natural, no es la misma en todos, ni indeleble.

Principios remotos de la ley natural, he dicho, son aquellos que se deducen de los universales por medio del raciocinio; por consiguiente, para que su idea fuese la misma en todos é indeleble, era necesario: 1.^o *que todos fuesen capaces de conocerlos*; 2.^o *que todos dedujesen una misma cosa*; 3.^o *que perseverasen siempre en el primer juicio que formaron*, y como estas tres condiciones son moralmente imposibles, por esto la idea de los principios de la ley natural no es la misma en todos ni indeleble. Y en efecto: que no

son todos los hombres capaces de conocer los principios remotos de la ley natural, es evidente; para conocerles todos, es preciso formar un largo y continuado raciocinio, y como la mayor parte de los hombres es incapaz de este raciocinio, ya por la limitación del ingenio, ya porque se necesita para ello tener conocimiento de algunas ciencias preliminares las cuales ignoran, unos por estar sumidos en la pobreza, otros por dedicarse á oficios incompatibles con ellas, claro está que no todos son capaces de conocer los principios remotos de la ley natural.

No es posible que todos deduzcan una misma consecuencia. Si esto fuera posible, los varones santos y doctísimos que tratan la moral, convendrían entre sí; mas sabido es que muchos hombres santos y muy doctos, según demuestra la experiencia, están divididos en opiniones encontradas sobre los principios remotos de la ley natural: luego no es posible que todos deduzcan una misma consecuencia.

Tampoco es posible que todos los hombres perseveren en el primer juicio que formaron.

Para que todos perseverasen en su primer juicio, era necesario que su entendimiento no pudiera ser ofuscado por las pasiones y que siempre discurriese con la misma calma; esto es moralmente imposible; imposible, pues, es también que todos los hombres perseveren en su primer

juicio. Luego no es una en todos, ni indeleble la idea de los principios remotos de la ley natural.

DIFICULTADES

OBJECIÓN Si la idea de los principios remotos de la ley natural no es la misma en todos ni indeleble, pueden ignorarse y por consiguiente quebrantarse sin pecar; porque la ignorancia excusa de pecado, y ninguno de los que faltan á la ley natural, aun en sus principios remotos, puede excusarse de pecado.

Al contestar á la objeción que precede, se acepta su primera parte, pero hay que distinguir la segunda. No se excusan de pecado los que faltan á la ley natural en sus principios remotos, si los conocen, ó aunque los ignoren, si su ignorancia es *vencible*, se concede; no se excusan de pecado cuando los ignoran *invenciblemente*, se niega.

Ya he demostrado que no todos son capaces de sacar las consecuencias remotas de los principios universales: y ¿quién se atreverá á condenar al que no ha podido aprender una ley y por eso falta á ella? En este caso se hallan los que no han podido sacar las consecuencias que se de-

ducen remotamente de la ley natural, y, por tanto, son excusables.

PROPOSICIÓN 4.^a Todas las leyes se derivan de la ley natural.

Estamos obligados á obrar siempre según el dictamen de la recta razón; y como las leyes son, en general, las reglas á que debemos conformar nuestras acciones, por esto las leyes todas solo deben mandar lo que la recta razón prescribe; y como la recta razón solo prescribe lo que es conforme á la ley natural, todas las leyes deben ser conforme á la ley natural y todas se derivan de ella porque de lo contrario no serían leyes verdaderas.

Lo que es tal por participación, se deriva de lo que es tal por esencia, como el calor en el agua proviene del fuego; todas las demás leyes son tales por participación de la natural (que es, como he dicho, la misma ley eterna comunicada al hombre, la cual es ley por esencia): evidentemente, todas las leyes se derivan de la natural.

Hemos sentado que todas las leyes se derivan de la natural; pero no ha sido nuestra intención decir que por eso no se deriven de la eterna, antes bien, afirmamos que hasta la misma natural es una participación de ella. Mas como aquí consideramos las leyes con referencia al hombre ó según que se le manifiestan y las co-

noce por la razón, necesitábamos en este sentido buscar su origen en la primera ley que conoce el hombre cuando empieza á usar de su razón, la cual no es otra que la ley natural. Luego hasta la misma ley natural tiene su origen en la eterna, y, por tanto, no serán justas aquellas leyes que están en contradicción con ella.

DIFICULTADES

1.^a OBJECCIÓN. **Si las leyes humanas se derivasen de la natural, todas obligarían por derecho divino y natural; pero las leyes humanas no obligan por derecho natural ni divino.**

Es de necesidad, para contestar á la anterior objeción, hacer una distinción. Si las leyes humanas se derivan *próximamente* de la ley natural y divina serán de derecho natural y divino, esto se concede; pero si se derivan solo *remotamente*, se niega.

Como entendemos por ley natural la que tiene su razón suficiente próxima en nuestra misma naturaleza racional, es claro que las leyes humanas, que tienen su razón *remotamente* en la naturaleza racional, no pueden llamarse naturales y, por consiguiente, no puede decirse que tengan *próximamente* su fuerza de obligar en el derecho natural.

2.^a OBJECCIÓN. **La ley humana permite muchas cosas, que la ley natural prohíbe: luego no se deriva de la natural.**

Se responde. La ley humana permite aprobando muchas cosas que la natural prohíbe; negamos el antecedente. La ley humana permite tolerando muchas cosas, porque no las puede impedir; concedemos el antecedente.

Algunas veces no puede la ley humana impedir los males porque de ella se seguirían otros mayores y en este caso los tolera porque la misma ley natural así lo prescribe; pero jamás puede la ley humana aprobar lo que la natural reprobaba, sin que en el mismo hecho pase á ser injusta, y por consiguiente, deje de ser ley verdadera.

ARTÍCULO SEGUNDO

De la obligación y algunos principios generales que se derivan de la obligación

Por *obligación*, entiendo la unión del motivo ó razón de la ley con la acción. Me explicaré: Si un legislador prohíbe el hurto bajo la pena corporal de dos ó más años, ha unido en el mismo hecho un motivo á la acción de hurtar, con el fin de que no se ejecute el hurto por sus súbditos. En virtud de la unión de este motivo con la acción de hurtar, quedo yo moralmente ligado á

la ley, de modo que no puedo separarme un ápice de lo que prescribe sin invertir el orden y hacerme acreedor al castigo.

Esta ligadura, esta restricción moral de mi libertad para no hacer otra cosa que la prescrita en la ley, es lo que propiamente llama *obligación*.

Mas como el motivo ó razón unida á la acción, puede derivarse de la misma naturaleza del hombre y de las cosas que existen, ó bien depender de la libre voluntad del legislador, se sigue que la obligación puede ser de dos maneras, á saber: *natural* y *positiva*. *Obligación natural*, es aquella que tiene su origen en la naturaleza del hombre y en el orden de las demás cosas que existen. *Positiva*, es aquella que proviene de la libre voluntad del legislador. Cuando definamos los premios y penas volveremos á hablar oportunamente de la obligación positiva; ahora solo me propongo examinar en este artículo, 1.º quién es el autor de la obligación natural; 2.º si toda obligación se deriva de la natural; dejando para otro artículo el tratar de la imputación y causas que de ella excusan.

PROPOSICIÓN 1.ª Solo Dios es el autor de la obligación natural.

La obligación natural, hemos dicho que es la que se deriva de la naturaleza racional y del orden de las cosas existentes; solo Dios es el

autor de aquella naturaleza y de este orden: solo él es el autor de la obligación natural.

De aquí se deduce claramente, que todas las leyes, tanto civiles como eclesiásticas, obligan en conciencia. Todas las leyes se derivan, según he probado en el artículo anterior, de la natural; esta obliga en conciencia, de modo que también aquéllas. Y para que esto se comprenda mejor presentaremos la siguiente proposición:

PROPOSICIÓN 2.^a Toda obligación emana de la voluntad divina.

Se prueba en general. Si Dios quiere que el hombre esté moralmente necesitado á observar las leyes justas de cualquiera clase que sean, es cierto que toda obligación emana de la voluntad divina; y como Dios quiere que el hombre las observe estrictamente, por esto toda obligación emana de su voluntad. Si á alguno compete el derecho de legislar y obligar á la observancia de las leyes, sin duda alguna es á Dios que tiene sobre nosotros un dominio supremo, porque es nuestro criador y conservador.

Dios quiere que haya orden en las sociedades, el cual no puede subsistir rotos los vínculos de la obediencia: luego quiere que el hombre observe estrictamente todas las leyes.

Se prueba el antecedente. Dios ha ordenado todas las cosas, aun las más pequeñas, á un común fin, la manifestación de su gloria, con

leyes fijas. Luego no es presumible que el hombre, la criatura más noble del mundo, haya quedado fuera del orden, entregado á la tumultuosa confusión de sus pasiones. La ley natural no basta para la consecución de este orden, porque esta no prescribe todas las cosas necesarias y mucho menos todas las útiles para vivir rectamente, atendida la presente condición de los hombres sino que deja algo que determinar según las diversas circunstancias de lugar, tiempo y personas. Luego el orden no podría existir rotos los vínculos de la obediencia á la autoridad legítima. Evidentemente toda obligación emana de la voluntad divina.

También se prueba por inducción. La obligación es de tres clases, á saber: *natural*, *divina* ó *humana*, según sea la ley; estas tres clases de obligación emanan de la voluntad divina.

El que legisla quiere que sus súbditos observen las leyes que les da, y como Dios es el autor de la ley natural y divina; de ahí que quiere que los hombres las observen, y, por consiguiente, estamos obligados á observarlas según su voluntad; deduciéndose, por lo tanto, que la obligación natural y divina emana de la voluntad de Dios. (Véase la proposición 1.^a de este artículo.)

La obligación humana emana de la voluntad de Dios. Las potestades humanas, legítima-

mente constituídas, han recibido próxima ó remotamente su autoridad de Dios: luego Dios quiere que obedezcamos sus leyes. El antecedente de este entimema, está suficientemente demostrado donde digimos que Dios quería el orden y este no puede subsistir sin una autoridad legislativa. Probaré también la consecuencia. El que quiere el fin, quiere los medios de conseguirle; la obediencia á las leyes es el medio por el cual, consigue la autoridad humana el fin para que fué instituída; por esto la obligación de obedecer las leyes humanas emana de la voluntad de Dios.

La autoridad humana hemos probado hasta aquí que ha recibido de Dios su derecho de superioridad sin entrometernos á decidir si le ha recibido próxima ó remotamente. Si alguno, sin embargo, desea saber nuestro parecer sobre este particular, diremos que la autoridad eclesiástica le ha recibido inmediatamente, porque nuestro Dios y Señor Jesucristo, dijo á San Pedro y sus sucesores los Romanos Pontífices: *Pasce agnos meos. Pasce oves meas.* (San Juan en el capítulo 21 vers. 16 y 17) y á los demás Apóstoles y sus legítimos sucesores los Obispos: *Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit.* (San Lucas en el cap. 10, vers. 16).

A la autoridad civil la podemos considerar en general y en particular: considerada en general, (esto es, prescindiendo del sujeto en quien

reside), ha recibido inmediatamente su derecho de Dios, porque el que quiere inmediatamente las leyes civiles para que haya orden, quiere también, como es claro, los legisladores ó príncipes sin los cuales no pueden existir aquellas. Pero si la consideramos en particular, (esto es, en un soberano determinado) en este sentido, decimos, que le ha recibido remotamente de Dios, pues nunca ha mandado, excepto al pueblo judío, que sea este ó aquel el príncipe que rija la sociedad y todos saben que entran en posesión de su derecho ya por herencia, ya por elección, ya por conquista ó ya de cualquier otro medio que sea. Una vez, sin embargo, constituidos, ya emana su autoridad de Dios; y por eso dice el Apostol: *Omnis potestas á Deo ordinata est.* Y en otra parte *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.*

DIFICULTADES

OBJECIÓN 1.^a La obligación tiene su razón en el orden de las cosas: luego no emana de la voluntad divina.

Se distingue, para responder, el antecedente. La obligación tiene su razón en el orden de las cosas establecido por la voluntad divina en la eternidad, *se concede*; pero la obligación tiene su razón en el orden de las cosas y este orden no depende de la voluntad de Dios, *se niega*.

Dios crió libremente al hombre y á todas las cosas que componen el mundo; por tanto, el presente orden de cosas depende de su libre decreto y voluntad que pudo criar otro mundo más ó menos perfecto y establecer otras leyes por las que se dirigiese á la consecución de su fin.

OBJECCIÓN 2.^a Dios no puede querer que los príncipes manden cosas contrarias á su santa religión, y como hay leyes contrarias á su santa religión (como son las que mandan molestar y perseguir hasta su muerte á los defensores de la verdadera fe), **no puede, al menos, la obligación de estas leyes, emanar de la voluntad divina.**

También hay que distinguir para dar solución á la dificultad. Que hay leyes contrarias á la verdadera religión, pero que no obligan por ser injustas, y por tanto, son leyes solo en el nombre, *se concede*; que hay leyes contrarias á la verdadera religión que obliguen á pesar de ser injustas, *se niega*.

Cuando las leyes mandan ejecutar alguna acción contraria á lo que prescribe la religión, tan lejos quedamos de estar obligados á su observancia, que antes por el contrario, debemos estar prontos á dar nuestra vida primero, que faltar á lo dispuesto en las leyes de la religión santa que profesamos. Las leyes justas, sin embargo, deben ser obedecidas, aunque el príncipe

sea tirano, según el precepto de San Pablo. *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis.*

OBJECCIÓN 3.^a El faltar á las obligaciones que próxima ó remotamente emanan de la voluntad divina, siempre es pecado; y como existen muchas leyes que solo obligan á la pena y no á pecado, como son las que llamamos puramente penales, por esto no emana toda obligación de la voluntad divina.

Se responde. Ninguna ley existe que deje de contener alguna obligación natural. Y en verdad: toda ley debe de ser conforme á la recta razón y estar ordenada al bien común. Peca, pues, contra la recta razón y el bien público, el que no las cumple, sin que alguno pueda eximirse de este pecado mientras la ley está en su vigor. Para la mayor inteligencia de esta dificultad y su respuesta, conviene definir la ley penal y sus especies.

Ley penal, es aquella que establece castigo contra los transgresores. Comunmente se divide en *puramente penal*, y *mixta de penal y preceptiva*. *Ley puramente penal*, es la que establece una pena contra los que omitan ó ejecuten una acción sin mandar ni prohibir nada, por lo menos explícitamente, por ejemplo: el que exporte trigo fuera de la nación, pague veinte pesetas. *Ley mixta*, es la que manda ó prohíbe una acción y al mismo tiempo establece una pena con-

trá los infractores, ejemplo: Prohibo que se saque trigo fuera de la nación, bajo la pena de veinticinco pesetas. *La Ley mixta* puede estar expresada de dos modos, á saber: *conjuntiva* ó *disyuntiva*; en otros términos, con partículas copulativas ó con partículas disyuntivas. Si la ley viene expresada con partículas copulativas, v. g.: nadie saque trigo de la nación y el que lo saque, pague doscientas pesetas, se llama entonces la ley *conjuntiva penal*; si, por el contrario, está expresada con partículas disyuntivas = por ejemplo = ninguno saque trigo de la nación, ó si alguno lo saca, que pague doscientas pesetas, entonces se la llama la ley *disyuntiva penal*.

Esto supuesto, ya hemos visto, en la respuesta dada arriba, que no pueden darse leyes puramente penales, esto es, que no obliguen en conciencia. Con respecto á las mixtas, nadie puede negar que la *conjuntiva penal* obliga en conciencia, pues lleva expreso el precepto é íntimamente unido á la pena. La dificultad, por consiguiente, si alguna hubiere, está en la *disyuntiva penal*: acerca de esta, decimos, que obliga en conciencia á cumplir con uno de los dos miembros de la disyunción, como sería en el ejemplo puesto: ó á no sacar trigo de la nación, ó á pagar la pena establecida. La razón es porque en este caso el legislador permite que sus súbditos elijan la parte que quieran; pero si al-

guno no quiere, ni cumplir la ley ni pagar la pena, sin duda alguna, peca. Luego no se dan leyes puramente penales, ó que no obliguen en conciencia.

OBJECIÓN 4.^a Las obligaciones que emanan de la voluntad divina, no pueden quitarlas los legisladores humanos, y como los legisladores humanos eximen de la obligación de sus leyes, ya dispensando, ya concediendo un privilegio; las leyes humanas también dejan de obligar por costumbre en contra y prescripción; por esto la obligación de las leyes humanas no emana de la voluntad de Dios.

Hay que distinguir el primer extremo que abraza la dificultad que precede, diciendo: que los legisladores humanos no pueden quitar las obligaciones que emanan de la voluntad divina *próximamente*, se concede; no pueden quitar las que emanan *remotamente* de la voluntad divina, se subdistingue: no las pueden quitar sin alguna razón ó utilidad, se concede; no las pueden quitar habiendo alguna razón ó utilidad, se niega.

Ningún inferior puede dispensar ni eximir de la obligación de aquellas leyes que han sido dadas por un superior á no ser que esté delegado para esto, pues se necesita la misma autoridad para dispensar que para legislar. Por esta razón hemos dicho, que los legisladores humanos no pueden quitar las obligaciones que inmediata-

mente emanan de Dios; pero en las suyas pueden muy bien hacerlo supuesto que tuvieron potestad para darlas, con tal que haya causa suficiente. Y no sin razón añadimos, *con tal que haya causa suficiente*, porque si ésta falta, se abusaría de su autoridad y pecaría, así como también, el que en virtud de este abuso obrase contra la ley. Lo mismo decimos de la costumbre que, según veremos después, necesita tener las mismas condiciones que la ley para quitar la obligación.

Después de haber examinado el origen de la obligación, réstanos únicamente para terminar este artículo, saber los modos por los que puede cesar la obligación de la ley. Querer ahora enumerarles todos, sería exceder los límites de mi compendio, y así me contentaré con apuntar los principales.

La ley puede cesar para todos ó para alguno, en todo ó en parte, por los modos siguientes: 1.º por dispensación; 2.º por privilegio; 3.º por costumbre, en contrario, suficiente para prescribir; 4.º por abrogación y 5.º por derogación.

Dispensación, es, *juris provida relaxatio superioris auctoritate ad tempus concessa*. Es una prudente relajación de la ley que el superior concede por un tiempo determinado. Decimos una relajación prudente, para dar á entender que

la dispensación no debe concederse sin razonable causa y después de un maduro examen. Como las leyes se han dado para utilidad del bien común, es claro que ninguno puede ser eximido de su obligación, ni aun por tiempo determinado, sin una causa suficiente, como sería la misma utilidad del bien común; cuando esta falta, *non plane fidelis dispensatio sed crudelis dissipatio est*, dice con razón San Bernardo. Ha de ser concedida por autoridad del superior ó su delegado, pues según digimos antes, para relajar la obligación de la ley se necesita tanta autoridad como para legislar. Se añade, en fin, por tiempo determinado para distinguirla del privilegio que es perpetuo, como ahora veremos.

Privilegio, es la exención de la observancia de la ley concedida por el superior en favor de algunos para siempre, á manera de ley perpetua. *Exemptio á lege servanda, in gratiam aliquorum per modum legis perpetuæ concessa*. Los privilegios con más razón que las dispensas, solo deben concederse por el bien común: son á manera de leyes perpetuas, y, por consiguiente, así como estas deben ordenarse al bien común, también aquéllos. Deben, pues, procurar los príncipes no multiplicarlos demasiado porque son leyes odiosas, y los no privilegiados, sufren con disgusto estas exenciones cuando se conceden en gran número y por pequeñas causas; pero conviene

mucho que se respeten los concedidos, pues por este medio se alientan otros á prestar importantes servicios á la patria.

La obligación también cesa por costumbre contraria, suficiente para prescribir. Generalmente se define la *costumbre: jus in primo sui origine non scriptum usu consensuque tacito introductum, quod tandem successu temporis vim legis acquirit*. Es una ley no escrita en su principio (aunque se escriba después) introducida por el uso y consentimiento tácito del pueblo, lo cual con el tiempo adquiere la fuerza de ley escrita.

Para que la costumbre tenga fuerza de ley y pueda abrogar otra ley dada antes, es preciso que tenga algunas condiciones que vamos á presentar, porque á la vez explica la definición dada. Después de no oponerse su materia á la ley natural, se necesita: 1.º frecuencia de actos contrarios á la ley que se va á abrogar: 2.º tácito consentimiento del pueblo que en sus actos quiere introducir una nueva ley á la que intenta quedar obligado: 3.º ciencia y tolerancia del legislador; esto es, que el legislador sepa que sus súbditos obran contra la ley, y sin embargo, no reclame su observancia: 4.º y último; larga duración en el ejercicio de actos contrarios á la ley. El tiempo que ha de transcurrir, es vario, según el objeto de la costumbre. Si la costumbre no tiene por objeto abrogar otra

ley sino el introducir una nueva, entonces basta solo el espacio de diez años. Pero si el objeto de la costumbre es abrogar alguna ley, en este caso deben pasar cuarenta años. Concluído este tiempo, teniendo la costumbre las otras condiciones, adquiere fuerza de ley, á cuya adquisición llamamos *prescripción*. Entonces es cuando abroga las leyes contrarias á ella.

Por último, digimos que la ley cesaba por abrogación y por derogación. *Derogar* es quitar el príncipe una ley estableciendo á la vez otra nueva. *Abrogar* es quitar completamente una ley sin establecer otra. La diferencia, pues, entre las dos está en que la primera quita la ley en parte, y la segunda totalmente.

Esto es lo que teníamos que observar acerca de la obligación. Con ella está íntimamente unida la imputación, de la cual podíamos muy bien continuar tratando en este artículo; pero su importancia y lo mucho que nos hemos extendido ya en este, pide que la tratemos por separado.

ARTÍCULO TERCERO

DE LA IMPUTACION DE LAS ACCIONES

La imputabilidad moral de las acciones, es una consecuencia de la obligación: donde quiera que ésta exista, es responsable la criatura de sus

actos y consecuencias. Cayo—por ejemplo—ha prestado dinero á su amigo Salustiano; pues Salustiano está obligado á devolver el dinero, y si no lo hace, es responsable de su tardanza y consecuencias. Si voluntariamente lo retiene á pesar de la obligación contraída, podemos con razón, atribuirle el daño que se sigue á Cayo. Esta declaración de culpabilidad, es lo que llamamos *imputación*. La sujeción ó la imputabilidad y sus consecuencias se llama *responsabilidad*. Definimos, sin embargo, *la imputación* con toda propiedad de este modo: *judicium, quo agens declaratur causa libera effectuum, qui ex ipsa actione consequuntur, sive effectus illi boni sint, sive mali, vel sibi, vel aliis*. Es un juicio, por el que el agente es declarado causa libre de los efectos, que se siguen de su acción, ya sean buenos los efectos, ya malos, bien para sí, ó bien para otros. La definición dada demuestra bastantemente que no todas las acciones son imputables, sino solamente aquellas que han sido ejecutadas consintiendo la voluntad con libertad y conocimiento del acto imputado.

Libertad para obrar ó no obrar, y capacidad de conocer lo que se ejecuta en el orden físico y en el moral: he aquí las condiciones que se necesitan para que un acto pueda ser digno de alabanza ó vituperio; así lo enseña la razón, lo juzga el sentido común y lo confirma la legislación

de todos los pueblos. Para que esto se comprenda mejor, presento las dos proposiciones siguientes:

PROPOSICIÓN 1.^a Las acciones no son imputables si falta el conocimiento.

Para que se pueda imputar una acción, debe ser moral, porque la imputabilidad sigue á la obligación y como no hay moralidad, donde no hay conocimiento, síguese que tampoco imputación.

La moralidad es la relación de las acciones humanas con las reglas de las costumbres; solo el sér inteligente que obra como tal, es capaz de referirlas, por esto no hay moralidad donde no hay conocimiento. Nadie ha culpado jamás á una piedra, aunque con su caída haya producido un desastre; ni ha juzgado meritoria la influencia del agua que da á las plantas verdor y lozanía.

Se sigue de aquí, que el conocimiento necesario para la moral debe ser superior á la percepción puramente sensitiva; por cuya razón están exentos de responsabilidad los brutos: es, pues, una simpleza indignarse con los brutos cuando nos hacen daño, supuesto que les falta el conocimiento necesario. Mas si el daño se ha seguido por no impedirle el dueño pudiendo, entonces será responsable el que debió impedirlo y no lo hizo.

PROPOSICIÓN 2.^a **Las acciones no son imputables si falta la libertad.**

Los actos necesarios y meramente espontáneos, no son morales; son solo imputables los actos morales: luego sin libertad no hay imputabilidad.

En tanto se llaman morales los actos, en cuanto están sujetos á las reglas de las costumbres y pueden ser dirigidos por ellas, y como los actos necesarios y meramente espontáneos no están sujetos á las reglas de las costumbres, ni pueden ser dirigidos por ellas; de ahí que no son morales.

Los actos de suyo invariables no pueden sujetarse á las reglas ni ser dirigidos por ellas; todos los actos necesarios y meramente espontáneos son invariables.

La libertad que se necesita para ser meritorias las acciones ha de ser la de necesidad ó indiferencia, y de ningnna manera basta la de coacción; pero no es necesario que sean libres en la actualidad ó al tiempo mismo en que se ejecutan, con tal que lo sean por haber dado causa antes, y entonces se llaman *libres*, «*in causa procedenti*.» Esto se entenderá poniendo un ejemplo. Supongamos que uno se embriaga de propósito con el perverso fin de asesinar á su enemigo y evitar así la acción de las leyes. Claro está que este sujeto no es libre al tiempo mismo

de ejecutar el asesinato; pero como suponemos que con todo conocimiento y libertad se privó, para darle la muerte, su acción es libre en esta causa que puso, y, por consiguiente, le imputamos todos los efectos que de ella se siguieron.

Hasta aquí hemos considerado las condiciones indispensables que ha de tener una acción para ser imputable, y ahora preguntamos: ¿qué causas pueden disminuir ó librar enteramente de la imputabilidad? La respuesta es muy fácil, teniendo presente lo que acabamos de decir. Si para ser imputable una acción debe ser ejecutada con conocimiento y libertad, todo lo que disminuya ó quite libertad, así como la falta parcial ó total de conocimiento, debe disminuir la imputabilidad ó librarnos enteramente de ella. Estas causas son cuatro, á saber: la *ignorancia*, el *miedo*, la *coacción* y la *concupiscencia*. Hablaremos de cada una en particular.

La *ignorancia* se define, *carentia scientiæ possibilis adipisci*. La falta de una ciencia que se pueda adquirir. Su división principal es, en *vencible* é *invencible*. *Ignorancia vencible* es, la que puede vencerse poniendo las diligencias debidas: *quæ positis diligentibus debitis vinci potest*. *Ignorancia invencible* es, la que no puede vencerse á pesar de poner las diligencias debidas: *quæ positis diligentibus debitis vinci non potest*.

Los actos ejecutados con ignorancia invencible, no son imputables: la razón es ésta. No hay imputabilidad si falta el conocimiento previo del acto; como la ignorancia invencible quita el conocimiento del objeto, claro está que no es imputable donde falte el conocimiento del acto.

Por el contrario: la ignorancia vencible no es causa bastante para que no se imputen los actos ejecutados con ella. Los efectos que se siguen de una causa querida con conocimiento y libertad, son imputables, como hemos dicho, aunque al ejecutarlos falte el conocimiento y libertad por el agente, supuesto que puede salir de la ignorancia y no pone las diligencias debidas.

Otra de las causas que eximen de la imputación ó que por lo menos la atenúan, es el miedo. Por *miedo*, entendemos la viva representación de un mal ó peligro inminente, para cuya separación nos juzgamos insuficientes. *Vivida representatio mali vel periculi imminentis, cui aver-tendo nos putamus impares*. Es de dos modos: *grave* y *leve*. *Miedo grave*, es la viva representación de un mal ó peligro grave que nos amenaza. *Miedo leve*, es la viva representación de un mal ó peligro leve. El *miedo grave* puede ser ó *absolutamente grave* ó *relativamente grave*. Será *absolutamente grave*, cuando el mal ó peligro que amenaza es tal, que puede conmovér al hombre más fuerte: tal sería el miedo de la muerte; y se-

rá *relativamente grave*, si el mal ó peligro que amenaza aunque no sea suficiente, para conmover á un hombre muy fuerte, sin embargo, lo es para otros sujetos menos fuertes. Uno y otro puede imponerse *justa ó injustamente*: estará impuesto *justamente*, si el que amenaza tiene derecho para hacerlo; é *injustamente*, cuando le impone uno que no tiene derecho para amenazar. Sentados estos preliminares decimos: el miedo, aunque sea *absolutamente grave*, no exime totalmente de la imputabilidad, pero la disminuye en proporción de su gravedad. La razón es la siguiente: el que obra por miedo, aunque grave, tiene suficiente conocimiento del objeto y libertad para poder obrar ó no obrar, porque puede muy bien recibir el mal con que le amenazan; por consiguiente, el miedo, no exime totalmente de la imputabilidad. Pero he dicho que le disminuye en proporción de su gravedad, y esto también es verdad. El miedo disminuye siempre algo la libertad, luego también la imputabilidad. Aunque el agente puede dejar de obrar, sin embargo, las circunstancias son tales, que le impelen á hacer una cosa que quisiera más omitir; y como el que obra impulsado, es menos libre que el que obra sin impulso de ninguna clase: de ahí que el miedo disminuya la libertad del agente. Conviene advertir aquí, que por lo regular no se imputan los actos ejecutados por miedo contra

las leyes humanas, ni los afirmativos de la ley natural; mas esto, no es porque falte al agente el conocimiento y libertad necesaria, sino porque los legisladores humanos, no quieren obligar, en estos casos, á sus súbditos, ni Dios á los hombres con tanto peligro, á no ser que su omisión redunde en desprecio de la fe y la religión, sea perjudicial á los gobiernos constituídos ó motivo de escándalo para el prójimo. Los actos ejecutados por miedo, se llaman *invitos*, esto es, *no voluntarios*, porque se hace lo que se quisiera más omitir, ó al contrario, se omite lo que se quisiera más ejecutar.

La tercera causa que exime de la imputabilidad, es la *coacción*, que se define así: *validus impulsus agentis extrinseci propellentis ad agendum, passo resistente*. Es el fuerte impulso de un agente externo, que obliga á obrar resistiéndole el paciente. Decimos el *impulso de un agente externo*, para distinguirle de la necesidad interna, la cual es causada por una fuerza interior: y añadimos, *resistiéndole el paciente*, para denotar que este debe poner cuanto esté de su parte á fin de resistir el impulso. Obrará, pues, por *coacción*, aquel que es impelido por una fuerza externa irresistible, de modo que en la acción no sea más que un instrumento. Padecerá *coacción*, aquel que no tenga fuerza para resistir el impulso. La definición dada y su explicación, bastan

para convencer á cualquiera de que no son imputables las acciones ejecutadas por coacción. La coacción se opone á la libertad; sin libertad no hay imputabilidad, luego las acciones forzadas no son imputables.

Por último: hemos dicho, que la *concupiscencia* también la disminuye; pero como se distinguen dos clases, daremos, primero, sus definiciones y después averiguaremos lo que haya de verdad. *Por concupiscencia* entendemos, una vehemente pasión del apetito sensitivo, hacia un objeto deleitable. *Vehemens passio appetitus sensitivi circa aliquod delectabile*. Una es *antecedente* y otra *consecuente*. *Concupiscencia antecedente*, es la que precede al acto de la razón y la voluntad y es causa de él, v. g.: cuando uno al ver á su enemigo monta en cólera y se venga sin dar lugar á la razón para reflexionar la malicia del acto: *concupiscencia consecuente*, es aquella que sigue al acto de la voluntad ó que se ha excitado en nosotros porque hemos querido excitarla = por ejemplo = cuando uno reflexiona sobre la injuria para que se excite la ira y así poderse vengar de su enemigo con mayor crueldad. Supuesto esto, decimos, que la *concupiscencia antecedente* disminuye la imputabilidad y algunas veces nos libra de ella. La razón es clara: todo lo que disminuye ó quita el conocimiento del acto que se va á ejecutar, disminuye ó exime de

la imputabilidad; y como la *concupiscencia antecedente*, siempre disminuye y algunas veces quita el conocimiento del acto; de ahí que siempre disminuye y algunas veces libra de la imputabilidad. La experiencia enseña que el conocimiento del objeto y fin, se disminuye en la misma proporción con que crecen las pasiones; ¿quién habrá dejado de ver hombres que con ojos centellantes de furor se arrojan sobre su víctima sin reparar en su inocencia? ¿quién no habrá tenido en su vida una pasión que le haya arrastrado al borde de un precipicio, á cuya vista hubiera retrocedido horrorizado si no le dominara la pasión? Por lo expuesto, dedúcese que la concupiscencia disminuye y algunas veces quita el conocimiento del objeto y fin.

La *consecuente*, aumenta la imputabilidad porque es querida de propósito; y no hay duda, que el querer de propósito privarse uno de la razón, siempre añade una circunstancia de malicia que falta á otros actos.

Todo lo que hasta aquí hemos dicho acerca de la imputación, es aplicable no solo á las acciones malas, sino también á las buenas. Ya queda explicado al principio de este tratado, qué son acciones malas y cuáles las buenas; resta únicamente saber si podrán darse *acciones indiferentes*, esto es, que no sean buenas ni malas. Para decidir esta cuestión, que es de palabra más que

de otra cosa, conviene advertir, que los actos humanos pueden considerarse bajo dos conceptos: ó en sí mismos prescindiendo del fin á que están encaminados y de las circunstancias que les acompañan, ó podemos considerarlos, no solo en sí mismos, (en su esencia por decirlo así) sino también en cuanto están revestidos de circunstancias y encaminados á un fin. En el primer caso, hemos considerado los actos en especie, en el segundo en individuo.

PROPOSICIÓN 3.^a Se dan actos indiferentes en especie, pero no se dan en individuo.

Se prueba la primera parte. *Acto en especie indiferente*, es aquel que atendidas sus determinaciones esenciales y prescindiendo de su fin y circunstancias ni es bueno, ni es malo; y como hay muchos actos que, atendidas sus determinaciones esenciales y prescindiendo del fin y circunstancias, no son buenos ni malos: de aquí que se den actos indiferentes en especie. Y ciertamente: se dan con frecuencia acciones que no están, especialmente, mandadas ni prohibidas; entre otras = por ejemplo = fijemos nuestra atención en el *paseo*: considerado éste en sí mismo, prescindiendo de las circunstancias, ninguno se atrevería á decir que sea bueno, ni malo; luego hay actos, que considerados en sí mismos, ni son

buenos ni malos, es decir, actos indiferentes en especie.

También se prueba la segunda parte de la proposición. Todo ser inteligente obra por algún fin, y toda acción está revestida de algunas circunstancias, porque en otro caso el ser inteligente obraría llevado de un impulso ciego como los brutos y no como hombre, lo cual es ilícito; y como este fin no puede ser indiferente, tampoco los actos humanos considerados en individuo. El hombre tiene obligación de dirigir sus acciones á la manifestación de la gloria de Dios y sus atributos, así como á la perfección de su estado y naturaleza; lo que está mandado ó prohibido, no es indiferente, por esto, el fin de los actos humanos, no es indiferente. Nuestra naturaleza racional indica que las acciones humanas deben ser conformes á la recta razón, y por consiguiente á la voluntad divina; y como Dios quiere y la razón dicta que dirijamos nuestras acciones á la manifestación de la gloria divina y á la perfección de nuestro estado; porque si vemos que todo cuanto existe está encaminado á este fin, pues es el que Dios se propuso en la creación: ¿podremos presumir siquiera, que solo el hombre haya quedado exento de esta obligación? no es creible: luego el hombre está obligado á dirigir sus acciones á Dios como á su último fin, y como esta obligación supone una ley ó precepto,

por esto el fin de las acciones está mandado, y por consiguiente, las acciones consideradas en el sujeto que obra, no son indiferentes, sino buenas, si se conforman con el fin, y malas, si no se conforman.

Los actos de que hemos hecho mención, han de ser humanos y de ninguna manera indeliberados, pues en otro caso, no serían morales. La relación que han de tener á Dios, no se necesita que sea siempre actual y explícita, sino que basta la virtual é implícita por motivo de virtud y honestidad. Por esta razón, decimos, que el infiel puede referir virtualmente sus acciones á Dios, aun suponiendo que ignore su existencia: para que los actos tengan relación virtual á Dios, basta que se ejecuten por motivo de virtud, aunque al mismo tiempo de ejecutarlos, no nos acordemos de Dios, y nadie negará que el infiel, puede = por ejemplo = socorrer la necesidad del prójimo por motivo de humanidad y cumplir con otros deberes prescriptos por la ley natural.

ARTÍCULO CUARTO

DE LOS PREMIOS Y PENAS.

Hasta ahora hemos visto que las leyes obligan á su observancia y que es responsable el que á ellas falta. El orden no podría mantenerse de otra manera; pero este orden necesita además te-

ner medios de ejecución y garantías de duración. En los seres destituídos de libertad, el orden se realiza y mantiene por leyes necesarias; mas estas no son aplicables cuando se trata de agentes libres. Por esto es preciso que haya un suplemento de esta necesidad, un medio que respetando la libertad del agente, garantice la ejecución y conservación del orden; en otro caso, el mundo de las inteligencias resultaría de inferior condición que el universo corpóreo. Este medio, esta garantía de la ejecución y conservación del orden moral, es la influencia moral por el temor y la esperanza, la pena ó el premio. Así es como nos vemos conducidos como por la mano á tratar de los premios y penas que sancionan las leyes, esto es, las afianzan, porque *sanción* no es otra cosa, que la conminación de una pena para afianzar la ley y garantir su observancia. *Premio*, es un bien unido con la acción como motivo para ejecutarla ú omitirla. *Bonum cum actione connexum, tanquam motivum ad eam committendam vel omittendam*. Por el contrario, *la pena es, malum quod actioni ad eam committendam vel omittendam tanquam motivum á legislatore adjungitur*. Es un mal que el legislador une á la acción, como motivo para ejecutarla ú omitirla. *Tambièn puede definirse*: es un mal afflictivo aplicado al culpable á consecuencia de su culpa. Aquí debe notarse la diferencia que hay entre *el premio* y la

recompensa: esta supone un derecho en el que la recibe, pero aquél no la supone. El ejemplo siguiente sirve para ilustrar esto: si un padre entrega á su hijo cinco pesetas por su aplicación al estudio, claro es que el hijo no tenía derecho alguno para recibir esta cantidad, pues tenía la misma obligación de estudiar aunque no se la dieran: por consiguiente, esta cantidad es un premio. Si el mismo padre entrega las cinco pesetas al preceptor que instruye á su hijo, esta cantidad es una recompensa, porque el preceptor tiene un derecho de justicia á que le satisfagan su trabajo en virtud de un contrato.

El mal, lo mismo que el bien, unido á la acción, puede ser *natural* ó *positivo*: *bien natural*, es, el que está necesariamente unido á la acción, y, por tanto, es inevitable; *el positivo*, por el contrario, depende de la libre voluntad del legislador, que pudo no unirle á la acción así como le unió.

De aquí procede la división que comunemente se hace de la pena y el premio, en *natural* y *positivo*. *Pena natural*, es el mal afflictivo unido necesariamente á la acción; y el *premio natural*, será el bien que necesariamente recibe el que ejecuta una acción buena. *Bonum, (aut malum) cum actione necessario connexum*. Este bien, ó este mal, son inevitables, como lo son los efectos que se siguen de una causa natural

puesta en acción. En todos los vicios hallamos que viene la pena tras el delito, la privación del goce para curar el mal; la gula, la embriaguez, la destemplanza, la pereza, la ira, todos los vicios producen males físicos que pueden considerarse como otras tantas penas que al mismo tiempo nos sirven de freno contra el desorden, y de paternal amonestación, para que no nos separemos del camino de la virtud. El glotón satisface su apetito desordenado; pero sufre en consecuencia las molestias y dolores de la indigestión, enerva y destruye sus fuerzas, siendo notable que la ley física de su restablecimiento, es una privación, la dieta. Lo mismo sucede respectivamente al que obra la virtud; la satisfacción que sigue al virtuoso, la tranquilidad de su conciencia, son otros tantos bienes necesarios.

Pena positiva, es el mal afflictivo unido con la acción por la libre voluntad del legislador. *Malum cum actione connexum ex libera legislatoris voluntate*; y el premio positivo, será: *Bonum quod connectitur cum actione ex libera dantis voluntate*. El bien que se une con la acción por la libre voluntad del que la concede. El premio y la pena positiva se distinguen entre sí, porque el premio depende de la voluntad del que le conceda, sea quien quiera; pero la pena solo depende de la voluntad del legislador; en otros términos; la *pena positiva*, solo puede im-

ponerla el legislador; mas el *premio* puede concederle otro, aunque sea particular.

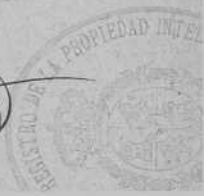
Todo lo que llevamos dicho acerca de la *pena* y el *premio*, entiéndase de la *obligación*, con solo tener presente sus definiciones. También la *obligación* puede ser necesaria ó arbitraria, según que sea *natural* ó *positiva*: la diferencia entre las dos, consiste en que la acción que estamos obligados á ejecutar ú omitir en virtud de la natural, se presenta como intrínsecamente buena ó intrínsecamente mala; mas lo que debemos ejecutar en virtud de la positiva, se presenta como buena ó mala, solo por la libre voluntad del legislador.

Después de considerar en general los premios y las penas, el orden mismo de la materia pedía que tratásemos de los premios y penas de la otra vida, lo cual se liga con la inmortalidad del alma y demás doctrinas religiosas; mas como esta materia es propia y se estudia en psicología, por esto pongo fin á este artículo á fin de tratar en el capítulo siguiente de la bienaventuranza formal.

CAPÍTULO SEGUNDO

Del sumo bien en que consiste la bienaventuranza

Antes de averiguar cuál es el sumo bien en que consiste la bienaventuranza, es conveniente



definir ésta y sus clases. *Bienaventuranza* es, *status permanens veræ voluptatis, ortæ ex intuitu distincto veri boni, quod possidemus, unde satietas appetituum et gaudium oritur*. Es un estado permanente de verdadero placer, nacido de la intuición distinta de un bien verdadero que poseemos de donde nace la hartura de los apetitos y el goce. Ese verdadero bien, en cuya posesión consiste la bienaventuranza, puede considerarse ó según que existe fuera de nosotros, ó según que está dentro de nosotros porque le poseemos ya.

De aquí se deduce la división que todos los filósofos hacen de la *bienaventuranza*, cuando dicen que una es *objetiva* y otra *formal*. *Bienaventuranza objetiva* es, el sumo bien que existe fuera de nosotros, el cual puede hacernos verdaderamente bienaventurados poseyéndole. *Summum bonum extra nos positum, quod nos beatos potest efficere*. El sumo bien que puede hacernos bienaventurados, claro está que no puede ser otro que Dios, ente perfectísimo é inmutable según se trata y prueba en psicología; por consiguiente no hablaremos de esta bienaventuranza, pero sí de la formal, que es la misma posesión y fruición del bien sumo. *Ipsa summi boni possessio et fruitio*. De dos maneras podemos poseer el sumo bien, *natural* ó *sobrenaturalmente*: por tanto la bienaventuranza formal, se subdivide en

natural y *sobrenatural*. Esta última consiste en la visión ó conocimiento claro é intuitivo del mismo Dios. El ver y conocer á Dios del modo dicho es propio de los justos que reinan ya en la gloria, como lo prueban los teólogos á quienes corresponde tratar esta materia: á nosotros toca únicamente, hablar de la *natural*, la cual consiste en la visión, ó mejor dicho, conocimiento obscuro y abstractivo del sumo bien y en el amor y gozo natural que de este conocimiento dimanar. Esta bienaventuranza puede conseguirla el hombre en esta vida, ejercitando las verdaderas virtudes, pues no hay duda que el virtuoso conoce y ama á Dios mejor que ninguno y que está lleno de inefable gozo en medio de las miserias de la vida. Mas esta bienaventuranza aunque perfecta en sí misma, sin embargo, comparada con la *sobrenatural* es imperfecta y apenas digna del nombre que se le da: ahora vemos el sumo bien como por un espejo y en enigma; mas en la otra vida le veremos cara á cara como es en sí según dice el apóstol: *videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum.* Nuestro deber quedará, pues, cumplido probando que la bienaventuranza formal del hombre, pero natural, consiste en el ejercicio de la verdadera virtud. A esto consagraremos el siguiente artículo único.

ARTÍCULO ÚNICO

De la bienaventuranza formal del hombre, pero natural

La felicidad: he aquí una cosa buscada por todos y hallada por pocos. Todos apetecemos un estado de verdadero y cumplido placer, pero en su lugar hallamos disgustos y sinsabores: ¿será porque Dios ha dado al hombre un deseo insaciable? No. Jamás se burla Dios de sus criaturas: si no la conseguimos, es porque en vez de buscarla en Dios, que es el sumo bien, queremos hallarla en las criaturas que son buenas, solo por participación; y como el medio único de unirnos á Dios, es el ejercicio de la verdadera virtud, obrémosla incansables y de este modo veremos satisfechos nuestros deseos.

Contra aquellos que piensan lo contrario, haremos ver en este artículo la verdad de nuestro aserto; pero antes es preciso saber qué cosa es la virtud y su contrario, el vicio. Entendemos por *virtud*, el hábito de conformar nuestras acciones á la ley: *habitus actiones legi conformiter dirigendi*. Este hábito es de dos clases, y, por consiguiente, la virtud es también de dos maneras, á saber: *filosófica* y *cristiana*. *Virtud filosofica* es, el hábito de conformar las acciones á la ley por la bondad intrínseca de las mismas ac-

ciones sin ningún otro respecto: *habitus conformandi actiones legi ob intrinsecan earumdem actionum bonitatem*. *Virtud cristiana* es, el hábito de conformar las acciones á la ley y á la voluntad divina, en fuerza de los motivos que se toman de las verdades reveladas por Dios: *habitus conformandi actiones legi divinæque voluntati vi motivorum, quæ á veritatibus divinitus revelatis desumuntur*. La filosófica, como se colige de su definición, no es verdadera virtud. El verdaderamente virtuoso, debe ejecutar lo bueno y omitir lo malo, con el objeto de cumplir la voluntad de Dios; mas el que obra por virtud filosófica, no intenta cumplir la voluntad divina, pues únicamente es movido por la bondad intrínseca de las acciones. Lo mismo decimos del que obra por temor á la pena, ó por solo la esperanza del premio porque este está dispuesto á pecar, si la pena ó el premio no existiera.

También se deduce de la misma definición que no basta haber ejecutado un solo acto conforme á la ley para decir que uno obra por virtud, sino que además se necesita tener un hábito del cual procedan las acciones. Con estos antecedentes podemos ya definir la *verdadera virtud* con toda propiedad, de este modo; *habitus seu constans et perpetua voluntas, sui aliorumque perfectionem et divinæ gloriæ manifestationem promovendi*. El hábito ó la constante y perpetua

voluntad de promover el hombre su propia perfección y la del prójimo, al mismo tiempo que la manifestación de la gloria divina. Por esta definición de la virtud se entiende la del vicio: es el *vicio*, un hábito de ejecutar las acciones contrarias á la ley ó de omitir las que no estén conformes: *habitus actiones legi contrarias committendi vel omittendi consentaneas*. Si se ejecutase una sola acción contraria á la ley, ó se omitiese una sola conforme, el hombre pecaría, pues el pecado no es más que la libre transgresión de la ley moral; pero no sería todavía vicioso, porque para esto es necesario tener un hábito malo, el cual se engendra en nosotros por la repetición de muchos actos contrarios á la ley moral.

El hombre vicioso nunca puede ser feliz; pero el verdaderamente virtuoso, que siempre obra por cumplir la voluntad de Dios, logra ser dichoso aun en esta vida, como vamos á probar en la siguiente proposición.

PROPOSICIÓN La bienaventuranza formal del hombre, consiste en el ejercicio de la verdadera virtud.

La bienaventuranza formal del hombre debe consistir en aquello por cuyo medio se une el hombre al sumo bien del modo que puede unirse en esta vida; como por el ejercicio de la virtud se une el hombre al sumo bien del modo que puede unirse en esta vida, por esto la bienaventuran-

za formal del hombre consiste en el ejercicio de la verdadera virtud.

El hombre se une á Dios en esta vida, conociéndole, amándole sobre todas las cosas y gozándose en sus perfecciones; solo el verdaderamente virtuoso le ama y se goza en sus perfecciones: dedúcese, por lo tanto, que por el ejercicio de la verdadera virtud se une el hombre al sumo bien del modo que puede unirse en esta vida.

Y ciertamente: el que en verdad ama á otro, siempre cumple la voluntad del amado, obedece sus preceptos y se alegra de sus perfecciones porque las conoce; pues en otro caso no le amaría, supuesto que la voluntad solo ama la bondad presentada por el entendimiento: luego el que conforma siempre sus acciones con la voluntad divina, ama á Dios y se goza en sus perfecciones; es así que la bienaventuranza formal del hombre, pero natural, es ese conocimiento que el virtuoso tiene de Dios, ese amor que le profesa, ese gozo en sus perfecciones: luego la bienaventuranza formal del hombre consiste en el ejercicio de la verdadera virtud.

Otra prueba en confirmación á lo expuesto. Toda la felicidad del hombre en esta vida, se reduce á obrar siempre con gusto y alegría, á no tener ningún mal y sí esperar un gran bien por sus acciones; y como el hombre verdaderamente

virtuoso siempre obra con gusto y alegría, no teme que le sobrevenga ningún mal por conformar sus acciones con la voluntad divina; antes bien espera recibir un premio infinito y eterno: de aquí que el que ejercita la verdadera virtud logra ser feliz en esta vida. ¡Oh, cuán contraria es la suerte del que se entrega á los vicios! este resiste á la divina voluntad, teme á Dios servilmente porque vé alzada su mano para castigarle, está continuamente atormentado por los remordimientos de su conciencia, no espera premio alguno por sus maldades, camina siempre avergonzado de sus crímenes juzgando que hasta en el semblante le han de conocer los hombres, y mientras que el virtuoso lleva la sonrisa en los labios, aquél marcha triste á la soledad; por último, si sus delitos son conocidos, es el objeto del desprecio público: veamos como la bienaventuranza formal del hombre, solo consiste en el ejercicio de la verdadera virtud.

DIFICULTADES

OBJECIÓN. **La bienaventuranza formal del hombre no consiste en el ejercicio de la verdadera virtud, si el verdaderamente virtuoso no es siempre feliz; y como el virtuoso no es siempre feliz, la bienaventuranza formal no consiste en el ejercicio**

de la verdadera virtud. La experiencia nos enseña que el hombre vicioso, regularmente nada en la abundancia, mientras el virtuoso está sumido en la miseria: luego no siempre es feliz en esta vida el hombre virtuoso.

Para contestar la objeción que precede es de necesidad distinguir la segunda parte del argumento empleado, toda vez que la primera es cierta. El verdaderamente virtuoso no siempre es feliz con una felicidad aparente y las más veces nociva, *se acepta*: que no siempre es feliz con una felicidad interna, verdadera y saludable, *se niega*.

Los bienes en que abunda el vicioso no son otra cosa que polvo: esta misma abundancia trae consigo las inquietudes consiguientes á su conservación y tanto menos feliz es el hombre cuanto más inquieto vive. El vicioso llega bien pronto á fartidiarse de los placeres que le proporciona la abundancia en que vive y no hay verdadera felicidad donde existe disgusto y fastidio. El virtuoso, por el contrario, está lleno de dulzura interior, mientras permanece en la virtud, nadie puede arrebatarse la tranquilidad de su espíritu: ésta es la verdadera bienaventuranza formal, la otra, cuando más, podrá llamarse *fortuna*.

CAPÍTULO TERCERO

De la regla próxima de nuestras acciones

La regla extrínseca y remota de la moralidad, ya hemos dicho que es la ley eterna, porque ella sola es indefectible. Pero la existencia de esta ley no basta para conoecer la bondad ó malicia de un acto, si no tenemos una facultad que aplique á la regla los casos particulares y juzgue de su conformidad, dictando lo que debe hacer el hombre. La facultad que juzga es el entendimiento, y su dictamen se llama *conciencia*. Esta es la regla próxima de nuestras acciones acerca de la cual trataremos en el siguiente artículo.

ARTÍCULO ÚNICO

DE LA CONCIENCIA

Conciencia, no es otra cosa que el dictamen práctico de la razón que manifiesta lo que se debe ejecutar ú omitir en determinadas circunstancias. *Dictamen practicum rationis, ostendens quid hic et nunc agendum est vel omittendum*. Como nuestros juicios acerca de la moralidad pueden variar de muchos modos, la conciencia también tiene varias divisiones que procuraré explicar con sencillez y claridad, pues por este me-

dio nos encontraremos en disposición de entender algunas cuestiones que se ofrecerán en el presente artículo.

La conciencia, aunque una en sí misma, se puede dividir, sin embargo: 1.º *por razón del modo con que juzga del objeto.* 2.º *por razón del modo con que dicta la bondad ó malicia de la acción.* 3.º *por razón del tiempo en que la dicta:* 4.º y último, *por razón de la obligación que nos impone.*

1.º Nuestro entendimiento, nadie duda que puede juzgar de un objeto con verdad ó con falsedad: por consiguiente, la conciencia por razón del modo con que juzga del objeto, se divide adecuadamente en *recta y errónea.* *Conciencia recta* es, la que juzga del objeto como es en sí, dictando lo bueno como bueno y lo malo como malo. *Quæ dictat rem ut est in se: nempe bonum ut bonum, et malum ut malum.* *Conciencia errónea* es, la que juzga del objeto de distinto modo que es en sí, dictando lo bueno como malo y lo malo como bueno. *Quæ dictat rem aliter ac est in se: scilicet bonum ut malum, et malum ut bonum.* Como el error, hemos dicho, puede ser *vencible ó invencible*, se deduce que la conciencia errónea puede dividirse del mismo modo. No ponemos aquí sus definiciones, porque respectivamente son las mismas que las del error: por la misma razón así como el error invencible excusa

de la imputación, también excusa la conciencia errónea invencible, pero no excusará la vencible.

2.º El dictamen del entendimiento, acerca de la conformidad del predicado con el sujeto en cualquier juicio puede ser *cierto*, *probable*, *dudoso* y *escrupuloso*, según las razones en que esté apoyado; y como la conciencia es el dictamen del entendimiento acerca de la conformidad de un acto con la ley: resulta que la conciencia, por razón del modo con que dicta la bondad ó malicia de la acción, se divide en *cierta*, *probable*, *dudosa* y *escrupulosa*. *Conciencia cierta* es: *judicium intellectus certo et sine formidine errandi dictans aliquid esse faciendum vel omittendum*. El juicio del entendimiento que dicta con seguridad y sin miedo de error, que un acto se debe ejecutar ú omitir. *Conciencia probable* es, *judicium intellectus, gravi motivo quamvis absolute fallibili innixum, dictans aliquid agendum vel omittendum*. Es el juicio del entendimiento que fundado en un motivo grave aunque absolutamente falible, dicta que una cosa debe ejecutarse ú omitirse. *Conciencia dudosa* es, *judicium suspensivum intellectus, qui propter æqualitatem rationum pro utraque parte, dictare nequit, an actio aliqua sit bona, vel mala*. Es un juicio suspensivo del entendimiento que hallándose entre dos motivos iguales, no puede dictar si una acción es buena ó mala. Por último, la *con-*

ciencia escrupulosa es, judicium intellectus levibus rationibus innixum, dictans cum anxietate aliquid esse mali in actione realiter bona vel indifferenti. Es un juicio del entendimiento que, fundado en razones leves, dicta con angustia que hay algo de malo en una acción realmente buena, ó cuando menos indiferente.

3.º Por razón del tiempo en que dicta la bondad ó malicia de la acción, se divide la *conciencia* en *antecedente* y *consiguiente*. *Conciencia antecedente* es, *judicium intellectus, dictans bonitatem vel malitiam operationis antequam agatur.* Es el juicio del entendimiento que dicta la bondad ó malicia de la operación antes de obrar. La *consiguiente* es, *judicium intellectus, dictans bonitatem vel malitiam operationis jam perpetratae.* El juicio del entendimiento que dicta la bondad ó malicia del acto después de ejecutado: ésta es la que nos entristece ó nos consuela con su dictamen.

4.º La conciencia, por razón de la obligación que nos impone, es de tres clases; á saber: *preceptiva*, *consiliativa* y *permissiva*. *Conciencia preceptiva* es, el juicio del entendimiento que dicta debe ejecutarse ú omitirse un acto por estar así mandado. *Judicium intellectus dictans aliquid agendum vel omittendum ex præcepto.* *Consiliativa* es, el juicio del entendimiento que dicta debe ejecutarse ú omitirse un acto por con-

sejo; esto es, la que dicta que es mejor ejecutar una cosa que omitirla. *Judicium intellectus dictans aliquid agendum vel omittendum ex consilio.* Por fin la *permitente* es el juicio que dicta que una cosa ni está mandada, ni prohibida, sino que es permitida. *Judicium dictans aliquid neque prohiberi, neque præcipi, sed permitti.*

Resta, pues, únicamente advertir que estos juicios pueden ser *teóricos* ó *prácticos*. Serán *teóricos*, cuando dicten solo la bondad ó malicia del acto sin dirigir á la operación; y *prácticos* cuando nos dictan si el acto se debe ejecutar ú omitir: la conciencia, por consiguiente, toma el nombre de los juicios. Puede también suceder que al dar nuestro dictamen sobre si se debe ejecutar un acto, no atendamos á las circunstancias que le revisten, y en este caso la conciencia se llama *teórico-práctica*: pero si consideramos las circunstancias que revisten la acción que vamos á ejecutar, entonces se llama *práctico-práctica*.

Estas son las divisiones que he juzgado conveniente hacer de la conciencia, con el objeto de que se conozca más fácilmente, cuándo será regla de nuestras acciones. Nadie duda que la conciencia recta preceptiva es regla segura de bien obrar; por tanto, siempre peca aquel que obra contra su dictamen, pues falta á una obligación de la que no puede ser eximido, á no faltarle la libertad física ó moral. La dificultad está en si

obliga lo mismo la errónea preceptiva, á lo cual respondemos con la siguiente:

PROPOSICIÓN. 1.^a El que obra contra la conciencia errónea, siempre peca.

Se prueba. El que obra contra la conciencia errónea siempre quiere el pecado; y como es pecado siempre el querer éste, siempre peca el que obra contra la conciencia errónea. Quiere el pecado aquel que con todo conocimiento y libertad obra lo que juzga contrario á la ley; el que obra contra la conciencia errónea, ejecuta una acción juzgada por él como contraria á la ley, es decir, que siempre quiere pecar.

DIFICULTADES

OBJECIÓN. La conciencia no puede obligar á ejecutar una cosa contraria á la ley de Dios y como la conciencia errónea algunas veces es contraria á la ley de Dios, v. g.: cuando dicta que debemos mentir por defender la vida del prójimo: luego no siempre obliga y como no es pecado faltar á lo que no tenemos obligación de observar, por esto no siempre peca el que falta al dictamen de la conciencia errónea.

Para responder á la objeción presentada, se distinguirá la primera parte del argumento empleado. La conciencia no puede obligar á ejecu-

tar una cosa contraria á la ley de Dios, cuando conocemos la ley; *se concede*. No puede obligar cuando la ignoramos; *se niega*. Se distingue igualmente la segunda parte y se niega la consecuencia.

Las leyes no pueden obligar, si no son conocidas; cuando tenemos conciencia errónea, ignoramos lo que verdaderamente manda la ley de Dios, y en su lugar aprendemos, aunque falsamente, que existe otra ley contraria á la primera: en este caso si faltáramos al dictamen de la razón, obraríamos contra una ley conocida aunque con falsedad, y como siempre es pecado obrar contra la ley que conocemos, resulta que siempre peca el que obra contra la conciencia errónea y no peca el que sigue su dictamen.

No se deduzca de aquí que la conciencia errónea sea siempre regla próxima de bien obrar, porque hay una gran diferencia entre la conciencia errónea invencible y la vencible. El que obra conforme al dictamen de la invencible, no peca porque cumple una ley existimada; así que su acción será buena negativamente por lo menos, aunque no lo sea positivamente, pues para esto se necesita que sea buena, no solo por parte del fin y circunstancias, sino también por parte del objeto, como hemos dicho en otra ocasión, y aquí el objeto realmente es malo. Mas el que obra con la errónea vencible peca, ya siga su dictamen, ya

no le siga, y en este caso deberá poner las debidas diligencias para salir del error, sino quiere verse en este trance, como veremos hablando de la conciencia dudosa.

PROPOSICIÓN 2.ª El que obra con conciencia dudosa, peca.

Se prueba. El que se expone á peligro próximo de pecar formalmente y ofender á Dios, peca en el mismo hecho, porque en lo moral lo mismo es exponerse voluntariamente á peligro próximo de ejecutar una cosa; y como el que obra con conciencia dudosa se expone á peligro próximo de pecar y ofender á Dios formalmente, de ahí que peca el que obra con conciencia dudosa.

El que ejecuta un acto con conciencia dudosa, sospecha con fundamento que puede ofender á Dios; el que sospecha con fundamento que su acción puede ofender á Dios, y sin embargo obra, se expone á peligro próximo de pecar, pues así como su acto puede ser conforme á la ley, puede también no serlo: luego se expone á peligro próximo de pecar el que obra con conciencia dudosa. Y en verdad: sin duda alguna se expondría á peligro próximo de errar, el que asintiese á una proposición de la que duda si es verdadera ó falsa: por esto al mismo peligro de traspasar la ley se expone el que ejecuta una acción de la cual duda, si se debe ejecutar ú omitir.

La conciencia dudosa no puede ser regla

próxima de moralidad, porque la regla debe determinar al asentimiento y la conciencia dudosa no nos lleva al asentimiento como manifiesta su definición.

DIFICULTADES

OBJECCIÓN **Si en medio de la duda acerca de la licitud de un acto, estuviéramos obligados á abstenernos de obrar, la ley dudosa, podría producir una obligación cierta; y como que ninguna ley dudosa puede producir una obligación cierta, por esto no estamos obligados á abstenernos de obrar en medio de la duda, y, por consiguiente, no peca el que obra con conciencia dudosa.**

Contestación. Distíngase la segunda parte: la ley dudosa no puede producir una obligación cierta que provenga de la misma ley acerca de la cual dudamos, *se concede*. No puede producir una obligación cierta, que provenga de la ley natural la cual prohíbe que nos exponamos á peligro próximo de pecar, *se niega*.

La ley natural no solo manda que obedezcamos á los superiores, sino que también prohíbe nos exponamos á evidente peligro de traspasar las leyes de los mismos superiores.

No puede dudarse que el que tiene conciencia dudosa, está obligado á poner las diligencias que exige la gravedad del asunto sobre el cual

duda, atendiendo á su condición, circunstancias de tiempo y efectos que pueden seguirse de su acción; pero, como muchas veces nos quedamos en la misma duda después de practicar las referidas diligencias y estamos precisados á obrar, me parece oportuno apuntar en este lugar el principio, por cuyo medio puede deponerse la conciencia dudosa y hacerse moralmente cierta. En primer lugar, cuando la materia de duda es de justicia, puede deponerse atendiendo á este principio del derecho. *In dubiis melior est conditio possidentis.*

En las dudas es mejor la condición del que posee, porque se presume con razón que el poseedor de una cosa, es un verdadero dueño, pues comunmente sucede que el poseedor no solo tiene la posesión, sino también el título de propiedad, aunque algunas veces sucede lo contrario. En las materias que no son de justicia, se puede deponer la duda por esta otra regla. *Pro eo standum est, pro quo stat præsumptio.* Debemos inclinarnos en favor de aquel por quien está la presunción; porque el que en las dudas se pone de parte de aquel por quien está la presunción, obra prudentemente y esto basta para que sea lícito su acto. Por último, si no conocemos en favor de quién está la presunción, debemos seguir la parte más segura, esto es, la que nos aleja más del peligro de pecar como lo determina el

derecho, cuando dice: *In dubiis tutior pars est eligenda.*

Acerca de la conciencia probable suelen agitarse algunas cuestiones sobre cuya resolución no convienen entre sí los teólogos ni filósofos moralistas. Habiéndonos propuesto seguir explicando la doctrina de Jacquier, no nos separaremos en nada de su dictamen, y, como él, advertiremos algunas cosas dignas de tenerse presentes antes de tratar un argumento de tanta importancia como éste.

No siempre es verdadero, lo que parece más probable y, por tanto, puede suceder que el que obra conforme al dictamen de la conciencia más probable en realidad obre contra la ley. Este, sin embargo, no peca si está obligado á obrar y no ha podido adquirir la certidumbre, porque en este caso le excusa la flaqueza humana; otra cosa sería si omitiese las diligencias para adquirir la certidumbre, pues en este caso no puede atribuirse á la flaqueza humana el haber pecado contra la ley, supuesto que pudo hacer cierta la opinión probable y no quiso.

Estando obligados siempre á adquirir, si es posible, la certidumbre sobre la bondad ó malicia del acto que vamos á ejecutar, nos hace falta saber qué debe hacerse antes de seguir el dictamen de la conciencia. 1.º Antes de seguir el dictamen de la conciencia, se debe advertir cuidadosamen-

te si tenemos la suficiente capacidad para definir el negocio que se nos ofrece y juzgar acerca de él con acierto. Si careciendo de ella nos entremetemos á juzgar, hay manifiesto peligro de errar, y por consiguiente, de pecar. 2.º Supuesta la suficiente capacidad para juzgar, resta indagar si nuestra diligencia ha sido proporcionada á la gravedad del asunto. 3.º Si después del examen dudamos de la licitud del acto por hallarnos entre dos opiniones igualmente probables, debemos abstenernos de obrar y observar cuanto hemos dicho hablando de la conciencia dudosa. 4.º Si aprendemos que una opinión es más probable que su contraria, podemos sin pecado seguir la más probable, aunque favorezca la libertad; pero tampoco pecaríamos siguiendo la que favoreciese al precepto aunque fuera menos probable. 5.º Los que son incapaces de este examen, deben aconsejarse de los hombres doctos y sabios; pero principalmente deben poner en ejecución el aviso del Apóstol Santiago: *Si quis indiget sapientia, postulet á Deo, qui dat omnibus affluenter*. Sentados estos precedentes probaremos la siguiente

PROPOSICIÓN 3.ª Es lícito seguir la opinión más probable que favorece á la libertad.

Se prueba. Es lícito seguir aquella opinión que es conforme á la razón y conveniente á la flaqueza de la naturaleza humana; la opinión

más probable que favorece la libertad, es conforme á la razón y conveniente á la flaqueza de nuestra naturaleza; evidentemente es lícito seguirla. Que es conforme á la razón: como que ésta prescribe que obremos prudentemente, y como obrar prudentemente es seguir la opinión más probable que favorece la libertad, por esto es conforme á la razón el seguirla. Y ciertamente: el hombre prudente se determina siempre en favor del motivo más grave y sólido; la opinión más probable está fundada en un motivo más grave y sólido que el de su contrario, por esto decimos que obramos prudentemente siguiéndola.

Que es conveniente en cuanto á nuestra naturaleza, no es menos cierto: á la naturaleza humana conviene obrar del modo que pueda, con tal que sea prudente, y como rara vez puede obrar con certidumbre metafísica, las más veces sólo tiene certidumbre moral acerca de la honestidad de un acto, y con certidumbre moral se obra prudentemente: es indudable, que á la flaqueza de nuestra naturaleza conviene obrar con certidumbre moral, cuando no puede conseguir la metafísica, y como esta certidumbre la tiene el hombre que sigue la opinión más probable: luego el seguir la opinión más probable, aunque favorezca á la libertad, es conveniente á la flaqueza de nuestra naturaleza.

DIFICULTADES

OBJECIÓN. El que sigue la opinión más probable que favorece á la libertad, no está cierto de la bondad de su acto: luego no es lícito seguirla.

Para responder al entimema anterior, es necesario distinguir el antecedente. El que sigue la opinión más probable, que favorece á la libertad, no está cierto *metafísicamente* de la bondad de su acto, *se concede*: no está cierto *moralmente*, se niega el antecedente así como la consecuencia, porque basta la certidumbre moral para que el hombre obre lícitamente.

Se insistirá por los sostenedores de la objeción. *El que sigue la opinión más probable que favorece á la libertad, juzga al mismo tiempo si acaso su acto será ilícito: luego no está moralmente cierto.*

También hay necesidad de distinguir el antecedente para su contestación. El que sigue la opinión más probable que favorece á la libertad, juzga si acaso será ilícita su acción, fundándose para ello en un motivo leve y despreciable, como un mero escrúpulo, *se concede*: fundándose en un motivo grave y atendible, *se niega* el antecedente así como también la consecuencia.

Aunque el motivo en que se funda la menos probable, sea grave considerado sin relación á otro, no lo es, sin embargo, comparado con el motivo de la más probable; y como los motivos leves no impiden la certidumbre moral, síguese que obra bien y prudentemente el que se pone de parte de la conciencia más probable, aunque sea menos segura.

Lo que hemos dicho en la anterior proposición, sirve siempre que se trata de la bondad objetiva de un acto, v. g. si es lícito ó no lo es, y tambien cuando se trata de la probabilidad de una ley, esto es, cuando se pregunta si obliga ó no la ley; pero si la mayor probabilidad versase acerca de un hecho = por ejemplo = acerca de la validez, sustancia, cualidad y condición de una cosa, no sería lícito seguir la más probable que favorece á la libertad, porque nos exponíamos á perjudicar á un inocente y á peligro de que fueran nulas nuestras acciones.

PARTE SEGUNDA

DE LA FILOSOFÍA MORAL

ÉTICA PARTICULAR

Por *Ética particular* entendemos la parte de la filosofía moral que trata de los deberes del hombre en particular. Al hombre podemos considerarle ó en el estado de la naturaleza sin más dependencia que la de Dios, ó en el estado civil y político, en el cual depende de la autoridad de otros hombres. Los deberes del hombre, considerado en el estado natural, constituyen lo que se llama derecho ético de la naturaleza; los deberes del mismo, considerado en el estado civil y político, constituyen el derecho político de la naturaleza. En dos secciones dividiremos esta segunda parte: en la primera trataremos del derecho ético de la naturaleza: en la segunda, hablaremos del derecho político.

Expuesto el orden que he de seguir en esta segunda parte, procuraré con brevedad y concisión tratar la diversidad de materias sin darles más extensión que la propia de un Compendio.

SECCIÓN 1.^a

Del derecho ético de la naturaleza

CAPÍTULO PRIMERO

De los deberes del hombre

El hombre, ya hemos dicho en otra ocasión, que tiene tres clases de deberes que cumplir, á saber: *deberes para con Dios, deberes para consigo mismo y deberes para con sus semejantes*. Esto se funda en que el hombre puede tener otras tantas relaciones. La división indicada, es, sin embargo, bastante viciosa, porque todas nuestras obligaciones son y no pueden menos de ser, obligaciones para con Dios, puesto que es esencial en Dios, en un ser infinitamente perfecto, querer que cumplamos todos nuestros deberes, y es obligación también, conformar nuestras acciones á la voluntad divina. Pero siendo imposible tratar de todos ellos á la vez con la claridad necesaria, aceptemos la división propuesta, y en tres artículos, para conseguir el fin, trataremos de cada uno en particular.

ARTÍCULO PRIMERO

De los deberes del hombre para con Dios

Aunque una criatura racional existiese sola en el Universo, no podría prescindir de sus relaciones con el *Criador*: su simple existencia le produce deberes hacia el *Ser* que se la ha dado. Todos nuestros deberes para con Dios se reducen á darle culto, no solo interno, sino también externo, esto es, no solo con el alma, sino también con el cuerpo. El culto interno se da amando y venerando al *Criador* y mostrándonos agradecidos á sus beneficios,

El *amor*: he aquí el primer deber del hombre y la base de todos los demás. Por el amor se une la voluntad con el objeto amado, y la criatura no está en el orden, si no está unida á su *Hacedor*; estando, pues, la criatura obligada por su naturaleza, á estar en relación con Dios, necesariamente está obligada á amarle.

El que ama á otro, naturalmente, procura no hacer cosa alguna que le ofenda, y el cuidado que tenemos de no ofenderle, es el respeto, la veneración, el temor santo que llamamos filial.

Cuando amamos á uno solo por sus perfecciones y también por los beneficios recibidos de su liberal mano, la misma naturaleza nos inclina á la gratitud y reconocimiento de sus favores.

Por esta razón, el que verdaderamente ama á Dios, además de respetarle, está obligado á darle gracias, humillándose en su presencia y rindiéndole los debidos homenajes. Estas tres clases de deberes constituyen la religión que es el culto de amor, honor, servidumbre y adoración dado solo á Dios.

Las relaciones necesarias entre la criatura y el Criador, de que antes hemos hecho mención, se extienden á todo el hombre, porque este depende de Dios completamente, y por consiguiente, debe protestar con el cuerpo, así como con el alma, el amor interior, la veneración y el agradecimiento: de aquí se deduce la obligación del culto externo. No han faltado, sin embargo, algunos hombres impíos, quienes á pesar de admitir la necesidad del culto interno, han negado la necesidad del externo, como una cosa supersticiosa y de pura invención humana. A nosotros corresponde demostrar la verdad de cuanto hemos dicho y al intento probaremos contra ellos esta

PROPOSICIÓN. Dios debe ser honrado no solo con culto interno, sino también con el externo.

Se prueba. A Dios se le tributa el culto debido por medio de la invocación, acción de gracias y sagrados ritos; y como debemos invocar á Dios y darle gracias, no solo interna sino tam-

bién externamente, así como observar los sagrados ritos, por esto debemos honrar á Dios no solo con culto interno sino también con el externo.

1.º *Debemos invocar á Dios internamente.*

Debemos desear que Dios nos conserve los bienes que poseemos, nos conceda los que necesitamos y que aleje de nosotros los males; y como este deseo constituye la invocación interna, de ahí que debamos invocar á Dios internamente.

2.º *También externamente.*

El hombre ha recibido de Dios bienes espirituales y corporales, el cuerpo necesita del auxilio divino, lo mismo que el alma: luego debemos pedir estos bienes y desear la conservación de los poseídos no solo con el alma, sino también con todas nuestras facultades; y como con el cuerpo solo puede hacerse esto empleando ciertas expresiones manifestativas de los deseos del espíritu, ya de palabra, como la oración vocal, ya de actitud, como el hincar la rodilla, ya de acción sobre otros objetos, como el quemar incienso, el ofrecer los frutos de la tierra, etc., etc.: por esto estamos obligados á invocar á Dios exteriormente.

Estamos obligados á darle gracias internamente. La naturaleza nos impulsa y dicta que debemos dar gracias á todos nuestros bienhechores, y que tanto mayor es esta obligación, cuanto mayores son los beneficios y menor el deber que

tiene nuestro bienhechor para con nosotros; y como todo cuanto tiene el hombre, todo cuanto adquiere, lo tiene y adquiere por Dios autor de todo bien, el cual nada nos debe, por esto estamos obligados á darle gracias, al menos interiormente.

También exteriormente estamos obligados á hacerlo. Tenemos una inclinación natural á manifestar los efectos del espíritu por medio de signos sensibles, como lo prueban las lágrimas arrancadas, ya por la alegría, ya por el dolor; estamos obligados á seguir los impulsos racionales de nuestra naturaleza, por esto debemos manifestar exteriormente nuestra gratitud hacia Dios. Le debemos dar gracias con todas nuestras facultades, procurando que otros se las den también, puesto que esto no excede los límites de nuestra posibilidad, y como esto se consigue por los actos externos, por el ejemplo; de ahí que debemos darle gracias exteriormente.

Estamos obligados á observar los sagrados ritos. Debemos procurar por todos los medios despertar, conservar y aumentar los sentimientos de amor, veneración y agradecimiento hacia Dios; como á esto contribuye más que todo la estricta observancia de los sagrados ritos, por esto estamos obligados á observarlos. Si el culto de Dios, dice Paley, *es un deber religioso, el culto público es una institución necesaria, porque*

sin él la mayor parte de los hombres no darian culto ninguno á Dios. El culto público es un estímulo poderoso para que se mantenga siempre viva en el alma del hombre la idea de Dios, la idea de su grandeza, de su poder y de su justicia, y de consiguiente, del respeto, sumisión y obediencia que le deben todas las criaturas. Reunidos en el templo el sabio con el ignorante, el pobre con el rico, el pordiosero con el monarca, todo lo iguala, todo lo llena la majestad de Dios. Los himnos y cánticos religiosos, lo augusto de las ceremonias sagradas, el silencio y respeto de todos los concurrentes, elevan al hombre á la contemplación de las cosas del cielo. Sin la frecuente repetición de un espectáculo tan grandioso, con dificultad el hombre, distraído fuertemente por los objetos terrenos, se acordaria de amar, temer y reverenciar á su Dios. Esto lo acredita la experiencia de todos los días: luego nada contribuye tanto á despertar, conservar y aumentar los sentimientos de amor, veneración y agradecimiento hacia Dios, como el culto público, y por tanto, estamos obligados á observar los sagrados ritos.

DIFICULTADES

OBJECIÓN 1.^a Nuestras oraciones son inútiles, si Dios, cuyos decretos son inmutables, ha establecido en la eternidad, todo lo que sucede en tiempo: Dios ha establecido en la eternidad todo lo que sucede en tiempo, luego inútilmente le pedimos.

Se responde distinguiendo la proposición mayor. Nuestras oraciones son inútiles, si Dios ha establecido de un modo *absoluto* todo lo que sucede en tiempo, queriendo su cumplimiento aunque la criatura no ponga condición alguna, *se concede la mayor*. Nuestras oraciones son inútiles, si Dios ha establecido en la eternidad *condicionalmente* muchas cosas de las que suceden en tiempo, queriendo su cumplimiento cuando la criatura ponga la condición, *se niega la mayor*. También se distingue la *menor*. Dios ha establecido en la eternidad *ya absoluta, ya condicionalmente*, todo lo que sucede en tiempo, *se concede la menor*. Dios ha establecido en la eternidad *absoluta y eficazmente* todo lo que sucede en tiempo, *se niega la menor*. También se niega la *consecuencia*. Los decretos de Dios son ciertamente inmutables, pero no son todos tan absolutos que excluyan cualquiera condición ó medio; Dios quiere subvenir á las necesidades humanas,

pero también quiere que los hombres reconozcan y confiesen el supremo dominio de Dios; quiere que confíen en la divina bondad é imploren el auxilio divino. Por esto, aunque la misericordia se doblega á nuestras súplicas, sin embargo, no pueden llamarse mudables los decretos divinos; porque en la eternidad decretó Dios mostrarse propicio á nuestras súplicas.

OBJECIÓN. 2.^a Dios conoce todas nuestras necesidades y hasta los más recónditos deseos de nuestro corazón, mucho antes de que le pidamos exteriormente el socorro, porque es omniscio: luego el culto externo es inútil.

Para contestar á esta objeción se *concede el antecedente y se niega la consecuencia ó se distingue*. Sería inútil el culto externo si solo sirviera para que Dios conociese nuestras necesidades y deseos, se *concede la consecuencia*. Será inútil si conduce á otros fines que sin él no pueden conseguirse, *se niega la consecuencia*.

Ya hemos manifestado en las pruebas, y volvemos á repetir aquí, que el culto se le debe á Dios en reconocimiento de su supremo dominio sobre todas las cosas; y como el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, se deduce, que no solo debemos protestar esta suprema excelencia con el alma, sino también con el cuerpo por medio de actos manifestativos de lo que interiormente sentimos.

OBJECIÓN 3.^a Si á Dios agradase el culto, los hombres conseguirían siempre lo que le piden; como no siempre lo consiguen, síguese de aquí que no le agrada.

Se responde distinguiendo la mayor. Los hombres conseguirían siempre ver cumplidos sus deseos si siempre pidiesen lo que les conviene y de un modo correspondiente, *se concede*. Los verían cumplidos aunque pidiesen lo que no les conviene, ó por lo menos pidiendo de un modo indebido, *se niega*, así como la *consecuencia*.

No puede, ciertamente, negarse que á veces el cielo parece sordo á nuestras reiteradas súplicas; pero este silencio aparente nos es sumamente provechoso. Conociendo Dios, mejor que nosotros mismos, lo que necesitamos y es bueno, mirando por nuestro bien, oye nuestras súplicas, cuando nos niega lo que pedimos; otras veces, y acaso las más por desgracia, desoyendo nuestros ruegos, castiga el desacato cometido contra su infinita majestad, porque nos llegamos á su trono de gracia y misericordia, faltos de disposición como si fuera nuestro igual, y sin considerar que somos pobres necesitados, seres abyectos y viles, la nada, en fin, en su comparación. Ya que he tocado este punto, no quiero terminar este artículo, sin haber explicado antes los caracteres y condiciones de la oración verdadera.

La primera condición de la oración es que

se haga con un corazón *sencillo* y *piadoso*, pues como dice San Juan: «Sabemos que Dios no oye á los pecadores, pero si alguno es adorador de Dios y hace su voluntad, á éste le oye el Señor.» Esto es muy conforme á razón y fácil de conocer, si atendemos á lo que pasa entre nosotros, aunque todos los ejemplos que se tomen de las criaturas, son imperfectos. Un enemigo del rey, ¿podrá conseguir el pronto despacho de su petición con la misma facilidad de un amigo? claro está que no: pues bien; el pecador es enemigo de Dios desde el instante en que infringió su santa ley, hasta el momento en que se convierte por el arrepentimiento. Por tanto, si falto de piedad se llega á pedir á Dios, es muy probable que no consiga ver cumplidos sus deseos. Ni se deduzca de aquí, que en este caso sería de todo punto inútil la oración del que está en pecado mortal; porque aunque las obras hechas en este estado, no son meritorias ni satisfactorias, como la oración es una cosa buena en sí misma, Dios les concede los auxilios necesarios para salir del grave peligro en que se hallan, y, por consiguiente, no solo es útil que ore el pecador, sino que está obligado, pues debe reconciliarse cuanto antes con Dios, lo cual no se consigue sin el auxilio de la gracia. Segunda condición. La oración debe ser *atenta*, esto es, sin distracción voluntaria del entendimiento ha-

cia otro objeto. Las palabras proferidas sin atención, son unos sonidos vacíos de significación, que no pueden expresar el estado interior del alma: y en este caso, ¿cómo quiere el que ora ser oído por Dios, cuando él no se oye á sí mismo? Hé aquí la razón porqué el eclesiástico nos habla de esta manera: «no seas inconsiderado en hablar, ni tu corazón sea ligero para proferir palabras delante de Dios, porque el señor reina en el cielo y tú eres un habitador miserable de la tierra.» No se crea, sin embargo de esto, que para ser atenta la oración, se necesita que el que ora entienda la significación de las palabras que pronuncia: esto sería muy loable, y aun necesario en aquellos que por oficio deben entender el idioma de la oración, pero basta para los demás que oren con afecto de religión y piedad considerando que hablan con Dios. 3.^a condición. Debe ser *humilde*. El principal objeto de la oración es confesar con ella nuestra necesidad y dar un testimonio del supremo dominio de Dios sobre todas las cosas. Si, pues, nuestro porte cuando oramos es soberbio, si nos presentamos con imperio, lejos de confesar nuestra necesidad, lejos de reconocer el supremo dominio de Dios, damos á entender que nos es indiferente el socorro ó que podemos conseguirle por otros medios; recomendaciones ambas de muy mal género para ver cumplido nuestro deseo. 4.^a condición. Debemos pedir con *con-*

fianza. La confianza es la firme esperanza que tenemos de conseguir un bien fundado en motivos ciertos; y como Dios infalible, ha prometido concedernos todas las cosas que le pidiéramos por medio de la oración, se deduce que debemos acercarnos á su trono de gracia y misericordia sin ninguna hesitación del alma: *qui enim hesitat*, dice el apostol Santiago, *similis est fluctui maris, qui á vento movetur et circumferitur*. 5.^a condición. Debemos ser *perseverantes*. Puede muy bien suceder que Dios no oiga nuestras súplicas inmediatamente después de pedirle, sino que por justísimas causas dilate el efecto de la oración, queriendo conceder sus beneficios solamente á los que perseveren, y negarles á los que no; porque de este modo, no puede dudarse que crece el mérito y se aumenta el deseo de los que ruegan. Mas es preciso advertir con San Agustín, que la perseverancia no consiste en hablar mucho, cuando oramos, sino en permanecer constantes en el primero y buen deseo: *si enim nostra oratio ab effectu disjuncta sit, illam meretur Christi reprehensionem: orantes nolite multum loqui, sicut ethnici: putant enim quod in multiloquio suo exaudientur*. 6.^a condición. En la oración debe guardarse una decente y modesta compostura de cuerpo, y evitar enteramente la hipocresía. Estamos obligados á hacer todo el mejor uso posible de nuestras potencias y fa-

cultades en el culto divino, á mover á otros á piedad y religión por medio del buen ejemplo, y á trabajar para que nuestras acciones externas se conformen perfectamente con los actos internos; y como esto no se consigue sin que guardemos una decente y modesta compostura y sin evitar la hipocresía, que es una simulación ó apariencia de piedad que interiormente no existe, de ahí que en el culto divino la compostura del cuerpo debe ser decente y modesta y estamos obligados á evitar la hipocresía, no sea que incurramos en aquella justa represión: «este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí.» La séptima y última condición es *que nuestras oraciones, tengan por objeto nuestra salvación eterna y la gloria de Dios*. Esto apenas necesita de explicación. Baste decir que todo cuanto pidamos solo debemos desearlo en cuanto conduce á aquellos dos importantes fines; así que no se deben pedir cosas indiferentes, si no pueden contribuir de alguna manera á la manifestación de la gloria divina y logro de nuestra bienaventuranza.

Hemos referido ya las principales condiciones de la verdadera oración, como nos habíamos propuesto; su enumeración nos da bastantemente á conocer las causas que impiden ser oídas nuestras súplicas: son tan pocos los que las guardan!.... ¡cunden tanto los malos ejemplos!...

Somos soberbios, desconfiados é inconstantes, por cuya causa nos hacemos indignos de los favores de Dios: *Oráis, nos dice él mismo, y no recibís, porque pedis mal para emplearlo en vuestros antojos ó concupiscencias.* Pedid, pues, bien y se os dará; buscad con diligencia y hallareis; llamad una y muchas veces y se os abrirá: pues que quien pide recibe, quien busca encuentra, y á quien llama se le abre la puerta.

ARTÍCULO SEGUNDO

Del indiferentismo religioso.

Sin duda alguna que uno de los errores principales y de más importancia que mina á la sociedad moderna con doctrina más impía y que más se aviene con la ignorancia, es el *indiferentismo religioso*, que se define: la creencia de que todas las religiones son igualmente aptas para conseguir la salvación eterna. Tomando la religión en el sentido de la colección de los deberes del hombre para con Dios juntamente con la práctica de los mismos, se divide en *natural* y *positiva*. La *natural*, consiste en el conjunto de los deberes naturales y estos mismos deberes naturales con cuanto juzgue conveniente añadir con libertad alguna autoridad legítima, se dice *positiva*.

Muchas son las religiones positivas, pugnando todas entre sí en razón á las doctrinas religiosas que encierra; de ahí que una sola puede ser verdadera. Las condiciones que necesita tener una religión positiva para ser verdadera, son que no contenga nada contrario ni á la ley natural, ni á la sana razón y que todos sus preceptos positivos procedan de una autoridad legítima en la materia; y como encuéntranse estas condiciones en una religión positiva, claro está que es un absurdo sostener, ni intentar siquiera, el indiferentismo religioso.

Nada más evidente que lo expuesto, porque, como venimos ya probando repetidas veces, Dios reprueba cuanto es contrario á la ley natural, es falso lo que repugna á la razón, y nulo tratándose de obligación todo lo que procede de autoridad ilegítima. Tenemos, pues, una religión positiva que es la católica revelada sobrenaturalmente por Dios á los hombres; sabemos, por lo tanto, que ésta y solo ésta es la verdadera.

Dos clases de indiferentes conócense en Religión: los *rígidos que sostienen* y enseñan que, con cualquiera religión aunque sea imperfecta, puede conseguirse la salvación eterna, creyendo éstos que con tener algún afecto de amor y benevolencia á la divinidad, por imperfecto y falso que sea el modo de concebir á Dios, constituye la esencia de la religión; así es que para ellos aun

los idólatras más ignorantes pueden salvarse, como si no fuera necesario reconocer la unidad de Dios.

Son los otros llamados *más benignos*, y entienden éstos que la salvación eterna se consigue con la religión cristiana sí, pero aceptando una forma cualquiera *del Cristianismo*, según la variedad de *comuniones ó sectas*, ya siendo católico entre los católicos, ó luterano ó calvinista entre los luteranos ó calvinistas, porque para ellos lo sustancial de la religión cristiana es amar á Cristo. El mayor número de los indiferentes en religión son estos últimos, pero unos y otros sostienen una doctrina absurda y falsa, como demostraré en la siguiente

PROPOSICIÓN 1.^a Al hombre no le es potestativo la elección de religión: debe averiguar cuál es la verdadera, y abrazarla, si desea conseguir su último fin.

Se prueba. No puede ser lícito al hombre escoger la religión que más le agrade, si intenta conseguir su último fin, sin que antes vea cuál es la verdadera, porque Dios no puede demostrar igual amor á la verdad que al error, á la virtud que al vicio; por consiguiente, no puede tampoco recompensar á los que profesan una religión falsa ó de doctrinas inmorales con el último fin, como á los que siguen la que está llena de verdad, de pureza inmaculada en todos sus aspectos;

y como Dios no puede confundir su amor, ni indistintamente concederle á los que siguen la verdad, como á los que se dejan dominar por el error, porque sería en este caso un Dios monstruo, perdería el atributo de su divinidad y santidad y hasta se haría inferior á la perfección de la autoridad humana, que siempre quiere prudencia para con sus súbditos, claro está y lógicamente se deduce que no le es potestativo al hombre la elección de religión, y debe averiguar cuál es la verdadera para abrazarla si desea conseguir su último fin.

No puede negarse que hay diferencia intrínseca entre el bien y el mal; si, como antes dejo manifestado, las religiones positivas pugnan entre sí porque no persiguen el mismo fin, ni reconocen la misma autoridad, no puede sostenerse la absurda hipótesis de suponer que la bondad ó malicia de las acciones humanas dependen totalmente de las costumbres de los pueblos; por esto, no es libre el hombre en la elección de religión, si se propone conseguir el último fin, y de ahí la necesidad de averiguar cuál sea la verdadera y abrazarla. Hay más. Si en cualquiera religión positiva pudiera conseguirse la salvación eterna, no hubiera tenido objeto que Nuestro Señor Jesucristo, allá en el Gólgota por redimirnos, se hubiera sometido á sufrir pasión y muerte por nosotros, ni que los apóstoles al predicar sus en-

señanzas hubieran trabajado tanto, cuando todo esto se realizó para persuadir á los hombres de la verdad de su religión anunciándola como necesaria para la salvación del mundo. Luego el último fin se halla en la religión cristiana y al hombre no le es potestativo elegir otra y tiene obligación de inquirir cuál sea aquella y abrazarla.

PROPOSICIÓN 2.^a Solo se consigue la bienaventuranza eterna dentro de la religión católica, sin que baste creer como quiera en Cristo, si se rehusa prestar fe á los Misterios de la religión por él fundada.

Se prueba la primera parte. Es condición indispensable para salvarse, creer ya explícita ya implícitamente cuanto Dios nos reveló por Jesucristo y nos enseña su Iglesia; y como la iglesia instituída por Cristo es la católica, de ahí que solo dentro de ésta conseguirse puede la salvación eterna. Y, ciertamente: cuando Jesucristo envió por el mundo á sus Apóstoles les encargó que *enseñasen á las gentes á guardar las cosas que él les había encomendado*. Claro está, que esto significa el mandato á las gentes de que guardasen esas cosas, y el encargo á sus Apóstoles era para que perpétuamente los sucesores de éstos lo ejecutasen hasta el fin del mundo; añadiendo, además, que el juicio de la Iglesia dirimiría las

controversias religiosas que hubiera entre sus fieles: así nos lo refiere el Evangelista San Mateo.

No menos evidente es que solo los fieles dirigidos y gobernados por el Romano Pontífice, están unidos por la fe y comunión con la Cátedra de San Pedro, toda vez que según dejamos expuesto, los Romanos Pontífices son los herederos de los derechos inherentes á la primacía del Santo Apóstol, instituídos por Jesucristo. Además, solo en la Iglesia Católica se hallan las notas características de la Iglesia de Jesucristo como son: la *unidad*, la *santidad*, la *catolicidad* y la *apostolicidad*. Luego solo en la Iglesia Católica puede conseguirse la salvación eterna.

Se prueba la segunda parte. En tiempo de los Apóstoles, había herejes y sectarios que seguían á Jesucristo, ya de un modo ya de otro, á diferencia de los paganos que rechazaban totalmente sus doctrinas; pero ni unos ni otros podían aspirar á conseguir la bienaventuranza eterna: lo que prueba que no basta creer de cualquiera manera en Cristo para alcanzarla, si no se acepta ó se rehusa la fe á los misterios de la religión por Jesucristo fundada, así como cuanto nos enseña la religión católica.

Confirman lo expuesto San Pablo y San Juan, cuando el primero dice: «*Que huyamos del hereje como de un hombre, que ha naufragado en*

la fe y por su propio juicio se ha condenado.» San Juan llama á los Nicolaitas que eran herejes *Sinagoga de Satanás*. Estos mismos Santos en algunas ocasiones llaman á los herejes *antecristos*, *pseudoapóstoles*, y la primitiva Iglesia, en la que según opinión de los mismos indiferentes cristianos ya reinaba la verdadera fe, condenaba á los herejes de aquél tiempo. Luego no pueden salvarse los herejes, y sí solo los que crean cuanto enseña y abraza la religión católica.

DIFICULTADES

OBJECCIÓN 1.^a Tanto exige el intolerantismo religioso, que no es posible esa fe católica para conseguir el último fin, ó sea la salvación eterna; así es que para muy pocos católicos se fundó la bienaventuranza eterna.

Se responde. Que son pocos los que conseguirán la bienaventuranza eterna, exigiendo esa fe católica que decimos, si carecen *voluntariamente* de las condiciones necesarias, *se concede*; pero si carecen *independientemente de su voluntad*, *se niega*. Ya confirman los Teólogos y enseñan que *al que hace lo que está de su parte, Dios no le niega la gracia de la fe*, ni los demás medios necesarios para salvarse; por esto, aunque muchos individuos no llegaren á oír hablar de la

fe, pueden creer que, si viven honestamente guardando los preceptos de la ley natural por ellos conocida, Dios quiere salvar á todos y su promesa se cumplirá comunicando la divina revelación por cualquiera de los medios infinitos que dispone, dada su sapientísima Providencia.

OBJECCIÓN 2.^a Si se niega el indiferentismo religioso, la sociedad vivirá en continuas guerras, por pretender cada uno creer que la religión que profesa es la verdadera; y como la libertad de toda doctrina para el sostenimiento de la paz es necesaria, por esto el indiferentismo religioso es necesario para la paz de la sociedad.

Se contesta. Nunca fué la religión la causa eficiente de las guerras, sino la perversidad de los hombres; si cumplimos lo que la religión católica nos enseña, seguramente que siendo de origen divino, no aconseja otra cosa que la moralidad de los actos, la rectitud de los gobernantes, la obediencia de los súbditos, la paz y el bienestar de la república, y, llenando estas condiciones, no es posible que una religión pueda ser la causa de las guerras; mientras que el indiferentismo religioso nos arrastra al excepticismo completo, al ateísmo más ó menos embozado, á la inmoralidad y al desbordamiento de las pasiones que son la principal ó única causa de las guerras.

ARTÍCULO TERCERO

De los deberes del hombre para consigo mismo

El ser, que obra con espontaneidad y libertad, ha de tener precisamente una regla que le fije la conducta que debe observar consigo mismo. Los inanimados se perfeccionan con sujeción á leyes necesarias, é igualmente los irracionales, porque aunque estos obran por un impulso propio, sin embargo, no conocen lo que hacen, pues su percepción se limita á lo puramente sensible. Pero como el ser dotado de razón y libre albedrío es dueño de su misma espontaneidad y puede usar de ella de diferentes modos, necesita que las condiciones de su perfección y desarrollo, le estén prescriptas en ciertas reglas que dirijan su conducta: estas reglas son los deberes consigo mismo. Cuántos y cuáles sean estos deberes, es lo que intentamos exponer en el presente artículo.

Los hombres pueden ser considerados bajo tres relaciones ó respectos: *en cuanto al alma, en cuanto al cuerpo y en cuanto á la propia persona ó estado exterior de cada uno*; por lo cual las obligaciones del hombre para consigo mismo son de tres clases: unas pertenecen al *alma*, otras al *cuerpo* y otras, finalmente, *al estado exterior de la persona*. Las obligaciones com-

prendidas en las tres clases referidas se dividen en *comunes* y *propias*. *Comunes*, son las que tienen su razón suficiente en nuestra común esencia y naturaleza; y *propias*, las que tienen su razón suficiente en las determinaciones accidentales que sobrevienen á la esencia y naturaleza humana ya constituida; por tanto, solo convienen á cierto número de individuos ó á uno solamente. Esta división se funda en que á pesar de hallarse en cada hombre unos mismos órganos (si atendemos al cuerpo) y unas mismas potencias (si atendemos al alma), es, sin embargo, distinta la disposición de los órganos en cada uno, son desiguales las potencias del alma, diversísimos los bienes de fortuna y diversa también su condición. Por lo cual, supuesta la diferente naturaleza individual, no repugna que se den en un hombre obligaciones que no se dan en otro; pues es justo que el que ha recibido mucho, dé también cuenta de mucho, toda vez que la razón nos dice que debemos aspirar á la perfección de nuestra naturaleza y estado, en cuanto esté de nuestra parte ó nos sea posible. Para mayor claridad de lo que se ha de decir, explicaremos por separado cada una de las tres clases de deberes antes enumerados.

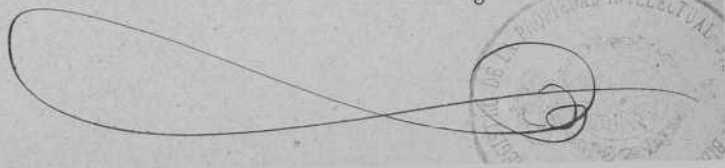
1.^a clase. *Deberes del hombre respecto al alma.*

En el espíritu humano se distinguen dos

clases de facultades, intelectuales las unas y morales las otras. En general, pues, diremos, que nuestros deberes con respecto al alma, consisten en perfeccionar nuestras facultades intelectuales y morales; y como es evidente que la perfección de las facultades intelectuales consiste en el conocimiento de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal moral, se sigue que todos tenemos obligación de procurar adquirir dicho conocimiento aprovechando, cuanto permitan nuestra condición, edad y medios, todas las ocasiones de instruirnos y entregarnos al estudio de la verdad en aquel grado y forma que quepa en nuestra posición: he aquí el primero, el más grande de los deberes del hombre para consigo mismo, con relación al entendimiento.

Mas, por cuanto no es fácil, atendida la limitación de nuestro entendimiento, el adquirir conocimientos profundos de todas las verdades, debemos emplearnos primeramente en la adquisición de aquellos que sean más propios y convenientes al estado de vida que profesamos, sin descuidar por eso la instrucción posible en los demás ramos del saber, con tal que no faltemos á las primeras obligaciones.

Los que no pueden ser eminentes y llegar á lo sumo, quédense en una medianía; y aquellos para quienes aun la misma medianía es inaccesible, deben contentarse á lo menos con algo, aun-



que sea poco; pues no estamos obligados á lo imposible, y mejor es tener poca ciencia que ninguna. Sería cosa muy larga recorrer ahora las diversas condiciones de los hombres para marcarles sus propias obligaciones; cada uno podrá aplicarse las reglas que en general hemos establecido, á fin de que conozca, qué cosa debe practicar.

Por lo que toca á las facultades morales, su perfección consiste en dirigir bien nuestros apetitos, deseos y afectos, procurando no apetecer jamás sino los bienes verdaderos, ni aborrecer sino los verdaderos males; porque la voluntad generalmente está determinada á apetecer el bien y á aborrecer el mal, en persistir en el amor y en la práctica del bien y en fortificar nuestra voluntad respecto á dicho amor y á dicha práctica: he aquí en qué consiste la perfección de la voluntad.

Como el apetito sensitivo se deja llevar muchas veces de un bien aparente, debemos poner todo cuidado y diligencia en que se conforme con el racional. El hombre, pues, está obligado á procurar tener superioridad y dominio sobre el apetito sensitivo, sobre los sentidos, sobre la imaginación, sobre los afectos y sobre todas las pasiones. La empresa es ardua y dificultosa; pero habiéndonos concedido Dios las potencias solo con el fin de que usemos bien de ellas y vivamos

vida de hombres, no debemos omitir por culpa nuestra nada de cuanto podemos hacer para conseguir esta perfección. De aquí se deduce, que tenemos obligación de contener, regir y mitigar nuestras pasiones, con el fin de que no se desordenen y avasallen á la razón: es, pues, utilísimo saber el modo de contenerlas, regirlas y enmendarlas.

Las pasiones se contienen y refrenan, cuando oponemos resistencia á su ulterior progreso y nos abstenemos de ejecutar los actos á que nos impelen, por ejemplo: ¿A la vista de su enemigo se ha excitado en Pedro la ira? Pues diremos que Pedro refrena esta pasión, si la resiste, si no desea mal á su enemigo, si en caso de dictarle la venganza, él, sin embargo, se abstiene de ejecutarla.

El modo de regir los afectos, es emplearlos en acciones conformes á la ley, destinándolos á su cumplimiento después que se han excitado, sin permitir jamás la más leve discrepancia con lo que la recta razón prescribe. Valiéndonos del ejemplo anterior, se dirá que Pedro rije su ira, si la emplea en la detestación del hecho injusto que la ha motivado, pero no contra la persona que le ejecutó. Finalmente, mitigaremos las pasiones, si, cuando el corazón se siente repentinamente sorprendido de ellas, procuramos luego reprimirlas sin detención ninguna. Los remedios más efi-

caces para conseguir esto, son: 1.º la oración, pues por ella nos concederá Dios nueva fuerza para conseguir la victoria: 2.º separar la atención hacia otro objeto distinto del deseado: y 3.º un examen detenido del mal á que puede conducirnos la pasión, si le damos rienda. De este modo no solo lograremos mitigarlas, sino también convertirlas en instrumento de mucha utilidad.

2.ª clase, *Deberes del hombre respecto al cuerpo.*

El primer deber del hombre con relación al cuerpo, es procurar su conservación. Este deber nos le enseña la misma naturaleza: constantemente observamos que todas operaciones del cuerpo se dirigen al fin expresado; y además de sentir un deseo que á ello nos impele, los dolores sensibles nos avisan cuando la vida corre peligro ó la salud se perturba: así, pues, será *legítimo* el uso de los sentidos y demás partes del cuerpo, cuando este uso se ordena á la conservación de la salud y de la vida, y será *ilegítimo*, cuando contraría estos fines. Luego el hombre tiene obligación de mirar por su salud, y consiguientemente debe huir de todo lo que es contrario y nocivo á ella, como el demasiado trabajo, las comidas y bebidas nocivas, el exceso en el uso de las mismas y también el vicio contrario á la castidad. De la obligación de conservar el cuerpo se infiere la de trabajar, en cuanto esté en nuestra mano,

para prevenir la necesidad y miseria, y además, la de no enervarle privándolo del necesario descanso por entregarnos á vanos placeres. Estas mismas razones prueban, bien claramente por cierto, la malicia del suicidio; pero sin embargo, la probaremos más detenidamente en la siguiente

PROPOSICIÓN 1.^a El suicidio, es decir, el acto por el cual ó con el cual un hombre se da voluntariamente la muerte, está prohibido por la ley natural.

Se prueba. Toda perturbación del orden natural está prohibida por la ley natural; y como el suicidio perturba con su acto el orden natural, de ahí que el suicidio está prohibido por la ley natural. El que atenta y arrebatata, por decirlo así, los derechos de Dios y de la sociedad, sin duda alguna perturba el orden natural; el que se quita á sí mismo la vida, usurpa el supremo dominio del Señor de la vida y la muerte, ofende á su Providencia, y priva á la sociedad de los grandes ó pequeños servicios que puede y tiene obligación de prestarla: luego perturba el orden natural. Y en efecto: nósotros únicamente somos usufructuarios de la vida y no propietarios; se nos ha concedido el comer de los frutos del árbol, y con el suicidio nos tomamos la libertad de cortarle por la raíz. ¿En qué puede apoyarse el hombre para llamarse propietario de la vida? ¿se la ha dado á sí propio? ¿se le consultó,

acaso, para traerle á ella? ¿dónde estaba antes de vivir? Nada era y se halló existiendo, no por su voluntad, sino por la del Criador, con arreglo á las leyes de la naturaleza. Apenas recibió la existencia, cuando la sociedad le recibe en su regazo, cuida de sus derechos y bienestar todo el tiempo én que nada puede hacer por ella y también después. Esta deuda no puede pagarse á la sociedad, sino empleando debidamente nuestra vida en su provecho. Luego el suicida usurpa el supremo dominio de Dios, que es el Señor de la vida y la muerte, ofende á su Providencia precipitando la carrera que tenía marcada y falta á los derechos de la sociedad, contra lo que prescribe la ley natural. Tan claras son estas pruebas y tan fuertes, que bastan por sí solas para convencer á todo hombre amante de la verdad; pero, como por desgracia es tan común en nuestros días este vicio, no estará demás el responder á las fútiles observaciones que nos hacen.

DIFICULTADES

OBJECCIÓN 1.^a **El suicidio es un acto de valor; luego es lícito.**

Debe responderse: omito el antecedente y niego la consecuencia.

He omitido el antecedente, porque á pesar de reconocer en el suicidio una energía de alma, que es más bien el frenesí de la desesperación, que un verdadero valor, me parece, sin embargo, más digno de un espíritu verdaderamente heróico hacerse fuerte contra la adversidad y luchar con la desgracia, que sustraerse á los dolores y las penas con una muerte voluntaria, según el dicho de Marcial: *Rebus in angustis facile est contemnere vitam; fortiter ille facit qui miser esse potest*. Mas, aunque graciosamente concedamos, que el suicidio es acto de valor, la consecuencia es ilegítima. Sin duda alguna que se necesita valor, y mucho valor, para cometer un asesinato y ¿se dirá por eso que el asesinato es lícito? Juzgo que nadie admitirá esto, y no obstante, se deduce de la suposición que hemos hecho.

Insístese para sostener la objeción. *Los actos de virtud siempre son licitos; el valor del suicida es un acto de virtud. Pruébese con la historia, cuando nos presenta como modelos que imitar á Catón, Bruto, Casio, Arria, Lucrecia y Epomina.*

Para contestar á este argumento, hay que distinguir su primera parte. La historia nos presenta á los personajes enumerados como modelos imperfectos de amor á la patria, de castidad, de fidelidad y amor conyugal, en este sentido; *se concede*: nos le presenta como modelos,

precisamente porque se dieran á sí mismos la muerte; *se niega*.

Esos grandes caracteres son en efecto unos modelos, pero no lo son en todo; por más de una razón son unos modelos imperfectos. Si se ensalza la virtud de esos personajes, no es porque se dieron á sí mismos la muerte. Lo que hace la gloria de Lucrecia, es su amor á la castidad; lo que recomienda á Epomina, es el sacrificio que hizo por su esposo, aquella adhesión sublime que fué poderosa á que se encerrara con su marido en unas catacumbas para participar de sus privaciones y sufrimientos y aliviarlos con su esmero y con los consuelos que le prodigaba. Catón, Bruto y Casio hubieran sido unos hombres más grandes, si no hubieran desesperado de la libertad y prosperidad de Roma. No todo estaba perdido cuando se dieron la muerte; aún podían ser útiles á su patria, y he aquí precisamente una de las cosas que los hacen culpables á los ojos de la sana moral. Hasta Napoleón I decía, juzgando al suicida: «Quitarse la vida por amor, es una *locura*; por desgracias y reveses de fortuna, una *cobardía*; por haber perdido el honor, una *debilidad*. El verdadero valor está en sobrevivir á la pérdida de una corona, soportando los ultrajes de los enemigos.»

OBJECIÓN 2.^a El deseo de la felicidad nos autoriza para remover todos los obstáculos que á ella se opongan; y como en muchas ocasiones la vida es un obstáculo á la felicidad, especialmente cuando está acompañada de grandes trabajos y desgracias, se deduce que por lo menos en estos casos es lícito el suicidio, porque el buscar el bien y huir del mal, sin perjudicar á otro, es un derecho que nos concede la naturaleza.

Se responde á esta dificultad distinguiendo la primera parte del argumento, y negando la segunda y deducción de éstas. El deseo de felicidad autoriza para remover los obstáculos que á ella se opongan, cuando con esta remoción no se lastima ningún derecho, ni propio ni ajeno; *se concede*: nos autoriza para ello aunque se lastimen los más santos derechos; *se niega*.

Esta misma objeción ha sido ya refutada por Rousseau, cuando éste incrédulo pone en boca de Milord Eduardo estas palabras, que dirige al joven Saint-Preux: «Piénsalo bien, oh joven, ¿qué son diez, ni veinte, ni treinta años para un ser inmortal? El dolor y el placer pasan como una sombra; la vida temporal no tarda ella misma en acabarse, es nada por sí misma, su precio depende del uso que se hace de ella.... No digas, pues, de hoy más, que es un mal para tí la vida, puesto que de tí depende que sea un bien; y, cuan-

do es un mal haber vivido, eso mismo es otra razón más para seguir viviendo.»

«Ni tampoco digas jamás que te es permitido matarte, porque eso valdría tanto como decir que te es permitido rebelarte contra el autor de tu ser. Pero cuando añades que tu muerte á nadie causa mal, ¿has pensado bien que es á tu amigo á quien te atreves á decírselo? ¡no causa mal á nadie tu muerte! Has de saber, pues, joven, que una muerte como la que meditas es vergonzosa y furtiva; es un robo al género humano, antes de dejarle, págale lo que ha hecho por tí.»

Insístese para sostener la dificultad que venimos resolviendo, diciendo: *luego el que esté aislado, el que no tenga amigos, ni parientes, el que sea gravoso al mundo, podrá quitarse la vida por huir de la desgracia y esperar la felicidad en el fondo de la tumba.*

Se niega el supuesto. Es cosa muy cierta que no se puede dar un paso por la tierra sin hallar algún deber que cumplir; y que sin más que existir un hombre ya es útil á la humanidad. Yo diría al que me hiciese esta observación: ven conmigo y te convencerás que puedes ser muy útil á tus semejantes en todo tiempo y circunstancias, con tal que conserves todavía algún sentimiento de virtud. Le llevaría á la casa del indigente, á fin de advertirle que aquel infeliz espera algún socorro; á la del desgraciado, para que

procurara consolarle; le trasladaría, en fin, á la del desvalido é injustamente oprimido, y le diría: defiéndele con valor, pues te espera.

Me parece haber demostrado la malicia del suicidio, cuanto lo permiten los estrechos límites á que debo ceñirme en este compendio, por no desatender otras cuestiones no menos importantes que debemos tratar en este lugar. Pero, como algunos deducen ilegítimamente de la doctrina anterior que el ayuno no debe permitirse en razón á que, según ellos, es un suicidio lento, antes de pasar á hablar de otra materia, juzgo conveniente decir dos palabras sobre este particular. La misma naturaleza nos obliga, como hemos dicho, á reprimir, moderar y domar los afectos desordenados; y como esto no puede conseguirse sin una prudente mortificación del cuerpo, que es el instrumento de nuestras pasiones y apetito sensitivo, claro es que debemos valernos del ayuno por ser una de las mejores mortificaciones para conseguir el referido objeto. El hombre no se suicida porque ayune y se mortifique, como pretenden los contrarios; la moderada abstinencia y mortificación alarga la vida en vez de acortarla, y nos preserva de muchas enfermedades. El parecer de los médicos confirmado por la experiencia es que son muchos los que mueren por gustar de la mesa y los placeres, pero muy pocos por ser abstinentes; y si se cita algún ejemplo de

esta clase, diré que no aconteció porque los citados quisieran ayunar y mortificarse del modo que lo exige á veces la naturaleza y la ley, sino, porque eligieron de su bueno á bueno este género de muerte más bien que otro. El ayuno y mortificación, que exige la naturaleza y la ley, ha de ser tal, que baste para contener las pasiones y sujetar el apetito sensitivo á la razón; pero jamás nos manda que hagamos tanto daño al cuerpo, que de él se siga la pérdida de la salud.

Habiéndose probado por la ley natural que tenemos obligación de conservar nuestra vida, nace de aquí una disputa sobre lo que podremos hacer, en propia defensa, contra los agresores. Aunque esto toca particularmente á los juriscultos, como algunos al tratarlo se desvían de la mansedumbre evangélica y hasta de la misma ley natural, no estará demás el que nosotros examinemos también este asunto por lo que tiene de moral. Para resolver con claridad es preciso advertir que los agresores son de tres clases: unos de la *vida*, otros de la *hacienda* y otros, en fin, de la *honra y fama*. Presentaremos, pues, las siguientes proposiciones:

PROPOSICIÓN 2.^a No es lícito quitar la vida al injusto agresor, que solo invade nuestros bienes de fortuna.

Se prueba. La razón dicta que, para ser justa la acción empleada contra el prógimo, debe

haber proporción entre el mal que por ella se quiere evitar, y el mal que con ella causamos á nuestro agresor; y como no hay proporción entre el mal, que causamos al agresor de nuestros bienes de fortuna, dándole la muerte, y el mal que nos sobrevendría en el caso de que nos robasen, por esto no es lícito dar la muerte al agresor que sólo invade nuestros bienes de fortuna. Nadie podrá negar que los bienes de fortuna valen mucho menos que la vida del cuerpo y del alma; y como nos consta positivamente que dando la muerte al agresor, no solo le quitamos la vida del cuerpo, sino también la del alma, pues está en pecado mortal, de ahí la ilicitud de la muerte. No vale decir que esos bienes son de mucha importancia porque se ordenan á la conservación de la vida; porque, entendiendo por bienes de fortuna las riquezas, como en esta proposición lo hacemos, no puede decirse que sean necesarios para conservar la vida, supuesto que también viven los de mediana fortuna y los pobres.

Aunque no sea lícito matar al que roba nuestros bienes temporales, sin embargo de eso, cada uno tiene derecho y acción para defenderlos por otros medios más usuales, desviando al agresor, con tal que en todo esto no amenace peligro próximo de muerte. La caridad ordena que toda defensa se contenga dentro de los justos límites;

por lo cual, si para defender la hacienda son suficientes unos medios suaves, no se deben usar otros duros, porque ningún derecho tenemos para ofender á otro, si no lo exige la justa defensa de nuestra vida, y esto sin intención directa de ofender al agresor, y hacerle daño: así es que no es lícito ofender al agresor si los bienes robados pueden recobrase, acudiendo á la Autoridad competente ó por otro cualquiera medio prudente. Conforme á estos principios es muy fácil responder á la segunda cuestión.

PROPOSICIÓN 3.^a No es lícito quitar la vida al que nos deshonra, ni al que nos infama.

Se prueba. *Fama*, es el buen concepto que otros han formado de nuestras virtudes y prendas, ya sean naturales, ya sobrenaturales, ya intelectuales, ya morales (aunque la fama de las virtudes intelectuales comunmente se llama celebridad). *Honor*, es la manifestación externa de este buen concepto formado sobre la excelencia ó la protestación de la superioridad de alguno. Sentado esto, decimos:

El *honor* y *fama* se quita ó con palabras, como por ejemplo, con la calumnia, la detracción, la contumelia, ó con señales marcadas de vituperio y desprecio, *ut impacta alapa, ictu fustis et aliis*; y como ya se quite el honor y fama del primer modo, ya del segundo, no puede ni debe

separarse ó conservarse dando muerte al invasor, de aquí que no es lícito quitar la vida al que nos deshonra ó infama. No es lícito en el primer caso, porque ó el deshonrado puede probar su inocencia, ó no puede; si puede, ya tiene un medio para conservar y reparar el honor y fama sin dar muerte al invasor, y, por consiguiente, la occisión sería injusta é ilícita. Si no puede, entonces, tan lejos está de reparar su honor y fama, que antes por el contrario, incurre en peligro de infamia en juicio y fuera de él. La occisión del calumniador prueba que el matador es un hombre de poca paciencia, ó un infame homicida, pero nunca su inocencia: y como estamos obligados á conservar nuestro buen nombre del modo que moralmente podamos, claro está que también en este caso sería ilícita la occisión: luego la muerte dada al que deshonra ó infama con palabras es ilícita. Tampoco es lícita en el segundo caso. El único objeto laudable que tendría la muerte del que nos deshonra con señales de desprecio, sería el recobrar el honor delante de los que presenciaron la acción ó señal injuriosa; pero esto no se consigue con la muerte del invasor. La buena fama y honor consiste en el buen concepto de los sabios y virtuosos; y, como que para estos solo es honrado el que perdona las injurias y ofensas, y de ningún modo el que las venga con la muerte del invasor de la honra, de ahí que con

la muerte de éste no se consigue reparar el honor y fama. Lo que hemos dicho, hasta ahora, era bastante para conocer cuanto tienen de inmercales los lances que se llaman de honor; mas, como en nuestros días se repiten con demasiada frecuencia y escándalo de los hombres sensatos, trataré de ellos exprofeso, á fin de que la juventud pueda afearlos y reprenderlos en su día. Al intento presento ésta

PROPOSICIÓN 4.^{na} El duelo ó desafío es contrario á la recta razón, á los comunes intereses de la patria, y, por consiguiente, á la voluntad de Dios.

Se prueba. 1.^o *es contrario á la recta razón.*

La recta razón prohíbe quitar la vida á un semejante nuestro, ó la salud á algún miembro, sin más motivo que no dejar sin castigo inmediato una injuria acaso meramente imaginaria, ó lo que todavía es peor y sucede las más veces, quitársela al verdadero injuriado el malvado ofensor; y como en el duelo sucede esto, ó por lo menos los duelistas se exponen voluntariamente á este peligro (porque el duelo propiamente es *pugna singularis ab utraque parte ex conducto accepta, designato loco et tempore, cum periculo occisionis aut gravis vulneris*): luego repugna á la razón.

Los duelistas se proponen á hacerse justicia por sí mismos infringiendo el orden que la sociedad ha establecido para dirimir las contiendas,

se usurpan un derecho que no les pertenece, y en vez de proteger la moralidad, abren una ancha puerta á la inmoralidad y á la insolencia: todo esto es contrario á la recta razón y á la voluntad de Dios. Todo hombre constituido en sociedad, está obligado á sujetarse á las leyes por las que se rige el Estado; estas leyes determinan que solo los Tribunales pueden castigar los delitos de los ciudadanos con la autoridad que han recibido del Rey ó jefe del Estado á quien exclusivamente corresponde este derecho, por ser él solo el superior puesto por Dios para regir á su pueblo: luego los duelistas se proponen á tomar la justicia por su mano, y usurpan un derecho que no les corresponde. Por otra parte, una vez aprobado su modo de proceder, únicamente sería respetable en la sociedad el más fuerte é insolente, resultando de aquí la falta de orden y la inmoralidad á esa falta consiguiente.

2.^a parte. *Es contrario á los intereses de la patria.*

Nada perjudica tanto á los intereses de la patria como el desorden y falta de tranquilidad, y en el duelo se perturba el orden y conculcan los más sagrados derechos. La vida de un solo ciudadano es del mayor interés para toda la sociedad; y como el duelo la arrebató á muchos de sus hijos que podrían servirla en la paz, como

en la guerra, por esto es contrario á los intereses de la patria.

Como ya hemos probado en la primera parte que es el duelo contrario á la razón, lo es sin duda alguna también á la voluntad divina.

PROPOSICIÓN 5.^a Es lícito quitar la vida al injusto invasor de la propia, cuando no podemos defenderla de otro modo, ó lo que es igual, *servato moderamine inculpate tutele*, como dicen los teólogos y jurisconsultos.

Se prueba. El derecho de defensa inculpa- ble tiene lugar cuando concurren estas tres condiciones: 1.^a que el invadido no tenga otro recurso para defenderse que dar la muerte al agresor: 2.^a que la acción del injusto agresor sea verdadera y actual agresión: 3.^a que el invadido no intente directamente matar al agresor, sino en propia defensa: y como todas las leyes nos autorizan para quitar la vida al injusto invasor de la nuestra, concurriendo las circunstancias expuestas, por esto, guardando el derecho de defensa inculpa- ble, es lícito quitar la vida al agresor de la nuestra.

La recta razón dicta que, puestos en igual conflicto con el prójimo, miremos primero por nuestra conservación que por la ajena, porque la caridad bien ordenada empieza por sí mismo, y las leyes humanas dicen que es lícito repeler

la fuerza con otra fuerza igual, como lo da á entender este axioma admitido en ambos derechos: *vim vi repellere licet*; y como en nuestro caso, el conflicto en que se halla voluntariamente el prójimo, es igual que aquel en que nosotros estamos en fuerza de las circunstancias, y por otra parte, la fuerza que empleamos para rechazar la agresión es igual á la que nos pone el invasor, de ahí que todas leyes nos autorizan para dar muerte al agresor de nuestra vida, concurriendo las tres condiciones dichas. No alego las leyes divinas, porque no se diga que no es propio de un filósofo traer aquí los muchos textos de la Sagrada Escritura que pudiera citar.

No se infiera, por esto, que estemos obligados absolutamente á quitar la vida al agresor, porque una cosa es la licitud de la acción y otra la obligación de ejecutarla; nosotros solo hemos afirmado la primera. Con respecto á la segunda, diré, que por lo regular, y en igualdad de circunstancias, estamos obligados, esto es, si solo se atiende al bien de la vida propia, comparado con la ajena; pero, si se atiende al bien de la virtud, responderé con San Antonino, que haría un acto de caridad el que moralmente cierto de la rectitud de su conciencia, se dejase matar por salvar el alma del agresor; mas, no siendo en estas circunstancias, obraría, dice, con necedad, exponiéndose voluntariamente á la muerte del

cuerpo y del alma, supuesto que con la muerte se cierra él á sí mismo el camino de la penitencia.

Explicadas ya las obligaciones del hombre con relación al alma y al cuerpo, resta ahora que digamos alguna cosa acerca de su estado exterior.

3.^a clase. *Deberes del hombre relativos á su estado exterior.*

El procurar nuestra perfección y la del prójimo es una obligación que nos impone la misma naturaleza, impeliéndonos constantemente á ella; así lo hemos dicho innumerables veces. Esta perfección solo se consigue con el recto uso de nuestras potencias y facultades; de donde deduzco, que el hombre tiene obligación de examinar su capacidad y ver qué estado podrá elegir como más útil á sí mismo y á los demás. Este es el deber que tiene con respecto á su estado exterior: *elegir aquel género de vida que sea más conforme á su inclinación natural, y para el cual parezca haber sido destinado por el mismo Dios.* Por tanto, los que son de rudo ingenio, como no son á propósito para la ciencias, deben tomar otro género de vida, y no gastar inútilmente un tiempo precioso que pueden emplear en aprender un oficio en que acaso harán progresos: de la misma suerte, los que no tienen robustez y fuerzas corporales, no deben dedicarse

á oficios que exijan un trabajo superior al que ellos pueden sobrellevar: en una palabra, para elegir estado es preciso tener presentes dos cosas: 1.ª Que sea proporcionado á nuestras fuerzas, y 2.ª que sea también útil á los demás.

RESUMEN

En este artículo hemos explicado en general las tres obligaciones del hombre para consigo mismo, en ellas consiste el verdadero y justo amor propio, el cual no es otra cosa más que un amor de nuestra propia perfección y deseo del cumplimiento de nuestras obligaciones. Resumiendo, pues, ahora diremos que el hombre debe amar á Dios y amarse á sí mismo; que debe la verdad á su entendimiento y el bien á su voluntad; que debe á todas sus facultades la correspondiente armonía, para que no sirvan como esclavas las que deben mandar como señoras; que el uso de las sensibles en cuanto se refieren á informarle de los objetos, debe ser cual conviene para que no le induzcan á error; y en sus relaciones con el cuerpo, deben emplearse del modo conducente para la conservación de la vida y de la salud; que, por consiguiente, no puede en ningún caso atentar contra su propia existencia; que, aun los daños que se cause, nunca pueden llegar hasta el caso de producir enfer-

medades graves, y deben tener siempre un fin conforme á la razón: en una palabra, el precepto fundamental del amor de sí mismo debe practicarse con el desarrollo de sus facultades, en un sentido de perfección y con arreglo al fin á que Dios le ha destinado.

ARTÍCULO CUARTO

De los deberes del hombre para con sus prójimos

La humanidad es una inmensa familia de la que todos los miembros, sin distinción de razas, clases ni condiciones, son hermanos. Todos, en efecto, somos hijos de Dios, todos tenemos una naturaleza idéntica en cuanto al fondo, todos somos hermanos, pues descendemos de un común padre; y las relaciones que nacen de esta situación son en cierto modo la base de nuestros deberes para con el género humano. La condición de la humanidad importa á todos los individuos que la componen, y la condición moral de un individuo no es indiferente al conjunto de la familia humana: luego, si nosotros estamos obligados á perfeccionar nuestra naturaleza y estado del modo que podamos, esto mismo debemos practicar con nuestros semejantes, ya porque esto redunde en utilidad propia, ya también porque así cumplimos la voluntad de Dios, que

quiere la felicidad de todos los hombres. El amor de sí mismo es el deber del hombre para consigo mismo; debiendo, pues, nosotros procurar la felicidad del prójimo del mismo modo que la nuestra; claro está que el amor del prójimo, la caridad para con él es también el deber cardinal del hombre para con sus semejantes.

El amor del prójimo es una voluntad constante y no interrumpida de hacer bien á otros ó de promover (cuanto fuere posible ó esté de nuestra parte) la perfección del prójimo en cuanto al alma, cuerpo y estado exterior. De aquí se sigue que no es lícito aborrecer al prójimo, ni tener una voluntad indiferente para con él; que no basta que nos estemos sin ser amigos ni enemigos de nuestros prójimos, sino que es necesario hacerles todo el beneficio que podamos, procurando la perfección de su alma, cuerpo y estado exterior del mismo modo que la nuestra, toda vez que debemos amarlos como á nosotros mismos.

El hombre, hemos dicho en el artículo anterior, debe la verdad á su entendimiento y el bien á su voluntad; su alma llega á perfeccionarse con la adquisición de las virtudes intelectuales y morales; luego estamos obligados á propagar con toda diligencia y cuidado las virtudes intelectuales y morales para perfeccionar el alma de nuestros prójimos, porque los mismos deberes

tenemos para con ellos que para con nosotros mismos, con la sola diferencia de ser nosotros los primeros en el orden de la caridad. Si poseemos ciencia, estamos obligados á hacer participante de ella al prójimo, enseñando al que no sabe y corrigiendo á los que yerran. Debemos aconsejarles las cosas que más conduzcan á su perfección, siempre que tengan necesidad de nuestros consejos; darles buenos ejemplos de virtud para que, excitados por este medio, la practiquen; por último, y para decirlo de una vez, procuraremos la perfección del alma de nuestros prójimos, practicando con ellos las limosnas que se llaman espirituales en los casos de necesidad que á juicio de hombres discretos sean graves. He añadido esto último, porque si no fuese *grave* la necesidad del prójimo, entonces solo sería de consejo la práctica de ellas.

Considerando las obligaciones que nos impone la naturaleza á nosotros mismos con respecto al alma, hemos deducido las que tenemos para con el prójimo bajo el mismo respecto; siguiendo ahora el mismo plan, entenderemos perfectamente las que tenemos que cumplir para con él en cuanto al cuerpo. La defensa y conservación de la vida del cuerpo es un indispensable deber en nosotros; luego debemos también respetar la vida y salud del prójimo, contribuyendo á su conservación del modo que esté en nuestra mano,

absteniéndonos de ofenderle en lo más mínimo (salvo siempre el derecho de defensa inculpable).

Como la pobreza, la enfermedad y la muerte, son males del cuerpo, estamos obligados á socorrer en ellas al prójimo por medio de las limosnas que se llaman corporales. Por lo cual, si puede uno dar limosna á los pobres, tiene obligación de darla á los impedidos que no pueden socorrerse á sí mismos. Por el nombre de pobres no se deben entender solo los mendigos, sino también aquellos, que aunque al parecer vivan con decencia y no padezcan pobreza extrema, con todo eso carecen de aquellas comodidades que son necesarias á su conveniente sustento, calidad, estado y condición; pero esto se entiende, con tal que no empleen estas limosnas y socorros ó no las pidan para el fausto y vanidad de su respectivo estado, sino para dar ejemplo de sobriedad y modestia. Este precepto de la ley natural obliga estrechísimamente, y con especialidad en necesidad extrema, enfermedad grave y peligro próximo de muerte.

Resta ya que expliquemos nuestras obligaciones relativas al estado exterior de nuestros prójimos. La perfección del estado exterior es una consecuencia de la buena elección de estado, después de considerar los talentos que Dios se ha designado confiarnos; esta buena elección es tan necesaria para cumplir nuestra misión sobre

la tierra, como interesante á la sociedad en que vivimos y en general á todo el linaje humano; por tanto, obligados á hacer por nuestros semejantes cuanto podamos, sin detrimento nuestro, debemos procurar que elijan el género de vida para el que sean más á propósito. Esta obligación se cumple dando buenos consejos y prestando otros muchísimos auxilios si fuese necesario. Una vez constituido nuestro prójimo en un estado, cualquiera que sea, nunca es lícito despreciarle: todos los oficios son útiles á la sociedad y alguno ha de desempeñarlos en beneficio de los demás; en todos ellos se puede servir á Dios y ser buen ciudadano. ¿No somos todos hermanos? ¿no hemos sido formados de un mismo barro? Ciertamente que sí; y por consiguiente, tan digno es de nuestra caridad el de baja condición, como el que habita un suntuoso palacio. Si uno sobresale en honras, riqueza y autoridad, si es más excelente y distinguido que los demás en virtudes, ingenio y otras prendas intelectuales, acuérdesese que nada es suyo, que todo lo ha recibido de Dios, quien puede arrebatárselo en pena de su soberbia y dárselo á otro: y por este medio aprenderá lo que vale y á no vanagloriarse con desprecio de los demás. *Quid habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?*

Debemos, pues, tener grandísimo cuidado

de no sonrojar á nuestros prójimos, ni denigrar ni manchar su fama; así que no es lícito propalar sus imperfecciones y vicios. Pero esto no se opone de ningún modo á este precepto de la ley natural de descubrir aquellos delitos cuyo castigo es muy importante á la república; porque en este caso hay conflicto de obligaciones y es preciso hacer excepción.

RESUMEN

Todas nuestras obligaciones para con el prójimo están comprendidas en estas dos sencillas máximas: *No hagas contra otro lo que no quieres se haga contra ti: haz á favor de otro lo que quieres hagan para contigo.* De ellas se deduce, que debemos ilustrar el entendimiento de los demás, comunicándoles la ciencia que poseemos; que debemos darles ejemplo de las virtudes, para que, movidos por él, las practiquen y así perfeccionen su voluntad; que no es lícito ofender al prójimo en la vida ni en su salud, y, antes bien, estamos obligados á socorrer sus necesidades, practicando las obras de misericordia; que debemos, en fin, aconsejarle sobre la elección de estado, siempre que lo pida, y no despreciarle porque ocupe un destino bajo en la sociedad, respetando también su honor y su fama.

Solo resta advertir, para terminar este artículo, que todas las obligaciones enumeradas se dividen en dos clases, unas son *perfectas* y otras *imperfectas*. *Perfectas*, son aquellas á que el hombre está obligado necesaria y perfectamente, y, por consiguiente, peca si las infringe: como, v. g., lo de no ofender á nadie, dar á cada uno lo que es suyo. Las *imperfectas*, son aquellas á las que solo estamos obligados por virtud, sin imponernos necesidad; como por ejemplo: el contribuir, cuanto podamos, al aumento de la perfección y felicidad del prójimo, igualmente que al de la nuestra, y otras. El que falta á las obligaciones imperfectas, no peca, porque solo son de consejo, á no ser que por oficio deba cumplirlas.

SECCIÓN 2.ª

DEL DERECHO POLITICO

Hemos explicado los deberes del hombre, considerado en el estado de la naturaleza, sin más dependencia que la de Dios; pero esta es una hipótesis que solo tuvo lugar en los primeros días del mundo; porque, apenas empezaron á propagarse los hombres, quedaron sujetos á una autoridad que los rigiera: sin embargo, no ha sido

inútil considerar al hombre en ese aislamiento hipotético, porque esto nos ha enseñado á conocer mejor, que hay algo absoluto en el orden moral, necesario é independiente de las relaciones de la familia y de la sociedad. Al presente, vamos á considerarle constituido en sociedad, para continuar el examen de sus obligaciones. Sin perder de vista el método que hasta ahora hemos seguido, dividiremos la presente sección en tres capítulos: en el primero consideraremos á la sociedad en general: en el segundo examinaremos de qué modo debe conducirse en su comercio con otra, ocupándonos con este motivo de los contratos; y, por último, hablaremos de los justos títulos de adquisición y del derecho de propiedad.

CAPÍTULO PRIMERO

De la Sociedad en general.

La reunión de hombres, para promover el bien común, forma las *sociedades*: éstas son de diferentes especies, según los vínculos que las constituyen. La primera, la más natural, la indispensable para la conservación del género humano es, la de *familia*. La especie humana perecería, si los padres no cuidasen de sus hijos alimentándolos, librándolos de la intemperie, preservándolos de tantas causas que les acarrea-

rían la muerte, y procurando su desarrollo en el orden intelectual y moral. La sociedad doméstica, sin embargo de su importancia, no basta para el género humano, porque limitada á la crianza y educación de los hijos, no se extiende á las relaciones generales establecidas por motivos de necesidad y utilidad: de aquí la necesidad de otra autoridad superior, que se extiende á mirar por el remedio de las necesidades, á que no pueden proveer los jefes de las familias. Sin la autoridad paterna no sería posible la conservación del orden entre los individuos de una misma familia; sin la autoridad política no fuera posible conservar el orden entre las diferentes familias: éstas serían á manera de individuos que lucharían entre sí continuamente, pues para terminar sus desavenencias no tendrían otro medio que la fuerza.

Ved aquí el origen de ese poder político, que con sus leyes, sus premios y sus penas, reprime las demasías de los asociados: ved aquí también el origen del derecho político, que la necesidad de las cosas hizo que sustituyese al natural y le perfeccionase. La forma de este poder es varia, según las circunstancias: los trámites para llegar á constituirse, han sido diferentes según las ideas, costumbres y situación de los pueblos. En unos reside el poder y administración en un solo individuo; en otros son muchos los encargados;

aquí mandan los nobles, allí los plebeyos, en otra parte, en fin, se hallan mezclados. Se llama *monarquía*, la sociedad regida por un solo individuo en quien reside el poder y autoridad suma, y su gobierno paternal recibe el nombre de *monárquico*. *Aristocracia*, se llama la clase de los nobles: y así será un gobierno aristocrático aquel en que la dirección de los negocios del Estado, así como la suma autoridad se halla en manos de los nobles. Por el contrario, si el poder sumo reside en el pueblo, y éste por medio de sus delegados rige á la sociedad, el gobierno se llama entonces *democrático*. Sucede muchas veces que el poder se halla dividido entre el *Monarca* y la *nobleza*; otras veces entre el *Monarca* y el *pueblo*; en una parte encontramos que la Sociedad se halla regida solamente por los *nobles* y *pueblo*, sin monarca alguno; en otras, en fin, el *Monarca*, los *nobles* y el *pueblo* intervienen con su autoridad en el régimen social. Todas estas formas tan varias entre sí, reciben el nombre común de gobiernos mixtos; y para designarlos en particular los llamaremos, gobierno *monárquico-aristocrático*, al primero; *monárquico-democrático*, al segundo; *aristocrático-democrático*, al tercero, y *monárquico-aristocrático-democrático*, al cuarto, aunque es más común el nombre de *gobierno constitucional* para este último. Sea cualquiera la forma constitucional de la república, deben

con suma concordia y general consentimiento dirigir sus acciones y todas sus miras al bien público, así los que tienen el mando, como los súbditos. Por tanto, en la república no deben regularse las acciones por solo la autoridad particular, sino por la general y común; y si acontece que el bien particular no es compatible con el bien público, es evidente que se debe preferir el bien común, por lo cual puede ser injusto en la república lo que sería lícito en el estado natural.

Al contemplar tantas clases de gobierno como hemos enumerado, algunos han errado groseramente acerca del origen de las sociedades, fingiendo no sé qué contratos primitivos, en virtud de los cuales, los hombres convinieron en vivir juntos, como si el vivir en sociedad y estar sometidos á un poder público, no fuera una necesidad igual á la que tenemos de comer, vestir y proporcionarnos una vivienda. Después de lo que llevamos dicho, no había necesidad de hablar en particular sobre el origen de las sociedades; mas, como presentan algunas observaciones en prueba de sus opiniones los que niegan que el derecho político se funda en el natural, trataremos esta materia, pero en primer lugar nos ocuparemos de la sociabilidad, y después escribiremos algunos otros artículos para explicar en qué consiste la perfección de la sociedad civil.

ARTÍCULO PRIMERO

DE LA SOCIABILIDAD.

Es la *sociabilidad* la tendencia natural que el hombre tiene á vivir entre sus semejantes en trato continuo é íntimo, formando agrupaciones que constituyen sociedades. El hombre, sin duda alguna, nació para vivir en sociedad, y solo así puede desarrollarse en el orden intelectual para conseguir el fin á cuyo objeto fué creado; y es tan natural la sociabilidad al hombre, que constituye una verdadera necesidad á la vida, cual el oxígeno para la respiración, el agua para el pez. Sencilla es su demostración. Cuando se ve que el hombre de un modo constante y en todas partes vive en sociedad; si nos fijamos en nuestra constitución orgánica y estudiamos las facultades psíquicas del hombre, y comprendemos que para encontrar cumplida satisfacción, así para las necesidades físicas como para las intelectuales y morales, solo en la sociedad se hallan; por poco que nos fijemos en la *palabra*, medio comunicativo para con los asociados, y en la acción simpática que nos arrastra á distinguir en afecto á un individuo determinado como fenómeno instintivo, y en nuestra razón que nos lleva á considerar la benevolencia y beneficencia obli-

gatoria para nuestros semejantes: ¿podremos prescindir de la sociedad, dejaremos de conocer que tiene vida necesaria para el desarrollo completo del hombre, y que es, por consiguiente, un fenómeno natural en nuestro modo de ser? Hay más aún: por poco que reflexionemos en las necesidades y facultades del hombre, nos convenceremos que su destino es la sociedad.

Es verdad que, si consideramos la vida animal y sensitiva en el hombre y en el animal, son las mismas, aunque más graduadas en aquél, si bien muy inferior para conservar su existencia, para defenderse de los rigores de las estaciones con algún vestido y guarida, para rechazar los asaltos de otros hombres y de las mismas bestias feroces; si le consideramos en los primeros años de existencia, vemos que al principio de la adolescencia se cría imbécil, necesitando socorros extraños constantemente, su instinto es muy limitado y poco seguro. Este conjunto de circunstancias en el hombre, que pueden considerarse miserias, claman por la necesidad que tiene de vivir reunido con sus semejantes.

Si analizamos las facultades del hombre, vemos que su entendimiento puede perfeccionarse, viviendo con sus semejantes, por medio de la palabra; su memoria extensiva á los tiempos pasados, utilizase con los conocimientos que adquiere para formar conjeturas sobre lo venidero,

y la voluntad, dueña y señora de las inclinaciones y pasiones, cuando es bien dirigida, triunfa en todos los actos de la vida; y, por último, la compasión humana aprópiase en cierto modo los males de sus semejantes: esto constituye el sentimiento más noble del corazón humano. Después de todo esto, ¿podrá creerse que el autor de la naturaleza, que dejó al hombre expuesto á tales y tantas necesidades que solo pueden satisfacerse en la sociedad, no le hubiese criado apto para vivir en ella?

No obstante pruebas tan claras de la aptitud del hombre para la sociedad, aún hay filósofos que pretenden negarla; no soy duro al juzgarlos de extravagantes: veamos lo que dicen.

No basta lo expuesto; aún hay quien pretende con teorías descabelladas, por cierto filósofos de algún prestigio, explicar de otra manera la sociabilidad. Hay quien, como Hobbes, Spinoza y Rousseau, sostienen que el verdadero estado natural del hombre es el aislamiento, la vida errante y salvaje, atribuyendo la formación de las sociedades actuales Hobbes á la *fuerza*, Spinoza á la *astucia* y Rousseau al *pacto social*; pero convienen los tres filósofos en que el hombre instituyó las sociedades, y claro está, así niegan que el origen de la sociabilidad fuera natural. Pero veamos cómo sostiene el inglés Hobbes su teoría filosófico-moral. Dice así: «es la guerra el

estado primitivo ó natural del hombre, así es que todo lo que agrada y conviene, es bueno y lícito, por el contrario, todo lo que desagrada y perjudica, malo é ilícito; y, añade, en el estado social ó de paz es bueno y lícito todo lo que preceptúan las leyes, costumbres é instituciones, malo é ilícito todo lo que prohíben.»

Aún dice más. Todo cuanto proporciona placeres y utilidad al hombre tiene éste sobre ello derecho ilimitado; y si bien no pudo conseguir, siempre que anhelo, bienes de otros á que tenía igual derecho, fué por la inferioridad en la lucha: he aquí, según Hobbes, lo que él llamó estado natural ó primitivo en el hombre.

Con la teoría expuesta, creyó Hobbes que explicaba suficientemente no solo que la sociabilidad no era natural, sino también la verdadera esencia de la moralidad. Confundi6, sin duda lastimosamente, el filósofo inglés lo agradable y útil, con lo bueno, y creyó que la moralidad se deriva de la ley, cuando es ésta la que depende de aquélla. En todos los tiempos los sabios, el vulgo y hasta el sentido común, ha distinguido lo agradable y lo bueno, y es tan diferente, que la bondad en muchas ocasiones se halla en razón directa del sacrificio que cuesta ejecutar para las acciones buenas, y sin embargo, son universalmente reconocidas por tanto más meritorias y excelentes, cuanto son más violentas y des-

agradables; es decir, que la teoría de Hobbes es esencialmente sensualista y utilitaria.

Aun cuando al hablar de la moralidad digimos su verdadero origen, como la teoría de Hobbes abraza los dos extremos expuestos al presentarla, y por más que también digimos ya que la moralidad es á la ley y no ésta á la moralidad, para que se vea más patente la refutación de su teoría diré: que la ley es buena ó mala, verdadera ley ó violencia tiránica, como dice Santo Tomás, según que sea moral ó inmoral; por esto es un absurdo suponer que la moralidad tiene su origen en las instituciones humanas, y que es bueno lo que la ley humana preceptúa, y malo lo que prohíbe, cuando precisamente es todo lo contrario. Supongamos que hubiese algún legislador que diera alguna ley contraria á nuestro Código penal—por ejemplo—que autorizase el robo, el parricidio, el asesinato, etc., etc., ¿conseguiría por esto inculcar en la conciencia humana que la ejecución de estos actos eran buenos en cuanto que así se mandaba legalmente? Solo Hobbes podía pensar de modo tan descabellado.

Ya digimos que Spinoza atribuía la formación de la sociedad actual á la astucia, y de ningún modo admitía que la sociabilidad fuera natural al hombre. Muy breve seré para refutar esta teoría. Por muy poco que nos fijemos en el orden práctico de la vida, fácilmente vemos que no

siempre gobiernan el Estado los hombres más inteligentes y astutos. Recorramos la historia política de nuestros días, y sin violencia deduciremos que la fuerza ó la astucia ponen á veces el poder social en manos atrevidas sí, pero.... para sufrir más tarde los súbditos sus funestas consecuencias, favoreciendo, sin duda alguna, estos actos anormales la apatía, indiferencia ó pasividad de los más...., acaso el egoísmo de las masas honradas, que son el núcleo principal de la Nación, por evitar las contingencias y contrariedades de la lucha.

Otro filósofo, Rousseau, atribuyó al pacto social el origen de la sociedad. Tan refutada ha sido esta teoría fantástica, que solo debería exponerla á fin de que se conociera; pero, siguiendo el orden que me he propuesto, diré *algo*, y así no me separaré de la forma propia de este Compendio.

Ni como *hecho histórico*, ni como *hipótesis*, merece los honores de una refutación seria. La existencia del pacto social, nada hay que nos lo demuestre, pues ni el menor documento, ni la tradición más insignificante, ni el indicio más pequeño, encontramos de su existencia. Suponer que el hombre renunció al estado salvaje y que sacrificó parte de su libertad porque se garantizase el resto de ella para poder disfrutar de las ventajas y comodidades sociales, ni nadie

lo ha reconocido, ni nadie siquiera presumirlo pudo.

ARTÍCULO SEGUNDO

De la Sociedad doméstica.

Varias clases hay de sociedades, pero interesa al fin que nos proponemos tratar de la *sociedad doméstica ó familia*, que es la primera por su naturaleza en el orden natural; defínese, la agrupación de personas que viven unidas entre sí por vínculos de sangre ó de amor dentro del mismo hogar ó casa. Subdivídese esta sociedad en *conyugal, paterna y heril*. Antes de entrar de lleno á tratar estas materias, creo conveniente demostrar que la sociedad doméstica es reclamada por la naturaleza humana.

Reclama la naturaleza humana todo aquello que tiende á conservar y perfeccionar al hombre: sabido es que el hombre necesita de alimentos y vestidos, así como que en la infancia no le es dado á nadie proporcionárselos, y solo los padres tienen ese deber directo que cumplir. No es menos cierto que si el niño se viera abandonado y destituido de la instrucción de sus padres, solo podría, con gran dificultad, obtener algunos imperfectos conocimientos acerca de los principios de la moral y de la existencia y naturaleza de Dios; de

ahí que se impone la necesidad de la sociedad doméstica, sin que sea bastante á reemplazarlo, como pretenden los comunistas, la *Nación* con sus cuidados y enseñanza, en abierta oposición hasta con el Derecho Natural; porque reconocer en el padre solo el derecho de engendrarlos para que el estado por sí se cuide de cuanto exigirse debe á un buen ciudadano, está en abierta oposición con los derechos y deberes concedidos á los padres por Dios, reconocidos y sancionados por todo el mundo civilizado.

Dada la importancia de estas tres sociedades, las trataremos por separado en otros tantos artículos, siguiendo el orden de su división.

ARTÍCULO TERCERO

De la Sociedad conyugal.

De la unión del hombre y la mujer, mediante el matrimonio, que se llaman *cónyuges*, fórmase la sociedad conyugal. Defínese el *matrimonio*, la unión indisoluble del marido y la mujer para la procreación y educación de la prole y para el auxilio mutuo en los usos comunes de la vida. Estos cónyuges reciben también el nombre de *consortes*, porque significa la comunidad de vida y de bienes que debe existir entre ellos, como si los dos fueran una misma persona. Así lo

entendieron ya los romanos, y llamaban al matrimonio, con Modestino, *consortium omnis vitæ*, consorcio de toda la vida; y nuestra ley de partida le define: «Ayuntamiento de marido é de mujer fecho con tal entención de benir siempre en uno, é de non de partir: guardando lealtad cada uno de ellos al otro, é non se ayuntando el varon á otra mujer.»

Cuando el matrimonio se hace entre cristianos, puede considerársele bajo dos aspectos, como *contrato* y como *sacramento*, ambas condiciones son inseparables y se encierran dentro de él: por esto la Iglesia declaró que el matrimonio civil de los cristianos, cuando es celebrado ante los solos funcionarios del Estado, no es matrimonio verdadero, sino *execrable concubinato*. Y esto es claro: cuando Jesucristo instituyó su Iglesia elevó á la categoría de sacramento el contrato matrimonial legítimo, de modo que, siendo el matrimonio de institución divina, no puede ser verdadero matrimonio, si al mismo tiempo no es también sacramento. Para mayor claridad definiré el matrimonio como *contrato* y como *sacramento*. Es el primero, un pacto ó convenio con que el hombre y la mujer se entregan mutuamente sus cuerpos para la procreación y educación de la prole en indivisa manera de vida: el segundo, es el mismo pacto, en cuanto elevado por Jesucristo Nuestro Señor á la dignidad de signo

práctico de la unión mística y espiritual con que está unido él mismo para siempre con su esposa la Iglesia.

Conocidos son los errores sobre la naturaleza del matrimonio. Hay quienes, como los Maniqueos, le consideran ilícito, igualmente que algunos publicistas modernos, llegando éstos hasta proclamar el amor libre y llevar su comunismo á las mismas mujeres. Otros, no tan exagerados, pero no menos errados en sus afirmaciones, admiten la divina ordenación del matrimonio, pero negándole la perpetuidad intrínseca, ya defienden cosas contrarias á su unidad, ya le hacen superior al celibato abrazado por motivo de virtud, ó ya someten á la autoridad civil y política el mismo matrimonio cristiano.

Para refutar estos errores y probar la verdadera doctrina de la naturaleza de la sociedad conyugal, así como los derechos y deberes de los conyuges, presentaré las proposiciones siguientes:

PROPOSICIÓN 1.^a Para la conservación del género humano, Dios instituyó el matrimonio y prohibió la fornicación.

Se prueba. La propagación de los hombres solo se obtiene por la generación, y como la fornicación es la unión carnal de un hombre y una mujer que no están casados, prohibida por la Ley natural, es ilícita, por lo tanto, por esto Dios instituyó el matrimonio, necesario para la conserva-

ción del género humano. Y fácilmente se comprende. Si la fornicación fuera lícita, la unidad del matrimonio desaparecería y habría que aceptar la *poligamia* ó sea la unión legal simultánea de un hombre con varias mujeres, y la *poliandria*, ó sea la unión de una mujer con varios hombres al mismo tiempo; y como esto se opone al fin del matrimonio, en cuanto que la procreación, la educación de los hijos, el mutuo auxilio de los cónyuges, el amor y compromisos recíprocos y la tranquilidad doméstica no constituiría el deber mutuo de los consortes, de ahí la ilicitud de la fornicación. Pero hay más: como resultado de la poligamia, el marido es un déspota y las mujeres solo instrumentos de placer, y sus hijos no hermanos, sino enemigos irreconciliables; así es que aun cuando ésta no se opone á la procreación, que es el fin primario, sepárase por completo de los secundarios que son todos los enumerados. El resultado de la poliandria es aún más triste, porque de ordinario se opone á la procreación, y cuando esto no sucede, la prole que resulta de ese comercio carnal, no puede conocer el verdadero padre, y como el Autor de la naturaleza, que obra siempre con sabiduría ha provisto á los hijos de personas fijas y determinadas (padres) que tienen obligación de alimentarlos y educarlos, toda vez que á la prole le es imposible por sí conseguirlo; de ahí que la fornicación está prohibida

por la Ley natural, y Dios instituyó el matrimonio para la conservación del género humano.

PROPOSICIÓN 2.^a Es más perfecto el estado del celibato que el del matrimonio cuando aquél es abrazado por motivo de virtud.

Se prueba. *Celibato*, se dice al modo de vida profesado por los individuos que tienen el propósito de permanecer solteros, sea ó no confirmado con voto este propósito. Para que el celibato sea más perfecto que el estado del matrimonio, se necesita que sea abrazado por motivo de virtud; porque en otro caso, cuando el soltero no acepta el matrimonio, por los motivos puramente temporales, huyendo de las cargas propias que puede proporcionar, por temor á la disminución en la libertad que le cohiba tener una vida licenciosa, esto después de ser egoísmo, no es el celibato verdadero, este estado no solo es menos perfecto que el matrimonio, sino que es ilícito; pero cuando con virtud suficiente y con voluntad decidida, el hombre se opone á lo que hallándose muy conforme con la naturaleza humana, cual es el matrimonio, y voluntariamente á él renuncia tan solo por virtud y prefiere el celibato; éste es el que decimos, que es más perfecto.

Y ciertamente. Es mejor y más grato á Dios, aquello que más separa al hombre de los deleites de la carne, todo lo que le hace más espiritual y

le levanta sobre las cosas materiales y terrenas, cuanto le da más comodidad para dedicarse á la oración y al servicio divino, porque á él más nos aproximamos, aquello que eligieron para sí Nuestro Señor Jesucristo, los Apóstoles y los grandes Santos de la Iglesia; y como la vida célibe guardada y abrazada por motivos de virtud separa al hombre de los deleites de la carne, le hace más espiritual, le proporciona más ocasiones para el servicio divino, le aproxima más al mismo Dios y elige para sí el estado abrazado por Jesucristo, los Apóstoles y los grandes Santos de la Iglesia; de ahí que el celibato es lo más grato y mejor á Dios.

DIFICULTADES

OBJECCIÓN. El celibato religioso disminuye las poblaciones, por consiguiente, como el matrimonio las aumenta, es preferible para el bien social.

Por poco que nos fijemos, fácilmente podemos contestar á la dificultad que presentan los enemigos del celibato religioso, no obstante su *aparente* verdad.

Cuando el célibe religioso da ejemplo de virtud y castidad, contribuye poderosamente á que los matrimonios cumplan *fielmente* sus deberes, y esto no solo aumenta el número de la

prole, sino que hace que esta nazca robusta, para después por su buena constitución, libre de las enfermedades que tienen los hijos de padres licenciosos, puedan ser útiles á la sociedad, evitando así la degeneración, una de las causas más influyentes en la perversión y empobrecimiento que mina desgraciadamente á la sociedad actual; consiguiendo además, mediante los sabios consejos de los célibes religiosos y su ejemplaridad, que los hombres obtengan la verdadera felicidad que consiste principalmente en tener sus almas adornadas y embellecidas con las virtudes morales. Por lo demás, lo que disminuye las poblaciones son las guerras, la emigración, la incontinencia desenfrenada de los solteros, y en manera alguna la vida y costumbres de los religiosos célibes que casi por necesidad y como principal ocupación es el estudio, pero el estudio de la verdad, por esto persiguen la virtud y la sabiduría.

ARTÍCULO CUARTO

De la Sociedad paterna.

Siguiendo el orden establecido, vamos á ocuparnos como consecuencia de la sociedad conyugal, de la *sociedad paterna*, que se define: la unión moral de los padres con sus hijos ligados entre sí por vínculos de sangre y de amor. Esta

unión de los padres para con los hijos, en orden á la educación de los mismos, es una obligación natural y no implícitamente voluntaria como sostuvieron algunos escritores; es el fundamento del deber de darles la educación, así como los hijos tienen la obligación de recibirla: de aquí nace la *patria potestad* que es el derecho que tienen los padres de mandar á sus hijos, derecho que existe principalmente en el padre, y á falta de éste en la madre, en atención á que el padre representa en primer término la educación y cuidado de sus hijos, por ser el superior de la familia; así como á la madre incumbe con preferencia la conservación de los hijos en los primeros años de su existencia.

Hemos dicho que el derecho que tienen los padres de mandar á los hijos es la *patria potestad*; para que aquél sea lo eficaz que se desea, es indispensable que el padre tenga también el derecho de hacer que sus hijos cumplan los mandatos por medio de la fuerza coactiva. No se crea, por esto, que los padres representan una autoridad absoluta y omnímota, como la tuvieron entre los romanos y en la actualidad la conservan en algunas tribus salvajes, porque el cristianismo nos enseñó que los padres no tienen derecho de vida y muerte sobre sus hijos; que éstos no son objetos enajenables; que son personas á quienes con amor más que con terror hay que dirigir, así es

que solo tienen los padres una autoridad limitada y necesaria para criarlos, educarlos y perfeccionarlos, concediéndoles además el derecho civil, atribuciones para desheredarlos, expulsarlos del domicilio, y según la última reforma de nuestro Código, también para obligarlos al ingreso en las cárceles correccionales por treinta días, suficientes medios que utilizar para conseguir que sea práctica la patria potestad.

Los padres, al tener la obligación de educar á sus hijos, como muy pocos son los que reúnen condiciones para ello, pueden encomendarlos á personas de confianza, á fin de instruirlos también, sin que ningún gobierno tenga atribuciones á violar este derecho, toda vez que no se deriva de la autoridad civil; por esto, aunque en alguna Nación esté autorizada la enseñanza láica como oficial, no ejerciéndose como debiera, bajo la dirección de la Iglesia, atentarian manifiestamente contra el derecho paterno si obligasen á los padres á llevar á sus hijos á las Escuelas, Institutos y Universidades del Estado, en abierta oposición al derecho que la Ley Natural concede al padre; en este caso decimos, que éste es muy libre de educar á sus hijos en la forma que mejor le plazca, nunca sometido á lo que el Estado determine, por cuanto se atacaría la libertad de conciencia tan cacareada por los defensores de la enseñanza láica.

Sin embargo de esto, los secuaces del liberalismo pretenden, aunque injustamente, barrer el derecho natural de los padres é intentan que sus hijos sean educados é instruídos dentro de las ideas de los gobernantes, aun cuando éstos proclamen la libertad en materia de religión; toleran, sí, estos gobiernos, las doctrinas pestilentes, obligan á hacer públicamente profesión de estas ideas y solo así consienten cargos ó destinos dentro de la república: ¡Ya puede clasificarse de abominable tiranía á los partidarios de la mal entendida libertad!

DIFICULTADES

OBJECCIÓN. **La sociedad tiene el derecho de vigilar la vida, doctrina y costumbres de los ciudadanos; luego este derecho es extensivo á los hijos que son sus miembros.**

Seduce, sin duda alguna, la anterior dificultad, pero estudiando algo su contenido, es fácil y razonable la solución.

Se dice ciudadano, al que disfruta de los derechos civiles, y como los hijos, mientras están bajo la patria potestad no disfrutan de esos derechos, no son propiamente ciudadanos, ni miembros de la sociedad y sí solo *domésticos* ó *miembros de la familia*; así es que la república

no se compone inmediatamente de individuos, sino de familias: luego á la sociedad solo le incumbe vigilar el cumplimiento de los deberes del padre, como jefe de la familia, para castigar el abuso de su derecho si educase mal á sus hijos, imbuyéndoles doctrinas subversivas y contrarias á la tranquilidad pública. Además, cuando la Constitución de una nación tiene como base la libertad de conciencia y establece la enseñanza láica, realmente no reconoce en sí esa nación derecho alguno para vigilar la vida, doctrina y costumbres de nadie, en cuanto que no se oponga al orden público, y como la educación é instrucción libre no se opone directamente contra este orden (esta es la opinión de los sostenedores de la enseñanza láica), de ahí que cuando los liberales proclaman la libertad de conciencia y establecen el monopolio de la enseñanza libre, incurren en gran contradicción y violan el derecho natural de los padres que es el de educar é instruir á sus hijos con entera libertad para el bien espiritual de sus almas.

ARTÍCULO QUINTO

Deberes de los padres para con los hijos, y de éstos para con sus padres.

De lo expuesto anteriormente, dedúcese ya que los padres tienen la obligación de amar, criar

y mantener, educar, instruir y dar oficio ó carrera á sus hijos. El amor del padre para con los hijos debe ser racional, no de un modo frenético ó con ternura afeminada que es perjudicial. Los padres criarán y mantendrán á sus hijos, sean estos legítimos ó naturales, hasta que por sí puedan ellos ganar su subsistencia para satisfacer sus necesidades propias. La educación é instrucción debe ser la conveniente para conseguir la virtud, y de este modo serán útiles á la sociedad y á sí mismos, porque para que los hijos sean virtuosos cumpliendo así los deberes religiosos y morales, no necesita ser el padre un sabio, solo le basta para cumplir este deber enseñarles el catecismo. Por último, el padre debe dar ejemplo á sus hijos y cuando tengan edad apropiada para dedicarlos á oficio ó carrera, debe secundar, en cuanto lo permita su posición, á lo que marquen tendencia especial, favoreciendo las aptitudes de los hijos, y si en algún caso éstos demostrasen vocación determinada, no deben los padres violentarlos, sino por el contrario, coadyuvar á su realización, cuando hechos palmarios justificasen alguna vocación.

Los hijos, para con los padres, en virtud del mismo derecho natural, débenles amor, respeto y reverencia durante toda su vida, obediencia en lo concerniente á su educación y á las cosas de la casa, mientras se hallen y vivan sujetos á la pa-

tria potestad y no se opongan á la religión y á la moral. Deben también los hijos disimular los defectos y rarezas ó genialidades de los padres, procurando complacerlos, siempre que se pueda, socorrerlos en sus penalidades y trabajos y mantenerlos cuando lo necesitasen, ésto aunque se hubieren emancipado y se hallasen fuera de la patria potestad. No determina la Naturaleza el tiempo de la emancipación, aunque en general, atendido solo el Derecho Natural, el hijo puede hacerse independiente cuando ya es capaz de gobernarse por sí mismo; mas, como este tiempo es vario en los diferentes individuos, á la autoridad política incumbe determinar la edad de la emancipación, según el grado de cultura de las naciones, siendo en España hoy á los veintitrés años.

SOCIEDAD HERIL

Defínese la *sociedad heril*, la unión moral del amo y del criado en orden á la prosecución de intereses recíprocos. Llámase *criado*, aquel que mediante un contrato oneroso se entrega al servicio de otro para trabajar por tiempo limitado. Esta sociedad es natural y necesaria, porque la naturaleza humana lleva consigo las desigualdades individuales, dando origen á la distinción de clases entre pobres y ricos, necesitándose la

cooperación y servicio de los semejantes para el logro de los fines domésticos y sociales; y cuando el criado ejecuta fielmente lo convenido, desarróllase verdadero afecto entre amos y criados y suele ser la causa de identificarse, formando muchas veces parte de la familia de unos entre otros.

Si bien los criados tienen obligación de obedecer á los amos en todo lo que sea conducente al gobierno de la casa, cooperando al bien de ella como miembros suyos, también los amos tienen el deber de cuidarlos como personas encomendadas á su cuidado y dirección, corregirlos con cariño en todas las acciones que se separen de lo lícito y moral, misión que les incumbe como únicos jefes de la casa y familia.

Siervo ó esclavo es la persona extraña á una familia y agregada legítimamente á ella para trabajar en provecho de la misma durante los años de su vida. Esta sociedad de amos y siervos es lícita, sí, pero no natural, porque por naturaleza todo hombre es libre y ninguno está destinado á ser criado ni siervo de otro: pero decimos que esta sociedad es lícita, porque un hombre voluntariamente puede vender á otro sus acciones si le acomoda; mas no así los que son esclavos de nacimiento, pues tal género de esclavitud es manifiestamente indigno de la personalidad humana, lo mismo que considerar al esclavo cosa enaje-

nable, teniendo el dueño derecho de vida y muerte.

ARTÍCULO SEXTO

Del origen del derecho político y su valor moral

Los grandes hechos no se sujetan á la estrechez y regularidad de los procedimientos fijados por el hombre; y la organización del poder público, así como los trámites de su fundación pertenecen á esta clase. Debieron de combinarse elementos de diversas clases, según las circunstancias; atiéndase á la formación de los estados modernos y por ella comprenderemos la de los antiguos. ¿Acaso la Europa se ha constituido bajo un solo principio que le haya servido de regla constante? La conquista, los matrimonios, la sucesión, las cesiones, las intrigas, los convenios, las revoluciones, los libres llamamientos son otros tantos orígenes de las sociedades modernas; y esto mismo debió de suceder en las antiguas. A veces la autoridad de un padre de familia extendiéndose á sus ramas y dependencias, formaría el tronco de un poder que vinculándose en una casa ó parentela, daría príncipes y reyes á las generaciones que iban sobreviniendo; á veces se necesitarían caudillos que guiasen á un pueblo en la defensa de sus hogares, y éstos, levantados por la

necesidad de las circunstancias, permanecerían después en su elevación; otras, una colonia de pueblos más civilizados empezando por pedir hospitalidad, acabaría por establecer un imperio; también sucedería que un hombre extraordinario, por su capacidad, arrebatase la admiración de sus semejantes y creyéndole éstos como bajado del cielo, se someterían gustosos á sus mandatos y vincularían en su familia el derecho supremo: en una palabra, el poder público se ha formado de varios modos, bajo condiciones diversas y casi siempre lentamente, á manera de aquellos terrenos que resultan del sedimento de los ríos en el transecurso de largos años. ¿Qué necesidad hay, pues, de inventar teorías para explicar hechos tan naturales? El poder público es una necesidad del género humano; el modo de su formación ha dependido de las circunstancias; su valor moral se funda en la ley natural, como vamos á ver con más claridad en la siguiente

PROPOSICIÓN. El derecho político se funda en el natural, y de él nace.

Se prueba. La naturaleza del hombre y la sociedad, que también es natural, considerada en sí misma, exigen la existencia de un poder público que dicte reglas justas para garantir la paz entre los asociados y promover su felicidad; luego el derecho político se deriva del natural.

La naturaleza del hombre y la sociedad exi-

gen, la una, que todas las acciones humanas sean conformes á la recta razón, y la otra, que haya orden para que pueda existir, porque la anarquía es la causa de su ruina. Sin la autoridad política sería imposible la consecución de los dos objetos mencionados.

Si para los dos objetos enumerados no se necesitase de un poder público, sería ó porque no había peligro que el hombre faltase á lo que la recta razón prescribe, ó porque en la sociedad natural hay toda la fuerza necesaria para reprimir los abusos de nuestra libertad; nada de esto se encuentra en la sociedad natural. Tan cierto es esto, que si estuviesen los hombres sin la sociedad natural exentos de todo afecto y deseo desordenado, si viviesen siempre unidos con mutua correspondencia de obligaciones y beneficios, si pudiesen ser iguales sin envidia, ni ambición, claro está, que no necesitaban de otro imperio ni autoridad que la autoridad de la virtud: siendo todas sus acciones conformes á la razón, no hacía falta ningún poder que reprimiese los abusos puesto que no existirían.

No puede decirse que en la sociedad natural serían todas nuestras acciones conformes á la recta razón, porque la experiencia nos enseña que la mayor parte de los hombres seguimos el ímpetu de nuestras pasiones, más bien que el dictamen de la recta razón. Tampoco puede de-

cirse que habría bastante fuerza para reprimir los abusos, porque para reprimir, es preciso que el que reprima sea superior al reprimido, y en la sociedad natural todos los hombres son iguales. En este estado solo pueden existir los deberes que se derivan de la naturaleza del hombre, la cual es la misma en todos. Si cada uno de los hombres fuese el árbitro supremo de sus acciones, esta libertad produciría necesariamente la confusión en la sociedad, máxime cuando chocasen afectos encontrados, como sucedería, atendida nuestra naturaleza: luego la sociedad natural por sí sola no puede reprimir los abusos de nuestra libertad, que son tan frecuentes por desgracia. Luego la sociedad natural reclama la existencia de un poder público.

Ni vale decir que la existencia de un poder y un derecho político, que reprima á los asociados, destruye algo la libertad natural. Aquello no destruye la libertad natural, que le da mayor fuerza, y, por tanto, la perfecciona; y la libertad civil confirma y perfecciona la natural. En la sociedad natural, es verdad que un hombre estaría sujeto á otro, pero todos estarían sujetos á Dios y á sus divinas órdenes; porque una cosa es ser el hombre libre y otra ser absolutamente independiente; lo primero se llama libertad, lo segundo libertinaje. Ahora bien, la autoridad de los príncipes, lo que hace es dar mayor fuerza, si así

es lícito expresarme, á las órdenes divinas, por consiguiente, la libertad civil perfecciona á la natural.

Todo lo que hace que el hombre conforme sus acciones á la ley natural, da mayor fuerza á las órdenes divinas; y esto es lo que hace el poder público con su autoridad y sus leyes.

Hay más: toda ley siendo justa, hemos dicho, que por lo menos remotamente se deriva de la natural, luego el derecho político se deriva del natural.

DIFICULTADES

OBJECCIÓN 1.^a El hombre naturalmente propende á la total independencia, como lo prueban las continuas revoluciones, que tienen por objeto substraerse de la autoridad de los príncipes, la emancipación: luego es prueba de que el derecho político es contrario al natural, y por tanto, no se funda en él.

Se responde negando el antecedente.

La propensión que advertimos en el hombre á sacudir el yugo de la autoridad, tan lejos está de ser natural, que antes por el contrario, es el efecto de una resistencia tenaz de nuestras pasiones desordenadas á las prescripciones de la razón, es la prueba de la degradación de nuestra

naturaleza. Si los hombres se sublevaran contra la autoridad de los príncipes, no es para vivir enteramente independientes, sino para crearse otra clase de gobierno distinta de la primera; y si se hace una revolución que tenga por objeto la emancipación completa, es un sueño que jamás se realiza, porque, acalladas las pasiones que la motivaron, muy pronto vuelven á clamar por una autoridad que los defienda de los enemigos de su reposo y bienestar. Poco importa que no sea monárquico el gobierno que creen ellos; se sujetan á uno, sea el que fuere, y esto basta á nuestro propósito. Si el derecho político es contrario al natural, ¿en qué consiste que todos los pueblos, aun los más bárbaros, tienen su forma de gobierno, tienen sus jefes y caudillos? en que la existencia del derecho político es una necesidad de la naturaleza, como lo es el comer y vestir.

OBJECIÓN 2.^a El derecho político debe su origen á la usurpación, sagacidad, ambición y destreza de algunos hombres, que pusieron bajo su imperio á los más débiles é ignorantes: luego no se funda en el derecho natural. Si tuviera otro origen, sería tan antiguo como los hombres; pero se ha introducido después de largo tiempo.

Se responde negando el antecedente. Aunque algunas veces la ambición y sagacidad se hayan apoderado del mando y dictado leyes (aquí

no tratamos del hecho ó actual origen de la sociedad civil, sino solamente del derecho y necesidad de ella), estas dos cosas es menester distinguir las.

En los primeros tiempos del mundo los padres eran por derecho natural y paterno los príncipes y dueños de sus hijos, sus amorosos mandatos eran las leyes, y todo el derecho que existía era necesario. Pero, multiplicándose demasiado las familias, muy pronto tuvieron necesidad de elegir un jefe superior á todas ellas; estas reuniones de familias formarían al principio muy pequeños estados, que con el tiempo se aumentaron hasta formar los reinos é imperios que hoy tenemos. Todos estos argumentos que se nos hacen prueban demasiado, y, por consiguiente, no prueban nada. El derecho político no existió con los hombres, porque al principio tenían el derecho de patria potestad, que hacía las veces del político; mas tan pronto como cesó aquél, por no poder atender á todas las necesidades del hombre social, empezó el político.

OBJECCIÓN 3.^a Si el derecho político se funda en el de la naturaleza, entonces debemos decir que pecan contra la Ley natural todos aquellos que, apartados del mundo, pasan su vida en los desiertos, viviendo solo para Dios y para sí mismos; porque en esos lugares, de nada pueden servir á sus semejantes, ni ser ellos mu-

tuamente correspondidos; y como, según el testimonio de todos los hombres sabios y religiosos, esos hombres obran bien y no faltan á ninguna ley, por esto el derecho político no se funda en el natural.

Se responde á la objeción que precede, negando la primera parte del argumento empleado.

Los verdaderos solitarios no pueden substraerse de la potestad legítima, aun viviendo privadamente en lugares los más remotos; deben estar dispuestos á obedecer á la autoridad suprema de quien ellos dependen; si no tienen esta disposición, decimos que pecan, y que no son verdaderos solitarios. Cuando oigo decir que los solitarios y cenobitas no pueden ser útiles á sus semejantes, compadezco ciertamente á los que así se expresan; porque dan á entender, ó que tienen una idea muy pobre del estado solitario y cenobítico, ó que maliciosamente fingen ignorar la utilidad que reportan á la sociedad, para zaherir á mansalva la religión que aprueba esa vida. Es utilísima al bien común, á la sociedad toda, el que existan ciertos hombres que, dedicados enteramente al servicio de Dios, no solo no falten á sus obligaciones para con sus prójimos, sino que, al contrario, imploren en su favor la misericordia divina, y aplaquen con sus continuas oraciones la justicia del Señor ofendido por nuestras culpas; ya que nosotros, envueltos en los negocios del

mundo, estamos tan olvidados de este sagrado deber.

ARTÍCULO SÉPTIMO

De la perfección de la Sociedad en general

El objetivo de los jefes de la sociedad debe dirigirse á la felicidad de los pueblos que se les ha confiado, y no pueden, ni deben, encaminarse al solo bien de un individuo, de una familia, ni de una clase. Este es un principio fundamental de derecho público. El interés público, acorde con la sana moral, debe ser la piedra de toque de las leyes, por la cual debemos fijar con exactitud, cuál es el verdadero sentido de las palabras, interés público, bien público, felicidad pública; palabras que se emplean á cada paso, y por desgracia, con harta vaguedad. Para unos la felicidad pública es el desarrollo material, para otros el intelectual y moral; ya se mira como más feliz al pueblo que se levanta sobre los otros por su poderío, ya al que vive tranquilo y calmoso, disfrutando de la ventura del hogar doméstico.

No creo imposible, ni tampoco difícil el fijar las ideas sobre este punto. El bien público no puede ser otra cosa que la perfección de la sociedad, ¿en qué consiste esa perfección? La so-

ciudad es una reunión de hombres; esta reunión será tanto más perfecta, cuanto mayor sea la suma de perfección que se halle en el conjunto de sus individuos, y cuanto mejor se halle distribuida esta suma entre todos los miembros. La sociedad considerada en sí no es más que un objeto abstracto, y, por consiguiente, la perfección de ella se ha de buscar, en último resultado, en los individuos que la componen.

Llevada la cuestión á este punto, la resolución es muy sencilla. *La perfección de la sociedad* consiste en la organización más á propósito para el desarrollo simultáneo y armónico de todas las facultades del mayor número posible de los individuos que la componen. En el hombre hay entendimiento, cuyo objeto es la verdad; hay voluntad, cuya regla es la moral; hay necesidades sensibles, cuya satisfacción constituye el bienestar material. Y así la sociedad será tanto más perfecta, cuanta más verdad proporcione al entendimiento, mayor bien moral á su voluntad y más cumplida satisfacción de las necesidades materiales.

Quítese cualquiera de estas condiciones, y la perfección desaparece; un pueblo inteligente, pero sin moralidad, ni medios de subsistir, no se podría llamar perfecto; también dejaría mucho que desear el que fuese moral, pero al mismo tiempo ignorante y pobre, y mucho más todavía,

si abundando de bienestar material, fuese inmoral é ignorante. En los artículos siguientes se verá esto con toda claridad.

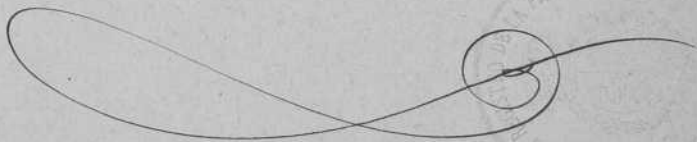
ARTÍCULO OCTAVO

De la perfección de la sociedad en cuanto á las virtudes intelectuales.

El hombre, hemos dicho en otra ocasión, debe la verdad á su entendimiento; y, adquiriéndola en el grado y forma que permitan sus circunstancias, perfeccionará indudablemente aquella facultad. La reunión de hombres para promover el bien común, es la sociedad; de donde se deduce que la sociedad se perfeccionará en alto grado, si todos los individuos que la componen, procuran adquirir y adquieren no solo los conocimientos necesarios, sino también los útiles para desempeñar sus respectivos cargos; y tanto más perfecta será bajo este respecto, cuanto mayor sea la inteligencia de los asociados y mayor el número de inteligentes: así es que los jefes de la sociedad no deben descuidar un solo momento la educación científica á la par que moral de sus súbditos. Deben tener cuidado de que los jóvenes se vayan instruyendo y preparando para tomar estado en adelante, sin gastos excesivos y gravosos á los padres.

En todos los pueblos deben establecerse escuelas suficientemente dotadas, donde los niños, sin distinción de clases ni condiciones, puedan recibir la instrucción primaria y elemental, y prepararse los de más claro talento para el estudio de las ciencias, para cuya enseñanza conviene que haya muchas universidades y colegios repartidos por el reino y sostenidos por el Estado. Los maestros que se elijan, deben ser sobresalientes en la ciencia y arte que profesan, tener facilidad y destreza para enseñar, ser, en fin, celosos, diligentes y de conocida probidad y religiosidad. ¡Desgraciada la nación que pone la enseñanza en manos de hombres ignorantes, impíos ó inmorales! Los negocios de la república serán dirigidos alguna vez por sujetos poco idóneos en sus respectivos cargos, y, por consiguiente, su ruina será inevitable.

Aunque gran parte de la felicidad pública depende de los adelantos en las ciencias y artes, con todo eso, se ha de evitar que el número excesivo de literatos sea gravoso á la nación; por lo cual es menester hacer elección de ingenios, y no deben admitirse á los estudios, sino aquellos que tienen talento conocido y son idóneos para las letras; así es que sería conveniente fueran separados de las carreras literarias los jóvenes de medianas facultades intelectuales, y por el contrario, si algunos ingenios sobresalientes se hallasen en



pobreza ó sin los auxilios necesarios para seguir las carreras, es conveniente contribuir con aquellos que son suficientes para cultivar sus aptitudes, pero no para el lujo que pone impedimentos á los estudios.

Con respecto á las dotaciones de los Maestros, decimos que, exigiendo las obligaciones del hombre para consigo mismo el que cada uno busque y adquiera con su trabajo los auxilios necesarios para vivir conforme á su clase, debe asignárseles con liberalidad, rentas bastantes al efecto. El premio y el salario son el incentivo de la industria, del trabajo y diligencia; si, pues, por desgracia, son mezquinas las asignaciones de los Maestros, sucederá que los hombres eminentes en las artes y ciencias se desdeñarán del cargo de la enseñanza, y una clase tan respetable vendrá á caer en el desprecio. Practicando cuanto llevamos dicho, se conseguirá indudablemente ver prosperar la industria, el comercio, las artes todas y las ciencias, y, por consiguiente, la sociedad será más perfecta: de todo lo cual se deduce que la mayor inteligencia posible del mayor número, constituye parte de la perfección de la sociedad, ó es uno de los elementos que entran á constituirle.

ARTÍCULO NOVENO

De la perfección de la Sociedad en cuanto á las virtudes morales.

La naturaleza del hombre y la sana razón están enseñando que la moral es un verdadero y gran interés público, y que se la debiera colocar en primera línea, siquiera por los bienes que produce, y los desastres que evita. Pero conviene advertir que la moral, aunque altamente útil, no quiere ser tratada como un objeto de mera utilidad, quiere que se la respete y que se la ame por lo que es en sí. Por tanto, nosotros, vamos á hablar acerca de esta materia, con brevedad sí, pero de modo que se conozca fácilmente cuánto perfecciona á la sociedad el exacto cumplimiento de los deberes morales.

A juzgar por la doctrina de algunos publicistas, la sociedad civil debe ser del todo indiferente á cuanto no pertenezca ó al bienestar material ó al desarrollo de las ciencias y de las artes. Para ellos el adelanto de los pueblos es el aumento de su riqueza, y el término de su perfección la abundancia de goces materiales, fomentados y afinados por las bellas artes y adornados con el esplendor de las ciencias, como la luz de las antorchas que brillan alrededor de un festín. Formarse tales ideas de la perfección

social es desconocer la dignidad de la naturaleza humana, y olvidarse de su elevado destino. Los deberes de la potestad civil, claro está, que son distintos de los que tiene la potestad religiosa: ésta cuida principalmente del hombre interior, la civil, del hombre exterior; pero de esto, á deducir que la sociedad haya de ser atea en religión y epicúrea en moral, hay una distancia tan grande como desde el cielo á la tierra. Si se postergan en el orden civil los deberes morales, considerando al derecho como un simple medio de organización externa, se mina por la base el mismo edificio que se quiere consolidar.

La sociedad compuesta de hombres, gobernada por hombres, y ordenada al bien de los hombres, no puede estar regida por principios contradictorios á los que rigen al hombre. Este no alcanza su perfección con solo desenvolver sus facultades intelectuales y proporcionarse bienestar material; por el contrario, si alcanzando ambas cosas está falto de moralidad, su depravación es todavía mayor; y lejos de que los goces le hagan feliz, su vida devorada por la sed de los placeres ó gastada por el cansancio y fastidio, es una continua alternativa entre la exaltación del frenesí y la postración del tedio; y en lugar de la dicha que busca, encuentra un manantial de sinsabores y padecimientos: luego es cierto que el hombre, antes que todo, debe ser moral,

para ser perfecto, y, por consiguiente, la sociedad también necesita la moralidad, para que podamos llamarla perfecta.

El jefe del Estado, pues, debe procurar con todo cuidado que los ciudadanos, no solamente se instruyan y formen desde sus más tiernos años para ejercitarse en las virtudes y huir de los vicios, sino que también se conserven en el camino de la virtud y se aparten de los extravíos del vicio cuando sean adultos. Así que, debe poner hombres sabios que sean diligentes en enseñar la diferencia de lo bueno y de lo malo, é inspiren el amor de la virtud y el horror del vicio en los corazones, no solo de los niños y de los jóvenes, sino también de los de edad más proveya, para quienes se destinarán hombres muy doctos, que les hagan traer á la memoria los preceptos morales ó mandamientos de la ley de Dios, les expliquen la doctrina cristiana, y los exhorten con toda eficacia al amor de la virtud y aborrecimiento del vicio. Las costumbres de la edad juvenil se pueden formar en las escuelas; para los hombres proveyos son suficientes los párrocos y ministros de la Iglesia. Como los libros escritos con piedad conducen muchísimo á las buenas costumbres, y al contrario, los malos las corrompen; otro de los cuidados del jefe de un Estado será el prohibir severamente la impresión y circulación de aquellos libros, cuya doc-

trina desdiga de la sana moral que enseña la religión, y promover la impresión de aquellos cuya lectura puede aumentar la enseñanza y práctica de las buenas costumbres.

Todo lo que hemos dicho acerca de la moral es aplicable á la religión, como que es el principio de donde se derivan las máximas morales. La religión produce indudablemente bienes inmensos á la sociedad, hasta en el orden puramente civil: contribuye poderosamente para fortalecer la autoridad pública, y hacer dóciles y razonables á los pueblos; suple la falta de conocimiento del mayor número, porque ella por sí sola es ya muy alta sabiduría; templá las pasiones de la multitud con su suave influencia, su bondad encantadora, sus inefables consuelos, sus sublimes verdades, sus pensamientos de eternidad, etc., etc. Por eso, cuando los pueblos son inmorales é irreligiosos, bambolean los tronos. El príncipe, pues, debe procurar que se conserve pura la religión verdadera entre todos los asociados, y así debe castigar y contener con penas correspondientes á los que siembran el error, y, sobre todo, á los que niegan la necesidad de la religión, ó por lo menos enseñan que al hombre le es indiferente el uso de cualquiera. El indiferentismo, en fin, dogmático y el tolerantismo son la peste de la sociedad. Pero preguntamos ahora, ¿podrá el príncipe, sin faltar á sus deberes, tole-

rar en su reino el ejercicio de otras religiones que la verdadera? la tolerancia política en materia de religión, ¿será perniciosa á la sociedad?

Difícil de resolver es, en verdad, la cuestión propuesta, atendida la diferencia de opiniones que en nuestros días hay sobre el particular; sin embargo, me parece que la tolerancia política en materia de religión, ni *universalmente* debe admitirse, ni tampoco *universalmente* rechazarse. Las circunstancias en que se halle una nación pueden ser tales, que de no admitirla se siguieran gravísimos inconvenientes, males incalculables, acaso la pérdida total de la religión para aquella nación, la muerte de todos los mejores ciudadanos, etc. etc., cuyos males quedarían evitados solo con admitirla: en este caso y otros que cualquiera podrá discurrir, no solo sería lícita, sino hasta necesaria, siempre que no hubiera otro medio para remediarlo. El príncipe, que se encuentre en este caso, debe proceder con mucha prudencia y detenimiento, y solo concederá la libertad de cultos cuando vea claramente que hasta para la misma religión son mayores los males que se siguen de no concederla, que los bienes. El exigir todo esto consiste en que la profesión de la verdadera y única religión perfecciona la sociedad, en que la unidad de religión hace que vivan más unidos entre sí los ciudadanos, y en que el jefe del Estado debe procurar,

por todos los medios que estén á su alcance, el que sus subordinados cumplan exactamente todos sus deberes, y no los cumplen si no profesan la verdadera religión.

ARTÍCULO DÉCIMO

De la perfección de la Sociedad, considerada en cuanto á su estado externo.

A la perfección del estado externo de la sociedad contribuye todo aquello que puede promover las comodidades y utilidad común de los ciudadanos. La satisfacción de las necesidades sensibles, ó lo que es igual, el bienestar material es el tercer elemento de perfección social. La inteligencia y la moralidad adornan el alma de los ciudadanos, pero el hombre tiene además un cuerpo con necesidades sensibles, que es necesario satisfacer; un pueblo inteligente y moral, pero sumido en la miseria, es digno de compasión en vez de poder servir de modelo de perfección.

Ved aquí, como nos vemos conducidos á hablar, aunque sucintamente, de los medios por los que se promueve el bienestar material de la sociedad, y, por consiguiente, se perfecciona en el exterior. La comida, el vestido, la habitación, son las principales necesidades sensibles del hombre, por tanto, es menester que florezca el

cultivo de los campos, huertas y bosques, y que se promueva, especialmente, la cría de ganados; que haya un número suficiente de artesanos que elaboren las primeras materias y fabriquen, no solo las cosas de primera necesidad, sino también las de pura utilidad y recreo. Esto se funda en que jamás debe permitirse en una república bien ordenada, el que vivan en el ocio los que tienen bastantes fuerzas para trabajar y por razón de su estado están destinados á adquirirse el sustento con su propio trabajo; y no hay duda, que, si solo se hubiese de atender á las cosas de primera necesidad (las que verdaderamente son muy pocas), viviría ociosa, en medio de una numerosa población, la mayor parte de los hombres, lo cual es origen de grandes males.

Por la misma razón no debe tolerarse que pidan limosna los que tienen fuerzas para trabajar, ni que los verdaderamente necesitados pidan más de lo suficiente para socorrer las necesidades de la vida. Deben, pues, establecerse *diputaciones de caridad*, que se informen de la necesidad de los que mendigan, y les señalen la limosna que juzgaren bastante; deben fundarse *casas de recogimiento*, donde se obligue á trabajar á los que rehuyan hacerlo pudiendo; se establecerán, por último, *hospitales* para socorrer las necesidades de los pobres inválidos y enfermos, en los que sean cuidados y aliviados á costa del

público, y por la munificencia y generosidad cristiana de los ricos. ¡Qué hermosa sería una república donde todos estuviesen ocupados, y ninguno se desdeñara de aliviar las miserias de sus semejantes, aun antes de que imploraran el socorro! Verdaderamente, que sería digna de nuestra admiración y de fijar las miradas de los extranjeros.

El ornato público es otra de las cosas que contribuyen poderosamente á perfeccionar la sociedad exteriormente: es este un aliciente para que los extranjeros visiten las provincias donde hay bellezas que admirar, y con esta visita suelen traer á los pueblos la cultura, la civilización, y acaso algunas ciencias y artes ignorados. Al construir, pues, las casas, de que todo ciudadano tiene necesidad, ya para guardar su hacienda, ya para cumplir sus oficios y resguardarse de las inclemencias del tiempo, debe ponerse especial cuidado en que sean sólidas y útiles, guardando las leyes de la bella arquitectura; estos edificios serán proporcionados al rango y dignidad del sujeto que haya de habitarlos, y nunca tan suntuosos que los gastos de construcción excedan las facultades de sus dueños, pues en otro caso sería un verdadero lujo el que se ostentara en ellas: esta misma conducta deben observar los gobernantes en las obras del Estado. Pero se dirá: ¿por ventura el *lujo* es perjudicial á la sociedad?

La resolución de esta cuestión depende de la acepción en que tomemos la palabra *lujo*. Si por lujo entendemos una mera liberalidad en los gastos, esto es, el boato correspondiente á la clase y condición de cada uno, en este sentido es útil á la sociedad, porque contribuye al fomento del comercio, á la perfección de las artes y á dar lustre á la sociedad. Pero, si entendemos por *lujo* el exceso, la demasía en la pompa y regalo, que es su definición propia, decimos que en este sentido es perniciosísimo á la sociedad. Las razones que tenemos para hacer esta aserción, son estas: que el lujo, tomado en este último sentido, arruina las fortunas de los que le sostienen; porque todo aquel que gasta más de lo que gana, forzosamente ha de concluir con el capital; corrompe las buenas costumbres y hace á los hombres afeminados y pusilánimes, debilitando no solo las fuerzas del cuerpo, sino también las del espíritu. Todo esto es perjudicialísimo á la sociedad, porque acarrea su ruina.

Y ciertamente, una de las cosas que más contribuyeron á la ruina del imperio romano, fué, sin duda alguna, el lujo inmoderado; por este vicio, degeneraron sus antiguas costumbres hasta caer en una vergonzosa molicie; por él se enervaron sus fuertes espíritus; por él, en fin, perdieron el amor de la patria, y á éste sustituyó un inmoderado deseo de deleites y placeres, que haciendo

olvidar la observancia de las leyes, le echó por tierra precipitado juntamente con sus costumbres. Pero no tenemos necesidad de citar ejemplos, cuando está en favor nuestro la experiencia, que es el mejor testigo de la verdad. Todos los días vemos cumplirse á la letra el dicho de Juvenal:

«Más destruidor el lujo que la guerra,
Con furor se apodera de la tierra.»

Como los intereses materiales se promueven por la agricultura, industria y comercio, y para ello se necesitan brazos útiles, el Príncipe procurará que el número de ciudadanos no sea menor que el que se requiere para las necesidades, felicidad y defensa de la república. Por lo cual conviene se celebren matrimonios legítimos, para la propagación y buena educación de los ciudadanos. Ni se deduzca de aquí, como algunos lo han hecho, que deba proibirse el estado del celibato, tan recomendado en la ley evangélica y observado por sus ministros públicamente, pues es utilísimo á la sociedad por más de un concepto. Y ciertamente: libres los célibes de los negocios que tanto ocupan á los casados, se encuentran en disposición de consagrarse enteramente en provecho de sus conciudadanos, ya al ejercicio de las obras de caridad y beneficencia, ya á la enseñanza de las buenas artes y ciencias. Y no es esto solo, sino que la ley de la continencia, im-

puesta á los clérigos, trae al seno de las familias la perpetuidad de las razas y su propagación. Nada se opone tanto á la perpetuidad y propagación de las familias como la falta de amor y fidelidad en los casados; esta es una triste verdad demostrada por la experiencia. ¿Y quién mejor que un clero célibe para remediar estos males? El clero célibe, ocupado únicamente en el cumplimiento de sus sagrados deberes, se encuentra mejor que ninguno otro en disposición de comunicar á las familias particulares esa fuerza moral y religiosa, que contiene á cada uno dentro de sus deberes, y hace que los casados se amen y guarden mutua fidelidad, según lo prometieron al pie de los sagrados altares; y como esa fuerza moral y religiosa es la única capaz de evitar las causas que contrarían á la perpetuidad y propagación de las familias, deducimos con Montesquieu, que la continencia pública está naturalmente unida á la propagación de la especie.

Lo que hemos dicho hasta aquí, me parece suficiente para convencernos de que la perfección de la sociedad no consiste solo en la promoción de los intereses materiales, ni solo en el grande desarrollo de la inteligencia, ni tampoco en sola la moralidad, sino en todas estas tres cosas juntas; de tal modo que, faltando cualquiera, la sociedad no puede llamarse perfecta.

CAPÍTULO SEGUNDO

DEL COMERCIO Y CONTRATOS.

Si en cada país hubiese todo lo necesario para la subsistencia de los que le habitan, y ni aun las cosas útiles faltasen, entonces los hombres acaso se hubieran contentado con las producciones de su suelo, puesto que bastaban á cubrir todas sus necesidades; pero no sucede así, sino que cada terreno abunda en una cosa de que otros tienen necesidad; y he aquí la precisión de cambiar unos con otros, las cosas supérfluas por las útiles, el origen del comercio que con el tiempo ha ido perfeccionándose hasta el grado en que hoy le vemos. El comercio no podía hacerse sino por medio de convenios particulares, á los que llamamos contratos. Por consiguiente, habiéndonos propuesto dar una idea del comercio que es uno de los más poderosos elementos de perfección social, dividiremos este capítulo en tres artículos, que versarán: 1.º sobre el origen y progresos del comercio; 2.º sobre las varias clases de contratos; y 3.º sobre las condiciones necesarias para que los contratos sean válidos.

ARTÍCULO PRIMERO

Del origen y progreso del comercio.

El *comercio* no es otra cosa sino una permuta ó cambio de los géneros supérfluos por los necesarios ó útiles. Así considerado casi es tan antiguo como el mundo, porque, apenas existieron dos familias ocupadas en distintos oficios, cuando ya tuvieron necesidad de permutar entre sí lo que á cada una sobraba, á fin de proveerse ambas de lo que respectivamente les faltaba. Cain,—por ejemplo—con labrar la tierra tenía sobrantes productos para mantenerse, pero necesitaba un vestido con que cubrirse; su hermano Abel, por el contrario, recogía de sus ganados sobrante lana para este último efecto, mas necesitaba de pan. En este estado de cosas se vieron ya precisados ambos á cambiar una cantidad de trigo por otra de lana, á fin de remediar sus recíprocas necesidades, y ved ya entablado el comercio entre los primeros pobladores de la tierra.

El *comercio* es de dos maneras, uno *interior* y otro *exterior*. *Interior*, es el que se ejerce entre los habitantes de un mismo reino, con los productos y artefactos de la patria ó de sus colonias. El *exterior*, es el que mantienen entre sí dos ó más naciones distintas, exportando las cosas supérfluas, é importando las necesarias y

útiles. El más antiguo es el interior, porque el otro solo empezó después de muy multiplicado el género humano.

Al principio, como antes hemos visto, se hacía el comercio cambiando unas cosas por otras; mas, luego que los pueblos se dividieron por la tierra, se conoció la dificultad de la permuta, que con el tiempo llegó á ser imposible. Las naciones entonces, movidas de esta causa, se convinieron generalmente en establecer un precio común para todos los géneros, es á saber, el oro, la plata y el cobre; y se vieron aparecer dos especies de riqueza, de las cuales la una consistía en las producciones de la naturaleza y del arte, y la otra en la abundancia de metales. Con esta nueva riqueza, el comercio recibió un grande impulso, aunque no mudó de naturaleza.

A pesar del nuevo impulso que recibió el comercio por la circunstancia indicada, estaba, no obstante, contenido dentro de las provincias continentales del Asia, que fué la cuna del linaje humano, hasta que los hombres se atrevieron á surcar los mares. Los Fenicios, habitantes de una pequeña región de la Siria, fueron los primeros que osaron romper, digámoslo así, las puertas del mar y trasladarse con sus naves á otras regiones en busca de los metales, llevando de paso los géneros de una nación á otra.

He aquí el principio, al menos conocido, de

ese comercio marítimo, por cuyo medio llegaron á ser tan ricas y celebradas las ciudades de Tiro y Sidón, y en nuestros días algunos reinos que han seguido la misma marcha. De este modo ha ido progresando con mayor ó menor rapidez hasta llegar al floreciente estado en que hoy le vemos, gracias á los adelantos que se han hecho y están haciendo en las ciencias exactas y en las naturales. Sería cosa muy larga proseguir ahora la relación de sus progresos; lo que hemos dicho basta para conocer claramente que fueron tres las causas porque se introdujo: *la primera fué la necesidad y utilidad; la segunda el establecimiento de los imperios y dominios, y la tercera el lujo y la codicia.*

Por la idea del comercio, se hacen evidentes estos principios que siguen: 1.º la extracción de las cosas supérfluas, es un lucro sumamente cierto y seguro: 2.º es mucho más útil la exportación de las cosas supérfluas, si éstas reciben las primeras labores y se perfeccionan por la industria nacional: 3.º la introducción de géneros extranjeros, traídos por nosotros, podrá ser muy útil, si pueden perfeccionarse y convertirse en otros usos por la industria de nuestros artesanos: 4.º si se introducen géneros extranjeros que impidan el consumo de los nuestros y atrasen los progresos de las artes, es dar lugar á una inminente y próxima ruina de la nación:

5.º si se introducen mercaderías extranjeras que fomenten el lujo inmoderado, resulta á la nación un daño cierto y fatal: 6.º la permuta ó recíproco cambio de los géneros comerciales, suele ser muy útil á la nación, con tal que no se oponga á las reglas y principios arriba dichos. En estos pocos principios está contenida la naturaleza del exterior.

Por lo que toca al comercio interior ó doméstico, á nosotros no nos corresponde prescribir las leyes que deben observarse sobre el particular; pero debemos advertir que es absolutamente necesario el que los comerciantes se porten como buenos ciudadanos, de modo que miren por las comodidades y utilidad de la patria. Todos los ciudadanos tenemos esta obligación; pero se les debe recomendar y encargar esto á los comerciantes con mucha especialidad, porque ellos viven casi siempre en una ocasión poco menos que próxima de quebrarla. Al tratar en el artículo siguiente de los contratos hablaremos de las leyes morales del comercio, aunque sin exceder de nuestro propósito.

ARTÍCULO SEGUNDO

De los contratos en particular

Como los géneros de comercio tienen distinto valor, y aun un mismo género en distintas épocas, los hombres se vieron desde luego precisados á preguntar por el valor de las cosas que querían permutar; pero la perversidad de los hombres hacían que les señalasen uno mucho mayor que el que realmente tenían, y en este apuro eligieron el partido de convenirse mutuamente. No bastaba esto, sin embargo, porque la mala fe hacía muchas veces que faltasen al convenio, y entonces tuvieron principio los *contratos*, que son el unánime consentimiento de dos ó más personas con el fin de hacer ó deshacer alguna obligación. Los contratos son enteramente necesarios y no lo es menos la buena fe en guardarlos.

Generalmente se hacen los contratos de uno de estos tres modos: ó entregándose mutuamente las cosas que son la materia del contrato; ó por medio de palabras manifestativas del mutuo consentimiento, en virtud de las cuales, los contratantes se obligan á ejecutar y cumplir lo estipulado; ó bien, por medio de una escritura

pública ó documento privado firmado por ambos. Esta obligación firmada no pertenece, sin embargo, á la esencia del contrato, sino que es solamente un testimonio de la obligación contraída; y no debe confundirse la materialidad del contrato con la verdadera obligación, que proviene del consentimiento: pero muchos contratos no tienen fuerza ni autoridad alguna por las leyes, si no están escritos y firmados.

Varias son las divisiones que se hacen de los contratos entre los moralistas y jurisconsultos: las principales son en *unilaterales* y *bilaterales*, según que producen obligación solo en una de las partes, ó en las dos recíprocamente; corresponden á los primeros los de pura promesa y donación, todos los demás á los segundos. Otra división de los contratos es en *onerosos* y *gratuitos*. *Onerosos* son aquellos en que ambos contratantes quedan obligados á algo: *gratuitos*, son los que producen obligación en uno solo de los contratantes, con provecho del otro. Dejando ahora aparte otras divisiones que suelen hacerse, diremos que los contratos gratuitos se pueden reducir á estos cuatro: *el mandato ó comisión*, *el comodato*, *el depósito* y *el préstamo sin interés*. Los *onerosos* son igualmente: *la compra* y *la venta*, *el arriendo* y *conducción*, *la permuta ó cambio*, y *el préstamo con interés*. Definiremos cada uno de ellos y observaremos la obligación

moral que producen. *El mandato ó comisión*, es un contrato, en virtud del cual, uno toma gratuitamente á su cargo el desempeñar los negocios de otro. De dos maneras puede hacerse el encargo, ó dejando á la prudencia del mandatario el modo de dirigir y desempeñar el negocio, ó prescribiéndole la marcha que ha de seguir. Si el encargo se hace del primer modo, el mandatario está obligado á poner toda aquella diligencia que un hombre honrado y prudente pondría en semejante caso; y si no la pone, queda obligado á restituir el daño ocasionado por su falta. También es responsable al daño y con mucha mayor razón el que voluntariamente se entremete á manejar negocios para los que no es idóneo. Si al mandatario se le determina el modo de dirigir los negocios, está obligado á observarle estrictamente en virtud del contrato, ó será á su cuenta y riesgo la inobservancia. *El comodato* es un contrato por el que uno concede á otro gratuitamente el uso de alguna cosa suya. El comodatario debe, pues, ser muy diligente en cuidar de la cosa que se le concede, y está obligado á resarcir el daño causado por culpa suya aunque esta sea muy leve: no debe usar de la cosa sino en los mismos términos que se le concedió, y debe volverla á su dueño tan pronto como espire el plazo de la concesión, sin otro menoscabo ó deterioro que el consiguiente al uso que

ha debido hacer de ella. Mas, si el dueño de la cosa concedida en comodato, tuviere necesidad de ella antes de concluir el plazo señalado, también está obligado el comodatario á entregarla luego que se le pida; á su vez el comodante debe abonar al comodatario todas las mejoras que para su utilidad haya recibido la cosa comodada, así como también los gastos extraordinarios hechos por causa de ella. *El depósito* (que es una especie de mandato) se define: un contrato por el que uno se encarga de custodiar gratuitamente una cosa ajena encomendada por su dueño. El depositario está obligado á poner una prudente diligencia para que no perezca lo que se le ha confiado en depósito; en otro caso, tiene obligación de restituir el daño ocasionado por su negligencia y abandono: además el depositario no puede usar de la cosa depositada sin consentimiento del dueño, y debe volvérsela á éste inmediatamente que la pida, á no ser que sea para cometer algún delito grave. El dueño de la cosa depositada deberá abonar al depositario todos los gastos que prudentemente hubiere hecho éste en la custodia y conservación del depósito. *El préstamo sin interés ó mutuo gratuito*, es un contrato por el que uno concede graciosamente á otro una cosa que se consume con el uso, v. g., trigo, dinero, etc. Como se ve por la definición, el préstamo sin interés se distingue del comoda-

to, en que la materia de aquél son siempre cosas que se consumen con el uso, y por tanto, no pueden volverse las mismas sino otras iguales en cantidad y calidad; pero la materia del comodato no se consume con el uso, y así puede volverse la misma. El que recibe el préstamo está obligado á volver en el tiempo señalado una cosa igual en cantidad y calidad á la que recibió. El prestamista no puede pedirla antes del tiempo señalado, á no ser que tenga grande necesidad de ella, pues entonces se presume que no fué su ánimo obligarse á tanto.

Los contratos onerosos, ya digimos antes que también podían reducirse á cuatro, como los gratuitos. Trataré, pues, de cada uno de ellos de la manera que permiten los estrechos límites de un compendio, aunque me detendré algo más en el último, porque así lo exige la importancia de la materia. *La compra y venta*, que reunidas constituyen un solo contrato, se definen así: la primera, un pacto por el cual damos un precio por mercancía, *pactio prætii pro merce*: y la segunda, un pacto por el cual se cede una mercancía por precio determinado, *pactio mercis pro prætio determinato*; esto es, por dinero, porque, si se diera una mercancía por otra, sería una verdadera permuta y no una venta. El contrato, que resulta de la reunión de los dos anteriores, se llama compra-venta, la cual puede definirse: es

un contrato oneroso celebrado por mutuo consentimiento, en virtud del cual damos un precio determinado por una mercancía, ó una mercancía por un precio determinado. *Contractus onerosus, mutuo consensu constitutus, dandi mercem pro pretio determinato, et pretium determinatum pro merce.* El vendedor está obligado á manifestar todos los defectos sustanciales ocultos de la cosa que vende, y á no llevar por ella más que el justo precio: si no observa estas dos condiciones, queda con la obligación de restituir. El comprador está también obligado á satisfacer el justo precio de la cosa comprada. El justo precio de las cosas es una cantidad de dinero ó cosa equivalente enteramente igual en valor al de la cosa vendida. Es de dos maneras, *legal* y *vulgar* ó *común*: Precio *legal*, es la tasa puesta á las cosas por el soberano, la república ó la ley: *vulgar* es el que suelen dar á las cosas los hombres inteligentes después de pesar bien todas las circunstancias, como de abundancia ó escasez de mercancías, trabajo y gastos empleados en su adquisición y conservación. *La permuta* ó *cam-bio*, se define: es la entrega de una cosa útil por otra de la misma calidad, procurando la igualdad moral. *Traditio utilis pro re utili, servata æqualitate morali.* En este contrato se ha de guardar por ambas partes la igualdad moral, lo mismo que en la compra y venta. *El arriendo* y

conducción son dos contratos parciales correlativos, de los que unidos, resulta uno que se llama *locación-conducción*, como hemos dicho de la compra y venta. La mayor parte de las obligaciones de este contrato dependen del convenio de las partes ó de las costumbres de los lugares. Nosotros observaremos brevemente las que son de derecho natural. El *arriendo* se define de este modo: es un contrato oneroso, por el cual se concede el uso ó el fruto de una cosa ó algún servicio personal por cierto tiempo mediante una cantidad determinada en metálico ó frutos. *Contractus onerosus quo usus, vel fructus rei, vel personæ opera alteri ad certum tempus pro prætio conceditur*. La *conducción*, pues, será: es un contrato oneroso, en virtud del cual se obliga uno á pagar un precio estipulado por el uso de una cosa, de frutos ó servicio personal, por cierto tiempo. *Contractus onerosus quo usus, vel fructus rei, vel personæ ab aliquo suscipitur pro prætio ad certum tempus*. El arrendador está obligado á no llevar más del justo precio; á manifestar los defectos ocultos y perjudiciales de la cosa arrendada; á satisfacer al arrendatario los gastos hechos por necesidad en la reparación de la cosa; á no arrendársela á aquel de quien sabe ha de hacer mal uso; y por último, á no pedirla antes del tiempo en que han convenido, á no ser en los casos exceptuados por el derecho. Las obligaciones del

arrendatario, son éstas: 1.^a, pagar la pensión en el tiempo señalado; 2.^a, no usar de la cosa arrendada sino para los fines á que se la concedió; 3.^a, á volverla en buen estado, luego que se concluya el tiempo del arriendo; en otro caso, está obligado á pagar el deterioro ó menoscabo.

El último de los contratos onerosos digimos ya que era el préstamo con interés. Éste, sin duda alguna, es de mucha importancia para ocuparnos con más detenimiento que en los demás contratos, porque á mi juicio, necesítase hacer aclaraciones á fin de poder determinar su licitud y poder precisar lo que se llama usura, por lo mismo que se duda por muchos, habiendo quienes pretenden sostener, (aunque ya muy pocos) que el capital en metálico no debe rendir ningún producto, ó éste muy limitado.

Defínese la *usura* la ganancia percibida por *solo* el mutuo. Aunque aceptemos esta definición, con la que han sido conformes todos los moralistas, y no prestándose á refutarla la forma compendiada de este libro, sin embargo, como el *mutuo* es por su naturaleza un contrato gratuito y puede permitirse pagar interés por lo prestado, cambia de carácter el contrato, y es, en verdad, oneroso. Vamos solo á fijarnos, (creyendo siempre que el exceso de la cantidad exigida por el acreedor, no obstante á los títulos que este alegue, es la *usura*, propiamente dicha) en las con-

diciones del contrato que autoriza á tener alguna ganancia.

Los títulos principales que pueden graduar *moralmente* el interés del préstamo (ya que la ley civil autoriza hoy al acreedor que pueda ser de la cuantía que crea conveniente) son varios: solo expondré los principales: 1.º daño emergente: 2.º lucro cesante: 3.º peligro del capital, y otros. Esta variedad de títulos y su significación obligan al acreedor á ser *muy prudente*, ya que solo su conciencia ha de puntualizar la cantidad que pueda exigir por el capital que entrega. Hemos de convenir que el capital en metálico es tan capital como el rústico ó urbano, y de ahí la misma licitud para la producción, así como también se dice muy cuerdamente, en economía política, que toda mercancía es moneda, y recíprocamente toda moneda es mercancía. ¿Cómo, pues, intentar sostener que el capital en metálico ha de ser de peor condición que el rústico, urbano ó en mercancía?

Sin embargo de lo manifestado, no debe omitirse cuanto tiene previsto la ley civil para los casos en que, no habiendo interés pactado, el deudor constituido en mora debe pagar; porque sin duda alguna esto puede influir para que la *prudencia* de los acreedores, no obstante á la libertad de contratación que tiene, se acentúe mucho más. Dice la ley que para esos casos, el Go-

bierno, oyendo al Consejo de Estado, fijará el interés legal, que viene siendo sin interrupción, desde el año 1856, el 6 por 100 al año.

ARTÍCULO TERCERO

De las condiciones que deben tener los contratos para que sean válidos.

Tres cosas entran á constituir un contrato cualquiera, como se desprende de la definición general, que de ellos hemos dado, á saber: el mutuo consentimiento de los contratantes, el conocimiento de lo que hacen, y una materia sobre la que versa el contrato: si queremos, pues, saber cuándo estaremos obligados á observarlos, es preciso examinar con detención qué clase de consentimiento y de conocimiento se requiere, y cuál deba ser su materia. De tal manera se requiere el mutuo consentimiento de las partes, que toda la fuerza de los contratos depende de su libre voluntad, y si solo prestan su conocimiento bajo condición, en faltando ésta, falta también la obligación. Este consentimiento ha de ser perfectamente voluntario, expresado sin violencia alguna; por lo cual, es nulo y de ningún valor el contrato, si para sacar el consentimiento precedió miedo injusto, aunque solo fuera respectivamente grave: ha de provenir el miedo

precisamente de causa injusta, porque si el miedo fuera justo, esto es, si el contratante tiene algún mal que con justa razón se le pueda hacer, no debe rescindirse el contrato, al menos por el contratante: en fin, es menester que el miedo ó amenaza grave sea hecha con la mira de arrancar el consentimiento del contratante intimidado, porque si, aunque injustamente, es por otras causas, queda el contrato en su valor y fuerza.

Los actos de la voluntad cuando no los precede el conocimiento, más bien son unos apetitos ciegos y puramente animales que actos voluntarios; por consiguiente, debiendo ser perfectamente voluntario el consentimiento que se requiere para los contratos, es también indispensable que los contratantes conozcan perfectamente lo que hacen y el valor de sus cosas. La utilidad común y la misma humanidad exigen que á ningún contratante se le engañe ni se le haga perjuicio por su ignorancia ó poca inteligencia. Por esta causa son nulos todos los contratos celebrados por los que no tienen suficiente conocimiento de sus cosas, libre administración de bienes y facultad legítima para disponer de ellos. Dificil es determinar ahora la edad en que el hombre llega á tener ese conocimiento suficiente para celebrar contratos. Esta época es varia, como lo es la del desarrollo de la razón. Las leyes, sin embargo, han fijado un término para evitar las

dudas, el cual suele empezar á la edad de veintitrés años. Así es que son nulos por falta de conocimiento los contratos celebrados con los jóvenes menores de edad (aunque esto tiene algunas excepciones), con los fatuos ó mentecatos, con los delirantes, locos, embriagados, etc., etc., y con estos últimos serán nulos todos, aunque tengan más de veintitrés años.

Por lo que mira á la materia de los contratos, es necesario que sea lícita; de aquí que no puede resultar obligación ninguna, si su materia fuese contraria á la reverencia debida á Dios, si es contra los derechos del prójimo, si no está bajo nuestro dominio, y por último, si está prohibida por alguna ley.

Para mayor seguridad de los pactos, promesas y testimonios, suelen los hombres algunas veces emplear el *juramento*, el cual se define: es la invocación del santo nombre de Dios para confirmar una verdad, ó asegurar el cumplimiento de una promesa. *Attestatio divini nominis ad fidem faciendam, aut promissionem confirmandum*. Este acto de religión no debe emplearse sino con mucho cuidado, raras veces, y esto en asuntos de mucha gravedad. Es un hecho impío, jurar en materia leve ó sin causa ninguna, porque la reverencia y profundo respeto, que debemos á la majestad de Dios, es incompatible con tomar en vano su santo nombre. Por lo cual, si se

puede decir la verdad, y confirmarlo por otro medio, no es lícito jurar aunque sea en materia grave. Tres deben ser las condiciones que tenga el juramento para poder emplearle sin pecar, á saber: 1.^a verdad en lo que se afirma con juramento; 2.^a una grave necesidad ó utilidad de grande importancia; 3.^a justicia en la materia sobre que se jura, esto es, que su materia sea lícita y honesta. Estas tres condiciones son indispensables para que sea un acto bueno moralmente. De tres clases puede ser el juramento, á saber: *asertorio*, con el cual se afirma ó se niega una cosa presente ó pasada, *quo res aliqua præsens aut præterita affirmatur vel negatur*; *promisorio* es el mismo, cuando con él se confirma la promesa de hacer una cosa, *quo firmatur promissio rei præstandæ*; y *execratorio*, cuando se invoca á Dios como testigo, y juntamente como vengador en caso de ser falsa la aserción; *Quo Deus invocatur in testem simul et vindicem, si falsa sit assertio vel promissio*; v. g.: Lléveme el diablo, ó Dios me castigue, si esto no es así. *Auferat me diabolus, vel puniat me Deus, si res non ita sit*. Pero, sea de la clase que quieran los juramentos, obliga estrictamente su observancia, aunque sean hechos violentamente á impulsos de un miedo grave, porque ningún temor nos puede dispensar de la obligación de la religión.

CAPÍTULO TERCERO

Del dominio y su adquisición

Habiendo tratado en los artículos precedentes del comercio y contratos con el objeto de formarnos una idea de los deberes que el hombre, constituido en una sociedad política, está obligado á cumplir en sus relaciones exteriores, para completarla resta examinar ahora en qué se funda el derecho de propiedad, y cuáles son los títulos por los que el hombre puede adquirir el dominio de una cosa; esto nos conducirá precisamente á conocer el respeto que se debe á la propiedad de nuestros semejantes, y cuán injusto es atentar contra ella. En dos artículos dividiremos la presente materia: en el primero hablaremos del derecho de propiedad y diremos en qué se funda; en el segundo expondremos los legítimos títulos de adquisición.

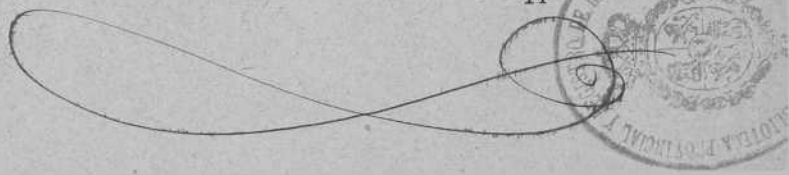
ARTÍCULO PRIMERO

Del derecho de propiedad y su fundamento

La *propiedad*, tomada esta palabra en su acepción más general, es la pertenencia de un objeto á un sujeto, asegurada por la ley. Si esta ley es *natural*, la propiedad será natural; si *po-*

sitiva, positiva: en el primer sentido podremos decir que el hombre es propietario de sus facultades intelectuales, morales y físicas, porque la ley natural le garantiza esta pertenencia; de suerte que infringe la ley quien le perturba en el uso de ellas. Entiéndase que aquí se habla de propiedad, en cuanto se refiere á los demás hombres, porque si consideramos al hombre con relación á Dios, esta propiedad no es más que un usufructo.

Para examinar bien el fundamento del derecho de propiedad, es necesario remontarnos á su primitivo origen. En un principio todas las cosas eran comunes entre los hombres; pero apenas empezaron á propagarse, cuando ya fué necesario separarse poco á poco de esta comunión, porque de otra manera no se podía mirar por la conservación de la vida, ni evitar tampoco las continuas disputas que necesariamente debían surgir de esta comunión: así es que desde luego empezó á hacerse alguna división, empezando por tomar cada uno lo que convenía á sus usos, y prohibiendo que otro disfrutase del trabajo que el primer ocupante había puesto para tomarlo ó para perfeccionarlo después de tomado. El trabajo, pues, empleado en la ocupación, producción ó formación de un objeto, es, sin duda alguna, el origen primitivo de la propiedad, á la par que el título más justo de adquisición.



Y en efecto. Los productos de la naturaleza dejan de ser comunes desde el instante en que á ellos se junta el trabajo del hombre, y entonces pasan á ser individuales, propiedad del trabajador. Un árbol,—por ejemplo — que está á la orilla del mar en un país salvaje, antes de ser trabajado, no pertenece á nadie; pero si un hombre le derriba y de él hace una mesa, dejó de ser árbol propiamente dicho y pasó á ser un objeto nuevo, producto del trabajo del artífice. La forma que le ha dado representa las fatigas, las privaciones, el sudor del que le ha construido: la propiedad que sobre él adquiere el trabajador, es una especie de continuación de la propiedad de las facultades naturales, empleadas en la construcción. Luego el trabajo es un título natural para la propiedad del fruto del mismo, y la legislación que no respete este principio, es intrínsecamente injusta.

Tan natural y tan claro es el derecho de propiedad, que cualquiera puede conocerle si de buena fe busca la verdad. Por eso nos parece extraño que en nuestros días, como se los llama, de luz é inteligencia, se haya puesto en duda por algunos, se halle vivamente combatido por otros en escuelas disolventes, y amenazado por sectas audaces que, á no ser reprimidas por una mano fuerte, causarán profundas revoluciones en las sociedades modernas. Estas sectas son las del

comunismo y socialismo con todas sus afines, quienes proclaman la igualdad de todos los ciudadanos, queriendo que desaparezcan el *tuyo* y el *mío*. Aunque lo dicho hasta aquí era bastante para refutar su monstruosa utopía, sin embargo, lo haremos con particularidad en la siguiente

PROPOSICIÓN. El derecho de propiedad individual se funda en la misma naturaleza.

Se prueba. La sociedad es natural al hombre; sin el derecho de propiedad individual no puede haber sociedad, por esto se funda en la misma naturaleza. Quitado el dominio ó derecho de propiedad individual nadie querría trabajar, se paralizaría el comercio, se olvidarían las artes y las ciencias; y como no puede existir la sociedad sin que trabajen los individuos que la componen, de ahí que no pueda existir sociedad sin el derecho de propiedad individual. Y esto es tan claro y evidente que ¿quién había de aplicarse al trabajo, al ver que el fruto de su sudor aprovechaba, no á sí mismo y á los suyos, sino á todos sin distinción, á los extraños y desconocidos, á los indolentes y perezosos, á los hombres malvados y cargados de crímenes?

La sociedad que no tiene medios de subsistencia, parece sin remedio; y como estos medios solo se consiguen con el trabajo, que es el manantial de la riqueza, de ahí que no puede exis-

tir la sociedad sin que trabajen los asociados. Por esta razón había dicho ya Santo Tomás: *Si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas.*

Pero hay más: El consentimiento de todos los pueblos en una misma cosa es la voz de la misma naturaleza, como lo han reconocido hasta los mismos filósofos gentiles; y como no puede señalarse una nación, un pueblo, donde no esté vigente el derecho de propiedad individual, donde no esté prohibido el hurto con graves penas, donde no se tenga por sagrado é inviolable el *tuyo* y el *mío*; por esto el derecho de propiedad individual se funda en la misma naturaleza.

OBJECCIÓN 1.^a No puede fundarse en la naturaleza lo que extingue las dotes naturales del hombre, y el derecho de propiedad las extingue. La misma naturaleza ha hecho perfectamente iguales entre sí á todos los hombres, y esta igualdad se destruye con el derecho de propiedad individual.

Se contesta, diciendo: Que la naturaleza ha hecho á todos iguales en el origen y destino, sin inconveniente *se acepta*; pero que ha hecho á todos iguales en condición privada é individual, *se niega*. Esta igualdad es la que no puede haber en la sociedad humana, que trae su origen de la misma naturaleza.

Las dotes naturales son desiguales, y por consecuencia, los productos de éstas también lo son: por otra parte, hemos probado ya hasta la evidencia, la necesidad de una autoridad política, y habiéndola, claro está que es imposible esa tan decantada igualdad.

OBJECIÓN 2.^a La proposición anterior está apoyada en un supuesto falso, lo que se prueba de la siguiente manera: toda la fuerza de la proposición consiste en afirmar que perecería la sociedad por falta de medios de subsistencia, pues nadie querría trabajar, sino se reconociese el derecho de propiedad individual. Mas todo esto es falso, porque este mal se evita formando varios grupos ó falanjes, como dice Fourier, en ciertos sitios donde se obligue á todos los hombres á trabajar.

Se responde: No es esa que se cita, la única prueba que tenemos en favor de nuestra proposición, hay otras de tanto peso como la primera: y en efecto, ¿quién podría obligar á trabajar en los Falansterios á unos hombres perfectamente iguales, como se los supone? ¿sería la autoridad política? No, porque no la admiten, pues si la admitieran, ya reconocerían algún derecho, el de soberanía, y por tanto, desaparecería la perfecta igualdad. ¿Serían algunos sujetos nombrados de común acuerdo para este efecto? tampoco, porque entonces reconocerían superiores, y por consi-

guiente, una propiedad individual. ¿Lo harían todos los hombres como si fueran movidos por un resorte oculto, sin haber quien los obligase? esto solo imaginarse puede. Deducción de todo lo expuesto, que el mal era inevitable y la ruina de la sociedad, segura.

ARTÍCULO SEGUNDO

De los justos títulos de adquisición

El trabajo personal empleado en la adquisición de un objeto, hemos visto en el artículo anterior, que es el principal título de propiedad, y el que explica de algún modo su origen en los primeros pasos; pero él por sí solo no basta para dárnosla á conocer, tal como se presenta en las sociedades, por poco adelantadas que se hallen. La muchedumbre y variedad de las relaciones sociales producen complicaciones difíciles en la adquisición y conservación de la propiedad: la jurisprudencia halla aquí un vasto campo donde explayarse, combinando los principios de justicia y equidad con la conveniencia pública; nosotros nós limitaremos á fijar los principios generales que rigen en esta materia, haciendo observar que ya se adquiriera la propiedad de un modo, ya de otro, el trabajo siempre es la piedra fundamental de todo el edificio.

Los objetos que pueden ser materia de pro-

piedad son de dos clases: unos que no tienen dueño, los cuales se adquieren *prima occupatione*, y otros, que tienen dueño determinado. De los primeros no hablamos aquí, porque es claro que el título de su legítima adquisición es el trabajo del ocupante. En los segundos se adquiere el dominio, ó por voluntad del dueño, ó por autoridad de la ley: en uno y otro caso se verifica la traslación, ó bien viviendo todavía el dueño (*inter vivos*) ó bien después de muerte, (*causa mortis*), por expresa voluntad del dueño viviendo éste.

Se adquiere el dominio de una cosa, por *donación*, que es la concesión liberal y enteramente gratuita que hacemos de la misma en favor de una persona; *liberalis et omnino libera rei collatio alteri facta*: y por medio de algún contrato oneroso, como *renta*, *cambio*, de los cuales hemos tratado antes.

Por expresa voluntad del dueño antes de morir, se adquiere el dominio por *testamento*; el cual no es otra cosa que una disposición de última voluntad solemnemente hecha, con institución de heredero de los bienes, para después de la muerte. *ultima voluntatis dispositio solemniter facta cum institutione hæredis bonorum suorum in eventum mortis*.

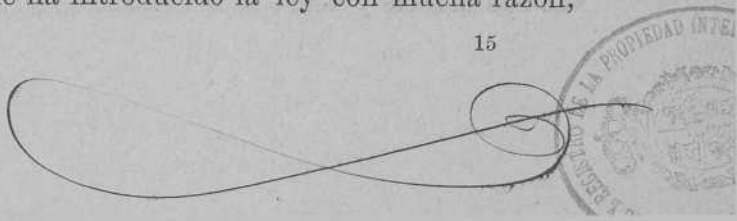
La legitimidad de los títulos enumerados es evidentísima. El primer poseedor de una cosa en virtud del trabajo puesto en su adquisición,

no solo tiene derecho á poseerla sin que nadie le perturbe, sino que también le tiene para cederla á quien fuese de su agrado, á fin de que continúe disfrutando del trabajo que él puso: luego las donaciones, de cualquier clase que sean, son unos títulos de legítima adquisición. La misma naturaleza concede al primer poseedor el derecho de cesión de su propiedad á otro, pues que está fundado ese derecho en los más íntimos sentimientos del corazón.

Cuando uno trabaja no busca solamente su utilidad, busca también la de las personas que ama y que dependen de él ó á cuyo bienestar ha de contribuir. La aplicación del fruto del trabajo del hombre á las personas de quienes debe cuidar, es una condición indispensable para la conservación de las familias: luego el que los bienes de uno pasen á sus hijos ó á las personas á quienes ama y él mismo señala, es un principio de derecho natural que no se puede contrariar sin cegar en su origen el amor al trabajo. En todos casos la voluntad del propietario es digna del mayor respeto, y, cuanto más se respete esta voluntad, más estímulo tiene el hombre para trabajar; porque inclinado por naturaleza á mirar por las personas á quienes ama, tan pronto como ve señalado un límite á la libre disposición de lo que adquiere con su trabajo, siente que se enervan sus fuerzas y decae su actividad.

Tenemos, pues, que el principio fundamental del derecho de propiedad es el trabajo, y que las transmisiones de ella vienen á ser un continuo tributo que pagan las leyes al trabajo del primer poseedor. Esto manifiesta cuán sagrado es el derecho de propiedad, y con cuánta circunspección debe procederse en todo cuanto le afecta de cerca ó de lejos; pero también enseña cuán mal uso harían de sus riquezas los que, habiéndolas heredado de otro, no las empleasen para bien de sus semejantes, y consumieren en la indolencia el fruto de la actividad del primer poseedor.

Por autoridad de la Ley se transfiere el dominio, en las sucesiones *ab intestato*, esto es, cuando muere el dueño primitivo sin intervenir disposición suya, y por *prescripción*, la cual se define así: Una adquisición de dominio por posesión de buena fe, continuada y no interrumpida todo el tiempo determinado por la ley. Se llama *poseedor de buena fe*, aquel que, sin violencia ó dolo, posee una cosa ajena creyendo que es suya, fundado en un motivo probable. Esta definición contiene todas las condiciones de la prescripción legítima, las cuales son estas cuatro: 1.^a verdadera posesión; 2.^a título presente; 3.^a buena fe; 4.^a tiempo legítimo, del cual hemos hablado al tratar de la ley; y 5.^a cosa prescriptible. Este título le ha introducido la ley con mucha razón,



porque tiene derecho la sociedad, á no ser turbada por las continuas disputas de los asociados; y, si no fuera por este título legítimo, sucedería muchas veces que, por falta de documentos, perdería su propiedad el verdadero dueño, después de haberla disputado por mucho tiempo ante los tribunales.

En las sucesiones *ab intestato* ha dispuesto la ley que los parientes más próximos del difunto entren á poseer sus bienes. La legitimidad de este título está fundada en las mismas razones que las donaciones por testamento. La ley presume con razón que, á haber podido testar el anterior poseedor, hubiese dejado por herederos á los que más amaba, los cuales son, por lo regular, sus parientes según el grado de proximidad. De este modo paga la ley un tributo al trabajo y alienta á todos á que se apliquen á él; pues con estas disposiciones conocen ya quiénes serán sus sucesores, el goce, uso y derecho de su propiedad. Esto basta para conocer que el principio fundamental del derecho de propiedad es el trabajo, y que éste mismo es el que se aplica después á todo género de transmisiones, tanto gratuitas como no gratuitas.

CAPÍTULO CUARTO

De las relaciones entre la Iglesia y el Estado

Para ocuparnos de asunto tan importante, como lo es la clase de relaciones entre la Iglesia y el Estado, se hace preciso definir una y otro, para de esta manera poder fijar nuestra atención en las cuestiones que se presentan, y poder resolver la variedad de opiniones que dominan en la actualidad.

El *Estado* es la sociedad civil, y por *Iglesia* entendemos la sociedad religiosa fundada por Nuestro Señor Jesucristo.

¿Qué clase de relaciones deben mediar entre estas dos sociedades? Oigamos á los *Regalistas*: Opinan estos que la Iglesia es una colectividad á manera de colegio, que debe estar sometida á la autoridad civil, negando por lo visto á la Iglesia toda autoridad sin ningún otro derecho que el que gratuitamente quiere concederle la autoridad política. Hay otra escuela, la de los *liberales católicos*, que no extreman tanto su odio á la Iglesia, y conceden igualdad de derechos é independencia completa entre ambas sociedades, como si fueran dos naciones con absoluta independencia una de otra. Y por último, la de los *Regalistas católicos*, que creyendo conceder algo más á la Iglesia, dicen: Que el Estado debe

subordinarse á la Iglesia en la persecución de los bienes temporales, pero pretenden que corresponde á la autoridad política, por el derecho de la naturaleza, las *Regalias del pase Regio* y de los *recursos de fuerza*; atribuyendo, por la primera de estas regalias, á los Soberanos políticos la facultad de revisar las *Bulas* y demás documentos pontificios, con fuerza obligatoria de anular é impedir su publicación cuando lo estimaren oportuno; y por la segunda, conceden atribuciones, para intervenir, á los Magistrados civiles en las apelaciones, y resolver las cuestiones en que hubiera intervenido algún Juez eclesiástico. Para demostrar el error de estas tres escuelas, presentaré las siguientes

PROPOSICIÓN 1.^a La Iglesia católica es libre y completamente independiente del Estado, para gobernar á sus súbditos en el orden espiritual.

Se prueba. Entre dos sociedades distintas, por ser distinto el fin á que tienden para gobernarse, se necesita independencia y libertad cerca de sus súbditos: como la Iglesia católica el fin que persigue, por su naturaleza intrínseca, no está subordinado al Estado, en cuanto que aquella es el del bien espiritual y el de éste el del bien material; por esto la Iglesia es, y necesita ser, independiente. Y no de otra manera podría la Iglesia ejercer sus funciones, porque, si depen-

diese del Estado, nada más fácil, y mucho más hoy que casi todos los imperantes políticos son sus enemigos, tendría necesidad de someterse á sus atropellos; y como esto constituiría una sociedad imperfecta, sujeta siempre á las genialidades de los gobernantes políticos, formaría gran contraste entre la volubilidad de los hombres y Jesucristo, fundador de la Iglesia católica, el Ser más perfecto, sabio y justo: luego por su naturaleza y fin, la iglesia de Jesucristo es, y necesita ser independiente del Estado en el orden espiritual. Además, Jesucristo cuando fundó su Iglesia y nombró á San Pedro el primer príncipe de ella, le confirió á él, como á sus sucesores, la potestad de atar y desatar en lo espiritual á los fieles, significando esto la concesión de la única jefatura que podría representarle en la tierra; y claro está que no se cumpliría el mandato de Jesucristo, si la Iglesia tuviera alguna dependencia mediata ó inmediata de la autoridad política, toda vez que se vería privada ó restringida la autoridad de Jesucristo, y en este caso sería la voluntad de los soberanos políticos quienes cohibirían ó podrían cohibir la libertad completa que se necesita tener para cumplir aquellos preceptos, mandados guardar hasta la consumación de los siglos. Veamos, pues, cómo la iglesia católica necesita absoluta independencia del Estado para gobernar, en lo espiritual, á sus súbditos.

DIFICULTADES

OBJECCIÓN 1.^a Si hubiera independencia en la Iglesia, dicen los Regalistas, serían muy frecuentes los conflictos entre ella y el Estado, porque ambas potestades tendrían derecho sobre unos mismos súbditos.

Se contesta. Debe exigirse armonía completa entre dos potestades que reconocen el mismo origen; y como, tanto la eclesiástica como la civil, proceden ambas de Dios, si una y otra se atienen estrictamente dentro de las facultades conferidas, no solo no pueden existir conflictos de ninguna especie, sino por el contrario, deben prestarse la protección mutua para llevar á cabo su misión respectiva, esto es, respetar el Estado á la Iglesia, en la dirección espiritual de sus súbditos, y ésta al Estado en los bienes temporales, siempre que no se oponga á las leyes divinas. De modo que es necesario y conveniente la independencia de la Iglesia y del Estado, en el gobierno espiritual de sus súbditos.

OBJECCIÓN 2.^a No puede ser la Iglesia una sociedad independiente si no dispone de territorios, derechos magistrativos y derecho de la espada, ó sea la potes-

tad coactiva; y como nada de esto la pertenece, de ahí que la iglesia no debe ser independiente.

Nada más fácil que contestar á la dificultad que precede, por más que crean sus sostenedores que no hay argumento razonable que oponer y que los convenza.

Es indudable que la Iglesia no dispone de *terrenos materiales* con propiedad conocida; si esta fuera una condición necesaria para su independencia, ciertamente que estarían muy en su lugar en negarla; pero como la Iglesia es una sociedad espiritual, y en su forma propia tiene y dispone de su territorio, habita en él y tiene derecho estricto para no ser desalojada por nadie, así como conserva los derechos magistrativos propios á toda sociedad perfecta, en cuanto da leyes que obligan en conciencia á todos sus súbditos, castiga con penas proporcionadas á los que las infringen utilizando, si es necesario, el brazo secular en los estados cristianos: necesita, sin duda alguna, y de derecho corresponde á la Iglesia la independencia. Tampoco falta á la Iglesia el derecho de la espada ó potestad coactiva, en cuanto que puede imponer por sí misma á sus hijos rebeldes las penas espirituales, como de hecho viene imponiéndolas desde su fundación; y por lo que hace á las penas sensibles, tiene el derecho de decretarlas por sí

ó mediatamente por conducto de los Principes cristianos.

PROPOSICIÓN 2.^a El Estado como la Iglesia, son independientes en su propia esfera, pero el Estado católico se halla sujeto á la Iglesia en lo concerniente al bien espiritual de la misma de un modo indirecto.

Se prueba. Ya hemos dicho y probado en la proposición anterior, que la Iglesia en las cosas espirituales es independiente, lo propio que admitimos en el Estado en la esfera puramente temporal; así es que cuando la autoridad política se ocupa de asuntos que no se relacionan ni directa ni indirectamente con lo espiritual para conseguir su fin, es de su exclusiva competencia acordar lo que juzgare más conveniente. Por esto en el Concilio Lateranense, se dice: «Así como queremos que los legos no usurpen los derechos de los clérigos, así también debemos querer que los clérigos no se arroguen los derechos de los legos....; para que lo que es del César, se dé al César, y lo que es de Dios, se dé á Dios, con la debida justicia.»

En el Estado católico, el Soberano como sus súbditos, tienen obligación de obrar en sus actos deliberados como tales católicos, aunque sea en asuntos puramente civiles, puesto que la ley de Dios regula la conciencia católica; de ahí

que, como los actos civiles por razón de la moralidad pertenecen al dominio de la Iglesia, por esto se hallan los Estados sujetos á ella de una manera indirecta.

Tratándose de un Estado católico, necesariamente debe existir cierta armonía entre las potestades eclesiástica y civil, toda vez que unos mismos súbditos son dirigidos por ambas; para obedecerlas tienen que mandar ordenadamente, de tal manera, que no se opongan á los mandatos de una y otra autoridad. Ahora bien, la autoridad eclesiástica, por su naturaleza, es más perfecta que la civil; y siendo ésta de un orden inferior, lógico y natural es que se subordine en el ejercicio de sus funciones á lo que sea superior y más perfecto. La razón así lo dicta y exige que lo temporal en el individuo se sujete y subordine á lo espiritual, como subordinarse debe lo natural á lo sobrenatural, sujeción y subordinación que vemos en el hombre del cuerpo á su espíritu.

Ciertamente. Cuando las leyes civiles son contrarias al bien espiritual de los ciudadanos católicos, el Soberano Pontífice puede anularlas y dejarlas sin fuerza obligatoria, en virtud de la jurisdicción espiritual que tiene sobre todos los cristianos, y es tan natural esta condición en el Romano Pontífice, que por derecho divino del primado, puede conducir á su fin espiritual á todos los ciudadanos, como verdadero superior

suyo; y como el que tiene derecho al fin, lo tiene también á los medios, por esto el Romano Pontífice puede eximir á los católicos del cumplimiento de las leyes civiles positivamente contrarias al fin espiritual, como consta que sucedió en todos tiempos, desde que comenzaron en el imperio los Emperadores romanos hasta nuestros días. Por esto el Estado católico se halla en esta parte sujeto indirectamente á la Iglesia.

FIN



INDICE

PRÓLOGO.	VII
INTRODUCCIÓN.	XXI

PARTE PRIMERA.

De la Filosofía Moral—Ética general

	Páginas
Sección 1.^a—CAPÍTULO PRIMERO.—De la moralidad en general.	1
<i>Artículo primero.—Del principio y origen de la moralidad.</i>	2
Sección 2.^a—De la moralidad relativa.—CAPÍTULO PRIMERO.—De las reglas de la moralidad en las criaturas.	19
<i>Art. 1.^o—De la Ley natural.</i>	20
<i>Art. 2.^o—De la obligación y algunos principios generales que se derivan de la obligación.</i>	36
<i>Art. 3.^o—De la imputación de las acciones.</i>	49
<i>Art. 4.^o—De los premios y penas.</i>	61
CAPÍTULO SEGUNDO.—Del sumo bien en que consiste la bienaventuranza.	65
<i>Artículo único.—De la bienaventuranza formal del hombre, pero natural.</i>	68
CAPÍTULO TERCERO.—De la regla próxima de nuestras acciones.	74
<i>Artículo único.—De la conciencia.</i>	74

PARTE SEGUNDA

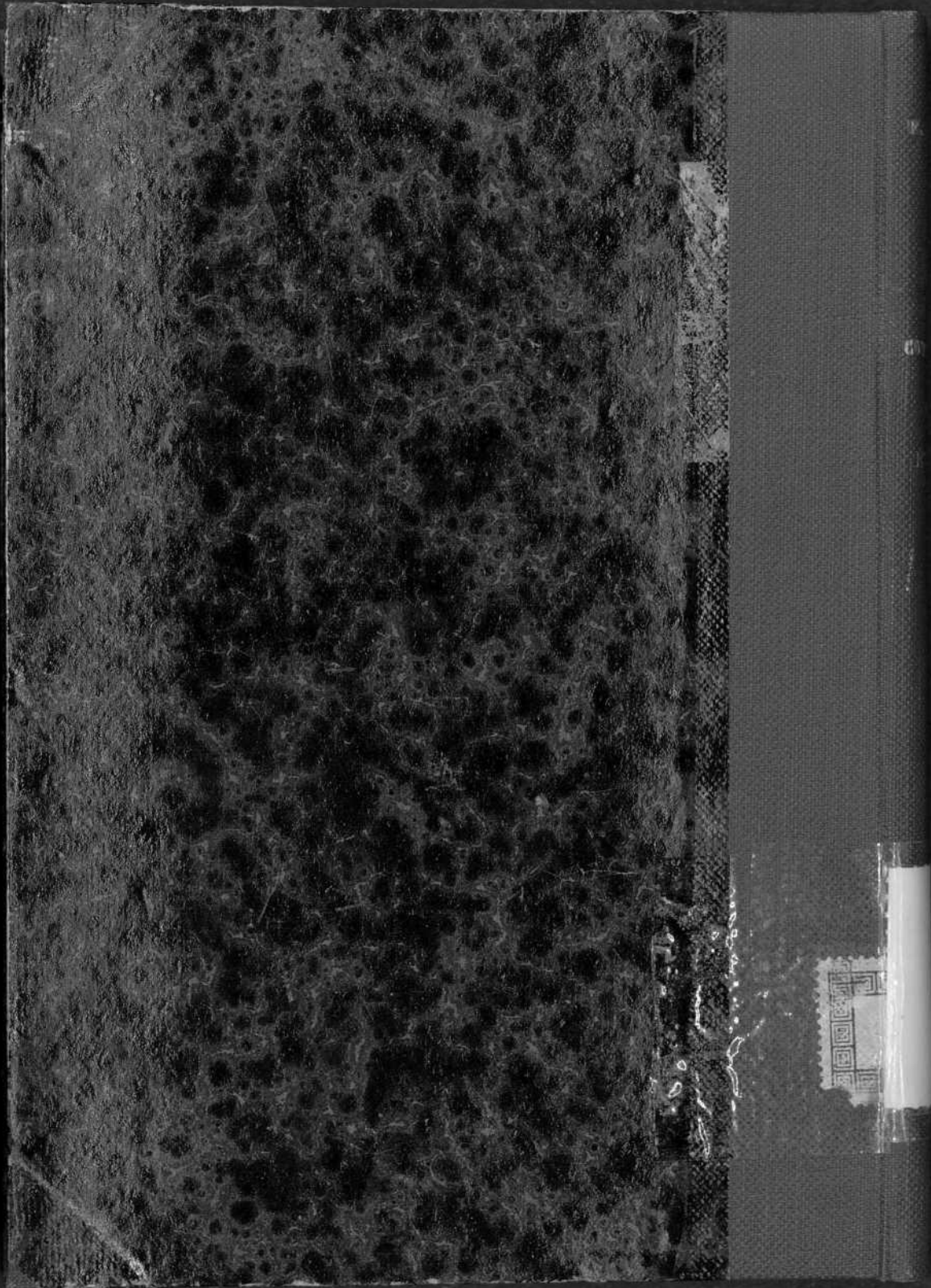
	Páginas
ÉTICA PARTICULAR.	89
Sección 1.^a —Del derecho ético de la naturaleza.	
—CAPÍTULO PRIMERO.—De los deberes del hombre.	90
<i>Artículo primero.</i> —De los deberes del hombre para con Dios.	91
<i>Art. 2.^o</i> —Del indiferentismo religioso.	103
<i>Art. 3.^o</i> —De los deberes del hombre para consigo mismo.	111
<i>Art. 4.^o</i> —De los deberes del hombre para con sus prójimos.	134
Sección 2.^a —Del derecho político.	140
CAPÍTULO PRIMERO.—De la sociedad en general.	141
<i>Art. 1.^o</i> —De la sociabilidad.	145
<i>Art. 2.^o</i> —De la sociedad doméstica.	151
<i>Art. 3.^o</i> —De la sociedad conyugal.	152
<i>Art. 4.^o</i> —De la sociedad paterna.	158
<i>Art. 5.^o</i> —Deberes de los padres para con los hijos, y de éstos para con sus padres.	162
Sociedad heril.	164
<i>Art. 6.^o</i> —Del origen del derecho político y su valor moral.	166
<i>Art. 7.^o</i> —De la perfección de la Sociedad en general.	174
<i>Art. 8.^o</i> —De la perfección de la sociedad en cuanto á las virtudes intelectuales.	176
<i>Art. 9.^o</i> —De la perfección de la Sociedad en cuanto á las virtudes morales.	179
<i>Art. 10.</i> —De la perfección de la Sociedad, considerada en cuanto á su estado externo.	184
CAPÍTULO SEGUNDO.—Del comercio y contratos.	190
<i>Art. 1.^o</i> —Del origen y progreso del comercio.	191
<i>Art. 2.^o</i> —De los contratos en particular.	195

<i>Art. 3.º</i> —De las condiciones que deben tener los contratos para que sean válidos.. . . .	204
CAPÍTULO TERCERO.—Del dominio y su adquisición.	208
<i>Art. 1.º</i> —Del derecho de propiedad y su fundamento.	208
<i>Art. 2.º</i> —De los justos títulos de adquisición.. . .	214
CAPÍTULO CUARTO.—De las relaciones entre la Iglesia y el Estado.	219

ERRATAS

Páginas.	Línea	Dice	Debe decir
17	29	los resulta	les resulta
18	3	la tiene	le tiene
21	3	divina	recibida
25	21	Nou	Non
29	25	quæ rendus	quærendus
40	5	digimos	dijimos
70	7	commitendi	committendi
83	15	un verdadero	su verdadero
115	7	enmendarlas	ordenarlas
115	23	rije su ira	rige su ira
124	29	prógimo	prójimo
129	2	protejer	proteger
163	18	á lo que	aquello á que
201	20	personæ	personæ opera
205	22	de sus cosas	de las cosas





L. BONI

COMPENDIO

DE

ÉTICA

SP - 30091