

# Nociones de Ética

o

## FILOSOFÍA MORAL

POR EL

R. P. RAMÓN RUIZ AMADO, S. J.

---

SEGUNDA EDICIÓN

---



EDITORIAL LIBRERÍA RELIGIOSA  
CALLE AVIÑÓ, 20. — BARCELONA

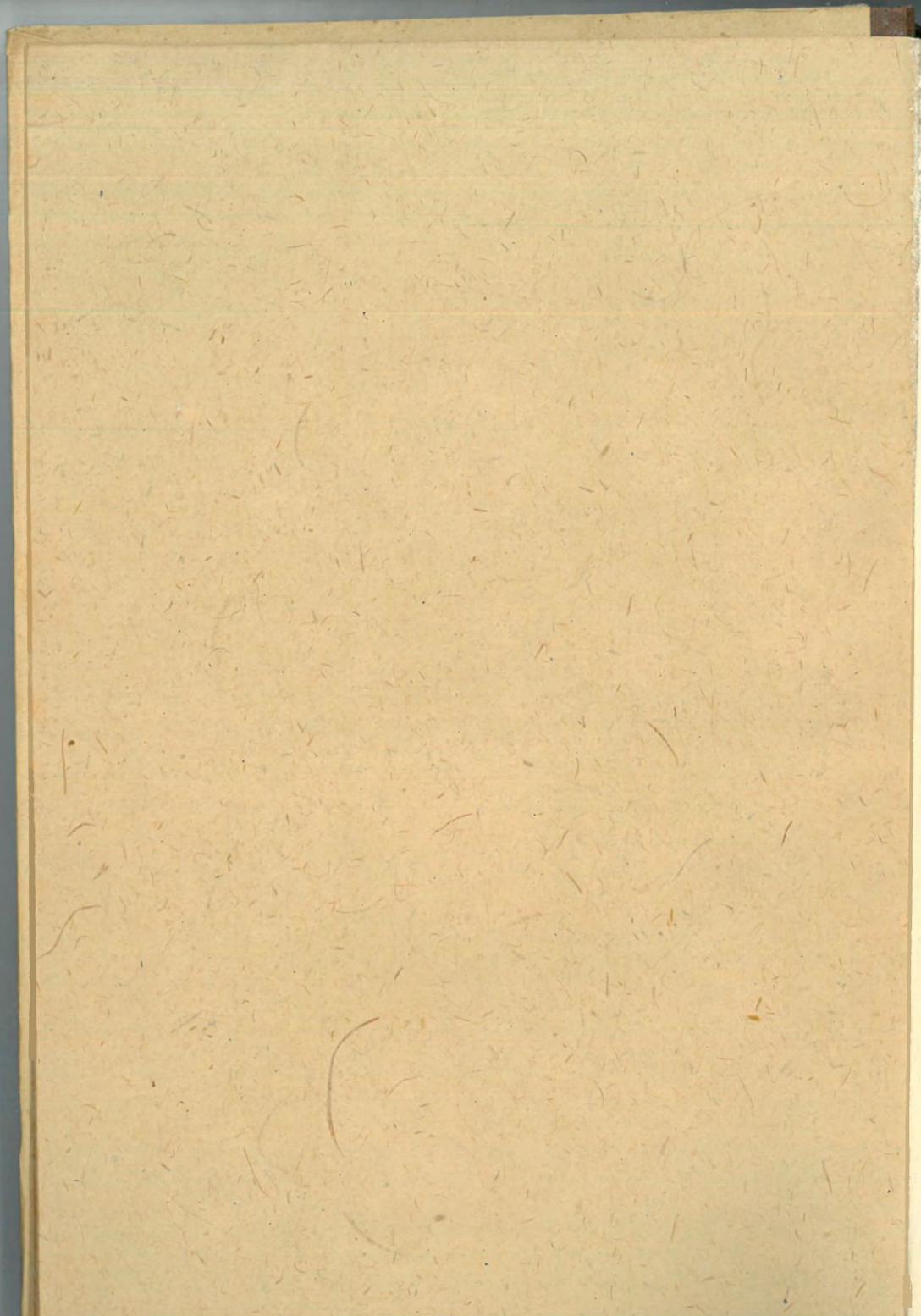
Ruiz Amado - NOCIONES DE ÉTICA

F.E.  
63



F.E. 63





NOCIONES DE ÉTICA

o

FILOSOFÍA MORAL

## Obras del R. P. R. Ruiz Amado, S. I.

### Obras para fomentar el patriotismo

CATECISMO PATRIÓTICO, un folleto en 16º de 44 páginas, ptas. 0'20

EL PATRIOTISMO, (2.ª ed.) un tomo en 8.º de 220 págs., en rústica, ptas. 2'00; en tela, 3'50.

NUESTRA PATRIA, lecturas para fomentar el patriotismo en las escuelas españolas. Un tomo en 4.º de 270 págs. y numerosos grabados, en rústica, ptas. 3'50; cartóné, 4'50.

### Cursillo de vulgarización filosófica

CULTURA GENERAL FILOSÓFICA, cartóné, ptas. 2.

ARTE DE PENSAR, cart., ptas. 2.

NOCIONES DE PSICOLOGÍA, cart., ptas. 2.

NOCIONES DE ETICA, cart., ptas. 2.

### Curso de Religión

HISTORIA BÍBLICA, cartóné, ptas. 2'50.

EPÍTOME DE DOGMÁTICA CRISTIANA, cart., ptas. 2'50.

EL CULTO CATÓLICO. EPÍTOME DE LITURGIA ESCOLAR, cart., 2'50.

EPÍTOME DE APOLOGÉTICA, cart., ptas. 2'50.

### Curso de Historia

HISTORIA UNIVERSAL:

EDAD ANTIGUA, un tomo en 4.º de 180 págs., cartóné, ptas. 2'50.

EDAD MEDIA » » » 184 » » » 2'50.

EDAD MODERNA » » » 196 » » » 2'50.

En un solo tomo con rótulo oro, cartóné, ptas. 8.

(EPÍTOME DE), un tomo en 4.º de 180 págs., cartóné, ptas. 3'00.

HISTORIA DE LA IGLESIA, cartóné, ptas. 10.

HISTORIA DEL COMERCIO, cart., ptas. 2'50.

HISTORIA DE LA EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA, rúst., 4 ptas.; cart., ptas. 5.

HISTORIA DE LA CIVILIZACIÓN, (*Civilizaciones precristianas*), un tomo en 4.º de 272 págs. y numerosas ilustraciones, en rústica, ptas. 4; en cart., 5.

HISTORIA DE LA CIVILIZACIÓN, II tomo, (*Civilización cristiana*); un tomo en 4.º de 292 págs. y numerosas ilustraciones, en rústica, 4 ptas.; en cartóné, 5 ptas.

# Nociones de Ética

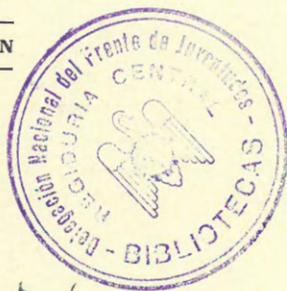
0

## FILOSOFÍA MORAL

POR EL

R. P. RAMÓN RUIZ AMADO, S. J.

SEGUNDA EDICIÓN



B/307

EDITORIAL LIBRERÍA RELIGIOSA  
CALLE AVIÑÓ, 20. — BARCELONA

APROBACIONES

IMPRIMI POTEST  
JOACHIMUS VILALLONGA, S. J.  
*Praep. Prov. Arag.*

NIHIL OBSTAT  
*El Censor,*  
DR. JUAN TUSQUETS TERRATS, PBRO.

IMPRÍMASE  
Barcelona, 14 de Junio de 1928  
JOSÉ, Obispo de Barcelona

Por mandato de Su Excia. Ilma.,  
DR. FRANCISCO M.<sup>a</sup> ORTEGA DE LA LORENA  
*Canciller-Secretario*

ES PROPIEDAD

VI - 928

## PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN

El conocimiento de las *Nociones de Ética o Filosofía moral*, pertenece indudablemente a la *general cultura*, y sería de desear que su estudio se extendiera a todos los grados de la enseñanza.

De, hecho en la Enseñanza Primaria se engloba con la Religión, o, donde se omite esta enseñanza, se ha tenido que dar en forma de Moral cívica. Pero no siempre se comunican nociones tan claras de los *actos morales*, que basten para preparar a los discípulos, para que no reciban, en su vida ulterior, el daño originado de la confusión de conceptos en esta materia, que suelen explotar los enemigos de la verdad y del orden social.

En la Segunda Enseñanza se ha solido incluir la Ética; aunque pocos de los textos en ella usados consiguen esa claridad de ideas que juzgamos de tanta importancia práctica. Pero en muchas Instituciones, que pueden ponerse en parangón con las de Segunda Enseñanza, y que solemos comprender bajo la denominación común de *Enseñanza Secundaria* (porque viene después de la Primaria), todavía sucede peor, omitiéndose totalmente una asignatura, sin la cual apenas es posible formar hombres verdaderamente *conscientes*.

A nuestro juicio (que creemos será el de la mayor parte de los hombres reflexivos), no sólo en las Escuelas Normales (donde existe una cátedra de Religión y *Moral*), sino en las Escuelas de Comercio, en las Industriales, en las Militares, y en todas las Instituciones superiores de Educación *femenina*, se debería procurar que los alumnos no terminaran el período de su formación, sin adquirir de una manera clara y sólida tales *nociones*.

Para facilitar esta enseñanza donde existe, y abrir camino para que se introduzca donde no se da todavía, publicamos el presente

Tratadito, donde hemos puesto todo empeño en juntar la *claridad* con la *brevedad*.

Aún no contentos con esta última, hemos distinguido (como solemos en todos nuestros *textos*) las cosas principales de las accesorias, por medio de tres cuerpos de letra. De manera que, donde se cuente con un número muy corto de lecciones, pueda ceñirse la enseñanza a lo capital, dejando lo demás para la lectura privada.

Hemos dado mayor espacio del que se acostumbra, al tratado de las *virtudes*, bien que limitándonos a las indicaciones más precisas; porque, aun cuando el *conocer* la virtud es cosa muy diferente, y menos deseable, que el *poseerla*, no deja de ayudar para adquirirla, y sobre todo, para ilustrar el juicio acerca de ella. Lo cual es no menos útil para regir la conducta propia, que para estimar la ajena.

Por lo demás, los señores Profesores que deseen mayores desarrollos sobre esta parte, no tienen más que acudir a Santo Tomás, de quien hemos extractado casi todo lo que decimos.

Quiera el Señor que este nuevo *texto*, que ofrecemos a nuestros compañeros en la enseñanza, les merezca la misma aceptación que han concedido benignamente a los otros, y contribuya a la formación de nuestra muy amada juventud, en quien se cifran las esperanzas de nuestra Patria.

*Barcelona, Fiesta de Pentecostés de 1916.*

---

# NOCIONES DE ÉTICA

0

## FILOSOFÍA MORAL

---

### PRELIMINARES

1. ÉTICA viene del vocablo griego *ethos*, que significa costumbre. MORAL viene del latino *mos*, que tiene la misma significación. De suerte que, etimológicamente, ambas voces tienen un mismo significado.

*Ética es la Ciencia de la rectitud de los actos humanos o morales.*

Las *costumbres* se pueden estudiar de una manera puramente especulativa o *histórica*, o con un criterio práctico, atendiendo a lo que *deben ser*. De este segundo modo estudia los actos humanos la Ética, por lo cual se la ha de contar entre las *Ciencias prácticas*.

Las Ciencias se dividen en *especulativas* y *prácticas*. Las primeras son las que estudian lo que *es*; vgr., la Astronomía o la Física; las segundas estudian lo que *debe ser*; vgr., la Lógica, que estudia las leyes a que deben ajustarse los actos intelectuales, para llegar al conocimiento de la verdad; la Gramática, que estudia cómo *debe ser* el lenguaje; etc.

Los modernos evolucionistas no admiten que algo *debe ser*, sino sencillamente que *es*; y así, en realidad, niegan la Ética, y se limitan a estudiar el desenvolvimiento de las costumbres en los diferentes tiempos y países. También hay una ciencia que estudia el desenvolvimiento del Lenguaje en diferentes pueblos o edades (vgr., en los primeros años de la niñez). Pero al lado de ella hay una ciencia gramatical, que trata de la *corrección* del lenguaje. Asimismo hay una ciencia ética que trata de la *rectitud* de los actos humanos; de lo que *deben ser*.

Algunos añaden a la definición: la rectitud de los actos humanos *conforme a los principios de la razón natural*. Con lo cual, distingue la *Ética* de la *Teología moral*, que estudia la rectitud de los actos humanos conforme a la doctrina por Dios revelada.

2. La *Ética* no debe confundirse con la moralidad, o con el conjunto de ideas morales. Estas se hallan en todos los pueblos y épocas; pero la *Ética*, como *Ciencia*, procede principalmente de la Filosofía griega, y en especial, de la Escuela de *Sócrates*.

Los *indos*, entre los pueblos orientales, elaboraron muy complicados sistemas de *Ética*; pero como no han sido conocidos hasta fecha muy reciente en el moderno mundo civilizado, no han alcanzado la influencia que los sistemas de Grecia.

Las ideas morales del pueblo helénico, que se han de estudiar particularmente en sus poetas, por el íntimo enlace que tuvo en Grecia la Poesía (sobre todo la Epopeya y la Tragedia) con su religión; distan mucho menos de las nuestras, que las de sus filósofos morales.

En *Homero* la moralidad absoluta se designa con el nombre de *Themis*, que significa lo *establecido*, sea por la costumbre (*éthos*) o por la voluntad divina. En los *trágicos* se acentúa incesantemente la *sumisión* en que el hombre debe mantenerse en el acatamiento de Dios, y se designa la soberbia, originada del exceso de la felicidad, como manantial de los grandes infortunios trágicos. No es, pues, exacto, como pretenden algunos, que la *humildad* cristiana sea de todo punto contraria a la idea de *perfección* helénica. La sentencia Paulina: "que obremos nuestra salud con temor y temblor", se pudiera hallar enérgicamente expresada en Esquilo y Sófocles; los cuales admitían una objetiva *norma* de lo honesto, cuya transgresión, *aun inconsciente* (pero efecto de la *soberbia*, o confianza excesiva nacida del exceso de la felicidad), despeñaba al hombre en las mayores calamidades. Así Edipo, por su jactancia y excesiva confianza en sí, que le hace menospreciar los consejos del adivino Tiresias; viene a infringir inconscientemente las leyes morales más sagradas, y por esta involuntaria infracción, cae en las mayores desdichas.

Pero viniendo ya a la *Ética* propiamente científica, su verdadero origen lo hallamos en *Sócrates* y sus discípulos, de donde brotan las varias direcciones que la Filosofía moral ha seguido hasta nuestros mismos días.

Contra la falsa y superficial tendencia de los *sofistas*, de hacer la moral enteramente dependiente de las *convenciones* humanas, la Escuela socrática establece el concepto de la *moralidad* en "la ordenación de la vida humana, conforme a la naturaleza y a la razón; de la cual nace la *felicidad*" (*Eudaimonia*).

Según este concepto, la vida del hombre ha de guiarse por la *razón*; luz

que rige la ciega vida apetitiva y pasional mediante el imperio de la voluntad. Con todo eso, ya *Aristóteles* se opuso al intelectualismo que de ahí podía nacer, estableciendo con claridad, que la moralidad se aprende principalmente por el *ejercicio* (la acción), y la inteligencia de las doctrinas éticas depende eficazmente de que precedan costumbres morales.

### I. — Actos humanos o morales

3. Llámense *actos humanos* aquellos que el hombre ejecuta con advertencia del entendimiento y libertad de la voluntad.

Se llaman también *actos morales*, porque son los que, con su repetición, engendran las costumbres propiamente dichas (*mores*).

El hombre ejercita acciones genéricas y específicas. Las primeras las ejecuta en cuanto es *cuerpo* (acciones mecánicas, químicas, caloríficas, eléctricas, etc.), o en cuanto es *viviente* (acciones vegetativas, sensitivas, etc.). Estas acciones, que le son comunes con los demás vivientes o con los animales irracionales, se llaman *actos del hombre*.

*Actos humanos* son los específicamente propios del hombre, y por ende, los que proceden de las facultades que le son peculiares y le distinguen de los irracionales. Mas estas facultades son el entendimiento y la voluntad libre.

4. El *entendimiento* es la facultad espiritual de conocer, la cual, sobrepujando a los sentidos (externos e internos), puede percibir las *razones universales* del bien, de lo útil, etc.

Merced a esta facultad, puede el hombre conocer que, para alcanzar un fin, hay diferentes medios, unos más ventajosos que otros, y puede considerar cuál de ellos es más útil en cada caso. Esta aptitud es el origen de todos los *progresos* humanos, y por carecer de ella, nunca progresan los irracionales en la ejecución de sus obras.

Los animales irracionales se guían por el *instinto*, que les enseña a hacer las cosas del modo que conviene a su naturaleza. Y como ésta no varía, siempre ejecutan sus obras del mismo modo. El pájaro construye su nido según su especie; las fieras luchan con procedimientos propios de cada una; pero siempre los mismos. Algunos insectos ejecutan obras admirables, como el panal de las abejas o el nido del Rinchites *betulae* (1), pero siempre las hacen de la misma manera. La causa es, que no poseen esta facultad cognoscitiva, capaz de percibir el *fin* como fin (digno de buscarse), y los *medios* como medios (indiferentes en sí y sólo útiles en cuanto conducen al fin). De donde nace que no sean capaces de *elegir* nuevos medios para progresar en sus operaciones.

5. La *voluntad* es el *apetito racional*, o sea, la facultad apetitiva que sigue al conocimiento intelectual.

A toda facultad de conocer, sigue una facultad de apetecer. Al conocimiento de los sentidos sigue el apetito sensitivo de sus propios objetos. Al conocimiento de la imaginación sigue el apetito interno, que solemos llamar *sensibilidad* o *sentimiento*. Mas al conocimiento espiritual de la inteligencia sigue un apetito *racional*, que es la *voluntad*.

Algunos modernos (vgr., Schopenhauer) dan el nombre de voluntad a todo apetito, desde la afinidad química, con que *parece* que un átomo apetece unirse con otro, hasta el infinito deseo de la felicidad que inspira las más altas acciones humanas. Pero esta manera de hablar es impropia y origen de un mar de confusiones. Por lo cual, se debe reservar el nombre de voluntad para el apetito racional.

6. Se llama *voluntario* el acto que procede de la voluntad, con advertencia del entendimiento.

Los actos voluntarios son de dos clases: *elícitos* e *imperados*.

Acto voluntario *elícito* es el producido por la misma voluntad: el querer o no querer, amar o aborrecer, etc.

Acto voluntario *imperado* es el acto de otra potencia, puesta en movimiento o aplicada por la voluntad. Vgr., la acción del brazo o de la mano o de la lengua o de un instrumento de que el hombre se vale, porque quiere.

---

(1) Cf. *Los Cuatro Arcanos del Mundo*, por el P. C. Dégenhardt.

El acto elícito procede de la voluntad inmediatamente. El imperado sólo procede de ella mediante el acto elícito. Vgr., quiero decir una cosa y, consiguientemente, muevo la lengua y los labios, etcétera. Quiero tocar el piano, y para ello muevo los brazos y los dedos.

De suerte que la *voluntariedad*, propiamente está en los actos de la voluntad misma; pero por denominación, se aplica a las acciones imperadas por el acto de la voluntad.

7. Quitan voluntariedad a los actos humanos,

a) la *violencia*, la cual no puede ejercerse sobre el mismo acto de la voluntad, sino sobre sus actos imperados. Vgr., si, no queriendo yo andar, me llevan a empujones; o queriendo escribir, me sujetan la mano. Pero en los actos mismos de la voluntad, ninguna fuerza humana puede violentarnos; pues, si *no quiero*, nadie puede hacerme *querer* por fuerza.

b) la *ignorancia* invencible (1) quita la voluntariedad, por cuanto es propio de la voluntad moverse por el conocimiento. Así, si quiero castigar al culpable, y aplico el castigo al inocente, a quien invenciblemente creo culpable, esta injusticia no es voluntaria. O si se quiere, es voluntaria *materialmente*, pues azoto, vgr., a este niño, queriendo azotarle; pero no lo es *formalmente*, pues, la persuasión que me mueve a azotarle, es falsa.

c) el *miedo* disminuye la voluntariedad, aunque no la quita del todo. Pues, el que obra por intimidación, *no quisiera* obrar, pero en realidad obra porque *quiere*, para evitar un daño que le amenaza.

8. Al contrario, la *pasión*, o generalmente, la *concupiscencia*, aunque amengua la libertad, no amengua la voluntariedad, sino la acrecienta. Porque el que se resuelve a poner por obra lo que la pasión le sugiere, lo abraza con tanto más ardor cuanto la pasión es más poderosa. Y asimismo, el que se resuelve a reprimir sus pasiones, necesita emplear mayor energía de la voluntad, que para moverse a obrar lo que no contraría a su concupiscencia.

9. Se llama *voluntario indirecto*, o *en su causa*, el que no versa

---

(1) Aquella que no está en nuestra mano vencer, o porque no la conocemos, o por otras causas.

sobre la acción misma, sino sobre alguna circunstancia antecedente, que pudiera hacer la acción involuntaria, si no hubiese sido libremente querida. Así, el que no quiere conocer la ley, para no tener que sujetarse a ella, si con esa ignorancia la infringe, se reputa que la infringe *voluntariamente*; pues *quiso* su ignorancia. El que libremente se embriaga, previendo que en tal estado podrá cometer un homicidio, si lo comete se dice que lo quiso *en la causa*, pues quiso la borrachera que fué causa prevista u ocasión de él.

## II. — La libertad

10. Para la razón de acto moral estrictamente dicho, no basta la voluntariedad, sino es necesaria la *libertad*.

*Libertad* es la capacidad de determinarse por sí mismo a obrar o dejar de obrar, o a obrar en un sentido o en otro.

Los seres *inorgánicos* son del todo incapaces para determinarse a la acción. La piedra es incapaz de moverse de su asiento, si alguien no la mueve. Los astros no pueden detenerse en las órbitas por donde los lanzó el Creador.

Los *vivientes* inferiores tienen en sí mismos un principio de *actividad*, que se manifiesta con absoluta dependencia de las circunstancias externas. Así, el vegetal ejercita sus funciones de germinación, nutrición y reproducción, con arreglo a las circunstancias externas de calor, humedad, etc. Si en invierno hay días cálidos, los almendros florecen (aunque esa floración prematura les habrá de ser pernicioso), porque no son capaces de *determinarse* por sí a florecer o no florecer. La semilla, colocada en determinadas condiciones de calor y humedad, germina.

11. En los *animales* hay algo parecido a la libertad, y que algunos filósofos burdos confunden con ella: la *espontaneidad*, en virtud de la cual, el animal va en busca de las condiciones necesarias para su vida, o huye los peligros de ella. Pero la espontaneidad no se *determina por sí* a obrar o no obrar, sino sigue *necesariamente* al conocimiento sensitivo.

El perro sigue, por necesidad de su instinto, el rastro de un animal. Pero si se cruza en su camino otro rastro más perceptible, abandona el primero para seguir este segundo. El animal hambriento se lanza a la

presa sin poderse contener. Por el contrario, el hombre es dueño de perseverar en un propósito, y, aunque se sienta morir de inanición, es capaz de abstenerse, vgr., del manjar prohibido o que ha jurado no tocar.

La diferencia entre la espontaneidad y los otros movimientos inferiores consiste, en que éstos se determinan por el *contacto físico* de las cualidades excitantes, al paso que la espontaneidad no necesita, para determinar el movimiento, sino el *conocimiento sensitivo*; vgr., la vista o el olor del manjar o de la pareja, etc. Pero en ninguno de ellos hay *determinación de sí mismo* estrictamente dicha. Ésta sólo se halla en la libertad.

12. La libertad presupone dos cosas:

- a) el conocimiento intelectual de dos extremos elegibles,
- b) el conjunto de las demás circunstancias que habilitan para la acción u omisión.

a. — Para determinarse a elegir entre dos extremos, es preciso conocerlos; pues, aun el movimiento espontáneo, presupone el conocimiento. Pero uno de los extremos puede ser la mera *omisión* o negación: vgr., comer o *no* comer.

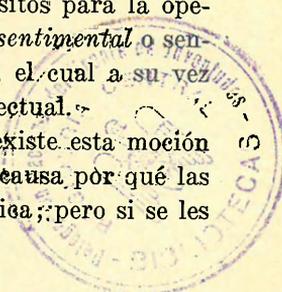
Este conocimiento ha de ser intelectual; pues la voluntad es el apetito racional y, por ende, sólo sigue al conocimiento de la razón.

b. — Además, la voluntad, para moverse, necesita *motivos*; y para ejecutar la acción exterior, puede necesitar muchas otras cosas. Así, el que quiere escribir, ha de tener algún instrumento o materia, etc.

Mientras la voluntad no cuenta con todos los prerequisites necesarios para su acción, claro está que no puede determinarse a ella. Pero esto no destruye su libertad, sino la condiciona o difiere.

13. Parece discutible si, entre los prerequisites para la operación de la voluntad, hay que contar la *moción sentimental* o sentimiento, que sigue al conocimiento imaginativo, el cual a su vez *necesariamente* acompaña al conocimiento intelectual.

La experiencia demuestra que, mientras no existe esta *moción sentimental*, no solemos resolvernos. Esta es la *causa* por qué las *ideas abstractas* raras veces tienen eficacia práctica; pero si se les



añade un *sentimiento*, fácilmente se traducen en actos. Vgr., está un joven muchos días pensando que *necesita estudiar* para asegurar su porvenir, y con todo eso, no estudia. Pero recibe la noticia del éxito obtenido por un amigo estudioso o del fracaso de un holgazán, y el sentimiento de emulación o de temor le mueven finalmente a aplicarse al estudio, a lo menos por algún tiempo.

*A priori* se puede argumentar en favor de esta misma necesidad del sentimiento para que la voluntad se *mueva*, por lo que ocurre al entendimiento con la imaginación. El entendimiento, facultad cognoscitiva espiritual, no opera en el hombre (en su actual estado), si no opera al propio tiempo la imaginación, formando *alguna* imagen más o menos apta de lo que el entendimiento concibe. Pero el *sentimiento* es a la voluntad, lo que la *imaginación* es al entendimiento. Luego parece natural que tampoco la voluntad opere, si no cuenta con alguna moción sentimental.

Con todo, esta aserción no nos parece demostrada de modo, que podamos afirmar que *nunca* se mueve la voluntad sin el sentimiento.

14. La libertad es una prerrogativa de la voluntad humana, la cual solemos expresar diciendo que *el hombre es libre*.

La libertad humana, que se llama también *libre albedrío*, es el dominio que el hombre tiene sobre sus acciones, las cuales puede ejecutar u omitir, hacer versar sobre unos objetos o sobre otros.

Contra esta afirmación, que tiene en su apoyo la Fe católica y la sana Filosofía, se han levantado muchos herejes como Lutero y Calvino, y entre los modernos, los *deterministas*, según los cuales la voluntad humana sigue *siempre* la mayor atracción de los motivos que la inteligencia le propone.

15. Para establecer la tesis de la libertad, es menester ante todo declararla, advirtiéndole,

a) No todos los actos de la humana voluntad son libres.

En primer lugar, no lo son los *primeros conocimientos*; vgr., lo primero que se me ocurre, al despertar del sueño; pues, para que haya libertad, precisa un conocimiento antecedente de los extremos elegibles [12]. Pero antes del primero, claro está que no tenemos otro conocimiento.

Tampoco son libres los sentimientos de agrado o desagrado que espontáneamente siguen al primer conocimiento, o a una impresión de los sentidos, y se suelen llamar *primeros movimientos*. Vgr., si al ver la asquerosidad de un enfermo, se levanta en mí un sentimiento de repugnancia; o al ver una cosa apetecible vedada, experimento un sentimiento de agrado que me *inclina* a desearla.

b) La libertad sufre además muchas limitaciones o restricciones, que la amenguan, aun cuando no la destruyen [19].

Tales son los *motivos* que se ofrecen con grande claridad y fuerza. Vgr., si al que está en grave necesidad, se le presenta un medio fácil de salir de ella, el peso de su necesidad le inclina poderosamente a abrazarlo. Sobre todo las *pasiones* hacen mucha fuerza para mover la voluntad en el sentido de sus objetos. Y finalmente, los *hábitos* de obrar de una manera determinada, restringen la libertad en términos, que algunas veces la previenen, lanzándose a la acción antes de esperar su decreto, de una manera algo semejante a lo que acontece con los actos orgánicos que llaman *reflejos*.

Estas limitaciones hacen que la libertad, aun cuando existe, no sea siempre *cuantitativamente* igual. Así, vgr., el que ha de distribuir dinero entre varias personas, es *más libre* en esta distribución, cuando tiene hacia todas ellas un mismo afecto o indiferencia, que cuando tiene respecto de ellas diferentes afectos o prejuicios. El que está habituado a condescender consigo mismo o con alguna persona, no es *tan libre* para resistirse, como el que no tiene semejante hábito. Etc.

16. Presupuesto lo dicho, es fácil sostener, contra los *deterministas*, la tesis de la humana libertad.

a) Todos los hombres y todos los pueblos han admitido y presupuesto que el hombre goza de libertad. Pero semejante consentimiento universal no puede ser falso.

La razón de esto es que, lo que se halla en *todos* los hombres, ha de tener su fundamento en la *Naturaleza humana* (pues ésta es lo único común a todos los hombres). Mas lo que se funda en la Naturaleza misma, no puede ser falso.

Ni se puede poner como excepción de esta generalidad a los deterministas o herejes que han negado el libre albedrío; pues, aunque lo negaron, obraban como si lo admitiesen.

En efecto, ellos y todos los hombres, alaban las acciones buenas y reprenden las malas. Todos aconsejan lo que se ha de hacer y se quejan de lo que se hace mal. Pero todas estas maneras de proceder *presuponen* la libertad. Pues, si el hombre no fuera libre, sería absurdo aconsejarle o darle preceptos; como quiera que, para seguirlos, es menester libertad. Y sería injusto reprender al que obra mal, si no tuvo libertad para obrar de otro modo.

Las leyes, las penas y castigos, que han existido en todos los pueblos; y la misma voz de la conciencia, que califica unas acciones de buenas y otras de malas; serían absurdas, si no existiera la libertad.

17. b) El testimonio de nuestra conciencia nos dice claramente que, en mil ocasiones, somos libres para hacer una cosa o dejar de hacerla o hacer otra.

Los deterministas dicen que esto es una *ilusión*; pero no es posible admitirlo; pues las ilusiones se deshacen reflexionando sobre ellas; mas al contrario, cuanto más reflexionamos acerca de nuestros actos internos, más claramente nos damos cuenta de que procedemos en muchos de ellos con libertad, suspendiendo nuestras resoluciones, o difiriéndolas cuanto nos place, o cambiándolas en uno u otro sentido.

Ni obsta el que, el número de casos en que el hombre consiente con determinados motivos o impulsos, sea *proporcional* a la fuerza de dichos impulsos o motivos. En realidad, en cada caso, hubo libertad. Pero como ésta no fué absoluta, sino restringida por la fuerza de móviles eficaces [15], *de hecho*, la voluntad siguió su impulso un número de veces proporcional a la fuerza de sus impulsos (no con exactitud matemática, sino aproximadamente). La causa de esto no es la falta de libertad, sino la limitación de las energías de la voluntad, la cual siente tanto mayor dificultad en resolverse en un sentido, cuanto los obstáculos que ha de vencer para ello son mayores [36].

18. *El acto libre* se desarrolla por los siguientes pasos:

1) Precede un conocimiento *intelectual* de algunas cosas entre las que podemos elegir [12].

2) Como este conocimiento va acompañado de un acto de la imaginación, que representa el mismo objeto, muchas veces sigue a éste un *sentimiento* (agrado o desagrado) de la sensibilidad, y acaso de la misma voluntad [13].

3) El entendimiento ofrece uno o varios *motivos* para elegir uno u otro extremo [20].

4) Percibidos ya con suficiente claridad los términos de la disyuntiva, y los motivos que inclinan hacia un lado y hacia el otro, la voluntad *elige*, esto es: se mueve hacia el uno o hacia el otro. En este acto consiste propiamente la *libertad*.

Por eso se llama *albedrío*; porque la voluntad se sienta como *arbitro* entre los términos elegibles y los motivos que abonan a cada uno.

Los actos 1) y 2) no son libres. El 3) puede serlo y no serlo, según los casos. Pues, a veces, se ofrecen espontáneamente los motivos a la voluntad, y casos hay en que se le presentan con grande insistencia, aun cuando libremente quisiera apartarlos. Vgr., al que decide cometer un delito, se le presenta a veces tenacísimamente la imagen de su gravedad y fealdad, que le mueve a desistir de él. Pero la voluntad *libre*, aunque no siempre puede apartar su imagen, puede resistir a su persuasión. Al contrario, muchas veces la voluntad aplica libremente el entendimiento a buscar *motivos*; como vgr., cuando deliberamos sobre elegir una carrera o emprender un negocio.

19. El señorío de la voluntad libre, no se extiende igualmente a todos los actos del hombre. Por lo cual, se distingue en la voluntad el *dominio despótico* y el *político*.

La voluntad libre tiene dominio *despótico* sobre aquellos actos que puede reprimir o suspender y ejecutar a su arbitrio; vgr., los movimientos del cuerpo con que se ejecutan las operaciones propias de las artes mecánicas.

Se dice tener la voluntad *dominio político* sobre aquellos movimientos que no siempre puede reprimir o producir, si no se previene para ello muy de antemano; vgr., los *afectos pasionales* acerca de determinados objetos.

El que ama a una persona o la odia, no es dueño de cambiar súbitamente estos afectos suyos en los contrarios, ni aún de reducirlos a la indiferencia. No tiene dominio despótico sobre ellos, como le tiene, vgr., sobre el movimiento de los brazos o piernas. Pero puede, sin embargo, dominarlos, ya sea *impidiendo* de antemano su desarrollo, o ya reprimiéndolos gradualmente. Así, puede apagar el odio con asiduas consideraciones acerca de la malicia de este afecto, de los motivos que hacen amable a la persona odiada, etc.; y sobre todo, con la práctica de actos conducentes a engendrar el sentimiento contrario.

Sobre estos movimientos tenemos — no cualquier dominio — pero sí el que llaman *político*, por su semejanza con el influjo que un gobernante puede alcanzar sobre un pueblo a quien gobierna democráticamente.

### III. — El fin

20. Siendo el *bien* el objeto formal de la voluntad, ésta no puede moverse si la inteligencia no le propone algún bien, verdadero o aparente.

Los *bienes* que la inteligencia propone a la voluntad, para moverla a alguna acción, se llaman *motivos* de los actos humanos [12].

21. Estos *motivos* influyen en la acción voluntaria; pero no en calidad de *fuerzas físicas*, sino como *causas morales*.

Las *fuerzas físicas* obran por su propia entidad y con aplicación física: ya sea que se pongan en contacto material (vgr., el fuego con la leña), o ya por medio de un conocimiento sensitivo (material), como cuando el perro hambriento ve la carne [11].

Las *causas morales* obran en cuanto son conocidas intelectualmente, tengan o no entidad física. Vgr., si se me amenaza con un objeto, que yo creo ser un revólver, produce en mí el temor y la huida, ya sea un revólver verdadero o simulado. Al contrario, si se aproxima a las limaduras de hierro un objeto de forma de imán, pero que no es imán, no son atraídas.

Las *fuerzas físicas* obran *necesariamente*. Así, si pierdo el equilibrio, caigo, independientemente de mi voluntad; pero si se me intimida con un arma (verdadera o fingida), aunque siento impulso de huir, puedo resistir a él y hacer frente al peligro; porque no hay aquí causalidad física, sino *moral*.

Los *motivos* influyen en la voluntad en cuanto son *bienes cono-*

*cidos*, y no la fuerzan al modo de causas físicas, sino la inclinan en calidad de causas morales.

22. Los motivos se dividen en *finés* y *medios*.

*Fin* es un bien que se propone a la voluntad como apetecible *por sí mismo*.

*Medio* es un objeto que se propone a la voluntad como conducente para conseguir un fin apetecido.

La bondad del fin es absoluta o substantiva. La bondad del medio es *relativa*; pues, sólo es apetecible *en cuanto* dice relación a la obtención de un fin.

23. Llámense *puros medios* aquellos que no tienen en sí *ninguna* razón de ser apetecidos, sino solamente pueden serlo en cuanto conducen a un fin.

La generalidad de los *medios* que mueven la voluntad, no son puros medios.

Los medios ordenados por la Naturaleza para realizar sus fines, suelen llevar unido algún *deleite*, que los hace por sí mismos apetecibles; vgr., el manjar se ordena para sustentar la vida, pero es de suyo agradable para el hambriento. El sueño es medio para el descanso y reparación de las fuerzas, pero es al propio tiempo grato al fatigado.

Además, la *costumbre* hace agradables las cosas que solíamos usar como medios: vgr., el estudio.

De suerte que apenas son *puros medios* (privados de toda propia razón de apetibilidad) más que los medios molestos o repugnantes; vgr., la medicina amarga.

24. A su vez, el *fin* puede ser medio para conseguir un fin ulterior. Vgr., el saber es fin del estudio; pero es medio para abrirse paso en la vida.

En tales casos, se da a una misma cosa el nombre de fin o de medio, según que la consideramos como *buena* en sí o como *útil* para alcanzar otro fin. De esta suerte, los medios y los fines se eslabonan, formando una especie de cadena, que parte de los puros medios y sigue por los fines más y más elevados, hasta llegar al último fin.

25. Llámase *último fin*, aquel que no es medio para otro fin ulterior.

El último fin del hombre es *la felicidad*.

Esto se demuestra por el mismo concepto de la felicidad, la cual es aquel objeto o estado que llena enteramente todas las aspiraciones del hombre. Ahora bien, si el fin último llena todas las aspiraciones del hombre, ya es la felicidad. Pero si no las llenara, el hombre continuaría aspirando a algún otro bien, a algún otro fin; y por tanto, el que se decía último, no lo sería en realidad; pues habría otro fin ulterior.

No es tan claro (aunque es también verdadero), que todos los fines se ordenan como medios al fin último, o sea, a la consecución de la felicidad. Puede probarse de esta manera: Todos los fines son algún bien; pero la felicidad es el bien sumo y conjunto de todos los bienes; luego todos los fines son partículas de la felicidad, o lo que es lo mismo, partes del último fin; es así que las partes naturalmente se ordenan a formar el todo; luego todos los fines particulares se ordenan al fin último.

O de otra forma: toda aspiración a algún bien, nace del apetito innato de la felicidad; siempre que apetecemos algún bien, lo apetecemos por el innato deseo de ser felices. Pero siempre que apetecemos algún fin, apetecemos un bien; luego tendemos a la felicidad; pero ésta es el fin último; luego siempre que tendemos a un fin, tendemos, en alguna manera, al último fin.

*En alguna manera*, decimos: esto es, por lo menos *materialmente*; pues, no siempre, al pretender un fin próximo, nos acordamos del fin último, ni siquiera genéricamente; por lo cual, no es cierto que, siempre que pretendemos un fin, nos propongamos explícitamente la felicidad. Pero nos la proponemos implícitamente, por cuanto todo apetito elcito de un bien, nace del apetito innato de la felicidad.

26. A esta división de los fines y medios, corresponde la más vulgarmente conocida de los bienes, en honestos, deleitables y útiles.

El bien *honesto* es el que dice directa relación al último fin; pues lo honesto es lo que conviene a la naturaleza racional *en cuanto tal*; considerada en su totalidad (como veremos luego) [66]; y el bien *total* de la humana naturaleza es su felicidad y fin último.

El bien *deleitable* tiene razón de fin, pues el deleite es apetecible por sí mismo; pero no se relaciona directamente con el fin último, sino en cuanto es bien honesto.

El bien *útil* tiene razón de *medio*; pues, lo que es útil, lo es *para algo*, que es, por consiguiente, su fin, y toda la razón que lo hace apetecible.

*Corolario.* El bien útil, aunque no es necesario que sea positivamente honesto, no puede ser *inhonesto*, o contrario a la honestidad (moralmente *malo*); pues, por el mismo caso, dejaría de ser verdaderamente útil. En efecto: lo útil es lo que conduce al fin; mas lo inhonesto no conduce al fin. Pues, si se trata del fin último, la cosa es clara; y si de un fin próximo, como éste se ordena al fin último [25], no es verdaderamente útil para el primero; lo que contraría la consecución del segundo.

#### IV. — La felicidad

27. La identidad entre la felicidad y el último fin, nos guía por muy seguro camino para conocer cuál puede ser el *objeto* en cuya posesión se halla la felicidad, último fin del hombre.

Y en primer lugar, no se puede hallar en las riquezas, ni en los *bienes de fortuna*; pues nadie quiere racionalmente tales bienes por sí mismos, sino *para obtener* con ellos algo. Mas el que todavía pretende obtener algo, no es todavía feliz; pues no tiene el cumplimiento de todos sus deseos, sino, cuando mucho, el *medio* para conseguirlo. Y en efecto, los bienes de fortuna tienen razón de *medio*, y así, en ninguna manera pueden ser último fin.

Tampoco puede consistir la felicidad en las *cualidades del cuerpo*, como la salud o la hermosura; ni en las *excelencias naturales del ánimo*, como el ingenio o la buena condición; pues, con cualquiera de estas cualidades, y aun con todas juntas, pueden padecerse dolores o indigencias de que desea uno librarse; y por tanto, ni el robusto miserable, ni el enfermo hermoso, ingenioso y de condición excelente, son todavía felices, pues no satisfacen todas sus aspiraciones.

Tampoco constituyen la felicidad los *hombres*, la gloria o el poderío; pues asimismo pueden juntarse, con estos bienes, gravísimos males y muy dolorosos; y así, el ciego muy honrado y colmado de laureles, o colocado en la cima del poder, no es sin duda feliz; pues desea naturalmente ver la luz, y no puede cumplir este tan natural deseo.

Otro tanto se puede decir de la *sabiduría* y de las *virtudes* morales, las cuales no hacen feliz al hombre aquejado de padecimientos, de que apetece naturalmente verse libre. Job, en su muladar, era sabio y virtuoso; pero se lamentaba amargamente de su infelicidad.

28. Para rastrear en qué consista la felicidad, conviene tener presente su definición como *estado en que se cumplen todas las aspiraciones* del hombre.

Ahora bien: constando el hombre de cuerpo orgánico y alma racional, y habiendo en uno y otra varias potencias, cada una de ellas tiene su propia aspiración; y como no todas sean de una misma excelencia, sino las espirituales más excelentes que las orgánicas, claro está que la felicidad humana ha de constar de varios elementos, unos principales y otros accesorios o menos principales. De suerte que, donde se hallen los principales, pueda decirse que se halla *sustancialmente* la felicidad, y los accesorios sean como *accidentes* que la completan.

La *inteligencia* es capaz de conocer toda verdad, por lo cual, hallada una, apetece subir a otra superior, y así indefinidamente hasta llegar a la *primera verdad* y causa de todas las demás verdades.

La *voluntad* aspira al bien; y como, luego que posee uno, la inteligencia le muestra que hay otro superior, continúa aspirando hasta que logre la posesión del *Bien sumo*.

De esta suerte, por la naturaleza de sus dos potencias principales, el alma humana no puede alcanzar la perfecta quietud —la satisfacción de todas sus aspiraciones— sino en la posesión de la Verdad primera y el Bien sumo. Pero la Verdad primera y el Bien sumo no se hallan sino en Dios, autor de toda verdad y de todo bien; luego *solo Dios puede ser objeto de la felicidad humana*. Y como ésta se identifica con el último fin, síguese que *el último fin del hombre no puede ser otro que Dios*.

29. La *posesión* de este último fin sólo puede alcanzarse por *conocimiento y amor*; pues el hombre no puede llegarse a Dios de otro modo: no por aproximación *local*, pues Dios está en todas partes; ni por otra manera de *operación* acerca de Dios, 'el cual es purísimo espíritu, inaccesible para todas las demás facultades humanas.

Por la Fe y la sagrada Teología sabemos que, en la bienaventuranza, este conocimiento y amor de Dios llenarán de tal modo el alma, que su efecto beatífico redundará en las potencias inferiores, colmándolas del mayor deleite de que son capaces. Por lo cual, no será menester otro bien alguno para la perfectísima felicidad. Pero durante la presente vida no es así.

Nuestro conocimiento actual de Dios es *abstractivo* y muy imperfecto; de donde nace que nuestro amor, y el gozo que de uno y otro resulta, sean también imperfectos y limitados. Por lo cual, no impiden las indigencias y naturales anhelos de las otras facultades inferiores. Por eso el conocimiento y amor de Dios no constituyen la felicidad de esta vida, si no se les añade además la satisfacción suficiente de las otras necesidades humanas.

*La felicidad natural* de la presente vida consiste, pues, en el conocimiento y amor de Dios, en medio del goce moderado de todos los bienes honestos (1). O como dice Aristóteles, es la *bienandanza con la virtud*.

No obstante, el goce de los bienes honestos, que añadimos para el concepto de la felicidad temporal, es *accesorio* o adjetivo; en primer lugar, por la mayor excelencia del conocimiento y amor de Dios, el cual puede *sobrenaturalmente* perfeccionarse tanto, aun en esta vida, que haga prescindir fácilmente de los otros naturales deseos. En segundo lugar, porque ningún objeto particular — fuera de Dios — es *necesario* para nuestra felicidad, sino puede ser reemplazado por otro. Y finalmente, porque esos objetos particulares de que gozamos, no participan, sino accidentalmente, de la cualidad de fin último.

---

(1) Cf. Suárez, Disp. XV, sec. I, n. 8.

30. Por todo lo dicho, la felicidad natural de *esta vida* ha de ser por necesidad *imperfecta*, y además, *inasequible* para muchos individuos.

Su imperfección intrínseca nace, no sólo de la imperfección del conocimiento y amor divinos, que ahora tenemos, sino también de la índole efímera de la mayor parte de los goces que adjetivamente completan la felicidad temporal.

En primer lugar, nuestro entendimiento no sólo posee ideas especulativas, que paran en la contemplación de la verdad y la hermosura; sino además ideas *prácticas*, de las cuales nace el apetito correspondiente de *obrar o crear*; mas como la acción es esencialmente transitoria, no procura una satisfacción permanente, sino momentánea.

Así, por ej., la idea de la belleza, no conduce sólo a la contemplación extática de ella, sino va acompañada de una idea práctica (cuando la belleza es producible), la cual despierta el apetito de producir lo bello, que es el resorte de la actividad artística. En el ejercicio de esta actividad se halla un placer intenso, si realmente se produce lo que se había concebido; pero, fuera de que este placer no es para todos, sino para los pocos que saben producir lo que conciben; no proporciona tampoco un deleite estable, sino esencialmente transitorio; y quien ha creado una belleza, anda en seguida ansioso por crear otra mayor, o por lo menos distinta. De suerte que, la actividad artística es, para los verdaderos artistas, antes un torcedor, que una fuente de felicidad. Y lo propio sucede con los otros ramos de actividad, la cual nunca procura más que una satisfacción pasajera.

Todavía más tangible es esto en los placeres de los sentidos, los cuales se originan, o de la satisfacción de una *necesidad* (como el placer del reposo, que no se goza si no precede el cansancio, y sólo hasta que del todo se descansa), o de una *operación* natural debidamente ejecutada, o de la conveniencia del objeto con el sentido, el cual se embota con la continuidad de la *percepción*; como se ve en el gusto y el olfato. Todos los placeres de los sentidos son por esta causa efímeros, y desde el momento que se gozan con exceso, acaban en dolor o fastidio; por lo cual es condición para la felicidad, la *moderación* en el uso de los placeres honestos.

31. De aquí se infiere que la felicidad no puede consistir en el *placer*, como pretendieron los epicúreos; ya se elija el

placer espiritual (Epicuro), ya los placeres de los sentidos (Aristipo).

Pero además, esta felicidad es asequible *para pocos* hombres; pues, no todos gozan de la integridad natural y bienestar social, que esa felicidad limitada supone.

Por eso hubo filósofos que excluyeron totalmente del concepto de la felicidad los placeres sensitivos, y más bien exigieron para ella el absoluto menosprecio y abstinencia de ellos. Sin embargo, esto es desconocer la verdadera naturaleza humana; la cual tiene facultades sensibles, con apetitos cuya satisfacción pertenece de alguna manera a su felicidad adecuada. De quien estoicamente se priva de toda satisfacción de sus apetitos sensibles, en vano decimos que posee el cumplimiento de todas sus aspiraciones. Y ésta es la causa, por qué la moral estoica, nunca pudo ser la de ningún pueblo, sino sólo de pocos *intelectuales*, que con la disciplina artificial del entendimiento ahogaron (?) los naturales estímulos de la sensibilidad.

32. De esa imperfección y limitación de la felicidad temporal nace también, el que no sea motivo eficaz para dirigir la conducta del hombre por los más elevados senderos de la vida moral; sino, cuando mucho, para mantenerle en cierta *mediocridad* honesta y *moderación* en el uso de las cosas.

La aspiración a esa felicidad, podrá bastar para moderar las humanas acciones en una vida normal y cotidiana. Pero ¿cómo podrá inspirar la virtud heroica, que envuelve siempre el sacrificio del propio bienestar, y aun de la misma vida, en aras de elevados ideales: la Religión, la Patria, la dicha de los prójimos, el progreso de la Humanidad?

El soldado que se lanza a tomar una trinchera, y pierde en el asalto la vida o la integridad de los miembros; el hombre generoso que se dedica a cuidar apestados, y contrae el contagio en medio de su abnegada solicitud; el mártir de la Religión o de la Ciencia: todos éstos se juegan indudablemente su felicidad temporal; y ¡claro está que, el solo deseo de ella, no puede ser el móvil de semejantes heroicas acciones!

Por eso, para la elevación de la vida moral, es indispensable la creencia en una vida ulterior, donde se reservan, a los hombres virtuosos hasta el heroísmo, los premios dignos de los sacrificios que en esta vida hicieron.

Los que, desprovistos de esta creencia, obran no obstante con abnegación, se mueven en virtud de una velocidad adquirida por generaciones creyentes, y transmitida por una especie de atavismo moral. Pues, en sus propias ideas no se halla la razón suficiente de su conducta; ¡y de ahí la gran dificultad de que ésta sea constante!

33. La verdad expresada en la sentencia poética:

“¡Ciego! ¿es la tierra centro de las almas?”

es el resorte único que puede sostener constantemente al hombre en el camino de la virtud, y elevarlo a las alturas del heroísmo. Pero la Religión da para esto además otros no menos eficaces auxilios.

En primer lugar, *concreta* y, en alguna manera, da cuerpo, a la idea de Dios; con lo cual la hace mucho más proporcionada a la inteligencia, en su presente estado y modo de operar. Además nos comunica las *promesas* divinas, en que se funda nuestra esperanza *cierta* de alcanzar una perfecta felicidad en otra vida. Y finalmente, nos pone ante los ojos las *sanciones* eternas de la Ley moral, y explica sus preceptos con resoluciones positivas.

La Religión cristiana todavía hace más: pues nos sensibiliza a Dios, hecho hombre para nuestra salvación; y nos aproxima maravillosamente a él en la Sagrada Eucaristía; y por estos dos medios nos facilita conocerle y amarle con tal eficacia, que los otros requisitos de la felicidad temporal queden reducidos a un papel absolutamente secundario.

34. De lo dicho se sigue, que la felicidad temporal no puede (ni aun en un orden puramente ético y natural) constituir el *fin último* del hombre; pues éste ha de ser la felicidad perfecta; única que no deja *nada ulterior que desear*. Por muy feliz que uno sea, mientras no posee una felicidad *perfecta*, siempre puede desear ésta, y proponérsela como fin; luego no se halla en posesión de su fin último.

Por consiguiente, el *fin último* del hombre no puede ser otro sino la *posesión de Dios* en una vida futura, en que el entendimiento le conocerá mejor, y por ende, la voluntad le amará más intensamente; y libre el alma de la turbación de los apetitos orgánicos y efímeros, hallará en la divina contempla-

ción y amor el cumplimiento de *todas* sus aspiraciones; esto es: su perfecta *felicidad*.

Esta posesión de Dios en la vida futura, es lo que los cristianos llamamos vulgarmente: *la salvación del alma*. Se llama salvación, porque presupone la liberación de los peligros de perderla a que nos expone nuestra misma libertad; y se dice *del alma*, y no del hombre, porque en aquella existencia ulterior, no ha de estar (*naturalmente*) unida con el cuerpo. Si la unión con el cuerpo se le restituye, será sobrenaturalmente, y en un estado asimismo sobrenatural.

Todos los demás fines que nos proponemos en la vida, han de ir lógicamente encaminados a la consecución de este fin; y el que no lo estén, supone un error del entendimiento, que consiste en poner en otro objeto que el verdadero, nuestra *felicidad*, a la que sin intermisión aspiramos.

## V. — Los fines elegibles

35. La felicidad, como último fin del hombre, no cae bajo su elección. El hombre *tiende* en demanda de su felicidad, por impulso natural, necesario, y como instintivo. Por lo cual no puede *deliberar* propiamente acerca de ella, para *elegirla*.

Así dijo Aristóteles, que "la elección se hace de las cosas que al fin conducen, pero acerca del fin (sc. último) no versa la elección, sino la voluntad"; es a saber: la tendencia espontánea, indeliberada, y destituida de libertad. El mismo suicida, a quien se le pone ante los ojos que se arroja con su crimen a una infelicidad eterna, y se obstina alegando: ; que quiere ser infeliz!; en el fondo obedece a un impulso extraviado de su natural tendencia hacia la felicidad. Su desesperación no es sino el rechazo del apetito de felicidad, al chocar contra un obstáculo que le parece invencible.

36. Sobre todos los bienes *posibles*, que no son el último fin, podemos deliberar y ejercitar la elección libremente.

El proceso psicológico de LA ELECCIÓN, comienza por la *deliberación*, o consejo del entendimiento práctico, acerca del *bien*, o de

los varios bienes, sometidos a nuestra elección [18]. Hallados, por la investigación del entendimiento, los diferentes *valores* que pueden pesar sobre la voluntad para decidirla, los propone a ésta; como quien coloca diferentes objetos en los dos platillos de la balanza.

Pero, por efecto de su *libre albedrío*, la voluntad no se inclina necesariamente del lado donde gravita el peso mayor. Lo único que no puede hacer, es caer del lado donde no hay *ningún* peso, es a saber: ninguna razón de bien. Pero dado que haya bienes en uno y otro platillo, la balanza puede inclinarse a uno u otro lado *indiferentemente* (libertad de elección), o puede dejar de inclinarse (libertad de ejercicio).

A un determinista se le ocurrió decir, que nuestra estimación espiritual es como una balanza que tuviera en el fiel una cabeza inteligente. Quiso decir con esto, que los pesos no gravitan sino conforme al conocimiento y estima que tenemos de ellos. Pero todavía mejor podemos usar nosotros de esta imagen para explicar la elección libre. Los *valores* pesan cada uno en su platillo, y de suyo *influyen* para que caiga la balanza de aquel lado. Pero no puede caer, hasta que la cabeza inteligente del fiel da su consentimiento. Con todo eso, precisamente porque es inteligente, las más de las veces dará el asentimiento en favor del mayor valor.

De ahí resulta que, aun cuando cada una de sus elecciones es libre (pues en ella pudo suspender el asentimiento o darlo en sentido contrario); el *tanto por ciento* de los asentimientos estará, sin embargo, en relación con el valor de los motivos que influyeron en cada caso. Por esto los seres libres obran con arreglo a ciertas *leyes morales*, aunque sin tal sujeción a ellas, que haga posible la *cierta* previsión del asentimiento para cada caso particular [17].

Dada cierta educación, cierto conjunto de ideas, y cierta urgencia de sus necesidades, puede conjeturarse que un funcionario público será más o menos accesible al soborno. Pero nunca se llegará a establecer sobre esto una regla infalible; pues, por encima de todas las predeterminaciones morales, está siempre su libertad. El hombre que mil veces ha desoído la voz de sus deberes, un día la oye y los cumple con honradez. Las ideas religiosas que mil veces se habían sofocado por la pasión o el hábito malo, obtienen el mejor día su debida eficacia. En lo cual pueden influir *circunstancias* externas; pero, como razón decisiva, influye la libertad.

37. Esta libertad de elección se ejercita, en primer lugar, acerca de todos los fines particulares; todos los cuales tienen, en alguna manera, razón de medios, en orden al último fin [24]. Y el mayor o menor *peso* que ejercen sobre la voluntad, para inclinarla, depende de su *bondad* conocida, de la *viveza* con que ésta se representa a la inteligencia deliberante, y del apoyo que encuentra en la *imaginación*, en los *sentimientos* y en los *hábitos* adquiridos.

La sola inteligencia no puede formar sino ideas de bondad, destituidas de color y calor; suficientes, en absoluto, para guiar la voluntad, pero poco eficaces para moverla, porque no despiertan *sentimientos*, sin cuyo auxilio la voluntad queda fría y perezosa [13].

Por eso el conocimiento intelectual gana mucho, en orden a la práctica, cuando se le asocia una *imagen* viva y muy adecuada, la cual repercute en la sensibilidad.

La idea abstracta de *hacerse útil* a la Humanidad, por medio del cultivo de la Ciencia, por ventura pesará poco sobre una voluntad juvenil. Pero si se le asocia la imagen de la apoteosis tributada, vgr., a Pasteur, como descubridor de los gérmenes de las enfermedades infecciosas; si de un lado se le representa un pueblo aterrorizado por la *peste*, huyendo de ella ciega y resolviéndose con crueldad contra cuantos imagina que le traen el contagio; y ve al otro lado, una sociedad tranquila, descubriendo seguramente el germen infeccioso, y combatiéndolo victoriosamente por medio de antisépticos infalibles; y a toda esa Humanidad, libertada del azote, elevando un himno al bienhechor que con sus pacientísimos estudios la redimió: esta imagen añadirá indudablemente mucho peso al motivo altruista de llegar a ser un bienhechor de la Humanidad por el cultivo de la Ciencia.

Un joven puede elegir serenamente, deliberando con toda frialdad, la vida religiosa, como más seguro camino para la salvación de su alma. Pero ¿quién duda que en esta ardua resolución influyen juntamente, las más de las veces, circunstancias sentimentales? El desengaño de los humanos bienes; la muerte repentina de un amigo íntimo; un peligro de la propia vida, de que se ha escapado como por milagro; la decepción de una lisonjera esperanza; o al contrario, el ejemplo de un amigo que se hace religioso, o la impresión simpática que produce la Vida de un Santo. Sin duda ha llevado a los claustros más personas la lectura de las Vidas de Santos, que la consideración especulativa y fría de las Verdades eternas.

38. No menos eficacia tiene para facilitar la elección el *hábito*,

por lo mismo que facilita la actividad, y hace más agradables los objetos a que estamos habituados. El que está acostumbrado a guerrear, elige la guerra con más facilidad que el hombre pacífico inexperto en asuntos bélicos. El que tiene hábito de los viajes o deportes atléticos, los emprende más fácilmente que quien nunca se ha ejercitado en ellos. Con mayor facilidad se decide a emprender un libro o una obra de arte, quien tiene hábito de escribir o de artizar, que el hombre no versado en semejantes trabajos. Y a todos los tales contribuye a decidirlos la disminución de la *dificultad*.

Pero además produce efecto parecido el hábito, por cuanto aumenta el aliciente del *placer*, que nace muchas veces de ser las cosas habituales. El fumador se resuelve a fumar más presto que quien no lo es; y el beodo elige el culto de Baco; aunque uno y otro tengan que vencer un grave peso de razones en contra, que harían desistir al que no estuviera habituado al vino o al tabaco; por ejemplo: el peligro de la salud, el daño de la hacienda, etc.

El hábito, dicen, es como una segunda Naturaleza; y así como cada cual se decide mejor cuanto una cosa le es más connatural, así se aumenta su inclinación a elegir lo que le es habitual.

39. Estas tres circunstancias, o grupos de ellas (imagen, sentimiento, hábito), las ha de tener presentes quien quiere hacer elección según el *valor* propio de los objetos que elige, y no según sus antojos o caprichos.

Ha de considerar, primero, si uno de los fines elegibles se le propone de una manera *abstracta*, puramente intelectual; al paso que el otro le halaga con las atractivas galas de la IMAGINACIÓN; o por el contrario, le retrac con un aparato de imaginadas dificultades.

Esta es por ventura la causa principal, por que tantos hombres eligen los bienes mundanos, vanos y efímeros, puestos en parangón con los espirituales, incomparablemente superiores, pero faltos, para nuestra pobre comprensión, del halago y atavío brillante de las impresiones sensitivas.

En la elección de carrera es frecuentísimo el engaño que nace de la imaginación, la cual pinta con más halagüeños colores la vida militar o artística, vgr., que otras más prosaicas profesiones.

Pero sobre todo, es frecuente y funesto semejante engaño, en la elección de consorte, en la cual las dotes brillantes de hermosura, elegancia, lujo y riqueza, suelen obtener la preferencia sobre otras sin comparación más importantes para la duradera felicidad de la vida y prosperidad de la familia futura.

40. No es menos poderosa que la seducción de la imaginación, la inclinación del SENTIMIENTO; y por consiguiente, también a esto ha de dirigir los ojos con desconfianza, el que quiere hacer una elección racional.

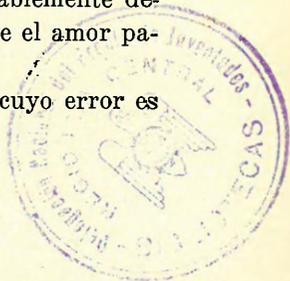
No es buen juez el enamorado o el airado; ni el que codicia o envidia; ni el poseído de admiración o de odio. La cabecita del fiel, rara vez inclinará la balanza hacia donde debe, si se halla poseída de un sentimiento cualquiera.

Los remedios para hacer buena elección son: o bien despojarse del sentimiento, o bien conocerlo para hacer la corrección de los resultados, teniendo en cuenta esa aberración sentimental; es a saber: inclinándose del lado opuesto a aquél hacia donde el sentimiento inclina.

Así, el poseído de amor, vgr., a su país, cuando se persuade que entre él y otro país extranjero hay igualdad de merecimientos o derechos, etc., ha de colegir indudablemente que el extranjero es objetivamente superior; pues, su peso, en la balanza de la estimación, vence, no sólo el peso de la patria, sino, además, el peso del *patriotismo*.

Si un padre cariñoso ha de juzgar entre su hijo y el ajeno, vgr., para dirimir una contienda u otorgar un premio; cuando su juicio le dicta igualdad de derecho o mérito, puede indudablemente deducir que el ajeno lo tiene mayor; pues su peso vence el amor paternal y el mérito de su hijo.

Y una cosa semejante acontece con los HÁBITOS, cuyo error es preciso *descontar* para elegir debidamente [38].



#### 41. REGLAS PARA LA ELECCIÓN RACIONAL.

Llamamos elección *racional*, aquella que se hace a la luz de la razón. Por el contrario, no puede llamarse racional, la que se determina por la imaginación o por el sentimiento.

De estas nociones se sigue claramente que, para que la elección sea *racional*, hay que evitar en ella el influjo determinante de la imaginación y del sentimiento, lo cual no deja de ofrecer dificultad seria, ya para ciertas personas, ya para todos, en ciertas disposiciones del ánimo.

Para conseguir esta elección racional, de grande importancia en todos los negocios graves, y única digna de la humana nobleza, se dan direcciones o *reglas*, de las cuales son las principales las siguientes:

1.<sup>a</sup> El que ha de hacer una elección importante, procure sosegar su ánimo, y aplicar seriamente el entendimiento al asunto en que ha de elegir, considerando con cuidado las razones en pro y en contra de cada extremo de la elección.

Y aunque las razones en pro de un extremo suelen pesar, por el mismo caso, en contra del otro; todavía, para alcanzar mayor claridad acerca de ellas, conviene formar cuatro series de razones o motivos: razones en pro del objeto *A*; razones en contra del objeto *A*; razones en pro del objeto *B*, y razones en contra del objeto *B*. De esta manera, considerado el asunto bajo diferentes aspectos, se obtiene mayor conocimiento racional de él.

42. 2.<sup>a</sup> Para contrarrestar el influjo de los afectos sentimentales, ayuda proponerse un caso parecido *en cabeza ajena*; vgr., imaginando, qué consejo daríamos a otra persona que nos consultase en una elección semejante.

Este medio fué usado por todos los sabios y por el mismo Dios. Así, el profeta Natán, para hacer comprender a David la gravedad de su crimen (adulterio y homicidio), le propuso el caso en cabeza ajena. Los grandes pedagogos se han valido de este método de enseñanza indirecta, para hacer entender a sus alumnos los defectos de que adolecen; y, finalmente, Cristo nuestro Señor propuso la parábola del Samaritano al que le preguntaba quién era su prójimo, porque sus prejuicios judaicos le estorbaban para comprenderlo.

Todos solemos aconsejar bien a otros, porque no nos ciegan entonces nuestros afectos pasionales; los cuales hacen que nos falte aquella prudencia cuando se trata de nuestras propias deliberaciones.

3.<sup>a</sup> Para contrarrestar el influjo de la imaginación, ayuda proponerse otra imaginación no menos viva. Vgr., pensando que nos hallamos en el trance de la muerte (imaginándolo con toda la viveza posible), o delante del tribunal de Dios, y considerando qué quisiéramos entonces haber elegido en el caso presente.

Además, ayuda mucho *conocer* el influjo que ejerce en nosotros la imaginación, para no dejarnos seducir por sus representaciones.

4.<sup>a</sup> El *hábito*, que influye no sólo inclinándonos a la elección de lo que nos facilita, sino dificultándonos la de aquello a que no estamos habituados, se puede contrarrestar ejercitando por vía de ensayo aquello que, por falta de hábito, nos resistimos a elegir.

Por esta causa, cuando en la deliberación acerca de una cosa que nunca hemos hecho, sentimos grande repugnancia, es gran regla para alcanzar el predominio de la razón en nuestra elección, practicar algunos actos que venzan esta repugnancia. Por ejemplo, si uno que nunca hubiera ayunado, deliberara si abrazaría una vida que le obligara a ayunar, debería, previamente a la resolución, ejercitarse en algunos ayunos. Y lo propio se diga; si pudieran influir en la deliberación otras repugnancias nacidas de falta de uso.

43. Finalmente, como todos los *fines elegibles* son, en realidad, *medios* para el último fin [37], hay que proponerse, en toda deliberación racional, la idea del fin último, como regla y plomada para que todas nuestras elecciones sean conformes a razón, y no caprichosas y absurdas.

Para esto, difícilmente se hallará otra mejor consideración, que la propuesta por San Ignacio de Loyola, con el nombre de *Principio y fundamento*; el cual, no lo es sólo de la vida cristiana, sino de toda vida *racional*.

44. Los principales de estos fines próximos, que caen bajo nuestra elección, parece pueden comprenderse en el siguiente esquema:

<i>El estado</i>	{	clerical	{ religioso — ¿en qué religión?	
		seglar	{ ¿con qué beneficio o empleo?	
	{	civil	{ casado — ¿con qué persona?	
			{ soltero	
<i>La profesión</i>	{	útil para mí	{ según mis inclinaciones.	
		útil para la sociedad	{ según las esperanzas de éxito.	
		útil para la Iglesia	{ según las necesidades actuales.	
			{ en orden a la prosperidad de mi patria.	
<i>La ocupación</i>	{	artística	{ ¿en qué arte? — ¿en qué obra?	
		literaria o científica	{ ¿en qué materia?	
		benéfica	social	{ educativa.
				{ económica.
			{ moral.	
			{ misericordiosa.	
<i>La recreación</i>	{		{ ¿cuál? — deportiva, estética, moral.	
			{ ¿con qué duración?	
			{ ¿con qué circunstancias?	

## VI. — Elección de los medios

45. La elección, según enseña Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, versa principalmente acerca de los *medios*.

Mas así como los fines próximos tienen a la vez razón de medios, una buena parte de los medios tienen al propio tiempo algún carácter de fines [23], es a saber: todos aquéllos en cuya elección no nos guía *exclusivamente* la intención y deseo del fin, sino a la vez alguna comodidad o placer que el medio nos ofrece, y que nos mueve a preferirlo a otros medios.

Así, el comer es, para todo hombre de razón, medio para conservar la vida y la salud; pero no es contra razón escoger los manjares que más nos agradan, con tal que los elijamos de entre los que nos convienen, y en el tiempo y la cantidad que pide su condición predominante de *medios* para el fin susodicho.

El bien *deleitabile* siempre tiene alguna razón de fin; pues el deleite honesto es una partícula de la felicidad, y se apetece por sí mismo aun cuando no es medio para otra cosa. Siempre, pues,

que preferimos un medio deleitable, para conseguir un fin, se halla en él alguna razón de finalidad, y no es puro medio. Y como son tantas las causas que atribuyen a los medios algún sabor de deleite (vgr., la costumbre, la facilidad del uso, etc.), apenas conservan *pura* la condición de medios sino aquéllos que positivamente nos son molestos u onerosos.

46. El *medio*, en cuanto tal, no tiene valor sino en la medida en que conduce al fin; y así, ésta ha de ser la razón decisiva en la elección de los medios.

De suerte que, aunque no sea contra razón elegir los medios *no tan conducentes* para el fin, cuando ofrecen su propio valor como objetos *deleitables*; es del todo irracional perder de vista, en la elección de los medios, su proporción con la consecución del fin a que se ordenan.

Así, el que ha de ir de un punto a otro, no siempre obra contra razón eligiendo el camino más largo, si es al propio tiempo más cómodo o agradable; pues entonces, lo que se pierde en una finalidad, se compensa con la otra que, como hemos dicho, se halla siempre en lo deleitable. Pero sería enteramente irracional, que, quien ha de ir a un término, escogiera, por ser más deleitoso, el camino que no conduce allá, sino a la opuesta parte.

Por eso es siempre contra razón, elegir los medios y fines próximos, que nos apartan del fin último (respecto del que todos los demás son medios), o nos impiden llegar a él. Y asimismo es irracional, *presupuesta* la voluntad de conseguir un fin particular, escoger medios que a él no conducen; como si, el que quiere seguir una carrera científica, se pasase el tiempo en estudios de literatura o arte, por la suprema razón de que le dan más gusto.

47. La utilidad de los medios no se ha de considerar en *abstracto*, sino en las circunstancias concretas de cada caso; y particularmente es de advertir, que no se pase, en la estimación de ella, *de la hipótesis a la tesis*, adoptando un medio que *sería* excelente de suyo, puesta alguna condición, que en realidad no existe.

Pestalozzi, insigne por su falta de talento práctico, habiéndose dedicado a la agricultura, escogió el cultivo de la rubia como medio para ganar su vida; pero perdió de vista que, la tierra que había adquirido, no era a propósito para dicho cultivo.

Son innumerables los jóvenes que, para hacer fortuna, se meten en negocios, que *serían* lucrativos si no les faltara alguna condición requerida. Pero porque les falta, se arruinan. Muchos obran de la manera que *sería* conducente para su felicidad, si vivieran en otro ambiente distinto; pero que, en sus reales circunstancias, los hace infelices.

Al tratar, pues, de la elección de los medios, hay que tener siempre ante los ojos aquella verdad metafísica: *Que la proposición condicional no da ser a las cosas*. Nunca hemos de elegir los medios que *serían* eficaces: sino los que lo *son*, o prudentemente se confía que lo *serán*.

Y adviértase que, acerca de los fines elegibles, no es esta exigencia tan estricta; pues, como los fines son estimables *por sí mismos*, se pueden a veces intentar aun con leve probabilidad del éxito; verbigracia, la defensa de la vida, de la libertad, de la patria; la conquista de la verdad o de la belleza artística, etc.; se pueden intentar con sólo que no sean *manifiestamente imposibles*. Los que sucumben en tales dudosas empresas son muchas veces aclamados por héroes; pero quien elige *medios* que no conducen probablemente al fin, es tenido con razón por *imprudente*. Y la causa es la dicha: que los medios no tienen otra bondad que los haga apetecibles, sino la que reciben de su conducencia al fin para que son medios.

48. Pero aunque el medio no necesita poseer de suyo *bondad*, es necesario que no sea intrínsecamente *malo*; pues, en ningún caso se puede sostener, en buena moral, la máxima de que *el fin honesto justifica los medios inhonestos*.

Los enemigos de los Jesuítas les han atribuído con frecuencia, que profesan y practican esta máxima; pero la verdad es que nunca han alegado autores de la Compañía de Jesús que realmente la defiendan, y por el contrario, ha sido muchas veces combatida por ellos. Si algún jesuíta ha obrado alguna vez según ella, no ha hecho sino pecar *como hombre*, pero no como jesuíta; pues la Compañía no admite semejante doctrina.

Por el contrario: los moralistas *utilitarios* (Bentham, Spencer) no se ve cómo la puedan rechazar. Pues, si la *bondad moral* (la honestidad) no tuviera otro origen que la *utilidad*, desde el momento que un medio es útil, sería por el mismo caso bueno.

49. La falsedad de esa máxima pseudo-jesuítica, es un argumento poderoso contra todos los sistemas de moral utilitaria.

En realidad, el utilitarismo social ha proclamado la identidad entre lo legal y lo justo, porque es útil para la sociedad constituida, que se cumplan las leyes emanadas de su autoridad.

El utilitarismo individualista de Nietzsche, declara *honesto* todo lo que conduce al desenvolvimiento del *superhombre*; y el de los progresistas, admite como lícito cuanto sirve para el progreso social o humano.

Pero si ese criterio fuera cierto, se mantendría también cuando se aplica a la utilidad particular, y entonces la conducencia para un fin *honesto*, siempre haría buenos los medios verdaderamente eficaces.

50. No menos sirve la doctrina de la elección de los medios, para convencer de falsedad los sistemas éticos *sentimentales*, los cuales ponen en el agrado o deleite toda la causa que mueve a la voluntad en sus elecciones.

En efecto: en la elección de los medios, la voluntad no se mueve por el *agrado*; pues no prefiere los medios que más le agradan, sino los que más conducen al fin. Luego para discernirlos, no la guía el agrado, sino la estimación intelectual. Luego ésta la puede guiar asimismo en la elección y preferencia de los fines elegibles. Contra lo que dicen los sentimentalistas.

51. Acerca de la elección de los medios se suscitan dos cuestiones graves. La primera es: ¿hasta qué punto puede un hombre valerse como *medio* de los demás hombres? La otra es: ¿en qué extensión puede el hombre considerar a los seres inferiores de la Naturaleza como *puros* medios?

Acerca de la primera cuestión, Emanuel Kant asentó la tesis: "Que siempre es inmoral usar de nuestro prójimo como *medio*." En lo cual, por ventura no se explicó bien, o no fué bien entendido. Porque es imposible que Kant no se valiera nunca de una criada de servicio para que le guisara la comida o le pusiera la mesa y le barriera la casa; y cuantas veces hizo estas u otras semejantes cosas, se valió como *medio*, de una persona humana, sin el menor escrúpulo de cometer una acción inmoral. Lo que Kant debió *querer decir* (si supo lo que se decía), es que:

El hombre jamás puede ser considerado como *puro medio*, porque de suyo tiene *su propio* fin último, del cual, *por ningún caso*, es lícito apartarle, so pretexto de valerse de él como medio de obtener los fines que otro se propone.

Toda existencia personal tiene un valor sustantivo, por causa de su ordenación a su último fin, que no se halla en los términos de la presente vida. Por consiguiente, el desviarle de este fin esencial de su naturaleza, para *usar* de él como medio para otros fines, es siempre inmoral (1).

La misma verdad se deduce de la consideración de la *igualdad* específica entre los hombres; pues, por razón de ella, no es lícito subordinar el fin último de uno al fin de otro. Finalmente, el subordinar el fin último de un hombre al de otro, es intrínsecamente inmoral, por ser contrario a la naturaleza humana, en cuanto racional; la cual requiere que cada individuo humano se ordene a su último fin.

52. De esta verdad: que no es lícito usar del hombre como *puro medio*, se infiere la inmoralidad de la *esclavitud* y de la *tiranía*.

La esclavitud, en sentido estricto, cual se usó en el mundo pagano, rebaja al esclavo a la condición de *cosa*; esto es: de *puro medio* de que el amo puede valerse para sus fines, sin consideración ninguna al fin sustantivo del esclavo. El dueño no tenía, propia-

---

(1) En esto se funda la irredimible inmoralidad de la prostitución, cualquiera que pudiera ser su utilidad.

mente, deberes para con el esclavo, porque éste no era sujeto de derechos. Podía, por tanto, disponer de su cuerpo y hasta de su vida, enteramente a su arbitrio.

La esclavitud, en este concepto, quedó *inmediatamente* suprimida por el Cristianismo, el cual obligó a respetar en el esclavo el derecho de practicar todas las cosas necesarias para su salvación eterna. Dejó, por consiguiente, de ser esclavitud (para el amo cristiano), y se convirtió en *servidumbre*, u obligación perpetua de prestar al dueño los servicios *honestos*.

Si el hombre puede enajenar de una vez todos los servicios de su vida, a la manera que el jornalero enajena los de una jornada, es cuestión que no pertenece a este lugar, ni carece de dificultad.

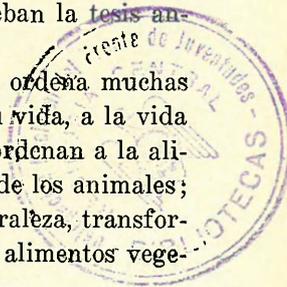
La *tiranía* consiste en que el gobernante, ordenado por la naturaleza de la sociedad para el bien común de ésta, invierte los términos, y ordena la sociedad a su provecho particular, convirtiendo a los vasallos en *medios* de sus particulares fines, sin la debida consideración al fin social.

El que el gobernante procure su utilidad propia, *a la vez* que la social, no es inhonesto; con tal que lo haga dentro de las normas propias de la sociedad de que se trata. Pero la *tiranía* propiamente dicha consiste en posponer el fin social a los fines particulares del soberano, haciendo en cierto modo *puros* medios a los súbditos o a todo el cuerpo social.

53. El hombre puede usar como *puros* medios, para alcanzar sus fines honestos, de los seres de inferior naturaleza.

Se demuestra por las mismas razones que prueban la tesis anterior.

En primer lugar, porque la Naturaleza misma ordena muchas veces los seres inferiores, para servir, a costa de su vida, a la vida de los superiores. Así, muchos de los minerales se ordenan a la alimentación de los vegetales, y muchos de éstos a la de los animales; por efecto de la cual, los alimentos pierden su naturaleza, transformándose en la sustancia de los alimentados; y los alimentos vege-



tales pierden además muchas veces su finalidad propia, que es crecer hasta la madurez y multiplicarse por la reproducción.

Por la misma razón, es lícito al hombre sacrificar los animales para valerse de ellos como alimento, medicina, etc., para satisfacción de sus necesidades orgánicas; y no menos para la de sus necesidades sociales (traslación, vestido y ornato, etc.).

54. Hay, sin embargo, usos *inmorales* de los vivientes inferiores; vgr., el atormentarlos sin utilidad, como hacen los niños con los pajarillos, o los que se recrean con luchas de perros, gallos, o fieras.

La inmoralidad de tales usos se descubre clarísimamente por la relación con el mismo hombre que se permite tales cosas; pues, semejantes bárbaras recreaciones, contribuyen directamente a encruelcer al que se goza con ellas, y excitan sus instintos antisociales. Toda crueldad que se usa con los animales, y aun la destrucción bárbara de las plantas, predispone al hombre para ser inhumano con sus prójimos; y por consiguiente, es inmoral. Y así lo sería aunque no produjera dolores a las bestias; como si uno se gozara en representaciones fingidas, vgr., por un cinematógrafo, que diera completa la ilusión de la realidad.

Si esos entretenimientos son también inmorales, por lo que perjudican a las bestias, no es tan claro. Desde luego no puede admitirse lesión del *derecho* de las bestias a la vida o integridad física; pues las bestias no son *sujetos* capaces de derecho. Tampoco puede tratarse de un *deber* humano, correlativo a ese derecho que no existe. Por tanto, el *deber* de no maltratar a los animales, no es estrictamente social, sino pertenece a los deberes del hombre para *consigo mismo*, y existiría aunque el hombre no viviera en sociedad.

Por el contrario, el hombre tiene derecho a toda destrucción de los animales, o uso perjudicial para los mismos, desde el momento que son necesarios o conducentes a los fines honestos humanos. Así, puede usar de ellos para experimentos científicos, vgr., anatómicos o biológicos, aunque produzcan graves tormentos a los experimentados. Por la contraria razón se colige, no ser lícito valerse

del hombre para semejantes experimentos, sobre todo cuando pueden quitarle la vida o perjudicarlo moralmente.

Síguese de ahí, que no es lícito, aunque lo consienta el enfermo, experimentar en él una medicina, que, si no da buen resultado el experimento, puede matarle.

Todavía es más criminal hacer en los niños experimentos *pedagógicos* que pueden redundar en perjuicio de su moralidad o de su educación. Tal sería, vgr., usar como *ensayo* la instrucción en materias sexuales, con formas determinadas, que algunos recomiendan como panacea contra los peligros de deshonestidad. Si con esa instrucción, algún niño perdiera la pureza, recaería una responsabilidad inenmiendable sobre el educador temerario; el cual, ya por el mismo peligro a que se expone con el experimento, incurriría en grave inmoralidad.

Lo mismo debe decirse, conservada la proporción, de ciertos experimentos psicológicos peligrosos para la salud o la enseñanza. Los experimentos arriesgados sólo se pueden hacer *in anima vili*: en los animales irracionales, cuya vida no tiene estimación moral.

El hombre puede exterminarlos cuando le son dañosos, o hacerlos objeto de la caza, por las ventajas que le reporta este ejercicio; con tal que no se valga de medios crueles, que producirían, en el cazador, el efecto inmoral que hemos indicado.

55. Y ¿qué diremos de los cuidados *benéficos*, que dispensan algunas personas *sensibles* a los animales: perros, gatos, pájaros, etcétera?

En esta parte, los principios éticos son los mismos que acerca de la crueldad. Tales cuidados sólo son positivamente *morales*, en cuanto redundan en el sujeto, fomentando su compasión y sentimientos benéficos, y disponiéndole de esta suerte, para ser mejor *en sí* y con los demás hombres.

De ahí se infiere que, cuando de tal manera se atiende a los animales, que se desatiende a los prójimos, tal solicitud es sencillamente *inmoral*. Es sin duda inmoral, prodigar cuidados a los pájaros, y desatender a los pobres y enfermos. Es inmoral gastar en el sustento de perros inútiles, y negar la limosna a los indigentes. Y no lo es menos, ocuparse en "So-

ciudades para la protección de los animales", y olvidarse del amparo de los hombres que de él necesitan.

¿Y el tener un criado *para* cuidar de un perro o de otro bruto?— Esto parece sería inmoral, si *subordinara* la existencia del hombre a la de la bestia; pero no lo es cuando el cuidado de la bestia se reduce al *servicio* del amo, que *razonablemente* quiere su conservación y buen estado, para fines honestos materiales o humanos.

## VII. — Subordinación de los fines

56. Todos los fines se subordinan naturalmente al fin último, y está claro que no se puede invertir su relación, haciendo del fin último, *medio* para cualquiera otro fin. Pero entre los demás hay, sin embargo, relaciones de subordinación, cuya inversión puede ser *inmoral*, y por lo tanto, merece nuestro estudio.

Mas para entender debidamente estas mutuas relaciones entre los fines particulares, es preciso tener presente la división que suele hacerse de los fines en *objetivos* y *subjetivos*, o como decían los filósofos escolásticos: fines de la *obra* (*operis*) y fines del *agente* (*operantis*).

Esta división es muy fácil de comprender con algún ejemplo. El pintor que hace un retrato, tiene por fin de su *obra* expresar la semejanza del modelo; pero el fin del *agente* suele ser ganar el precio o el salario para sustentarse o enriquecerse, o para otros fines semejantes.

El fin de la obra es *intrínseco*, y la obra se endereza a él independientemente de la voluntad del autor, con sólo que en efecto la produzca. Así, si el médico da una buena medicina, pretendiendo que el enfermo se muera, no morirá, sino recobrará la salud. Como al contrario, si da un veneno con la intención de curarle, no le curará, sino le matará.

Al contrario, el fin del *agente* es *extrínseco*; la obra sólo se ordena a él por la intención del que la hace, y esa intención es la que le da carácter moral.

Como si uno da limosna con el fin de ser tenido por santo, el acto moral no es de caridad, sino de vanidad o hipocresía. Si el súbdito cultiva el huerto por obediencia, su acción es de esta virtud; si para enriquecerse

indebidamente, es acto del vicio de codicia ; si para socorrer al prójimo, es caridad, etc.

57. Mas viniendo ya a la subordinación de los fines, no es lícito o decoroso tomar el más excelente como medio del menos excelente ; sino al contrario : la subordinación de los fines exige que el menos excelente se tome como medio del más excelente y se sacrifique a su consecución.

Así, por ejemplo : la conservación de la sociedad es más excelente que la conservación del individuo. Por consiguiente, no es lícito sacrificar la existencia de la sociedad para salvar la vida individual ; vgr. : si uno, prisionero de los enemigos, admitiera como condición de su libertad o de su vida, entregarles la ciudad o el reino.

Los bienes morales son más excelentes que los materiales ; por tanto no es lícito sacrificar los primeros para alcanzar los segundos ; vgr., si una persona pierde la honestidad, para evitar el hambre y salvar la vida.

Esta regla padece, sin embargo, excepciones, cuando se trata de ciertos bienes, de suyo *superiores* ; pero cuyo fundamento son otros bienes materiales, aunque inferiores de suyo. Así, la salud orgánica, es de suyo inferior a la posesión de la ciencia ; a pesar de lo cual, no es inmoral renunciar a la adquisición de la ciencia por no menoscabar notablemente la salud. Y la causa es que, sin la salud y la vida, que de ella depende, la ciencia no se podría conservar o no serviría de nada.

58. Otros casos hay en que algunas cosas tienen un aspecto moral, que, si no llega a la positiva *inmoralidad*, las hace por lo menos *indecorosas*. Vgr. : si uno *emprendiera* una obra de *beneficencia* con el fin primario de ganar con ella su sustento.

Puede servir de ejemplo el caso de Pestalozzi, el cual, habiendo empleado todos sus haberes y crédito en adquirir una granja, que no supo beneficiar, ideó utilizarla para orfanotrofio, con el fin de vivir en ella con los niños desamparados para quienes imploraba la caridad del público.

La obra que acometía era sin duda laudabilísima *en sí*. Pero no puede negarse que, el tomarla como recurso para remediar su ruina, produce cierto efecto de acción *indecorosa*.

Para comprender en qué consista éste, variemos el caso, suponiendo que hubiera partido de una Sociedad benéfica la idea de fundar el orfanotrofio,

y se hubiera ofrecido a Pestalozzi colocar los huerfanitos en su granja y a su cuidado, dándole una retribución para que viviera en este empleo.

En esta hipótesis, desaparece la impresión de lo *indecoroso* que hallá-bamos en la anterior. Es el caso vulgar de una Asociación benéfica (o del Estado), que contrata médicos, enfermeros, etc., para que, mediante un sueldo, sirvan en los hospitales y demás establecimientos de beneficencia. ¿En qué está, pues, la diferencia?

A nuestro juicio está en que, la *fundación* de una obra benéfica tiene una finalidad eminentemente *altruista*; la cual no tiene el servicio médico de un hospital, o el ejercicio del magisterio en un orfanotrofio.

El fundador de un establecimiento de beneficencia *profesa* una finalidad altruísta, que no es lícito *subordinar* a la finalidad *egoísta* (aunque no desordenada ni inmoral) de ganarse el sustento. Y como Pestalozzi hizo esto, su obra produce la dicha impresión de lo *indecoroso*. Mas el médico o el pedagogo que ofrece sus servicios a una semejante Asociación, no hace profesión de finalidad altruísta, ni por ende la subordina a un fin inferior; sino sencillamente tiene un fin *del agente* lícito (ganar su sustento), y emprende con él una obra honesta.

59. El lenguaje vulgar ha traducido perfectamente este sentimiento de lo *indecoroso*, llamando *vividores*, no a los que ganan su vida con cualquiera ejercicio; sino a los que subordinan a esta finalidad, lícita, pero de inferior metal, otras finalidades superiores.

Vividores son los políticos — no sólo cuando hacen enjuagues de mala ley — sino sencillamente cuando rebajan la política, que es una finalidad superior, a la calidad de *modus vivendi*.

El escritor o el orador que defienden la verdad y la justicia, pueden ser, sin embargo, *vividores*, si subordinan estos fines a la calidad de *medios* para vivir o enriquecerse.

El sacerdote o el predicador sagrado, puede indudablemente, vivir del altar, pues al altar sirve. Pero si subordina a esta finalidad rastrera, la finalidad superior de su ministerio, no es más que un vividor infeliz; y esto, aunque no haga mal uso de sus facultades.

Hay otros ejercicios nobles, los cuales, por no exceder de los términos de la naturaleza física (como el médico o el artífice, etc.), no repugnan tanto la subordinación a finalidades que, aunque no

sean del todo iguales en excelencia, están, como dicen los filósofos, en una misma línea.

También en el lenguaje hallamos, no obstante, la huella de este sentimiento del *decoro*, que exige cierta atención a los fines superiores; y así, no se llama *salario*, la retribución que se da en cambio de los servicios facultativos (*científicos*), sino *honorario*; suponiendo que no hay *igualdad* entre lo que se da y lo que se recibe; sino que se da la retribución material, como *obsequio* para honrar al que nos presta servicios de superior estima.

Así se dan *honorarios* al médico, al abogado, al maestro; mientras que al albañil se le da su *jornal*, al criado su *salario*, y al comerciante el *precio* de sus mercancías. etc.

### VIII. — La moralidad

60. Dijimos [3] que los actos humanos se llaman también *morales*, porque son los que, con su repetición, engendran las costumbres estrictamente dichas; y en lo que precede hemos tenido que usar con frecuencia los adjetivos *moral* e *inmoral*. Ya es, pues, tiempo de preguntarnos, en qué consiste la *razón formal* de la moralidad, que es causa de esas denominaciones.

De acuerdo con el P. Suárez, opinamos que *la moralidad* consiste en que el acto proceda de la voluntad, que obra libremente, con advertencia de la razón a su honestidad (1).

Algunos colocan la moralidad en la relación con alguna *ley*, o en la relación con el *último fin*. Pero, a nuestro juicio, indebidamente. Pues, el que los actos humanos puedan ser imperados o prohibidos por alguna ley, *presupone* cabalmente su moralidad; por lo cual, no la puede constituir. Por eso no puede recaer la ley sobre los actos de los irracionales, porque no son capaces de moralidad.

Por otra parte, aun cuando el hombre obra sin ninguna atención ni idea del último fin, con tal que obre libremente y con la debida advertencia a lo que hace, sus actos tienen moralidad (buena o mala).

61. De la noción propuesta se infiere, que las acciones *exteriores* no tienen moralidad en sí mismas (pues no proce-

---

(1) Claro está que esta *advertencia* ha de ser en orden a las *costumbres*; pues si la atención se concentrara, vgr., en el aspecto técnico, artístico, etc., de modo que no hubiera ninguna advertencia a lo que toca a las costumbres (buenas o malas), no habría moralidad.

den de la voluntad libre, sino de otras potencias), y sólo la adquieren en cuanto son imperadas por la libre voluntad.

El ser esta opinión común entre los autores católicos, y especialmente de Santo Tomás, demuestra la injusticia y necesidad de los moralistas protestantes que acusaron a la Iglesia católica de haber dado excesiva importancia a las *prácticas externas*. Al contrario; los moralistas católicos afirman generalmente, que las acciones externas no tienen moralidad *de suyo*, sino en cuanto la reciben de los actos internos de la voluntad libre.

La razón por qué la Iglesia católica prescribe acciones exteriores, y les atribuye importancia es, porque conoce la naturaleza humana, en la cual lo interior y lo exterior se influyen mutuamente; de suerte que, así como los actos internos propenden a manifestarse en acciones exteriores, así la práctica de éstas favorece al desenvolvimiento e intensificación de los actos internos. De esta manera, vgr., los ejercicios exteriores de penitencia, ayudan a fomentar la interior compunción; los actos del culto litúrgico favorecen la devoción interna, etc. Cosas que ha demostrado científicamente la moderna Psicología.

62. Por razón de la *moralidad*, los actos se dividen en *morales* y *amorales*; en más o menos morales, y en morales e inmorales.

Llámanse actos *amorales* los que se hacen sin voluntad o sin libertad, vgr., por ignorancia, inadvertencia, etc. [7 y 15].

Pero los actos *morales* no tienen todos una misma *cantidad* o intensidad de moralidad, y así los hay *más* y *menos* morales.

63. La *moralidad cuantitativa* está en función de la advertencia del entendimiento y de la libertad de la voluntad, y puede expresarse con esta fórmula:  $M = C \times L$  (llamando  $C$  al conocimiento intelectual y  $L$  a la libertad).

Cuanto mayor *conocimiento* tenemos de la naturaleza moral de nuestros actos y de sus consecuencias próximas y remotas, tanto tienen *mayor* moralidad.

Cuanto con más *libertad* nos resolvemos, tanto la moralidad de nuestros actos es también mayor.

Así, el que bebe sin prever que se embriagará, comete en la embriaguez actos enteramente *amorales*. Si prevé *confusamente* que puede embriagarse, y en la embriaguez cometer disparates, sus desatinos de beodo tienen alguna moralidad, proporcional a dicha previsión. Pero si previese con claridad, dadas las circunstancias, que en la embriaguez mataría a un hombre, este homicidio se le imputaría como voluntario moralmente [9].

Asimismo, el que obra bajo la influencia de una furiosa pasión, aunque conserve el conocimiento de lo que hace, tiene en sus actos menor moralidad, por cuanto goza de menor libertad [8]. Por la misma causa, tienen menor moralidad los actos que se ejecutan bajo la impresión del temor [7], del mal ejemplo de personas de mucha autoridad sobre el que las imita, vgr., cuando los hijos menores siguen los ejemplos de sus padres, etc.

Por esta causa, las leyes más ilustradas admiten *circunstancias atenuantes* de los delitos, aún donde reconocen la culpabilidad y responsabilidad. Y en el tribunal de Dios, es indudable que llevarán muy diferentes censuras hechos materialmente análogos, pero que, por pertenecer a personas de muy diferente cultura, alcanzan notable diferencia de valor moral.

64. De esta doctrina de la moralidad *cuantitativa* se sacan dos importantes *corolarios*:

1.º Que el hombre alcanza tanto mayor *valor humano* o *moral*, cuanto más ilustra su entendimiento con el conocimiento profundo de las cosas morales, el cual se obtiene por medio del estudio (1) y meditación o consideración. Por estos medios se va haciendo cada día más *consciente*, y se va librando de la *amoralidad*, o moralidad inferior, propia de los niños y personas rudas.

2.º Cuanto el hombre alcanza de esta suerte más valor, tanto es más *responsable* de sus acciones, delante de Dios y de los hombres. Lo cual le ha de servir, para no desvanecerse por la ciencia de las cosas humanas, y menos aún por la alteza del estado, o de los dones que ha recibido de Dios; sabiendo que ha de ser tanto más rigurosa la cuenta que se le exigirá de todos sus actos.

---

(1) Los estudios que más conducen a este fin, son los de Literatura, Historia, Religión y Filosofía. Por lo cual los primeros se llaman *Humanidades*, porque nos dan un profundo conocimiento de las cosas humanas.

## IX. — Moralidad cualitativa

65. Los actos del hombre no sólo se dividen, desde el punto de vista moral, en *a-morales* y *morales*, y en *más* o *menos* *morales*; sino también en *morales* o *moralmente buenos*, e *in-morales* o *moralmente malos*, cualquiera que sea el grado de su moralidad.

La existencia de esta división es un hecho de conciencia demasiado universal, para que necesite demostrarse.

Todos los hombres, desde los más salvajes hasta los más escépticos, alaban algunas acciones y reprueban otras; y no hay filósofo tan embebecido en el escepticismo moral, que no se queje cuando gravemente le injurian y perjudican, y reclame contra los que tal hacen, no sólo como seres perjudiciales (a la manera que pueden serlo el cólera o el tifus), sino como *reprehensibles* o *vituperables*. Ahora bien: cualquiera *alaba* o *reprinde* las humanas acciones, supone implícitamente, que las hay moralmente buenas y malas.

Mas como *bueno* y *malo* dicen conveniencia o inconveniencia respecto de una *norma*, al determinar ésta, comienza la diversidad de opiniones, creyendo unos que la norma de la bondad moral es *absoluta* e invariable, y otros que no es sino *variable* y relativa; y poniéndola unos y otros en diversos principios.

Para mayor claridad, nosotros comenzaremos por establecer, en qué consiste dicha norma, y estudiándola luego, veremos que es absoluta y permanente, y en este firme fundamento podremos quebrantar todas las falsas teorías que suponen lo contrario.

66. Decimos, pues (1), que la norma objetiva, con relación a la cual se cualifican los actos morales, es la misma *naturaleza racional* del hombre *en cuanto tal*; de suerte que, los actos humanos que convienen a la naturaleza del hombre en

---

(1) Siguiendo al P. Suárez.

cuanto racional, son *buenos* moralmente; y los que la contrarían, son moralmente *malos* o *inmorales*.

La *bondad* moral no es una perfección *física*, que resida en el objeto del acto bueno; pues, como hemos visto, la misma *moralidad* no consiste en los objetos sino en que el acto proceda con advertencia del entendimiento y libertad de la voluntad. Ha de ser, por consiguiente, la bondad moral, una perfección de adaptación o *conveniencia*; y como se trata de actos humanos, ha de considerarse esa conveniencia respecto del hombre; mas no con cualquiera parte del hombre, sino con lo que es en él *estrictamente humano*; esto es: con su naturaleza *en cuanto racional*.

La verdad de esta sentencia se echa de ver, porque, supuesta dicha conveniencia, el acto humano es apto para engendrar *buenas* costumbres; de donde toma su denominación de *moral*. Pues, así como los seres destituídos de libertad tienen su bien en obrar por la fuerza del natural instinto, de un modo constante, *conveniente* a su naturaleza específica; así, cuando el hombre obra libremente *conforme* a su naturaleza *racional*, halla en esta actividad moral, su *bien*, el cual es, para cada ser, lo conveniente a su naturaleza específica; y por ende, sus actos morales son *buenos*, y ordenados a formar una costumbre provechosa para la propia existencia y buen ser de la naturaleza racional.

67. Podemos confirmar este argumento, cambiando la forma del raciocinio. Pues, la *conveniencia* o adaptación de los objetos de nuestros actos, con la naturaleza humana *en cuanto racional*, es algún *bien humano*. Comoquiera que, para cualquier ser es bueno aquello que se acomoda o conviene a su propia naturaleza. Mas este bien humano, no es simplemente *útil* o *deleitable*; luego es bien *honesto*, o lo que viene a ser igual en este caso: es *bien moral*.

Que no es *simplemente* (1) útil o deleitable, se convence, porque útil o deleitable es también lo que conviene al hombre en cuanto organismo viviente, o en cuanto sensitivo; pues los objetos convenientes al hombre en cuanto viviente sensitivo (animal) le causan

(1) Decimos *simplemente*: pues, en realidad, lo *honesto* siempre es lo más útil, y con frecuencia asimismo en alto grado deleitable.

placer; y los que le convienen, ya como sensitivo, ya como orgánico, son útiles para su conservación. Mas lo que conviene a su naturaleza *en cuanto racional*, es un bien superior (pues conviene a su superior carácter), y por consiguiente, no puramente útil o deleitable, sino honesto.

Además, lo que conviene al hombre en cuanto racional, le conviene en cuanto distinto y superior a los animales. Pero esta superioridad del hombre sobre los animales consiste en su índole de *ser moral*; luego le conviene como ser *moral*; luego es su bien *moral*.

68. Además, puede demostrarse la verdad de esta sentencia *por inducción*, discurriendo por varios objetos morales.

El hombre, por razón de su naturaleza *racional*, necesita vivir en *sociedad*; fuera de la cual, no cabe sino el embrutecimiento salvaje, comoquiera que no es posible, sin sociedad, la conservación y transmisión de un caudal de ideas ni de un aparato cultural. De ahí que, el *asociarse* con sus semejantes, sea de suyo *honesto* (moralmente *bueno*), pues conviene a su naturaleza en cuanto racional. Todo aquello, por consiguiente, que contraría la conservación y buen ser de las relaciones sociales entre los hombres, contraría a su naturaleza en cuanto racional; y por ende, es moralmente *malo*, o *inmoral*; es inepto para formar buenas *costumbres* morales, conducentes para la buena conservación de la sociedad humana.

Tales son todas las *violencias* o *discordias* que apartan a los hombres; sobre todo a aquéllos que pertenecen a una misma agrupación social. El hombre, merced a su inteligencia, conoce los defectos de sus semejantes. Pero el echárselos en cara, o el mofarse de ellos, son cosas que se oponen a la conservación de sus buenas relaciones sociales. Por eso los *insultos*, escarnios, etc., son inmorales. No se oponen a la naturaleza racional en cuanto puramente inteligente; sino en cuanto necesitada, por su índole moral, de conservar los vínculos sociales.

Asimismo; por virtud de su racionalidad, el hombre es capaz de *propiedad* privada, y necesita de ella *moralmente* (por más que sus necesidades físicas se puedan acallar sin ella en algún modo). De ahí que, cuanto contraría a la propiedad individual, por lo menos en los límites en que es necesaria para la vida moral de los individuos, sea inmoral; como, vgr., el robo, la usurpación, etc.

El *lenguaje* se ha dado al hombre. como ser racional y social, para comunicar su vida íntima con sus semejantes y asociados. Pero para esto es menester que el lenguaje sea veraz; pues, si habitualmente mintiéramos, el lenguaje vendría a resultar inútil. Mentir es, por consiguiente, contrario a la naturaleza racional, y por el mismo caso, inmoral.

El hombre, por razón de su naturaleza racional (moral), necesita prac-

ticar la *monogamia*, tanto para la vida dichosa de los cónyuges, como para la educación conveniente de la prole. De ahí que sea inmoral todo aquello que se opone a la *perfecta* monogamia, hasta tanto que la sociedad conyugal viene a imposibilitarse naturalmente por la muerte de uno de los consortes.

Así pudiéramos ir discurriendo por todas las especies de objetos morales, y sacaríamos por *inducción* el mismo resultado: que aquellos de nuestros actos son moralmente *buenos*, que tienen conveniencia y adaptación con la naturaleza humana en cuanto racional; y son *malos* los que la contrarían y discuerdan de ella.

69. Mas al hablar de la *naturaleza racional* como objetiva norma de la *moralidad* cualitativa, hemos de concebirla de un modo *total*; no en cada individuo o caso particular. Esto es: la bondad moral *objetiva*, no consiste en la conveniencia del objeto con la naturaleza *individual* de tal o cual hombre, *en tal caso particular* (esto no pasaría de *utilidad*); sino en su adaptación a la naturaleza *racional* conforme a su propio carácter específico.

Por no tener esto presente, erraron algunos antiguos, particularmente griegos, acerca de la *mentira* que llaman *oficiosa* o caritativa, creyéndola moralmente *buena*. En efecto: si sólo se atiende a un caso particular, en que una persona necesita para su tranquilidad que le oculten algo, parece que entonces la *mentira* es más favorable a las relaciones sociales, que la veracidad; y aun por no ser tales casos muy raros, se ha dicho que *la verdad produce odios* (*Veritas odium parit*).

Pero si levantamos los ojos del caso particular a la totalidad de las relaciones morales, veremos que la mentira es contraria a la naturaleza humana en cuanto racional, por cuanto corrompe el lenguaje, que es el instrumento de social comunicación entre los hombres. Cada vez que uno miente, socava el valor de ese instrumento, en términos, que el mismo enfermo, vgr., a quien se quiere ahorrar un disgusto con la mentira oficiosa; en cuanto se haya convencido, por unas cuantas experiencias, de que no se le dice la verdad, caerá de ese alivio que vanamente se le procuraba, y caerá en otros

mil inconvenientes, por no fiar de la veracidad de los que le rodean.

Asimismo es inmoral el *divorcio*, por cuanto socava la unidad de la familia, que es uno de los cimientos de la vida social y moral. Por más que, en algunos casos particulares, el vínculo moral de la vida familiar esté ya roto, antes que se rompa el vínculo jurídico divorciándose. Si no atendiéramos sino a su cualidad en casos aislados, no sería fácil ver la intrínseca inmoralidad del divorcio. Pero ésta aparece clara, cuando se atiende a que su admisión relaja por sí misma todo el vínculo familiar, necesario por la naturaleza racional del hombre.

70. Establecido el concepto de la norma objetiva de la moralidad, fácil es ya rebatir los errores que se sostienen acerca de su índole.

La norma objetiva de la moralidad es *absoluta* e invariable.

En efecto: la naturaleza *racional* del hombre, siempre es y será *una misma*; por consiguiente, no es posible que varíe el *principio* objetivo de la moralidad, ni que venga a ser inmoral con el tiempo lo que es moral ahora, o viceversa.

Aun contra los evolucionistas vale este argumento; pues, desde el momento que existió la naturaleza humana *racional*, surgió la norma inmutable de la moralidad; la cual no variaría aunque el hombre ascendiera a *superhombre*; pues, no por eso (según suponemos) perdería la naturaleza racional, ni dejaría de ser inconveniente que obrara contra ella. "*Más allá del bien y del mal*" moral (1), no se halla sino la *irracionalidad* o la *amoralidad* que de ella procede y la presupone.

71. Mas si la *moralidad objetiva* es algo *absoluto*, permanente, invariable, no puede tener por principio la *utilidad* individual ni social, en ninguna de sus formas; pues la utilidad es un concepto relativo y variable.

---

(1) Es la fórmula de Nietzsche y el título de una de sus obras.

A no ser que se confunda la *utilidad* superior o universal, con la *honestidad*; pues entonces ya sería mera cuestión de palabras, llamar a lo *honesto*, sumamente *útil* para toda la Humanidad; pues, en efecto: lo honesto es lo *más útil*, y lo único *útil para todos* y, en todo caso.

La *utilidad* se funda en una adaptación o conveniencia puramente relativa; por lo cual, lo que es útil hoy, es inútil mañana; lo que lo es en un país, no lo es en otro; lo que para unos lo es, no lo es para otros. De ahí el relativismo e inconstancia de todos los sistemas de *Ética utilitaria*. Además, la utilidad es común al hombre con los irracionales; por lo cual, no puede consistir en ella el criterio moral, que eleva al primero sobre los segundos.

Lo que es *útil* para toda la Humanidad, es sólo lo conforme a la naturaleza específica del hombre; esto es: a la naturaleza humana *en cuanto racional*; y esto ya es lo honesto y objetivamente moral.

72. Por la misma razón se debe rechazar el *placer* como norma de moralidad; por mucho que su concepto se refine; pues todo deleite nace siempre de una acomodación individual, variable y efímera; en lo cual conviene con el criterio utilitario.

En esta cuenta entra también la moral Herbartiana (que pone el *agrado* como criterio moral), con los demás sistemas *sentimentales*. Al tratar, por ej., de la idea del Derecho, la fundan en que la *contienda* desagrada; lo cual es falso; pues, lo que desagrada es ser inferior en la contienda; mas vencer en ella, antes es sumamente agradable. La *contienda*, pues, que es moralmente mala, no lo es porque desagrade, sino porque contraría a la naturaleza racional, que exige el buen ser de las relaciones sociales.

Los filósofos escoceses que pusieron el criterio de la moralidad en un cierto *sentido-moral* (Hutcheson) o *común* (Reid), erraron en cuanto le dieron fundamento sentimental; pero se acercaron tanto más a la verdad, cuanto ese *sentido* no es sino *expresión* natural de la *racionalidad*, contrariada por lo inmoral y que percibe la con-

veniencia o adaptación de lo moral. Pero en todo caso, ése no es más que el *indicio* de la moralidad, no su norma objetiva.

Tampoco se puede admitir la doctrina de aquéllos que ponen como base de la bondad moral la *conformidad con la razón*; pues la *razón* no es infalible, en cuanto juzga de lo recto o torcido; por lo cual, en unas épocas o países se ha juzgado de la bondad moral diferentemente que en otros. La razón es *recta* cuando se conforma con la naturaleza objetiva. Por lo tanto, entonces juzga convenientemente de la moralidad, cuando se conforma con la naturaleza racional en cuanto tal. De donde se sigue, que ésta y no el juicio de la razón, es su norma última e invariable.

COROLARIO. — Nuestro análisis nos conduce, pues, a la doctrina socrática: que la bondad moral, la justicia, la virtud, consisten en vivir *conforme a la naturaleza racional*; y en esto se halla, en *último resultado*, la mayor *utilidad*, y el más duradero *placer*; pues, como todo lo inmoral es contra la naturaleza específica del hombre, a la larga le perjudica y amarga la existencia.

ESCOLIO. — Algunos moralistas modernos han querido reducir a una sola *máxima*, el principio práctico de la moralidad. Tales son las siguientes:

“Obra de suerte, que la máxima que guía a tu voluntad pueda en todo tiempo ser convertida en principio de una legislación general” (Kant). O lo que es lo mismo: Procura que los principios por que te riges, puedan sin inconveniente, recibir una aplicación general.

“Procura la libertad. Pórtate como simplemente independiente ante todo suceso, impulso o sufrimiento. Sea tu más firme fe: que eres libre; y tu ley suprema: que lo debes ser” (Fichte).

“Haz aquello que te perfecciona a ti y a los demás. Mas la perfección consiste en que, todas las acciones del hombre, y toda su manera de ser por ellas determinada, concuerden entre sí y con la naturaleza racional” (Wolf).

“Obra para utilidad universal” (Pufendorf).

“Obra de modo útil para ti y para la sociedad. La virtud es el arte de echar bien las cuentas para conseguir el mayor bienestar, junto con la justicia y utilidad común (Hume).

“Como quiera que, fomentando el bien común, promueve cada uno su propio bien, el principio supremo es la *unidad de la benevolencia con el amor propio*” (Shaftesbury).

## X. — La moralidad y las leyes

73. Hemos visto que la moralidad, y la bondad moral, se hallan completamente constituídas por la sola relación entre los actos humanos y la naturaleza racional, de quien proceden con deliberación y libertad.

Mas, en cierto modo, *paralelamente* a este orden *moral*, y por encima de él, existe un orden *trascendental*, sin el que ni el orden moral ni el físico pudieran existir (1).

La *naturaleza racional*, en cuanto a su *esencia* o peculiar manera de ser, tiene su dechado y ejemplar en la Esencia divina, en la cual se hallan, por modo eminente, todas las perfecciones de todas las naturalezas posibles. Y en lo que toca a su *existencia* real, tiene su última razón de ser en el *poder* y libre *voluntad* divina de crearla.

Por consiguiente, la *última razón* de ser lo que es la naturaleza racional, y por ende, de convenirle o no los objetos moralmente buenos o malos, se halla en la Causa ejemplar de todas las cosas, que es la divina Esencia; y desde el momento que Dios *quiso libremente*, que el hombre existiera, *quiso necesariamente* que fuera lo que debía ser. Pues, pertenece a la perfección de Dios, querer que cada cosa sea lo que pide su naturaleza, y obre conforme a ella.

Dios pudo no querer que la *naturaleza racional* llegara a existir realmente; pero desde el momento que quiso darle la existencia, quiso *necesariamente*, por virtud de su propia perfección, que fuese lo que según su esencia *debía* ser, y obrase como, conforme a ella, *debía* obrar.

74. La voluntad de Dios: que el hombre obre conforme a lo que pide su naturaleza racional, es la LEY ETERNA.

*Eterna*, porque existía en Dios desde toda su eternidad, como voluntad de que el hombre obrase conforme a su naturaleza, en el caso de que recibiera el ser. Y *ley*, porque, desde el momento que

(1) Humanorum actuum duplex est mensura: una quidem proxima et homogenea, sc. *ratio*; alia autem suprema et excedens, sc. Deus. S. Th. 2.<sup>a</sup> 2ae. q. XVII, a. 1, §.

Regula autem voluntatis humanae est duplex... humana ratio... et lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. S. Th. 2.<sup>a</sup> 1ae, q. LXXI, a. VI, §.

llega a ser conocida por el hombre, tiene fuerza para *obligarle* a proceder conforme a sus preceptos.

La ley eterna, en cuanto se intima al hombre por la misma luz de su razón, que conoce lo moralmente bueno y malo, recibe el nombre de LEY NATURAL.

Como esta materia ha sido obscurecida en las inteligencias de muchos pensadores modernos, por efecto del error kantiano, el cual desconoce la ley eterna, y confunde malamente la ley natural con el dictamen de la razón acerca de la moralidad; conviene que nos detengamos un poco a declararla.

75. El hombre *depende* necesariamente de Dios, y naturalmente *conoce* esta dependencia.

Basta profesar las verdades de la *existencia* de Dios y de la *creación*, para admitir que el hombre tiene, respecto de Dios, una suma dependencia *física*, como de su primera causa eficiente. Pero además tiene dependencia *metafísica*; porque su misma condición de *sér creado*, hace que sea esencialmente *imposible*, y lógicamente *absurdo*, que exista el hombre sin depender de Dios, en quien tiene la última *razón suficiente* de su existencia. De ahí nace que el hombre no dependa de Dios solamente respecto del *comienzo* de su *sér*, sino de toda duración y actuación de él; pues, el *sér* participado no subsiste ni opera, sino en virtud de aquél de quien participa la existencia; como el aire iluminado no tiene claridad, sino en virtud del sol que lo ilumina, y mientras recibe su iluminación.

Pero aunque el hombre rudo no concibe este modo de dependencia metafísica y más sutil, conoce, sin embargo, por lo menos en algún modo vago, su dependencia de Dios, por efecto de su misma limitación y debilidad.

Aun antes que se hubiera delineado determinadamente en su alma la *idea de Dios*, el hombre adulto (a quien supusiéramos nacido de repente en medio de la Naturaleza), *sentiría* su insuficiencia, la cual le conduciría a *depende*r de quien le dió lo que tiene, y de quien espera lo que le hace falta, así cuanto a la conservación y perfección de su *sér físico*, como al logro de su *fin*.

Pero este caso es puramente hipotético; pues el hombre siempre ha tenido idea de la existencia de Dios, y ha sabido que *dependía* de él, como de su *principio* primero y de su *fin* último.

Desde el momento en que el hombre conoce que Dios existe, y por el mismo caso, es *bueno* y *justo* (conceptos que están comprendi-

dos en la idea de Dios); entiende necesariamente, que Dios ha de *querer* el bien y *prohibir* el mal.

Por tanto, desde este momento, el bien y el mal moral no se presentan a sus ojos puramente como convenientes o inconvenientes a su naturaleza, sino además, y por eso mismo, como *queridos* y *vedados* por Dios, cuya voluntad tiene para él fuerza de *obligar*.

En virtud de este proceso psicológico, la *ley* eterna se intima al hombre por la misma luz de su razón, y se convierte en *ley natural*. Lo *inhonesto* se convierte en *prohibido*, y lo *honesto* en *debido*, en determinados casos; la simple *moralidad* queda elevada a *obligatoriedad*.

Esto es lo que Kant desconoció (y en pos de él, y por su influjo, desconocen ahora muchos), pretendiendo poner la noción de *obligatoriedad* en el mismo dictamen de la razón que nos descubre la bondad o malicia de los objetos morales. Mas en realidad, el hombre no puede *obligarse* a sí mismo con fuerza de ley; por donde la *auto-nomia*, referida a la voluntad individual, es un contrasentido, y el colocar en el imperio autónomo de la razón el fundamento de los *deberes*, vale tanto como suprimirlos.

76. La Ley natural versa sobre los dictámenes acerca de la *moralidad* de los actos humanos, convirtiendo lo moralmente *malo* en *prohibido*, y lo moralmente *bueno* en *obligatorio* en ciertas circunstancias; y a su vez, todas las otras leyes sacan de la Ley natural su fuerza de obligar.

Contra esto milita el crasísimo error del *imperialismo* y del *liberalismo*, los cuales presuponen que la voluntad de uno o de muchos *hombres* puede alcanzar fuerza obligatoria para otro hombre; de donde sacan el absolutismo o la ley absurdísima de las *mayorías*.

El imperialismo definió la ley: "lo que al Príncipe agrada"; y la democracia la define, "lo que agrada a la mayoría" (a la mitad más uno); de suerte que, un imbécil o un criminal, puede echar sobre la balanza su voto, cual otra *espada de Breno*, convirtiendo la iniquidad o el despropósito en ley.

Contra estas envilecedoras teorías, defiende la Filosofía católica la eminente hidalguía de la voluntad libre, que no puede ser obligada sino por la Voluntad divina. Lo cual, fuera de los dictá-

menes de la Ley natural, se hace de dos maneras: o por las leyes divinas positivas, o por las leyes humanas, fundadas en la ley natural o en la positiva divina.

77. Así como Dios, por el dictamen moral de la razón, intima al hombre su voluntad necesaria; así puede intimarle esta misma, o sus libres decretos, por medio de la *revelación*. Entonces nace la *Ley divina positiva*; vgr., la ley de la circuncisión, intimada por Dios a Abraham en el Antiguo Testamento. La ley divina positiva estriba en el principio de la ley natural: que hemos de obedecer a Dios, nuestro Criador y Señor, en todo aquello que se digne mandarnos.

Pero además, la ley natural sirve de fundamento inmediato a las *leyes positivas humanas*.

En efecto: el hombre, por su naturaleza racional, es *social*; necesita criarse y vivir en sociedad; mas la sociedad, como organismo moral, necesita una *razón* directiva y una voluntad ejecutiva; o sea: una *autoridad* que pueda dirigir la vida y la acción del cuerpo social, como la inteligencia y la voluntad dirigen la acción del organismo individual.

Dado, pues, que la sociedad se necesita y se forma, por virtud de las condiciones puestas por Dios en la humana naturaleza; y la autoridad se requiere por las condiciones mismas de la humana sociedad; así la sociedad como la autoridad *proceden de Dios*; no por *institución* especial, sino en cuanto es Autor de la Naturaleza y de la sociedad.

De ahí se sigue que la *Ley eterna* (comunicada por la Ley natural) obliga a poner los medios para que pueda subsistir convenientemente la *sociedad*, y asimismo obliga a que los asociados *obedezcan* a la autoridad social, en todo aquello que ordena *conforme a la razón*; esto es: para el buen ser de la sociedad, y sin contrariar ninguna de las otras prescripciones de la Ley natural.

La Autoridad puede encarnarse en diferentes formas, útiles para el buen régimen de la sociedad; acerca de cuya elección o preferencia, nada dice *inmediatamente* la Ley natural; pero las circunstancias *históricas*; esto es: el desenvolvimiento de la vida social, bajo la dirección de la divina Providencia, determina las más de las veces, la forma particular de

la Autoridad, como de los otros organismos sociales; y entonces la Ley natural prescribe que se obedezca a la Autoridad constituida, en todo lo que pertenece a la conservación y bienestar humano de la sociedad.

78. Por otra parte: Dios mismo, por medio de su divino Hijo *Jesucristo*, ha instituido otra sociedad espiritual, *la Iglesia*, — y organizado en ella una Autoridad, cuyos preceptos deben ser obedecidos por la Ley divina positiva; — y constituyen el Derecho positivo *eclesiástico*; como los preceptos de las Autoridades temporales forman el Derecho *civil*.

Pero, como hemos visto, la *razón* de obligar las leyes de cualesquiera de estos Derechos, se reduce siempre, en último resultado, a la *voluntad de Dios*, única a quien se doblega la libre voluntad humana, y que puede sujetarla con el *vínculo moral* de la *obligación*.

79. De la doctrina expuesta se saca la división de los actos morales, en buenos o malos *intrínseca* y *extrínsecamente*.

Son buenos o malos *intrínsecamente*, aquellos actos que, por su misma naturaleza, convienen o no a la naturaleza racional, aun *prescindiendo* de todo precepto de cualquiera ley; por más que, en realidad, siempre recae sobre ellos el precepto de la *Ley natural* que los prohíbe, cuando son malos, y los prescribe *para ciertos casos*, cuando son buenos (es a saber: para aquellos casos en que los requiere la misma naturaleza racional).

Es *intrínsecamente* bueno y *obligatorio*, en virtud de la esencial dependencia de Dios en que se halla el hombre, *obedecer* a la Ley divina, no sólo natural, sino *positiva*, desde el momento que consta suficientemente su existencia. Y asimismo es intrínsecamente bueno y obligatorio obedecer a todo *Superior legítimo*, en lo que manda conforme a la razón. Y por el contrario, es intrínsecamente *mala* la resistencia o desobediencia a los preceptos razonables.

Cuando los preceptos o prohibiciones de las leyes positivas recaen sobre algunos objetos, éstos reciben, por virtud de ellos, una bondad o malicia moral *extrínseca*.

Vgr. : puesto el hombre en medio del mundo vegetal, que de suyo se ordena para su alimento, no hay malicia moral en que tome de sus frutos y los emplee para sustentarse. Pero desde el momento en que Dios le prohíbe comer de un fruto determinado, el acto de comerlo, que antes era indiferente, se hace moralmente *malo*, por cuanto está *prohibido*, y el hombre obligado a sujetarse a la prohibición, por virtud de su dependencia de Dios.

Por semejante manera: la Iglesia tiene autoridad para determinar en qué cosas deben los fieles hacer alguna penitencia (presupuesto que existe el precepto divino general de hacerla), y en virtud de esa autoridad suya determina que los viernes de Cuaresma se abstengan del uso de carnes. Este precepto legítimo hace *extrínsecamente* malo, en dichos tiempos, lo que, fuera de ellos, o donde no obliga el precepto, no tiene ninguna malicia moral.

80. Hay, pues, cosas malas por su misma naturaleza (como la mentira), y otras que lo son por la prohibición de una ley justa: como el comer carne en los días en que la Iglesia lo prohíbe.

Por haberse perdido de vista esta verdad, han venido a producirse conceptos erróneos y totalmente disparatados contra las prescripciones de la Iglesia; vgr., juzgando irracional la prohibición de ciertos manjares en determinados tiempos, o suponiendo (falsamente) que los católicos hacemos consistir la santidad en ayunar o en no comer carne, etcétera.

Los católicos no ponemos la virtud en comer o no comer, sino en *obedecer* o *desobedecer*; y esto, no al *hombre*, quienquiera que sea; sino a Dios, cuya autoridad soberana reconocemos en el precepto de cualquiera Superior legítimo.

Por no penetrar esta verdad, creyeron algunos que la historia de la manzana paradisiaca no era sino un símbolo; pareciéndoles absurdo que la salvación del humano linaje pudiera depender de una cosa tan baladí. Todos éstos se fijaron en los objetos *materiales*, y perdieron de vista el *objeto formal*, a saber: la sujeción del hombre a Dios, que en todas esas cosas se ejercita.

81. Una conciencia ilustrada debe, pues, tener estos conceptos delante de los ojos con mucha claridad, de suerte que, acatando las órdenes de la Autoridad eclesiástica o civil, no sea la *última razón* de obrar, lo *mandado* o *prohibido* por autoridad humana; sino que, en todas las acciones, dirigidas por una ley cualquiera, *obedecemos a Dios*, de quien toda autoridad procede.

En esto consiste la verdadera *libertad* cristiana, que promete San Pablo a los fieles. No en la *exención* de los preceptos, ni de las cosas obligatorias, como malamente lo entendieron algunos herejes; sino en la exención de toda obediencia puramente *humana*; por cuanto, en cualquiera Superior legítimo, vemos siempre la participación de la autoridad divina, y, al obedecerle, obedecemos solamente a Dios. A la manera que, al venerar un Crucifijo, no adoramos el leño ni la obra de arte; sino al dechado más o menos imperfectamente *representado* en ella.

Esta es la única doctrina moral, *digna* del hombre, y *eficaz* para dirigir su conducta. Por el contrario: todo error ético ha de falsear y socavar el carácter moral. Y así la Ética hedonística o utilitaria, no podrá engendrar sino caracteres muelles o egoístas. La que se funda en la autonomía de la razón, criará rebeldes, depositando en sus ideas el germen de todas las desobediencias. La socialista o imperialista, engendrará caracteres abyectos, capaces de someterse a todas las tiranías, encubriendo un cobarde egoísmo con capa de bien social. Y así, todo punto flaco en estos profundísimos cimientos de la moralidad y de la vida práctica, constituirá una perenne amenaza contra la solidez del edificio moral; el cual, si en tiempos bonancibles se mantiene por su propio peso, se agrietará y acabará por derrumbarse cuando lo combatieren furiosos vientos y avenidas torrenciales.

Esta es la arena y la piedra viva de la parábola evangélica. No hay otro cimiento sólido de la obligación moral, sino la dependencia de Dios. La voluntad libre del hombre, a ningún otro vínculo se sujeta de buen grado; y toda sujeción que en otros respetos se funda, claudica al mejor tiempo. La voluntad, que se siente soberana delante de todo lo que no es Dios, hurta el cuerpo a la servi-

dumbre, ya clandestinamente con el fraude, o ya abiertamente con la rebeldía.

## XI. — La bondad moral subjetiva

82. La bondad moral objetiva tiene, como hemos visto, una norma inmutable: la conveniencia con la inmutable naturaleza racional. Pero toda la *moralidad* de los actos humanos depende, como dijimos antes, de que procedan con advertencia del entendimiento y libertad de la voluntad.

Ahora bien: el entendimiento humano, por su limitación y consiguiente falibilidad, no siempre propone los objetos como realmente son, sino muy de otra suerte; y como la voluntad opera sin otra guía próxima que su dictamen, de ahí que su elección esté condicionada por la información que le da el entendimiento, y siendo ésta falsa, se tuerce la elección y claudica la libertad.

Decimos que la libertad claudica, no porque la voluntad pierda su indiferencia y señorío para elegir entre los extremos que se le proponen; sino porque no se le proponen los extremos, entre los cuales pudiera elegir *en realidad* [7].

Por ejemplo: un hombre caritativo halla un mendigo que solicita su limosna, padeciendo realmente necesidad grave. Pero el mismo ha leído con frecuencia en su periódico, que la *mendicidad callejera* es una industria vergonzosa, y flagrante abuso de la candidez benéfica. Por lo cual,  *juzga* que el mendigo es un farsante holgazán, y le niega su socorro. Este tal goza, en esta deliberación, de una libertad *menoscabada* por el error del entendimiento. Si conociera la verdadera necesidad del mendigo, tendría verdadera libertad al deliberar entre socorrerle o no socorrerle. Pero desde el momento en que yerra, no delibera entre los extremos reales: socorrer o no a un hombre que padece verdadera necesidad; sino entre otros dos extremos imaginados: socorrer o no a un mendigo que seguramente es un farsante holgazán.

Le acontece algo semejante a lo que pasaría a uno, que, ignorante en Geografía, deliberara si iría de Barcelona a Madrid por tierra o por mar, y se decidiera a ir por tierra. Este tal obraría en semejante caso con libertad puramente *subjetiva*; pues el extremo de ir a Madrid por mar, no estuvo realmente sometido a su elección.

83. Comoquiera, pues, que la moralidad depende de la advertencia del entendimiento y libertad de la elección voluntaria, donde por defecto de conocimiento, falta la libertad objetiva, faltará la objetiva moralidad; pero podrá quedar una *moralidad subjetiva*, en cuanto la voluntad se resuelve *bien o mal*, con relación a los datos *falsos* que le subministra el entendimiento.

Invirtiendo el ejemplo antes propuesto: si un mendigo fingido pide limosna a un hombre rico, y éste, creyendo equivocadamente que se halla en grave necesidad, le niega su limosna; cometerá una acción subjetivamente *inmoral*; porque, supuesto el concepto que había formado, de la indigencia del pordiosero, *debía* otorgarle la limosna.

Y se podrían multiplicar innumerables casos de semejante naturaleza; vgr., del que, creyendo mentir, hace una cosa inmoral, aunque en realidad los hechos hayan pasado como él dice con intención mentirosa, porque cree haber pasado de otra manera.

En este caso, si mirásemos a la realidad de las cosas, hallaríamos un acto objetivamente *bueno*: es a saber, un uso *recto* del lenguaje; pues, se comunica lo que verdaderamente sucedió. Pero no bueno *moralmente*, porque falta, en el que habla, *conocimiento* de la verdad y *voluntad libre* de manifestarla. Antes al contrario, hay una *malicia moral subjetiva*, pues ése que dice la verdad real, miente, sin embargo, por creer que lo que dice es falso.

84. Esta moralidad subjetiva es en alguna manera *relativa*, en cuanto no se funda en la naturaleza de las cosas, sino en el modo como se representan al entendimiento, y se someten, por éste, a la elección de la voluntad.

El *relativismo* que algunos autores han querido atribuir a la moralidad, ha nacido de poner la atención en la moralidad *subjetiva*, quitando los ojos de la *objetiva*.

“En diferentes países y épocas (dicen), han sido tenidas por morales o inmorales las más diferentes acciones; y lo que en un tiempo se ha mirado como santo, se ha tenido en otro por criminal. Luego la moralidad de las humanas acciones no tiene una norma absoluta, sino puramente *relativa*;

pues, dice relación a las circunstancias de tiempo, lugar, maneras de pensar de los hombres en materias de religión, de ciencia, de derecho, etc."

Todo esto, sólo es verdad en cuanto se dice de la moralidad *subjetiva*; pero es falso cuando se traslada a la moralidad *objetiva*, que, como hemos visto, consiste en la relación de los actos humanos con la naturaleza racional, siempre una misma e inmutable [70].

85. Donde se hallan más radicales diversidades de apreciación acerca del valor moral de determinados actos, es en materia religiosa; por haber sido los errores más crasos y diversos precisamente en esta materia, de suyo más difícil y remota del conocimiento sensitivo.

El *homicidio* de una víctima inocente, que es para nosotros suma inmoralidad, se ha mirado en muchísimos pueblos y épocas como *acto de religión*; esto es: de la más excelente de las virtudes morales.

¿Es que ha variado acerca de esto la norma objetiva de la moralidad? No: sino las ideas religiosas sobre la naturaleza y voluntad del Sér divino.

Es principio *racional* que el hombre, en virtud de la suma dependencia que tiene respecto de Dios, está obligado a ofrecerle su propia vida, y la vida de lo que más ama, y la existencia de todas sus cosas más preciosas, *si Dios*, en virtud de su dominio supremo, *le exige* que se las sacrifique.

Este principio es absoluto, y se funda en la relación objetiva de la criatura respecto de su Criador y soberano dueño; y nadie que crea en Dios, lo puede poner en duda. Así, los mismos fieles, que condenamos la bárbara práctica de los *sacrificios humanos*, glorificamos, no obstante, la maravillosa obediencia de Abraham, dispuesto y pronto para sacrificar a Dios su único hijo Isaac. Si Dios se lo pedía, hacía heroicamente en ofrecérselo. Pero al propio tiempo profesamos, que Dios no le pedía el sacrificio, sino sólo la presta voluntad de obedecerle en una cosa tan ardua. Así que, de esta historia bíblica sacamos dos enseñanzas: 1) Que el hombre debe estar dispuesto a ofrecer a Dios todas sus cosas, aun el sacrificio de su vida y la de sus hijos; y 2) que Dios no quiere, en su religioso culto, sacrificios humanos; pues de hecho no admitió aquel sacrificio.

Pero los hombres extraviados en las tinieblas del Paganismo, llegaron (reconociendo el mismo principio) a contrarias conclusiones erróneas. Y sintiendo, por una parte, el horror de los remordimientos de una conciencia angustiada por las culpas e ignorante de los caminos seguros para llegar al perdón; y por otra, pensando poder aplacar el enojo de Dios con sacrificarle lo que más estimaban (por la utilidad que les ofrecía), degollaron sus esclavos en los actos de su bárbaro culto, como destruyeron otros objetos estimados (reses, panes, etc.).

Agregóse la creencia de que existían nùmenes de la destrucción, que mostraban sus inclinaciones en los fenómenos devastadores de la Naturaleza; y creyeron aplacar a esos nùmenes, enemigos de la vida, ofreciéndoles víctimas libremente inmoladas.

Así vino a tenerse por acto de virtud y de culto, uno de los más repugnantes a la naturaleza racional; pero no fué porque faltara la norma verdadera de la moralidad, sino porque faltó el conocimiento sereno y adecuado de otras circunstancias, en que pensaron ver la voluntad positiva de Dios.

Todos los extravíos de la moralidad han nacido de este mismo principio: el error del entendimiento, que separa al hombre del orden de las realidades, y le confina en una esfera puramente subjetiva.

El error del entendimiento, obscurecido por las pasiones, y por una larga depravación transmitida de padres a hijos, fué el origen de todas las supersticiones y crímenes perpetrados con especie de religión. Y el Señor dice en el Evangelio (San Juan, XVI, 2), que vendrá tiempo en que sus discípulos sean perseguidos, "y todo el que les quite la vida crea ofrecer un obsequio a Dios". Por lo cual les amonesta para que *no se escandalicen*; esto es: que no duden de la verdad de su doctrina por verla perseguida aun de aquéllos que profesan dar culto a Dios.

86. El conocimiento de este carácter *subjetivo* de los actos humanos, ha de servirnos, en primer lugar, para formar una *exacta estimación* de ellos, y en segundo lugar, para dirigirlos: lo cual pertenece, de diferentes maneras, al moralista, al jurisconsulto y al pedagogo.

Todo lo que tiene de fácil, para un entendimiento perspicaz y sereno, juzgar la moralidad *objetiva* de los actos humanos; tiene de invencible dificultad, formar un juicio exacto de su moralidad *subjetiva*, en cuya elaboración entran innumerables factores.

El primero de éstos es el *orden de ideas*; o sea: todo el conjunto de conocimientos anteriormente recibidos por el sujeto, los cuales condicionan la manera de concebir el objeto de que al presente se trata.

En segundo lugar influye el *criterio individual*, en que a su vez influyen la educación y la preeducación: las influencias fisiológicas y psíquicas, hereditarias, mórbidas, etc.

En tercer lugar la *vida pasional* o afectiva, que hace que, como se dice vulgarmente, se vea cada cosa "del color del cristal con que se mira."

87. Nuestro entendimiento rara vez o nunca es un cristal incoloro, y en su coloración influyen, en primer lugar, las ideas pread-

quiridas, con las cuales se asocian las percibidas de nuevo, conduciendo, según el género de la asociación, a muy diferentes conclusiones. Ya hemos indicado, de qué manera, la noción de que debemos obsequio a Dios, conduce a diversísimos resultados, según se asocie con unas u otras ideas acerca de la Divinidad.

Las nociones: que el hombre ha de mostrar valor, o que ha de defender su personalidad, conducen a resoluciones totalmente diversas, según las ideas precedentes acerca de la naturaleza del valor o de la defensa. Así, el indio injuriado, disimula, y busca con sagacidad la ocasión de arrojarle sobre su enemigo y aplastarle, en una forma que, para las ideas del europeo civilizado, sería una abominable traición, mil veces más deshonorosa que la injuria sufrida. El caballero obsesionado de reminiscencias medioevales sobre el concepto del valor, cree dar prueba eminente de él, por medio del desafío, batiéndose con sangre fría y con arreglo a condiciones estipuladas y guardadas escrupulosamente. El cristiano práctico, entiende que no hay valor más noble y dificultoso que el de sufrir la injuria con mansedumbre y volviendo bien por mal.

El salvaje se defiende de los que le dañaron, por medio de la venganza, matando a los esclavos o parientes de aquel que mató a alguno de los suyos; pero al hombre civilizado no se le ocurre semejante cosa, sino acude a los tribunales para entablar una querrela.

De esta suerte, unas mismas experiencias sensibles y percepciones intelectuales, llevan a formar muy diversos dictámenes prácticos, según sean las ideas preadquiridas acerca de las relaciones humanas.

88. Con un mismo caudal de ideas, influye eficazísimamente, para formar el juicio práctico acerca de las cosas, el *estado pasional*; y así, por muy ligeramente que examinemos nuestra alma, veremos que juzgamos muy diferentemente de unas mismas cosas, cuando estamos airados o sosegados; cuando nos aqueja la pasión del amor o del odio, y cuando estamos libres de afectos vehementes.

Sabido es que, quien ama, da valor a muchas cosas que no lo tienen para el indiferente; abulta la significación de lo insignificante, estima en poco las dificultades que se oponen a su deseo; y

generalmente, juzga por muy diferente manera que cuando su ánimo se hallaba libre de la pasión. ¿A qué juicios exagerados y totalmente disparatados no dan lugar la ira, los celos, la envidia, y otras pasiones vehementes del ánimo? [40].

El que se halla bajo la servidumbre de alguno de estos afectos, forma, por tanto, de las cosas, juicios muy distantes de la verdad real, y por ende su libertad queda coartada, y su moralidad subjetiva divorciada de las objetivas normas de la humana conducta [42].

89. Y todavía más eficacia tienen, para deformar el *cri-terio individual*, la educación y preeducación psíquica, las cuales introducen una verdadera transformación en la naturaleza individual, y consiguientemente, en las relaciones de ella con todos los objetos reales.

La atención a las condiciones individuales y accidentales que modifican la moralidad subjetiva de los actos humanos, es indispensable para todo el que ha de vivir de un modo racional entre sus semejantes.

La *ciencia de hacerse el cargo*, como vulgarmente decimos, no tiene otro fundamento que éste: pues, el que conoce la distancia que suele separar la *moralidad subjetiva* de la *objetiva*, y las causas involuntarias de esta discrepancia, fácilmente *se hace el cargo* y halla benignamente disculpa, a las cosas en que realmente no hay *culpa formal*, porque no hay moral responsabilidad, por defecto de la libertad o del conocimiento.

Si pensáramos cuánta parte tienen, en los actos ajenos que nos molestan o dañan, la mala educación, las perversas ideas por ella infiltradas, o adquiridas después por la lectura de una Prensa maligna; y muchas veces, la neurastenia, la debilidad psíquica originada de la miseria, y otras mil concausas que disminuyen la moralidad cuantitativa, y tuercen la cualitativa, haciendo ver lo malo bueno, o menos malo, y lo bueno menos bueno o malo enteramente; seríamos muy indulgentes con nuestros prójimos, aun en cosas que gravemente nos molestan o perjudican [63].

90. Pero esta consideración, que ha de ayudar a todos los hombres para conservar la armonía de las relaciones sociales, es particularmente necesaria para el teólogo, para el jurista y para el pedagogo.

El teólogo estima la gravedad subjetiva de los actos humanos, preocupándose más de ella que de la objetiva; pues ésta constituye el pecado *material*; mas, para que haya pecado *formal* o *falta culpable* y ofensa de Dios, es necesario que la inmoralidad no sea meramente objetiva, sino subjetiva: con relación al modo de pensar y resolverse del que falta.

El jurista, aunque mira principalmente al acto *externo*, único que tiene *inmediato* carácter social, no ha de perder de vista, sobre todo en el *juicio criminal*, los estados anímicos que disminuyen o anulan la criminalidad; comoquiera que la *defensa social* se enderece de modo distinto contra el criminal y contra el *loco*. A éste se le guarda; al otro se le castiga.

Finalmente, el pedagogo necesita principalmente hacerse cargo de esta materia, porque, por una parte, la escuela es una pequeña *sociedad*, en la cual hay que conservar la armonía de las relaciones sociales, y sancionar las transgresiones del orden, sin perder de vista lo que acabamos de indicar.

Mas por otra parte, el educador no tiene bastante, como el teólogo y el criminalista, con formar juicio exacto sobre la moralidad cuantitativa de *lo pasado*, sino necesita prever *lo futuro*, y para esto, reducir el orden subjetivo al objetivo, que debe ser su norma inmutable.

Esto no se puede lograr sino *ilustrando* la inteligencia, acostumbrándola a discurrir con penetración y acierto en las cosas prácticas, y a considerar *todo el conjunto* de las relaciones humanas, para no dejarse deslumbrar por la *parcialidad* propia de las pasiones y preocupaciones. Y al mismo tiempo hay que *educar* la voluntad, guiándola al dominio de los afectos pasionales, y al perfecto señoría de todas las potencias y fuerzas humanas, que por derecho le pertenece.

## XII. — La conciencia

91. Así como al lado de la moralidad objetiva hay otra subjetiva, por la interposición del entendimiento falible, que no siempre representa los objetos tal como son en realidad; así hay una necr-

ma o ley subjetiva, no en el sentido propuesto por Kant: como si el dictamen de la propia razón tuviera fuerza de obligar; sino por cuanto el entendimiento es el único que, en último resultado, *intima* la ley moral a la voluntad [74].

No es, pues, *legislador* el entendimiento, pero sí *promulgador* de la ley, para la conducta práctica; y como las leyes, en tanto tienen fuerza de obligar, en cuanto están promulgadas, de ahí que la ley objetiva no dirija con efecto la voluntad, sino por medio de esta norma subjetiva, que es el dictamen de la *conciencia* (1).

92. Llámase *conciencia* (2) “el juicio actual y práctico del entendimiento, que discierne, en las cosas agibles, lo honesto de lo torpe, lo bueno de lo malo, lo mandado de lo prohibido” (Suárez).

Esta noción de la conciencia se colige de los efectos que se le atribuyen comúnmente, es a saber: atestiguar, ligar, instigar, y asimismo, acusar, remorder, reprender (Santo Tomás); cosas todas propias del juicio actual, o acto con que el entendimiento juzga de la conducta práctica, de las cosas que se pueden hacer o dejar de hacer; atendiendo en ellas a las denominaciones morales.

93. Por respecto al objeto sobre que versa el juicio de la conciencia, puede ser ésta de tres maneras: *consiguiente*, *concomitante* y *antecedente*.

La conciencia *consiguiente* versa acerca de las acciones ya *consumadas*, de las cuales nos da *testimonio*, cuya exactitud depende en parte de la memoria. El P. Suárez advierte que esta manera de conciencia de lo pasado, supone que persevera moralmente el acto de que se trata. Así, está uno satisfecho u orgulloso, por el

---

(1) Para que nadie tenga por *nuevo* este modo de hablar, bueno será traer a la memoria que Santo Tomás dice que la conciencia *liga* (P. I, q. 79, a. 13, *q. d.*), y Suárez, que *obliga* propiamente (D. XII, sec. 2, n. 1); mas si liga y obliga, tiene alguna razón de *ley*, pues sólo ésta puede obligar; pero no es ley objetiva, sino subjetiva.

(2) Tomamos aquí la conciencia en su sentido *moral*. *Conciencia psicológica* es la facultad de conocer con absoluta certidumbre nuestra existencia y nuestros actos internos. Véase nuestro *Epítome de Apologética*, núms. 122 y sigs.

testimonio de su conciencia de que ha obrado bien o heroicamente; o por el contrario, abatido o intranquilo, por efecto de sus pasadas acciones no buenas.

La conciencia *concomitante* versa acerca de las acciones *presentes*, en el mismo tiempo en que las estamos ejecutando; y por causa de ella decimos de uno, que obra *consciente* o inconscientemente, es a saber: dándose o no cuenta de la moralidad de los actos que está poniendo por obra; y asimismo decimos, que obra contra su conciencia, con remordimiento de conciencia, etc.

Finalmente, la conciencia *antecedente* versa sobre las acciones *futuras*, juzgando que son debidas o lícitas, o prohibidas; y en este sentido la conciencia *obliga* y participa del carácter de ley, en cuanto es intimación subjetiva de las otras leyes, natural o positiva, divina o humana.

La conciencia consiguiente tiene menos de práctica; pues, lo hecho no puede dejar de haber sido. No dirige, por tanto, la conducta; sino la juzga y la alaba o reprende; pero se diferencia de la mera conciencia *psicológica*, en que atiende a las denominaciones morales y va acompañada de los sentimientos de satisfacción o remordimiento, por lo bien o mal hecho.

94. La conciencia se divide, en segundo lugar, en *verdadera y errónea*.

Para comprender el sentido exacto de estas denominaciones, es menester distinguir los elementos que intervienen en el *testimonio* de la conciencia, los cuales pueden reducirse a *cuatro*.

1.º El *juicio especulativo universal*, que hay acciones *buenas y malas*.

2.º El *juicio práctico*, asimismo *universal*, que lo malo nunca debe hacerse, y lo bueno se ha de hacer en ciertas circunstancias que lo hacen obligatorio.

3.º El *juicio especulativo particular* acerca de la cualidad moral (bondad o malicia) de una acción particular, vgr., dar limosna a este pobre.

4.º El *imperio* o juicio práctico particular: que *debo* hacer o *no debo* hacer esta particular acción.

En los dos primeros elementos (juicios *universales*) no cabe equivocación ni falsedad; pues los hallamos constantemente en todos los hombres, como *voz espontánea de la misma naturaleza humana*.

La *verdad* o *falsedad* de la conciencia depende exclusivamente del juicio especulativo *particular* acerca de la moralidad o inmoralidad de un acto determinado [3.º]; el cual juicio es *fallible*, como lo son las otras apreciaciones de nuestra inteligencia.

95. Además, este juicio especulativo particular puede ser *cierto*, *probable* o *dudoso*, y estas denominaciones se atribuyen asimismo a la conciencia.

El juicio *especulativo* es *cierto*, cuando se adhiere firmemente a la verdad, sin vacilar ni tener principio alguno de duda.

Es *probable*, cuando percibe que hay razones para inclinarse a una parte o a otra; pero de hecho se inclina a lo que le parece más sólido; o a lo que libremente *elige* entre dos extremos sólidamente probables.

Es *dudoso*, cuando vacila entre varios extremos, no pudiendo decidirse a abrazar lo uno ni lo otro, por no hallar luz suficiente para ello. Vgr. Si no sé, ni puedo averiguar, si es hoy día de ayuno o no lo es, mi juicio sobre ello es *dudoso*. Pero si, sabiendo que es ayuno, veo que tengo razones suficientes para dejar de ayunar, puedo formar el juicio *probable* de que no estoy obligado a ello, aunque, en absoluto, me fuera posible.

El que *duda*, *no puede* formar juicio seguro; pero el que ve razones probables por una y otra parte, puede con toda seguridad, formar juicio cierto acerca de su obligación.

Para la *rectitud* moral de la conciencia, no se requiere la certidumbre, sino basta la *probabilidad* del juicio especulativo; y tampoco daña la *duda especulativa*; vgr.; si el cazador duda si un monte es o no vedado, puede lícitamente cazar en él; porque el precepto dudoso, no puede imponerle una obligación cierta. Si el rico duda si un pobre es verdadero o fingido, no está obligado a darle

limosna; por la misma razón: porque no puede nacer obligación cierta, de un hecho dudoso.

96. Otra cosa acontece en el juicio *práctico*: en el cual, la *certidumbre* obliga; la *probabilidad* deja libre, y la *duda* nunca aprovecha.

El juicio práctico *cierto* de la conciencia, impone la obligación de acomodarse a él, pues es la intimación subjetivamente cierta de la ley, aun en el caso de que no responda en realidad al precepto de la ley objetiva, como sucede cuando el juicio práctico es invenciblemente *erróneo*.

El que estima que un pobre se halla en extrema necesidad, y hechas las averiguaciones prudentes, no halla ninguna razón para pensar que su miseria sea fingida, forma el juicio práctico *cierto*: que debe socorrerle, y por tanto está obligado a ello, y falta si no lo hace; por más que, en realidad, sea falsa la miseria, y no exista, por tanto, precepto objetivo de socorrer a semejante persona.

Si en el mismo caso hallo razones que me persuaden la verdadera pobreza, y otras que inducen a creer que no es sino fingida, puedo formar el juicio práctico: que *probablemente* no estoy obligado a socorrerle; y así quedo en libertad de hacerlo o no.

Pero la *duda* práctica no autoriza a obrar.

Vr.: si un cazador ve un objeto que se mueve, y *duda* si es un hombre o un venado, no puede hacer fuego sobre él; porque con esto se expondría voluntariamente a cometer un homicidio. Tiene obligación, en semejante caso, de seguir el camino *más seguro*, absteniéndose de tirar, aunque por ventura sea una res.

97. Hay además otras dos maneras de conciencia, que llaman *temeraria* y *escrupulosa*.

Conciencia *temeraria* es la que se lanza a formar el juicio práctico sin suficiente consideración de los fundamentos especulativos.

Conciencia *escrupulosa* es, por el contrario, la que se encalla en el juicio especulativo, temiendo en todo cuanto resuelve; fatigándose con dudas antes de la acción, y con temores de haber obrado mal, después de ella.

Así como la *temeridad* es frecuente en los adolescentes, por su natural petulancia, los escrúpulos son las más veces efecto de estos psicopáticos.

98. Uno de los más urgentes deberes del hombre es *formar su conciencia*, y para eso es ante todo necesario, que posea ideas claras acerca de ella, y además conozca los *métodos* ordenados para crearla.

Principalmente es ésta incumbencia del educador, el cual no debe contentarse con la *rectitud externa* de los actos del educando, sino ha de procurar penetrar en el proceso interno de su producción moral [90].

Para eso ha de hacer una doble labor: analítica y sintética. La primera, examinando hábilmente los principios morales por que se guía; y la segunda, corrigiendo los falsos e inculcando los verdaderos. Lo cual se puede hacer, ya directamente, proponiendo casos *prácticos* que los niños resuelvan, y confirmando luego o enmendando su resolución; ya indirectamente, en la enseñanza histórica y literaria, sometiendo a un análisis ético las acciones de los personajes históricos o poéticos.

Así, en la Historia Sagrada hay que ejercitar el *juicio moral* de los alumnos, proponiéndoles, vgr., la estimación moral del voto de Jefté, del engaño de Jacob para obtener la bendición de su padre, y de otros hechos bíblicos. Aunque en éstos será bueno tener en cuenta el valor típico, con que a veces explican los Santos Padres su carácter moral.

En la Historia profana hay muchos hechos dignos de análisis ético, como el de Guzmán el Bueno, el de Mucio Scevola, de Decio Mus o de Codro. Y todavía ofrece más copiosa mies de ellos la Literatura.

*El Quijote* nos ofrece abundantes ejemplos para dar a conocer lo que es la conciencia invenciblemente errónea (dado que se suponga al héroe capaz de moralidad). Propóngase, pues, a los niños cuestiones como éstas: ¿Fué homicidio la matanza de los carneros? ¿Fué acto de misericordia la libertad de los galeotes? ¿Obró mal D. Quijote negándose a pagar al ventero, por no contravenir a las leyes de la Caballería?, etc.

En la terrible leyenda de Edipo, hay actos horrendos (el parricidio y el incesto), ejecutados con conciencia invenciblemente errónea; y no menos se advierten los efectos de la conciencia *consiguiente*, con que castiga en sí Edipo, los hechos moralmente inculpables.

Por ahí se ve que los antiguos tenían idea del *orden moral* objetivo, como de una ley de necesidad fatal, que no podía quebrantarse impunemente, cualquiera que fuese la conciencia subjetiva del que lo violaba. Concebían la ley moral a la manera de las leyes físicas, las cuales se vengán del que las quebranta, por más que lo haga inconscientemente. Como el

que, sin notarlo, infringe la ley del equilibrio. cae, independientemente de su advertencia a la infracción de la ley.

99. Los *principios* que se han de inculcar, no sólo en la enseñanza moral, sino en todas las ocasiones de la vida, son los siguientes:

1.º No hemos de obrar nunca, en las cosas de alguna importancia, sin poseer antes un juicio práctico *cierto* de la bondad moral de lo que vamos a hacer; pues no es prudente poner manos a la obra, cuando no se conoce determinadamente lo que ha de hacerse.

2.º El que obra sin el juicio práctico cierto, ya por el mismo caso obra mal, aunque no tenga claro conocimiento de la malicia de lo que hace; pues basta saber que *se expone* a obrar mal, para que sea mala su acción.

3.º Con conocimiento especulativo *probable*, se puede formar juicio práctico cierto acerca de la licitud del acto; vgr.: cuando es probable que una cosa no está prohibida por la ley, basta esto para formar el juicio cierto: luego me es permitido hacerla.

4.º No es lícito seguir una opinión probable, dejando otra más segura, cuando podría seguirse perjuicio de tercero. Vgr., el médico que elige entre dos medicinas o remedios, no puede lícitamente optar por uno probable, si tiene otro más probable o seguro. Por consiguiente, aunque juzgue especulativamente que dos remedios son de eficacia verdaderamente probable, ha de emplear el *más* probablemente eficaz.

5.º El que no tiene certidumbre de que está obligado a hacer algo, por el mismo caso no tiene obligación de ponerlo por obra; como si uno duda si ha de pagar un impuesto, y no tiene medio para salir de su duda, no está obligado a satisfacerlo (1).

6.º Lo malo *nunca puede* hacerse; pero lo bueno *no siempre se debe* hacer, sino sólo cuando su omisión es mala. Así, la limosna es buena, pero no siempre hay *obligación* de hacerla; sino cuando su omisión sería mala, por ejemplo, si el pobre estuviera en grave necesidad.

7.º El que, hecha la suficiente investigación, forma un juicio

---

(1) Nótese que esta duda es *especulativa*; no es la duda *práctica* de los números 96 y 99, 9.º.

determinado, y obra según él, obra bien, aunque se haya equivocado. Por consiguiente, el conocimiento posterior de que debía haber obrado de otro modo, no hace mala su acción (conciencia consiguiente) ni debe inquietarle. Por ejemplo; si cazando entra en un monte por donde no hay señal de veda, y después de haberlo recorrido cazando, halla en el extremo opuesto dicha señal; no ha faltado; pues no tenía obligación, para cerciorarse de la veda, de recorrer todo el monte.

8.º La conciencia errónea, con *error invencible* (de que no puede salir el que lo padece; ya sea por no ocurrírsele idea de que yerra, o por no tener medio de comprobación), hace la acción honesta; y por tanto, hemos de excusar al que así obra.

9.º Nunca se puede obrar con conciencia *prácticamente dudosa*; esto es: dudando si lo que vamos a hacer es honesto o malo; pues, obrando así, ya consentimos en la mala acción [96].

10.º El conocimiento propio ha de presidir a todas las resoluciones. Y así, el que tiene experiencia de su *temeridad* en resolverse, ha de inclinarse del lado contrario, considerando las circunstancias con particular atención. El que sabe que su afición o pasión le tira hacia un lado, ha de tenerlo en cuenta al pesar los motivos, insistiendo en los que le conducen hacia el lado contrario. Sin lo cual se expone voluntariamente a errar.

11.º Finalmente, los *escrupulosos* necesitan tratamiento especial, unas veces moral y otras terapéutico.

### XIII. — La responsabilidad

100. A la acción humana, consciente y libre, siguen una porción de consecuencias, que se comprenden bajo el nombre de responsabilidad, y la primera de las cuales es el *sentimiento* que designamos con este mismo nombre.

El sentimiento de *responsabilidad* es el afecto con que nos gozamos por haber obrado bien, o nos dolemos por haber obrado mal libremente.

Cuando ejecutamos una obra de misericordia, o cumplimos nuestro deber, vgr., auxiliando a nuestros padres o bienhechores, o practicamos otra obra buena con advertencia y deliberación, queda en nuestro ánimo un *agrado* o satisfacción gozosa de lo que hemos hecho. Por el contrario, cuando hemos cometido alguna falta, vgr., mostrándonos duros o injuriosos con nuestros prójimos, o negando el socorro a un necesitado, o tomando venganza de un enemigo, etc., aun cuando exteriormente nos aplaudamos por lo hecho, nos queda en lo más íntimo de la conciencia cierto amargor o desabrimiento; el cual es mucho mayor cuando hemos cometido una culpa más grave, y se suele llamar *remordimiento*.

101. El origen de estos afectos se halla

1.º En la conciencia de que somos *autores* — o sea, libres ejecutores — de la acción buena o mala de que se trata. Por eso, cuando hemos practicado una de esas mismas cosas sin advertencia o sin deliberación, no sentimos esos afectos.

2.º En el conocimiento (más o menos definido), de que los actos buenos convienen a *lo mejor* que hay en nuestra naturaleza (lo *racional* en cuanto tal), y los malos proceden de lo *peor* que hay en nosotros y lo acrecientan. La práctica del bien coloca a la razón en *su terreno*, de ahí el bienestar; la del mal la coloca en un ambiente contrario, de ahí el malestar.

3.º En la noción de un Sumo Legislador, que quiere eficazmente el bien, y lo impera, y prohíbe rigurosamente el mal. Al cual, por tanto, hemos de responder de nuestras acciones [75].

Etimológicamente, la *responsabilidad* toma su nombre de este tercer elemento. Pues responder dice relación con *interrogar*. El hombre, por muy encumbrado que esté (aunque sea un monarca absoluto), siente que hay *alguien* más alto que él, que le ha de *interrogar* sobre sus acciones y a quien él habrá de *responder* de ellas. De ahí el universal sentimiento de responsabilidad.

102. La *universalidad* del sentimiento de responsabilidad demuestra que procede de la misma naturaleza del hombre.

En este sentimiento, lo propio que en el testimonio de la conciencia antecedente, hay dos elementos: uno falible y otro infalible.

El falible es el que depende del *juicio* particular que tenemos sobre la bondad o malicia de una acción determinada. Por eso a veces nos quedamos satisfechos por haber hecho una acción, en realidad mala, pero que nuestra conciencia subjetiva nos pinta invenciblemente como buena.

El elemento *infallible* es el sentimiento de que *hemos de responder* de nuestras acciones libres. Y este sentimiento nos conduce a reconocer que hay un Supremo Juez de todos los hombres; pues tal sentimiento se extiende a todos, y hasta las últimas acciones de la vida.

103. De la responsabilidad nace a su vez la *imputabilidad* de los actos humanos.

*Imputabilidad* es la propiedad de los actos humanos, en virtud de la cual se atribuyen al que los ejecuta, como *autor* y *dueño* de ellos, y se le tributa por ellos *alabanza* o *vituperio*.

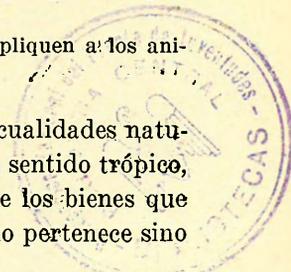
Las acciones que practican los irracionales no se les imputan a ellos, sino al Autor de la Naturaleza, que les infundió los instintos, según los cuales obran necesariamente. Por eso tampoco se les atribuye la alabanza ni el vituperio, sino en un sentido metafórico, por la propensión que tiene el hombre de concebir las acciones ajenas *al modo* humano.

Cuando decimos que el tigre es cruel y que el cordero es manso, si hablamos de estas cualidades en su sentido moral, estamos en plena metáfora o alegoría; pues, en realidad, el mismo apetito que mueve al tigre a devorar la gacela, mueve al cordero a pastar la yerba, y no es más culpable o inocente el uno que el otro.

*Bueno* y *malo* aplicados a los irracionales, equivalen a *útil* o *nocivo*, lo mismo que decimos que el manjar es bueno o malo, según que nos aproveche o dañe.

De ahí que, también la alabanza y el vituperio, se apliquen a los animales en sentido puramente metafórico.

Y asimismo cuando alabamos en el hombre las cualidades naturales, independientes de su voluntad, o hablamos en sentido trópico, o incurrimos en necia miopía; pues la alabanza de los bienes que hay en el hombre, independientes de su libertad, no pertenece sino



a Dios, que libremente se los comunicó. *Alabar* o *vituperar* (dice Santo Tomás) no es otra cosa sino imputar a alguno la bondad o malicia de lo que ha hecho libremente. Por lo cual, sólo donde hay libertad y responsabilidad, hay verdadero fundamento de alabanza o vituperio.

104. Así como la alabanza y el vituperio tienen carácter especulativo, en el terreno práctico les corresponden el *mérito* y el *demérito*, consecuencia asimismo de la responsabilidad.

*Mérito* es la opción que, las acciones libres, dan a su autor, de obtener alguna justa recompensa. *Demérito* es, al contrario, la cualidad de las malas acciones, de sujetar a su autor a una *sanción*.

La razón de mérito y demérito, no se sigue solamente de que el acto humano sea libre, sino de que dice relación a otros, o a la sociedad de que el hombre forma parte, o a Dios, en cuanto es fin último del hombre, en cuya posesión el hombre ha de obtener su perfecta felicidad.

#### XIV. — Las pasiones

105. Llámense *pasiones* los afectos sensitivos a que acompaña alguna alteración fisiológica.

Contra lo que parece indicar su nombre, las pasiones son eminentemente *activas*, e incluyen tres elementos: un conocimiento sensitivo e imaginativo, un movimiento de la sensibilidad, y alguna alteración orgánica. Esta es la única que tiene algo de pasividad, y da su nombre a la pasión.

106. Las pasiones no se substraen enteramente al imperio de la libertad, pero constituyen una de sus limitaciones [15].

La voluntad puede intervenir libremente en el movimiento pasional, en especial durante el período de su desarrollo; y puede

hacer esto de dos maneras: en cuanto *aparta* la imaginación del objeto apto para desarrollar el afecto pasional, y en cuanto se opone al afecto mismo. Pero no tiene poder directo (despótico) [19] sobre la alteración fisiológica que acompaña a la pasión.

Vgr. En la pasión de la ira hay tres elementos: la imaginación de la injuria que me han hecho; el afecto de enojo que esta imaginación produce en mi sensibilidad, y la alteración de la sangre (encendimiento del rostro, aceleración del pulso, etc.) propia del airado. La voluntad puede regir libremente la pasión de la ira, *a*) en cuanto puede apartar la imaginación de la injuria, *b*) en cuanto puede *no querer* enojarse, y refrenar de este modo la sensibilidad. Con esto puede lograr que no se produzca la alteración fisiológica. Pero una vez producida ésta, no puede la voluntad reprimirla instantánea ni directamente.

107. La pasión se puede dividir en *actual* y *habitual*. La primera se llama más propiamente afecto o *movimiento* pasional. El hábito es lo que más propia y comúnmente designamos con el nombre de pasión.

Vgr. El que se irrita al recibir o imaginar una injuria, tiene un *movimiento* pasional de ira. Pero si insiste muchas veces en imaginar esa injuria, y se entrega a la irritación que le produce, desarrolla la *pasión* de la ira, ya concretada a un objeto particular, o ya generalmente como disposición a airarse.

Este segundo hábito es el que se llama *pecado capital de ira*, o sea, habitual facilidad o propensión a airarse.

Con más claridad se advierte la diferencia entre la pasión actual y habitual, en el *amor*. El conocimiento de una persona amable nos produce un impulso o movimiento de amor hacia ella. Este es un *movimiento* o afecto pasional *actual*. Pero si perseveramos en tratar a esa persona, o recordar su imagen amable, la repetición del afecto engendra un *hábito* amoroso, que es propiamente la *pasión* del amor.

108. La *pasión* (habitual) establece una conexión entre la imagen, el afecto y la alteración fisiológica, que substraer esos actos (más o menos absolutamente) al albedrío de la voluntad.

Por efecto de esa conexión, *a)* propuesta la imagen, se dispara vehemente y casi automáticamente el afecto; *b)* al afecto sigue inmediata y enérgicamente la inmutación orgánica, y *c)* el afecto habitual despierta muy a la continua la imagen o memoria del objeto de la pasión.

109. De ahí se sigue: *a)* que cuando la pasión es vehemente, se substraen en muchos casos a la voluntad; pues, propuesta la imagen, el movimiento sigue automáticamente;

*b)* aun cuando no llegue al automatismo, ofrece grave *obstáculo* a la libertad, para resolverse en sentido contrario. Es como un *peso* que inclina toda la parte apetitiva del alma en sentido de su pasión;

*c)* además influye en la voluntad por vía de *motivación*; y esto de dos maneras: por cuanto propone su objeto con *insistencia* y viveza particular; y en cuanto lo presenta por el aspecto que a la pasión atrae; vgr., el que ama no ve sino lo amable; el que odia, no acierta a ver sino los defectos reales o imaginados [36].

Además, el sentimiento es gran poeta, y forma una *imagen* del objeto, más conforme con la pasión que con la realidad objetiva; y de este modo vence la voluntad y embarga su albedrío.

De lo dicho se infiere que, el *dominio* sobre las pasiones, consiste particularmente en la facultad de impedir que se desarrollen; pues, si consentimos en su desenvolvimiento, llegan a punto de seducir totalmente el entendimiento y atar casi del todo la libertad de la voluntad.

110. Las pasiones no tienen *moralidad* intrínseca; pues, no son actos de la voluntad, ni intrínsecamente libres. Pero adquieren moralidad, en cuanto dependen de la libre voluntad.

*a)* Los *movimientos* pasionales espontáneos son amorales, pues siguen a la percepción sensitiva o imaginación, sin intervención de la libertad [15].

*b)* En cuanto se sujetan a la libre voluntad, que los procura o no los prohíbe, adquieren moralidad.

*c)* Las pasiones vehementes, que se substraen a la recta razón

y al libre albedrío, son *malas* moralmente, y la voluntad que libremente consiente se desarrollen de este modo, se hace culpable.

Esto se comprende bien por la semejanza de la embriaguez. El que voluntariamente se embriaga, peca porque se priva temporalmente del uso de razón, y se expone, por ende, a obrar contra sus normas. Pero el que nutre en sí una pasión excesiva, se entrega a una especie de embriaguez, durante la cual, sabe que no se guiará por los dictámenes de la recta razón, sino por los antojos pasionales de la sensibilidad y de la fantasía.

111. Es *inmoral* entregarse sin reserva a cualquiera pasión; por más que no sea mala si se la mantiene dentro de los límites razonables.

Así vemos que, aun las pasiones más puras y generosas, llevan a los hombres a cometer muchos disparates, cuando se apoderan de ellos enteramente y ciegan su juicio. Vgr., el amor familiar, si se apasiona ciegamente, inhabilita para educar a los hijos, y aun empuja a cometer actos inmorales para procurarles todo cuanto antojadizamente les desea. La ira apasionada hace injusto y cruel. Aun el celo por las más santas causas, cuando se convierte en pasión, conduce a enormidades inmorales e irracionales.

112. Las pasiones se dividen en *concupiscibles* e *irascibles*.

Pasiones *concupiscibles* son las que tienen por objeto el *bien* o el *mal*, simplemente en cuanto es bueno o malo.

Pasiones *irascibles* son las que tienen por objeto el bien o el mal en cuanto *arduo*, esto es, el bien en cuanto difícil de alcanzar, o el mal en cuanto difícil de evitar.

Respecto del *bien* o del *mal*, podemos tener tres afectos, según que lo consideramos en sí mismo, o como ausente o como presente. De ahí nacen los tres *pares* de pasiones concupiscibles, en esta forma:

Respecto del	en sí	ausente	presente
<i>bien</i> .....	..... <i>amor</i> .....	..... <i>deseo</i> .....	..... <i>gozo</i>
<i>mal</i> .....	..... <i>odio</i> .....	..... <i>abominación</i> ..	..... <i>tristeza</i>

113. El bien y el mal, en cuanto arduos, pueden atraernos o alejarnos de sí; y de ahí se originan dos pares de pasiones irascibles, además de la *ira*, que no tiene pareja.

	al bien	al mal
Se acerca .....	... la <i>esperanza</i> .....	..... la <i>audacia</i>
Se aleja .....	... la <i>desesperación</i> ..	..... el <i>temor</i>

La *ira* se refiere al bien *perdido* o al mal *incurrido*, de presente o anteriormente, y por eso no tiene pareja en las pasiones irascibles; pues el bien *adquirido* y el mal *evitado* no ofrecen dificultad, y así no producen movimiento irascible, sino gozo (concupiscible).

El bien perdido lo concebimos como mal. El mal incurrido antes o ahora, unas veces nos produce *tristeza* (concupiscible) y otras *ira*, cuando reaccionamos contra él, como contra un daño difícil de echarnos de encima. Por eso, para que se levante el movimiento de ira, es menester que haya alguna *esperanza* de librarnos del mal, o de vengarnos. Si esto no hubiese, la ira no se produciría, sino cedería el lugar a la *tristeza* del mal sufrido.

Tenemos, pues, el siguiente esquema de las pasiones:

<i>Pasiones</i>	<i>concupiscibles</i>	<i>amor</i> <i>odio</i>	<i>deseo</i> <i>abominación</i>	<i>gozo</i> <i>tristeza</i>
	<i>irascibles</i>	<i>ira</i>	<i>esperanza</i> <i>desesperación</i>	<i>audacia</i> <i>temor</i>

\* \* \*

114. El *amor* es la *primera* de las pasiones en el orden de la razón.

a) Es anterior al *deseo* y al *gozo*, pues la razón de desear lo que no poseemos, y de gozarnos luego en su posesión, es el amor que tenemos al objeto.

b) Es anterior al *odio* y a las otras pasiones que miran al *mal*; pues, el mal no es otra cosa que la privación o carencia de un bien debido o apetecido; por consiguiente, el bien es anterior al mal en el orden de la razón.

Así, podemos siempre argüir: hay mal, luego hay algún bien de que el mal nos priva. Pero no podemos concluir: hay bien, luego hay algún mal.

Luego las pasiones que son acerca del bien, son anteriores (por razón de su objeto), a las que miran al mal.

c) Es anterior a la *ira* y demás pasiones irascibles. Pues la ira procede de vernos privar injustamente de un bien, o afligir con un mal. Mas no nos enojaríamos por la privación de un bien, si de antemano no lo amáramos. Y a su vez, si aborrecemos el mal y nos aira, es por el amor que tenemos al bien contrario.

Las otras pasiones irascibles, miran al bien o al mal en cuanto arduos. Mas la razón de bien sencillamente, es anterior a la de bien arduo, y más todavía a la de mal difícil de evitar.

115. De esta prioridad de las pasiones se deduce una *norma práctica*, y es: que de cualquiera pasión existente, podemos inferir la preexistencia de un *amor*.

Si nos airamos porque nos quitan una cosa, es demostración evidente de que la amábamos. El que se aira porque se ve humillado, manifiesta con evidencia que no es humilde, etc.

116. En apariencia, hay personas que parecen más frecuentemente movidas por el *odio* que por el amor; las cuales, apenas se resuelven a obrar por amor, y obran con tenacidad y energía en la dirección a que las conduce el odio.

Este fenómeno parece originarse de que unos tienen más *memoria* para las impresiones agradables, y otros la tienen para las desagradables. Los primeros se mueven más a obrar por amor; los segundos se mueven más enérgicamente por el odio, porque conservan más presentes las impresiones que los mueven a aborrecer.

Pero, en el fondo, todo el que odia, se mueve primordialmente por amor. La razón de odiar es el mal que aprendemos. Pero el mal no es otra cosa que la privación de un bien, cuyo amor es el resorte que nos mueve, cuando obramos por odio del objeto contrario.

En la práctica, las personas que obran más comúnmente por odio, están llenas de *amor propio*, el cual se siente contrariado (de un modo real o imaginario), por infinitas cosas a que consiguientemente se lanza el odio. La *envidia*, vgr., es odio del ajeno bien, que

no nos causa daño ninguno real; pero que el desordenado amor propio nos hace imaginar como menoscabo de nuestro bien, como si todo bien que a otros se da, se nos quitara a nosotros; como si todo nos perteneciera por derecho.

117. El amor puede ser de *benevolencia* y de *concupiscencia*. El amor de benevolencia quiere el bien en gracia del amado. El de concupiscencia, quiere el bien que hay en lo amado, para sí: para su deleite, utilidad o excelencia.

El amor de concupiscencia rebaja el bien amado a la condición de *medio*; pues lo refiere principalmente a sí como fin. El amor de benevolencia tiende al amado como *fin* de las demás cosas que quiere para él.

Ciertos filántropos, *protectores* de animales, parecen profesarles amor de benevolencia; pues no parecen proponerse otro fin que el bien de las bestias. Pero si así fuere, semejante amor es por el mismo caso desordenado [57].

118. Llámase *amistad* el amor de benevolencia que se dirige a las *personas* y requiere su correspondencia.

El amor de amistad más acendrado es, en lo humano, el de los padres a sus hijos; a los cuales descan y procuran solícitamente todos los bienes, sin respeto a su propia utilidad o deleite. Y no obsta a la pureza de este amor, el que deleite sobremanera a los padres el bien que procuran a sus hijos. Pues este deleite no lo intentan como fin primario de sus acciones, sino es resultante espontánea del amor que posee lo apetecido.

Otros amores de amistad suelen andar más mezclados de concupiscencia (1); vgr., el de los esposos, el de los amigos mundanos, que suelen tener ojo a la utilidad que les reportan las amistades.

El amor de *concupiscencia* respecto de una persona, la rebaja en cierto modo, pues la reduce a la condición de *medio* o instrumento de nuestra utilidad o placer.

---

(1) Aristóteles distingue tres clases de amistad: deleitable, útil y honesta. (Etic. VIII, 2 y 3).

119. El *primer amor*—en el orden real—es el *amor propio* (1), el cual apetece *primero* el bien *físico* (instinto de conservación), luego el bien *moral*, y finalmente el bien *absoluto* y sobrenatural, en que está nuestro último fin.

El amor propio, cuando es desordenado, se llama *egoísmo*, y de él nacen todos los odios desordenados e injustos.

120. El amor propio *ordenado* se dilata en círculos concéntricos, extendiéndose a los demás objetos en razón inversa de la distancia que los separa de nosotros.

El primero de los amores que nacen del amor propio es el de *familia*, que asimismo está en razón inversa de la distancia del parentesco. El amor familiar, elevándose, se extiende, no sólo a los seres físicos, sino a las entidades morales (el honor, la historia, los blasones de la familia), y se va convirtiendo en *patriotismo*, el cual tiene por objeto todo el *conjunto* físico-moral que llamamos nuestra Patria, y comprende el país, la raza, las tradiciones, el idioma, la historia.

El Patriotismo, limitado en el mundo pagano, se va dilatando gradualmente en el mundo cristiano, hasta abrazar a toda la *Cristiandad*, y, finalmente, a toda la *Humanidad*. Pero siempre conserva su proporcionalidad *inversa* a la distancia; por lo cual el *humanitarismo* ordenado, no destruye el patriotismo en su acepción estricta, bien que sólo se diferencia de él en la *intensidad* del amor, y no específicamente.

121. El *odio* ordenado (racional) no debe versar sino acerca del mal. Y como el hombre nunca es puro *mal* (pues en él la naturaleza que procede de Dios es buena), el odio ordenado nunca debe ser del hombre, sino de sus vicios, pecados o defectos.

Sólo que, como los sentidos no saben abstraer, el hombre sensi-

---

(1) El amor es afecto *unitivo*; pero cada uno tiene consigo *unidad*, que es más que unión, y principio de toda unión. Cf. Santo Tomás, 2.<sup>a</sup> - 2ae., q. XXV, a IV, 3.

tivo (irracional) odia en concreto al *pecador*, en quien no sabe distinguir el hombre y el pecado. Por eso el odio del prójimo siempre es desordenado y contrario a la naturaleza racional (inmoral).

122. La misma doctrina se ha de aplicar a la *ira*, la cual no se debe dirigir nunca contra el hombre, ni a procurar su daño; sino pelear contra el mal que hay en el hombre, para provecho nuestro y *suyo*. Esta ira racional, que procura el bien de aquellos mismos contra cuyos delitos se enoja, se llama *celo*. Tal ha de ser la ira con que el magistrado persigue los delitos o el militar lucha en guerra justa contra los enemigos.

123. La *esperanza*, cuando predomina frecuentemente, llegando a constituir un estado habitual, se llama *optimismo*; y por el contrario, la habitual desesperación constituye el *pesimismo*. Uno y otro pueden ser racionales o irracionales, según que se funden o no en la justa apreciación de las cosas.

El optimista se hace *audaz*, por la confianza de vencer las dificultades; al contrario, el pesimismo engendra *timidez*. Pero estas disposiciones tienen además un fundamento fisiológico, en el temperamento y la edad. Los jóvenes y los sanguíneos, suelen ser optimistas y audaces; y al revés, los viejos y las personas de carácter melancólico.

124. En la *voluntad* se hallan afectos paralelos a las *pasiones*, los cuales, cuando se hacen habituales, se llaman también pasiones, en sentido menos estricto.

La *moralidad* de las pasiones no está propiamente en el *sentimiento* o apetito sensitivo, sino en los actos concomitantes o antecedentes de la voluntad [110].

De esta suerte, la voluntad ama, desea, goza; odia, abomina, está triste; se aira, espera o desespere, se hace audaz o teme, unas veces siguiendo la dirección de las *pasiones* sensitivas, y otras contrarrestándolas por el imperio de la razón.

Así, puede amar al enemigo, contra quien siente impulsos pasionales de odio sensitivo; y al contrario, aborrecer el objeto vedado que le inspira sensitivo amor; puede sobreponerse al temor pasio-

nal con una audacia razonada; o acallar la ira que se levanta en el corazón, etc.

En esta lucha de la voluntad contra las pasiones (en que consiste gran parte de la virtud moral), la voluntad no tiene dominio despótico, sino político; con el cual, ya evita que la pasión se encienda, sustrayéndole el pábulo o negándole el asentimiento; o ya le resiste, no consintiendo en lo que la pasión pretende, por más que ésta se enfurezca.

Así acontece que, el hombre virtuoso, puede sentir el corazón agitado por la ira, sin enojarse en la parte superior, sino procurar la mansedumbre más perfecta; y puede sentir vehementes impulsos de amor hacia un objeto vedado, negando estoicamente la aquiescencia del albedrío.

Entonces decimos que *sentimos*, pero no *consentimos*, con que nos libramos de pecar.

## XV. — Los hábitos

125. Llámense *hábitos*, ciertas cualidades *estables*, añadidas a las potencias o facultades psíquicas, para disponerlas a la práctica de determinados actos.

Dios puede infundir al hombre ciertos hábitos, que le capaciten para el ejercicio de determinados actos, para los cuales no bastarían sus potencias naturales. Semejantes hábitos se llaman *infusos*.

Así, el alma humana no podría con sus naturales facultades ejercitar actos *sobrenaturales* (necesarios para conseguir su fin sobrenatural); para los cuales le *infunde* Dios, ya en el bautismo, los hábitos sobrenaturales de las virtudes. Pero toda esta materia de los hábitos infusos, no pertenece a la Ética, sino a la Teología. Por lo cual nos contentaremos con haber indicado su existencia.

126. Los hábitos naturales se *adquieren* por la repetición de actos homogéneos.

La experiencia nos enseña que, el ejercicio de una determinada clase de actos, produce en nuestro sér una cualidad que nos *facilita* la repetición de actos de la misma especie.

En las acciones musculares, inseguras en la niñez, vamos adquiriendo facilidad y dominio de nuestros propios miembros y movimientos, gracias al ejercicio consciente. En el mismo orden, el músico o el artífice adquieren agilidad y precisión en el manejo de sus instrumentos y en la perfección de sus operaciones.

Lo propio se advierte en otras operaciones dependientes del organismo, vgr., en el lenguaje, el cual adquirimos por repetición o uso; y por el mismo procedimiento aprendemos los idiomas extranjeros, las habilidades de escribir, contar, etc.

La inteligencia adquiere, por el ejercicio, facilidad para producir ciertos géneros de operaciones; vgr., para raciocinar conforme a ciertas formas (silogismo, entimema), analizar, sintetizar, etc. Y no menos observamos esto en la voluntad, la cual, por la repetición de los actos virtuosos, va adquiriendo las virtudes, y por actos viciosos va contrayendo los vicios.

La adquisición del hábito se explica ahora comúnmente por la formación de *nexos* o relaciones estables entre los nervios sensitivos y los motores. Así, el hábito de hablar consiste en el conjunto de relaciones entre las percepciones o conceptos, y los movimientos de la boca; el hábito de escribir, en la conexión entre las palabras (sílabas, letras) imaginadas, y los movimientos de la mano, etc.

Esta explicación sólo basta, naturalmente, para explicar la naturaleza de los hábitos propios de las facultades orgánicas; pero no los de las *espirituales* (inteligencia y voluntad). Acerca de la naturaleza de tales hábitos, dan los filósofos varias explicaciones. Algunos creen que el hábito no es otra cosa sino la *coordinación* de las *especies*, o sea: de la impresión que recibimos del objeto y queda en el ánimo después que ha realizado un acto de conocer o querer. Otros admiten la producción de una cualidad especial. Pero sea de esto lo que quiera, no cabe dudar que, *cada acto* realizado, deja en el ánimo un como vestigio o huella; y que, multiplicándose el número de actos semejantes, esas huellas se van ahondando hasta formar una manera de *surco* (a nuestro modo de concebir), por el cual se desliza con más facilidad la potencia, cuando trata de renovar la operación o hacer otra parecida.

127. El hábito, estableciendo cierta *conexión* entre el conocimiento y el acto, disminuye la dificultad, y puede también llegar a limitar la *libertad* de la operación [15].

Cuando esta conexión es tan estrecha que, recibida la impresión sensitiva, se dispara inconscientemente el movimiento, éste se llama *automático* y se subtrae enteramente a la libertad, y por ende, carece de moralidad, por lo menos en sí mismo (puede tenerla *en la causa*, que se consintió con alguna previsión de este efecto) [9].

128. Los hábitos se dividen, en primer lugar, por las *facultades* a que afectan.

Los hábitos de la inteligencia y de las facultades sensitivas no tienen *moralidad* en sí mismos. Pero los actos que por ellos se producen pueden tenerla, en cuanto se realizan con advertencia del entendimiento y deliberación de la voluntad.

Por ahí se comprende de qué manera pueden tener moralidad las *artes* y las *ciencias*.

Las *artes* son hábitos dirigidos por la razón. Las *ciencias* son hábitos de la inteligencia; la cual no goza de libertad cuando el objeto se le presenta con *evidencia* inmediata; es a saber: con tal claridad que arrebatara su asentimiento. Por eso, los conocimientos *evidentes* no tienen moralidad, ni pueden ser objeto de virtud o vicio. Pero tales conocimientos son en número muy reducido. Acerca de los demás conocimientos científicos, el ánimo es libre de abrazarlos o rechazarlos; y por tanto, pueden caer bajo la jurisdicción de la virtud, y asimismo constituir pecado.

Vgr.; la teoría *evolucionista* nada es menos que evidente. Si, pues, la abrazo y profeso, obro en ello con libertad; y si lo hago sabiendo que es contraria a la fe cristiana, peco, obrando contra lo que de mí exige la fe que profeso. Por el contrario: el misterio de la presencia real de Cristo en la Sagrada Eucaristía, no es evidente; por lo tanto, en asentir a él práctico un acto de virtud (de fe), y en negar mi asentimiento, cometo pecado de incredulidad o infidelidad.

129. Por ahí se entenderá el valor de la frase: "*El entendimiento no delinque*". Si quiere decir, que el delito (el pecado) no se puede hacer sin libertad, la cual no reside en el entendimiento, sino en la voluntad; la afirmación sería verdadera. Pero *en sentido obvio* es falsa; pues, el acto del entendimiento es delictuoso (pecaminoso) si se realiza con libertad de la voluntad, lo cual tiene lugar

en la inmensa mayoría de los actos intelectuales; pues no son evidentes.

Lo mismo que se dice del entendimiento, se pudiera decir de la *mano* o de la *lengua*. Con todo eso, comúnmente hablamos de otra suerte, y llamamos *pecados de la lengua*, a los actos de mal hablar, ejecutados, se entiende, con advertencia del entendimiento y libertad de la voluntad.

130. Se suele dar el nombre de *virtudes intelectuales*, a tres hábitos fundamentales del entendimiento especulativo; es a saber: el *intelecto*, la *sabiduría* y la *ciencia*. Pero estas denominaciones pertenecen solamente al lenguaje filosófico.

Llámase *intelecto* el hábito de los primeros principios evidentes. Este hábito es necesario para que podamos proceder a las ulteriores operaciones intelectivas, que se fundan implícitamente en dichos principios. Vgr., cuando formamos raciocinios sobre las figuras geométricas, presuponemos el conocimiento *habitual* de ciertos principios, como: que “el todo es mayor que la parte”, que “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”, etc.

*Ciencia* se llama (en esta acepción, como virtud intelectual) el hábito de raciocinar rectamente, por efecto del cual, sacamos conclusiones ciertas de los principios evidentes, o de otras proposiciones antes demostradas.

*Sabiduría* es el hábito intelectual que nos habilita para llegar, por los raciocinios científicos, hasta las *supremas causas* y razones de todas las cosas, y principalmente al conocimiento de Dios, que es la última razón de toda verdad y existencia.

Por ahí se verá cuán impropriamente se llama ahora *sabios* a los que poseen solamente un ramo especial de una ciencia de la Naturaleza. Pues, el sentido tradicional de *sabiduría*, indica el conocimiento científico de las verdades *supremas*. El hombre que sabe hallar a Dios en todas las cosas (como Autor de la Naturaleza, Ordenador de la Historia, Fin último de la vida), es el verdadero *sabio*.

Así estos hábitos como los hábitos *intelectuales* de las *artes*, se llaman virtudes en cuanto disponen al que los posee para lograr la *bondad* de sus obras (científicas o artísticas). Pero no le hacen *bueno* a él mismo, lo cual es propio de las *virtudes morales*, a las

que, por esta causa, el uso común reserva el nombre de *virtudes* en sentido estricto.

## XVI. — Las virtudes

131. Llámanse *virtudes* aquellos hábitos que *hacen bueno* al que los posee, por cuanto le disponen inmediatamente a la práctica del *bien moral*.

Decimos *inmediatamente*; pues, de algún modo mediato, también las llamadas virtudes intelectuales especulativas disponen para la práctica del bien. Pero de esos hábitos puede el hombre usar mal; al paso que de las virtudes propiamente dichas, no se puede usar sino bien.

Así, el *sabio*, a quien todos sus conocimientos conducen a Dios, puede todavía torcer estos conocimientos por soberbia, encaminándolos a su propia vanagloria, y a sobreponerse a los demás hombres. Todavía es más claro, que los hábitos *artísticos* y *científicos* pueden pervertirse por el *mal uso*; como el pintor que hace imágenes obscenas, o el orador que seduce a las muchedumbres, o el músico que mueve a la liviandad.

De la *virtud* no es posible usar mal; pues de suyo es hábito de obrar el bien estrictamente *humano*.

132. Las virtudes se dividen en *teologales* y *morales*. Las teologales son las que dirigen los actos del hombre respecto de Dios como Autor del orden sobrenatural. Las morales son las que le ordenan a su fin último (natural o sobrenatural), y cuya práctica constituye las buenas costumbres [25 y 26].

Unas y otras pueden ser hábitos del entendimiento (práctico) o de la voluntad, y se contienen en el siguiente esquema:

<i>Virtudes</i>	<i>Teologales</i>	<i>Morales</i>
<i>Intelectuales</i>	<i>Fé</i>	<i>Prudencia</i>
<i>De la voluntad</i>	<i>Esperanza y Caridad</i>	<i>Justicia, Fortaleza y Templanza</i>

Las virtudes *teologales* son por su naturaleza sobrenaturales, y su estudio pertenece a la Teología.

La *fe* es la virtud teologal intelectual que nos dispone para creer todo lo que Dios ha revelado.

La *esperanza* es la virtud teologal de la voluntad, que nos dispone para esperar seguramente el cumplimiento de las divinas promesas.

La *caridad* es la virtud teologal de la voluntad, que nos dispone para amar a Dios por sí mismo y al prójimo por amor de Dios.

133. En el orden puramente natural o humano, hay una *fe* en la palabra de nuestros prójimos, y una *esperanza* o confianza en su fidelidad. Pero no son propiamente virtuosas, sino en cuanto las mantiene en un justo medio la *prudencia*; sin la cual, la fe humana degenera en credulidad necia, y la esperanza en confianza vana.

Si en la estimación común tenemos por *buenos* moralmente a los que con facilidad creen y confían en su prójimo, es porque los tales parecen muy apartados de los vicios de la *mentira* y *falsía*, razón por la que no los suponen fácilmente en otros. Pero esto no es virtud especial de fe o esperanza humanas; pues, de la mentira los aparta la *veracidad*, y de la falsía la *fidelidad*, y de pensar mal del prójimo sin suficiente fundamento, los contiene la caridad. Y cuando en este modo de proceder se apartan de la prudencia, más que por buenos suelen ser tenidos por *infelices* o simples.

134. A la *caridad*, virtud sobrenatural, responde, en el orden natural, la *humanidad*, o sea, la virtud moral que nos inclina a amar a todos los hombres, por la semejanza de naturaleza, conforme a la sentencia del poeta: *Siendo hombre, no miro como extraño nada humano*.

Son partes integrantes de esta virtud moral, la *beneficencia*, que procura hacer bien al prójimo; la *misericordia*, que procura remediar sus miserias físicas, y la *corrección fraterna*, que se esfuerza por librarle de sus faltas morales.

135. A. — La BENEFICENCIA (como su mismo nombre lo dice: *eficacia del bien*) es la virtud que nos mueve a remediar con nuestros bienes las necesidades de nuestros prójimos.

La beneficencia es efecto del amor del prójimo; pues pertenece al amor, querer el bien del amado y *procurarlo* eficazmente según nuestras fuerzas. De ahí que se extienda a todos aquellos a quie-

nes se extiende el amor, el cual se extiende a todos los que de alguna manera nos están unidos. Por esta causa,

a) la beneficencia se extiende a todos los hombres, por el afecto que llamamos de *humanidad*.

b) se extiende con más eficacia a los más *cercanos* o más estrechamente *unidos*, ya sea por unión natural de parentesco, o por amistad o vínculo social.

c) se extiende más eficazmente a los más *necesitados*; pues, no nace sólo del amor del bienhechor, sino de la indigencia del beneficiado.

d) aun la beneficencia natural se extiende hasta los *enemigos*, no en cuanto tales, sino en cuanto *hombres*. Por eso, obliga, vgr., a alimentar al enemigo rendido o prisionero, a socorrerle cuando está herido de suerte que ya no nos puede dañar, etc.

Santo Tomás propone la cuestión: si en igual necesidad extrema debe uno socorrer antes a los padres o a los hijos, y la resuelve en favor de los primeros, por la mayor deuda que con ellos tenemos. Actualmente predomina la opinión, que hay que favorecer primero a los *más débiles* (se entiende, en igual extrema necesidad, vgr., en un naufragio). Pero la razón de Santo Tomás queda en pie; pues, ante el peligro extremo, donde es ineficaz la fuerza, todos son igualmente débiles; y por los padres inclina la deuda inextinguible que tenemos con ellos, pues les debemos la vida.

136. B. — La MISERICORDIA se llama así, porque es un dolor o miseria que afecta a nuestro corazón, por el amor que tenemos a un semejante nuestro que padece.

Cuando una persona a quien amamos, padece una miseria (o defecto) real, nosotros, por el amor o simpatía que le tenemos, padecemos esa miseria en el corazón, y nos movemos a remediarla.

Este afecto de misericordia puede ser *sensitivo* y *racional*.

El afecto sensitivo crece cuanto nuestro prójimo es más semejante a nosotros y su miseria es *mayor* y más *visible*. Por el contrario, decrece, cuando creemos que el que padece lleva su merecido, y cuando un vehemente dolor *propio* nos impide participar del ajeno.

De ahí se sigue, a) que el soberbio no sea misericordioso, porque

tiene a los demás por ruines y no se mira como semejante a ellos y expuesto a padecer lo que ellos.

b) que no se compadezca de los demás el que está en una gran tribulación o humillación propia.

c) ni el que está muy airado; porque todos le parecen malos.

d) por el contrario, son más compasivos los débiles y ancianos, pues ningún mal hay que no crean les puede sobrevenir a ellos también.

137. El afecto racional es *virtud* de misericordia, cuando modera con la razón el dolor del daño ajeno, y mide la inclinación a remediarlo con la medida de la justicia, ya sea para perdonar al culpado o ya para remediar al indigente.

De ahí se infiere, no ser virtud de misericordia la *sensiblería* con que muchos se duelen de la pena que sufre un criminal, no doliéndose de los daños que causó a sus víctimas. Semejante misericordia es contraria a la justicia.

Por falta de esa distinción (y por otros errores suyos) creyó Nietzsche que la misericordia es *immoral*. Si, como él piensa, sólo nos moviéramos a remediar el daño del prójimo, para evitarnos la pena que nos causa su vista, sería, en efecto, egoísmo y no virtud.

Pero aquel filósofo supone además que, el socorro prestado a los miserables, redundaría en daño de la especie, conservando en la vida los seres que convendría desaparecieran cuanto antes (viejos, enfermos, lisiados), para dar lugar al florecimiento de los más pujantes, cuyo medro ha de obrar la selección natural y la evolución hacia el *super-hombre*.

138. La *limosna* es una de las formas de la misericordia, o sea: la misericordia que se ejercita con los indigentes.

Aunque en el uso común se emplea para designar el socorro del hambre o desnudez, o la pobreza en general, por medio de dádivas, se puede extender a todas las *obras de misericordia* espirituales y corporales (1).

Modernamente se procura suprimir la *limosna*, castigando a los que la solicitan. No se puede negar que muchos infelices hacen *industria* de explotar la caridad ajena, y esto se puede perseguir

(1) Así lo hace Santo Tomás, 2.<sup>a</sup>, 2.<sup>ae</sup>, q. XXXII a. 2.<sup>o</sup>.

legalmente, particularmente prohibiendo ciertas formas teatrales de mover a compasión, y sobre todo la ficción de falsas miserias (llagas fingidas, niños ajenos, etc.).

Pero el verdadero indigente tiene *derecho inalienable* a solicitar la caridad del que puede socorrerle; y el que posee bienes sobrantes está *obligado* a socorrer al que padece necesidad extrema.

La razón es, que la *apropiación* de los bienes no es nunca tan absoluta, que excluya de su goce a los que con extrema necesidad los han menester. Si, pues, el indigente tiene derecho a tomar lo que necesita de esos bienes para no perecer, el poseedor de ellos tiene deber correlativo de dárselos.

Las leyes que prohíben la mendicidad pueden defenderse alegando, que el Estado (o municipio) asume la obligación de proveer a los indigentes, examinada la verdad de su indigencia. Pero como todas las organizaciones humanas son deficientes, por lo menos habrá casos en que persevera la obligación de la limosna, y el correlativo derecho a pedirla.

En la práctica, no hay ningún país que posea un sistema de Beneficencia pública perfecto; y fuera de esto, el asumir el Estado esa función, priva a los individuos de un ejercicio de virtud, sumamente necesario para fomentar sus sentimientos de humanidad y caridad con el prójimo.

La función que puede reclamar el Estado es, la de perseguir la vagancia pordiosera, y los fraudes de los falsos mendigos, sobre todo la explotación de los niños para el ejercicio de la mendicidad, que, por lo menos, los suele privar de la conveniente educación física y moral.

139. C. LA CORRECCIÓN FRATERNA. — Entre las obras imperadas por el amor al prójimo, se cuenta la *corrección fraterna*, en virtud de la cual procuramos corregir al que yerra o peca, por misericordia del daño que con ello sufre.

Para evitar la confusión que en esta materia suele introducirse, hay que distinguir *tres* maneras de corrección; 1) la que se hace mirando al bien del que yerra, y es obra de *caridad*; 2) la que se hace para bien de la sociedad, y es obra de *justicia* (vgr., el castigo de los delincuentes por las autoridades judiciales), y 3) la que tiene la mira en el provecho del que corrige, a quien perjudica el yerro de su prójimo, y ésta es obra de *ven-ganza*.

El yerro o pecado, es sin duda alguna, *mal* del que lo comete: ya sea mal de su inteligencia o de su voluntad. El amor del prójimo inclina, por tanto, a procurar, *si podemos*, librar al que yerra de este daño que sufre.

Adviértase bien la condición limitativa: *si podemos*; pues donde la corrección no parece provechosa o se teme sea contraproducente, la misma caridad persuade que no se haga.

Al contrario, el juez, que castiga procurando el bien social, no deja impunes los delitos, por solo el temor de que el delincuente no se corrija con la pena; pues el fin de ésta no es sólo la corrección del culpado, sino la seguridad y restablecimiento del orden social.

140. Pero muchas veces, el conoecedor de una falta no tiene facultad para corregirla por sí mismo, y entonces *hay casos* en que está obligado a la DELACIÓN, o sea: a ponerla en conocimiento de la autoridad que la puede corregir.

Esto puede acontecer de dos maneras:

1.<sup>a</sup> Por *caridad* para con el que yerra, estamos obligados, en ciertos casos, a poner sus faltas en conocimiento del que puede corregirlas; vgr., descubriendo al padre las faltas de su hijo, que no conoce. Si esto se hace con prudencia, y para bien del hijo, es caridad.

2.<sup>a</sup> Por *justicia* hay ocasiones en que debemos descubrir las faltas de alguno, al que tiene autoridad, para prevenir los *daños* que pueden acarrear, ya sea a un *tercero*, o ya generalmente a la *sociedad*.

Por eso los Códigos condenan como *encubridor* (que es una de las formas de complicidad) al que conoció las maquinaciones criminales de un reo y no las delató al juez competente. Y falta indudablemente contra la caridad del prójimo, el que, conociendo que se trata de inferirle grave daño, no descubre a quien corresponde las maquinaciones que él no puede impedir por sí mismo.

Es una verdadera *perversión* del concepto del *honor*, imaginar que prohíbe tales delaciones, imperadas por la justicia o la caridad. Antes al contrario: el *encubridor* se hace cómplice de los delitos, que pudo estorbar y no estorbó por su inoportuno silencio.

## XVII. — Virtudes morales

141. Son *virtudes morales* las que ordenan las humanas acciones al último fin.

Por eso se dice que hacen *bueno* al que las practica; porque lo que se ordena al fin último es *honesto*, o bueno moralmente [26].

Se llaman *morales* porque su práctica constituye las buenas costumbres: *mores* [132].

142. La primera de las virtudes morales es la prudencia.

La *prudencia* es virtud propia del *entendimiento práctico*, al cual dispone para conocer en cada caso qué medios conducen al fin humano, y elegir (1) los conducentes.

La prudencia tiene cierto carácter de universalidad, por cuanto ninguna virtud moral puede subsistir sin ella, y ella misma (para ser perfecta) presupone la compañía de las demás virtudes morales.

Sin la prudencia, no puede subsistir ninguna virtud moral; pues éstas ordenan la voluntad a un bien que tiene razón de fin. Pero no es posible tender al fin sin conocer los *medios* aptos, lo cual es obra de la prudencia.

Vgr., la fortaleza persigue el bien que hay en sobreponerse a los riesgos; pero para hacerlo virtuosamente (racionalmente), necesita el auxilio de la prudencia, que le señala los medios aptos; sin lo cual podrá declinar a la temeridad o a la timidez.

Mas por otra parte, la prudencia no podrá ser perfecta, si no está asistida de todas las virtudes morales; pues, si la templanza, vgr., no modera el apetito del bien deleitable, fácilmente desfallecerá la prudencia, estimando como mayor bien lo que más deleita.

La prudencia es virtud moral, por cuanto mira a hallar en todas las cosas el camino que conduce al fin último; esto es: lo honesto.

Con todo, en un sentido vulgar y menos propio, se llaman también *pru-*

---

(1) El acto principal de la prudencia es la aplicación de la voluntad a la elección. Esto es lo propio del juicio práctico particular (imperio), que pertenece a la prudencia [94, 4.º].

*dent*es los que saben hallar los medios aptos para obtener ciertos fines particulares; vgr., los industriales, mercantiles, políticos (1).

143. La voluntad necesita tres hábitos principales, que la disponen para seguir fácilmente el dictamen de la razón:

La *templanza*, habilita la voluntad para abrazar el bien racional, sin dejarse desviar de él por los objetos *deleitables*.

La *fortaleza*, la dispone para seguir el bien sin dejarse arrear por las dificultades que se ponen en su camino.

La *justicia*, la inclina a guardar la *igualdad* en las acciones exteriores respecto de los demás hombres, cualesquiera que sean los afectos particulares que les profese.

Estos cuatro hábitos: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, se llaman VIRTUDES CARDINALES (de *cardine*, el quicio de la puerta), porque son como los quicios de la vida moral.

Pero como los hábitos sólo se adquieren por actos homogéneos, y facilitan para la práctica de otros semejantes, son necesarias muchas otras virtudes *morales*, sin las que las cardinales no bastarían para regir la conducta de un modo siempre honesto y perfecto.

144. Aristóteles, aducido por Santo Tomás (2), pone *doce* virtudes *morales*:

Pues la voluntad se inclina al *bien*, el cual puede ser *sensible* o *imaginado*; del *cuerpo* y del *ánimo*; relativo a sí y a otros, y tener o no dificultad que lo haga arduo (objeto del apetito irascible).

Para moderar la inclinación a los deleites *sensibles* que pertenecen a la conservación del individuo está la *templanza*; y para los que miran a la conservación de la especie, está la *castidad*.

A los bienes *imaginados* pertenece el *honor* (lo que los demás piensan de mí), y la inclinación a él se modera, en las cosas comunes, por el *pudor*, y en los casos arduos por la *magnanimidad*.

El *dinero* ocupa un lugar medio entre los bienes sensibles y los imaginados, y su codicia se regula en las cosas comunes por la *liberalidad*, y en las arduas por la *magnificencia*.

(1) Así dice el Sagrado Evangelio que "los hijos de este mundo son más prudentes que los hijos de la luz", pero añade: *in generatione sua*; desde su punto de vista errado y vicioso.

(2) 1-2ae., q. LX, a. 5, §.

Estas seis virtudes miran a *nosotros* mismos. Respecto de los *otros* hemos de mostrarnos,

- a) *abiertos* (comunicativos), y esta virtud llama Aristóteles, verdad;
- b) *agradables* en las cosas serias, y esto pertenece a la *afabilidad*;
- c) *agradables* en las cosas de chanza, lo cual pertenece a la *eutrapelia* o cortesanía;
- d) hemos de proceder con *igualdad*, y esto corresponde a la *justicia*;
- e) y moderar los impulsos de la ira, lo cual pertenece a la *mansedumbre*;
- f) en general, hemos de hacernos superiores a las dificultades, y esto corresponde a la *fortaleza*.

145. Las virtudes morales consisten en guardar el *medio de la razón*.

Como la moralidad consiste en la conformidad con la naturaleza racional, que se manifiesta por el dictamen de la recta razón, es posible separarse del bien moral por exceso o por defecto; y por ende, a cada virtud moral se oponen dos vicios: uno por exceso y otro por defecto [175-177].

Además, cada una de las cuatro virtudes *cardinales*, requiere para su perfección un gran número de cualidades o virtudes secundarias, y se ramifica en otras varias.

Santo Tomás llama *partes integrales* de una virtud, a las cualidades o virtudes que se requieren para su perfección o integridad. Partes *potenciales*, aquellas virtudes adjuntas, que se ordenan a ciertos actos o materias secundarias respecto al objeto de la virtud principal. Y partes *subjetivas*, a las *especies* en que la virtud se divide por razón de las diversas materias a que se aplica.

146. LA PRUDENCIA [142] requiere para su integridad o perfección varias cualidades naturales que no son virtudes, es a saber:

La *memoria*; pues la prudencia se ha de guiar por el conocimiento sacado de anteriores experiencias, las cuales sólo la memoria puede tener presentes en cada caso que se ofrece.

La *inteligencia*, no sólo como potencia o facultad, sino como hábito de percibir la verdad de ciertos principios [130], en que estriba la prudencia para formar sus conclusiones.

La *razón*, a la cual pertenece formar esas conclusiones para cada caso particular.

Quien tuviere muy imperfectas estas facultades, no podrá adquirir naturalmente una perfecta prudencia. Pero además necesita otras cualidades; es a saber:

147. La *docilidad*, que nos dispone para aprender de buen grado, de los competentes en cada cosa de las innumerables en que se ha de ejercitar la prudencia; pues, como no sea posible que un hombre lo sepa todo, para que sea prudente, es menester sea dócil, o dispuesto para aprender de otros.

La *solercia* o perspicacia, con que se ve prontamente lo que en cada caso conviene (1).

La *providencia* que ordena las cosas presentes a las futuras, previéndolas en alguna manera.

La *circumspección*, que se hace cargo de todas las *circunstancias* de la obra. Toma su nombre del latín *circum spicio* — miro en derredor, a lo que me rodea. — Muchas veces, lo que es bueno en sí, no es conveniente en determinadas circunstancias, y a la prudencia pertenece tenerlo en cuenta, para lo cual necesita la circumspección.

La *precaución*, que evita los obstáculos, o los peligros o males que de la buena acción pudieran resultar.

148. La operación de la prudencia requiere tres virtudes subordinadas, es a saber:

La *eubulia* o virtud consultiva: hábito de deliberar rectamente, para tomar buen consejo (que es lo que significa el griego *euboulé*). Hombres *de consejo* llamamos a los que la tienen.

La *synesis* o sensatez, con que formamos juicio práctico *cierto*, conforme a la verdad objetiva.

La *gnome* o alteza de juicio, que juzga, en los casos extraordinarios, según más elevados principios que la ordinaria sensatez. A esta virtud pertenecen todas las resoluciones *heroicas*, que se salen de los límites de la sensatez ordinaria, aunque no por eso son contra la prudencia.

Cuando Régulo, vgr., aconseja que no se admita el cange de los prisioneros, parece salirse de las normas de la prudencia; pero no es así, pues

(1) En griego se llama *eustochia*, o perspicacia para ver el blanco y dirigir a él la puntería.

mira a otro principio más elevado, es a saber: a la flojedad que podría inspirar, a los defensores de la patria, el rendirse fácilmente a los enemigos. Guzmán el Bueno, al arrojar su cuchillo para que degollaran a su hijo; Hernán Cortés, al quemar sus naves, y otros muchos héroes, se guiaron por esa luz superior.

149. Las *especies* de la prudencia se distinguen por las *materias* en que se ejercita; y así, tocando a la prudencia *governar* las humanas acciones, una es la del *príncipe* o gobernante soberano, otra la del súbdito, en lo que mira a sus relaciones sociales (la cual llama Aristóteles *política*), otra la del que rige una familia (y se llama *económica*), otra la del General que manda un ejército (prudencia *militar*), y otra la que cada uno ejercita en regir sus acciones individuales.

Aun entre éstas hay notables diferencias, pues en la actividad científica se necesita una prudencia especial para valerse de los métodos científicos de manera que conduzcan al descubrimiento de la verdad; en la educación es necesaria la prudencia *pedagógica*, que no se suple con el mero conocimiento teórico; y lo propio acontece en el comercio y en los demás ramos de la actividad humana que ofrecen especiales dificultades prácticas (1).

150. LA JUSTICIA se toma a veces como virtud general, y otras como virtud especial.

En *general* se llama justicia a toda virtud, y *justo* al hombre virtuoso.

En *especial* es la virtud que nos mueve a dar a cada uno lo que le pertenece.

Esta se divide en cuatro *especies*:

Justicia *commutativa* se llama la que atiende a la igualdad en los contratos; vgr., a que el precio tenga el mismo valor que la cosa vendida, en la compraventa; o que el jornal equivalga al trabajo prestado por el obrero, en el contrato del trabajo, etc.

(1) De ahí la vanidad de los libros que prometen resolver esas dificultades, cuya solución depende proplamente de la prudencia particular necesaria en cada ramo. (Ciencia de los negocios, Arte de hacer fortuna, Método para distinguirse en sociedad, etc.).

Justicia *distributiva* es la que ejercita el gobernante cuando reparte los cargos y las cargas, conforme a las circunstancias de cada uno de los miembros de la comunidad. Vgr., si da el cargo que exige mayor talento, al que lo posee; o impone mayores tributos al que obtiene mayores provechos, etc.

Justicia *legal* es la que obliga al individuo de una sociedad a conformarse con las leyes por que la misma se rige; vgr., pagando los tributos impuestos, o contribuyendo a su régimen, ya sea con el voto, o con prestación personal, etc.

Justicia *vindictiva* es la que ejercita el gobernante sancionando las infracciones de las leyes con las penas proporcionadas.

151. Hay otras muchas virtudes *anejas* a la justicia, las cuales no se consideran como propias *especies* de ella, ya porque no es posible alcanzar en ellas la *igualdad* propia de la justicia, o ya porque la obligación que imponen no es tan estricta como la de justicia.

Por no ser posible pagar todo lo que se debe, no son especies, sino virtudes anejas de la justicia:

a) La *religión*, que mueve al hombre a dar culto a Dios. Como todo cuanto tenemos y somos lo recibimos de Dios (y es suyo), por mucho que procuremos reverenciarle y ofrecerle nuestras cosas, nunca podemos llegar a darle todo cuanto de él tenemos recibido y le debemos.

b) La *piEDAD*, que nos inclina a reverenciar y auxiliar a nuestros padres. Como de éstos hemos recibido la vida, ningún servicio que les hagamos puede igualar a nuestra deuda, pues no les podemos dar la vida, como ellos a nosotros.

c) La *reverencia* a las personas que por su autoridad o virtud nos representan a Dios, se pone en esta cuenta, por la semejanza que tiene con la piedad y la religión.

d) La *obediencia* nos mueve a sujetarnos a la voluntad de los superiores.

No es tan estricta como la de justicia, la deuda que nos impone

e) La *veracidad*, que nos inclina a manifestarnos como somos.

f) La *gratitud*, con que pagamos los beneficios que se nos han hecho gratuitamente.

g) La *afabilidad*, que nos hace tratar a los prójimos del modo debido.

h) La *liberalidad*, por la que comunicamos nuestras cosas aunque no las debamos por justicia.

i) La *equidad* en la aplicación de las leyes a cada caso particular.

152. A. LA RELIGIÓN es una virtud moral; porque es conforme a razón, que el hombre, hechura de Dios, le dé culto. Dar culto a Dios, pertenece, pues, a la honestidad de las costumbres.

Las partes principales de ese culto son: la *devoción*, que es el interno afecto con que nos ofrecemos a la voluntad de Dios; la *oración*, que es el acto interno o externo con que le pedimos lo que deseamos; la *alabanza*, con que ensalzamos las grandezas de Dios; la *adoración*, con que reconocemos la divina majestad; la *acción de gracias*, con que agradecemos los divinos beneficios; y las *oblaciones* y *sacrificios*, con que le entregamos las cosas que son de estima, ya para el servicio divino (*oblación*), ya destruyéndolas (*sacrificio*).

Cuando queremos obsequiar a un hombre, le solemos ofrecer algunas cosas que consuma en su provecho: vgr., manjares y bebidas, perfumes, etcétera. Pero como Dios de nada necesita ni consume cosa alguna, para expresar que, no obstante, nos desprendemos de ciertos objetos en su obsequio; los hombres, guiados por la razón natural, ofrecerían sacrificios a Dios, aunque por la revelación no se les hubieran exigido. Por lo demás, los sacrificios prescritos por Dios antiguamente, fueron *símbolos* del sacrificio redentor de Jesucristo.

También pertenecen a la *religión* el *voto*, con que prometemos algo a Dios, y el *juramento*, con que le invocamos por testigo de toda verdad. Por eso tales actos, para ser lícitos, se deben hacer *religiosamente* (con reverencia y honestidad).

153. B. En el lenguaje vulgar se llama muchas veces *piEDAD* a la devoción o exacción en el cumplimiento de los deberes religiosos. Pero la *piEDAD* suma que debemos a Dios, como *padre* nuestro, es propiamente virtud de *religión*.

LA *PIEDAD*, en sentido estricto, se refiere a aquéllos de quienes hemos nacido; y por ende, a nuestros padres y a la patria, a los cua-

les somos deudores de cierto modo de *culto* (aunque inferior al culto que debemos a Dios).

Por extensión se refiere la piedad a los parientes, como parte de nuestro linaje; y a los compatriotas, que forman parte de nuestra patria.

Esta virtud contiene dos deberes: uno principal, que es el culto, y otro accidental, que es el *auxilio*, el cual debemos a los padres y a la patria, cuando necesitan de él.

El culto de la patria, lejos de contradecir a la religión, tiene el mismo origen que ésta; pues, cuanto somos lo recibimos de Dios; pero Dios nos lo da por medio de nuestros padres y de nuestra patria. Por lo cual, el culto que tributamos a nuestro *principio*, se refiere a Dios como principio Primero y Supremo, y a la patria y familia como principios secundarios y subordinados.

154. C. ASIMISMO LA REVERENCIA está contenida en la piedad y subordinada a ella, y se extiende no sólo a Dios y a los padres, como a nuestro principio, sino a las personas que participan en alguna manera de esta dignidad; ya como principio del orden social (*autoridades*) o de nuestra educación (*maestros*) o perfección (*directores*; comunes *bienhechores*) o como representantes de la Historia patria (Dinastía, Aristocracia histórica).

A todas estas personas se debe *respeto*, que es una cierta manera de culto inferior; y en determinados casos se les debe también auxilio u obsequio.

Conviene reflexionar en los grandes bienes que hemos recibido de los que, por sus relevantes cualidades o trabajos, contribuyeron a elevar el nivel de la vida humana; ante todo a los hombres de esclarecida virtud (santos, héroes), a los de eximia ciencia (sabios, inventores), a los fundadores de instituciones sociales que sirven de cimiento o pedestal para la virtud y la vida culta. A todos esos se debe ese culto que llamamos *respeto* o reverencia, y la propensión a tributárselo es una virtud moral afín a la justicia.

155. D. LA OBEDIENCIA, cuando se presta a las *leyes*, constituye la justicia legal. Pero no sólo se debe a la ley, sino también a la *voluntad* del superior a cuyo cargo está la dirección de la sociedad o comunidad a que pertenecemos.

Lo propio que el culto, la obediencia se debe primariamente a Dios y las autoridades por él establecidas. Pero como el orden social requiere que haya subordinación entre las voluntades de los hombres, de manera que las voluntades de los gobernados se conformen con las de los gobernantes, es virtud moral la inclinación a procurar esa conformidad.

Algunos creen que la obediencia contraría a la *libertad*; pero es un error grosero; pues la voluntad obediente se conforma *libremente* con la del superior. Antes bien, la perfecta obediencia es un perfecto ejercicio de la soberanía de la libertad, la cual sujeta la voluntad propia a la del superior, dominando perfectamente sus inclinaciones o pasiones.

San Ignacio dice, que la mera ejecución de lo mandado no llega a la dignidad de esta virtud; y es así; pues la virtud es un hábito de la voluntad, y la obediencia es el hábito que inclina la voluntad a conformarse con la del superior. Mas la obediencia de ejecución puede existir sin esa conformidad, vgr., por miedo o por otros motivos diferentes.

156. E. LA VERACIDAD no sólo inclina a decir la verdad en las cosas exteriores, sino especialmente a manifestar con *sinceridad* las cosas que nos pertenecen.

Esta virtud es necesaria, pero sumamente delicada. Es *necesaria*, pues el que oculta sus cosas se aísla y se sustrae a la vida social. Si todos los hombres procedieran así, se destruiría la sociedad *humana*, y cuando mucho quedaría una sociedad industrial y mercantil (comunicación de servicios y cambio de cosas).

Pero es muy *delicada*; pues el que manifiesta sus deficiencias o *males*, muchas veces molesta y aleja a sus prójimos, los cuales apetecen la alegría, que se menoscaba por el conocimiento de los males ajenos. Y el que manifiesta sus *bienes*, unas veces excita la envidia, y otras el enfado o despecho de los que no son tan afortunados. Pues, como dice un proverbio alemán, compadecerse de los ajenos males, es virtud humana; pero alegrarse de los ajenos bienes, es virtud de ángeles.

Por eso dice Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, que esta virtud ha de inclinarse a disminuir antes que aumentar. Esto es lo que se llama *reserva*, por la cual, al hablar de nuestros bienes o males, omitimos algo, o los rebajamos un poco, para no ser pesados a los demás, sino mostrar

condescendencia grata. Así nos agrada que, el que nos cuenta sus males, añada alguna cosa que los alivia; vgr., la memoria de lo que han padecido otros, o Cristo nuestro Señor. Y cuando uno manifiesta sus bienes, nos gusta que lo haga levemente y no mostrando que los tiene por grandes.

La gran dificultad de esta virtud ha hecho que muchas personas prudentes optaran por encerrar sus cosas en el *silencio*. Pero no hay que olvidar que, esta veracidad, es afín a la justicia; pues ésta nos obliga a cumplir nuestros deberes sociales, y la reserva exagerada se opone a la comunicación social.

157. F. LA GRATITUD es virtud muy conocida y amable, por lo cual no necesita mucha explicación. Consiste principalmente en el *afecto* con que reconocemos el beneficio recibido, y cuando se ofrece ocasión, lo manifestamos con palabras. Pero como dicho afecto es práctico, se ha de extender a las *obras* cuando las circunstancias lo requieren o permiten.

La verdadera *gratitud* procura dar al bienhechor más de lo que recibió de él; pues, dando otro tanto, le parece que paga el beneficio recibido, pero le queda todavía por pagar la *gratuidad* de él, lo cual no puede hacer sino dando algo más. Pero no es menester que lo pague en el mismo género de bienes; sino puede retribuirlo de otra suerte; vgr.: con alabanza, demostración de reverencia, de afecto, etc.

158. G. LA AFABILIDAD no se ha de confundir con la igualdad en el trato de todas las personas; sino es la virtud que nos hace tratar a cada cual como conviene, aunque a todos *amigablemente*; por lo cual se llama también *amicicia*.

Por parte de los inferiores, el tratar como iguales a los superiores no sería afabilidad, sino descortesía o falta de respeto. Por parte de los superiores no conviene siempre mostrar *familiaridad*; pero siempre han de mostrar amor debido; lo cual pertenece a la virtud de la afabilidad.

Ha habido personas sumamente afables, que eran no obstante cuidadosas de conservar su superioridad en el trato. Como se dice de Isabel la Católica, la cual conservaba siempre su majestad, y era sin embargo por extremo afable.

Muchos confunden ahora estas nociones, y creen mostrarse *democrá-*

*ticos*, tratando con familiaridad a los inferiores y a los niños. Muchas veces, en lugar de agradecimiento, engendra esa familiaridad menosprecio, y hace sentir luego más dolorosamente la superioridad, cuando es necesario mostrarla.

Con los niños esa familiaridad es ruinosa, pues mina su respeto a los padres, maestros y superiores, y les dificulta mucho más la obediencia. Las imágenes de los santos se pintan con *aureola*; y las personas de autoridad han de tenerla a los ojos de quienes les han de estar sujetos.

159. H. LA LIBERALIDAD se considera principalmente en el uso del dinero y de las cosas de precio tasable.

Para que sea propiamente tal, ha de estar lejos de todo cálculo interesado; pues, el que hace regalos para obtener mayores ganancias, no es liberal, sino listo.

Tampoco es virtud la liberalidad, cuando se mueve por alguna concupiscencia; vgr.: en el que colma de dones a la persona cuyo amor desea por concupiscencia; o el que ofrece presentes al juez para corromper el juicio.

160. I. LA EQUIDAD se opone al rigorismo, que aplica la ley a la letra, sin tener en cuenta algunas circunstancias que modifican levemente la materia. Si se tratara de aquellas circunstancias que mudan la especie de los actos morales, el hacerse cargo de ellas ya no pertenecería a la equidad, sino a la justicia distributiva o vindicativa.

Vgr., el que el ladrón robe por primera vez o sea joven inexperto, si tiene suficiente conocimiento, no varía la especie del delito. Pero la equidad puede inclinar al juez a no enviarle a un presidio, donde la compañía de criminales endurecidos le acabe de pervertir; sino a darle otra pena admitida en las leyes.

La gracia de *indulto* no debe ejercitarse arbitrariamente, sino bajo la inspiración de esta virtud de la equidad. La cual tiene gran margen en los castigos no judiciales, vgr., del maestro o padre de familia.

161. LA FORTALEZA puede considerarse como virtud general y como virtud especial.

Como virtud *general* es la firmeza del ánimo, que no se deja apartar del camino del bien por ningunas dificultades que lleve consigo. Así, el joven casto, no se arredra por la lucha que lleva

consigo la guarda de la castidad; ni el justo, por las dificultades a que le expone la práctica de la justicia, etc.

Como virtud *especial*, LA FORTALEZA hace que el hombre proceda según la razón cuando se le ofrecen graves peligros, sobre todo, los que amenazan a su vida; y su oficio es doble: vencer el *temor*, y moderar la *audacia* en acometer los peligros.

Pero lo uno y lo otro se debe hacer por razón, para que sea virtud de fortaleza; pues, fuera de ésta, hay muchos otros móviles que suelen impulsar al hombre a arrostrar audazmente los más graves riesgos. Tales son (según Aristóteles), a) la *ignorancia* del peligro. Así, muchas veces los niños o los jóvenes se exponen impávidos a grandes riesgos, no por fortaleza, sino porque no se hacen cargo del daño que les amenaza. b) La *pericia*, que hace el peligro nulo o insignificante para el muy experimentado y hábil en sortearlo; por ejemplo: el torero muy hábil puede lidiar un toro sin grave riesgo; por lo tanto no necesita tanta fortaleza como el que careciera de dicha habilidad. El maestro eminente de esgrima no ve peligro en un asalto de armas, etc. c) El que ha escapado de muchos peligros semejantes, cobra a veces tal *confianza*, que le quita el temor. d) La *ira* ciega para no ver el riesgo, y lo mismo hace una profunda tristeza. Esto se ve en ciertos suicidas, que se exponen a graves tormentos, no por fortaleza, sino más bien por cobardía, vencidos de la tristeza profunda a que no pueden resistir y les hace aborrecer la vida. e) La *pasión* vehemente, hace arrojarse a los peligros, no por fortaleza, sino por el impulso pasional, ya sea de concupiscencia o ya de temor. Un *temor* intenso hace que se desprecie otro temor. Lo cual tampoco es fortaleza.

Los que se exponen a grandes riesgos por ambición, o codicia, u otra pasión desordenada, no tienen la virtud de la fortaleza; pues ésta consiste en obrar conforme a razón, no dejándose apartar de su norma por el temor. Pero los tales no obran por razón, sino por pasión.

Sin embargo, no es contra la virtud de la fortaleza, ayudarse de la justa ira o de otras pasiones, con tal que estén sujetas a la razón.

162. La fortaleza tiene dos actos (como hemos dicho): vencer el te-

mor, *sufriendo* sin inmutarse los peligros; y moderar la audacia, *acometiendo*, no ciegamente, sino según el dictamen de la razón.

De estos dos actos, el primero tiene mayor dificultad, y por ende, mayor excelencia, pues, *a)* el que acomete tiene la apariencia de ser más fuerte; por lo cual, acometer no pide tanta fortaleza como resistir; *b)* el que ataca no ve el peligro sino como futuro; pero el que resiste, lo percibe ya como presente o inminente; por lo cual siente mayor dificultad; *c)* el acometer es obra de una resolución momentánea, pero el resistir exige una voluntad perseverante.

El acto más heroico de la virtud de la fortaleza es el *martirio*, sufrido por la religión o la patria o los bienes ideales. La causa es, porque el peligro de muerte es el mayor de los que podemos arrostrar. Y según se infiere de lo dicho, demuestra mayor fortaleza el mártir que se deja sacrificar con paciencia, que el que se lanza peleando a una muerte cierta.

163. A la fortaleza pertenecen como virtudes anejas:

a) LA MAGNANIMIDAD o grandeza de ánimo, que pone muy alto el blanco de las aspiraciones, sin arredrarse por su dificultad.

Como objeto principal de esas aspiraciones, que la magnanimidad modera conforme a razón, se designa el *honor*; pero, según advierte Santo Tomás, el magnánimo no pretende precisamente la honra de las buenas acciones, sino aspira a hacer cosas *dignas* de grande honra.

Por el contrario, es propio de la magnanimidad, tener por indignas de sí las cosas inferiores o de poco momento; como las comodidades o bienes efímeros, el amor de las riquezas perecederas o de las alabanzas vanas del vulgo necio.

El Cristianismo ha descubierto nuevos horizontes a esta virtud, proponiendo al magnánimo los bienes eternos y la honra que se recibe de solo Dios, y haciéndole ver que, en comparación de estos bienes, todo lo visible y perecedero es indigno de sus aspiraciones.

*Ad majora natus sum!* He nacido para cosas mayores, que las bajas y perecederas: es la fórmula de la magnanimidad, que ya alcanzaron algunos filósofos como Séneca.

b) Son a manera de anejas de la magnanimidad, la *confianza* razonable que uno tiene en los medios de que dispone para aspirar a cosas grandes, y

c) la *seguridad* con que excluye el temor de sucumbir en sus designios. *Se-curus* vale tanto como *sine cura*; sin cuidado o temor, y así la seguri-

dad se presenta también como tranquilidad, serenidad, que no se turba por la grandeza de las cosas propuestas.

164. d) LA MAGNIFICENCIA se toma vulgarmente por la esplendidez en hacer, con cuantiosos gastos, cosas grandes o preciosas (que por eso se llaman magníficas). Y en este sentido, es virtud, en cuanto modera esos gastos según la regla de la razón.

Pero conforme a su etimología, tiene un sentido más general, pues vale tanto como *eficiencia de cosas grandes*, y es afín de la fortaleza, porque el hacer cosas grandes ofrece especial dificultad. En este sentido, es magnífico el que no se arredra en las grandes empresas, por las dificultades que su misma grandeza opone.

Es digna de atención la fortaleza que requiere emprender y llevar al cabo las enormes obras de utilidad pública que se realizan en nuestros días en las naciones adelantadas. Si estas empresas se acometieran a impulso de la razón, y por motivo principal del bien común que pueden acarrear, serían sin duda obra de la virtud de la magnificencia. Pero si se emprenden por varias pasiones (codicia de lucro, ambición, etc.), entonces no son hijas de la virtud.

Estas virtudes pertenecen a la fortaleza en cuanto a su oficio de acometer los peligros o dificultades. En cuanto al de sufrirlos, le están subordinadas otras dos virtudes; la paciencia y la perseverancia.

165. e) LA PACIENCIA es la virtud que modera la tristeza nacida del mal presente, a fin de que no nos haga abandonar las obras virtuosas.

La práctica de la virtud exige frecuentemente el sufrimiento de males que nos contristan, y la pasión de la tristeza nos mueve a desamparar la obra virtuosa. Es, pues, necesaria una virtud que reduzca esas tristezas a la norma de la razón.

La paciencia se distingue de la fortaleza, en cuanto ésta es virtud especial, que atañe a los graves peligros; al paso que la paciencia modera las tristezas originadas de cualquiera mal presente.

f) se llama *longanimidad* la virtud que nos hace sufrir con moderación la prolongada *dilación* del bien que esperamos y desea-

mos. Como la dilación del bien deseado, es una forma de mal que nos atrista, la longanimidad es una especie particular de paciencia.

166. g) LA PERSEVERANCIA es la virtud con que vencemos la dificultad nacida, en las buenas obras, de su larga duración.

Aunque una obra virtuosa no sea muy difícil en sí, el prolongarla mucho tiempo origina una especial dificultad; por lo cual, se requiere una virtud capaz de vencerla, y, por este concepto, afin a la fortaleza.

Hay muchas obras virtuosas facilísimas para ejercitadas un breve tiempo; vgr., la modestia en los movimientos exteriores, o el cumplimiento de ciertas ordenaciones fáciles, como la de guardar silencio en ciertos parajes. Con todo eso, demuestra la experiencia, que es muy difícil durar mucho tiempo en esas sencillas prácticas.

h) finalmente, se llama *constancia*, la virtud que nos habilita para insistir en las obras buenas, a pesar de otras dificultades que se les oponen, distintas de la que nace de su duración muy prolongada.

167. LA TEMPLANZA reduce a los términos de la razón los impulsos del apetito concupiscible, especialmente el apetito de los deleites que más poderosamente atraen al hombre, y le ponen en mayor peligro de separarse de las normas racionales.

Secundariamente modera también la templanza, la esperanza de los bienes concupiscibles y las tristezas originadas de los males o incomodidades.

La templanza es, entre las virtudes morales, la que más contribuye a la *belleza* moral; así como la fortaleza puede llegar a la sublimidad. La razón es que, lo que más afea al hombre moralmente, es el predominio de los apetitos animales, los cuales refrena la templanza reduciéndolos al orden y armonía en que la belleza consiste.

168. Son, en diversos conceptos, partes de la templanza:

a) La *verecundia* o vergüenza virtuosa, que se ruboriza de cuanto atañe a los apetitos animales. Se llama *puñor*, cuando se refiere particularmente al apetito sexual. En la edad de la ino-

cencia no se siente este afecto, por lo mismo que no se advierte el desorden de los apetitos.

b) La *honestidad* (en sentido estricto) aleja toda fealdad causada por el desorden de los mismos apetitos, y atribuye al que la posee una manera de belleza moral.

169. c) La *abstincencia* regula con la recta razón el apetito de comer, y

d) La *sobriedad* ejercita el mismo oficio con el apetito de beber.

e) La *continencia* es la virtud de la voluntad, con que resiste a las pasiones vehementes, especialmente a las sexuales.

f) La *castidad* es la virtud que regula el uso sexual, conforme a la recta razón y según el estado de cada cual.

g) La virtud de la *virginidad* es la que mueve el ánimo a un perpetuo alejamiento de todo uso sexual, para perseguir mejor otros fines superiores.

170. h) La *mansedumbre* templada y reduce al orden racional los interiores ímpetus de la ira.

i) La *clemencia* modera los castigos que inspira el apetito de venganza.

j) La *modestia* refrena los movimientos exteriores, sometiénolos a la razón y prestándoles, por ende, particular belleza o decoro.

Andrónico le atribuye el *orden* de las acciones exteriores, el *decoro* o decencia, y la reserva o moderación en los coloquios amigables.

l) La *humildad* reprime el apetito de propia excelencia, contentiéndolo en los límites de la razón.

ll) La *estudiosidad* modera las superfluas curiosidades.

m) La *eutrapelia* ordena los juegos y bromas conforme a razón, quitando los desordenados.

Respecto del vestir y adornarse, ponen tres virtudes: la *austeridad*, que reprime la demasiada comodidad del vestido, la *simplicidad* o sencillez, que excluye el cuidado excesivo, y la *naturalidad*, que no busca vanas alabanzas por el lujo en el vestir.

171. Todas éstas son virtudes morales, en cuanto buscan el medio

racional en el uso de las cosas; y pertenecen a la templanza por cuanto moderan las desordenadas concupiscencias.

Puede parecer nimia a algunos esta enumeración y clasificación de las virtudes; pero está muy lejos de ser inútil, así porque el análisis de cada virtud cardinal ofrece un conocimiento más claro de su naturaleza íntima, como porque, estas clasificaciones, facilitan la propiedad del lenguaje, que no poco contribuye a la claridad de las ideas.

### XVIII. — Los vicios y pecados

172. Llámase *pecado, delito o crimen*, el acto moral malo, o contrario a las normas de la moralidad [65].

*Pecado* significa etimológicamente lo mismo que *yerro* o acto que no acierta con el blanco a que se encaminó. Así se dice (en latín) pecarse contra las reglas del arte o de la gramática, cuando no se observan en el lenguaje.

*Delito* vale (etimológicamente) tanto como *falta*. Es el acto que no llegó al blanco a que se encaminaba.

*Crimen* es voz griega que significa cosa pertinente al *juicio*.

En el uso actual, *pecado* designa la inmoralidad contra la ley de Dios; *falta, delito o crimen*, significan inmoralidades de gravedad creciente, contra la ley humana.

Todos estos son *actos* inmorales; al paso que *vicio* es el *hábito* de obrar de una manera inmoral. Es lo opuesto a la virtud.

173. En el lenguaje usual cristiano se llaman *pecados capitales*, ciertas *inclinaciones* que todos sentimos (más o menos intensamente) las cuales, desordenándose, nos empujan a cometer actos inmorales; bien que sin privarnos de la libertad.

Estas siete inclinaciones son: *gula y lujuria* o inclinación a los deleites sensitivos que acompañan a los actos encaminados a la sustentación y reproducción; *soberbia* o inclinación a preferirnos a los demás; *avaricia* o inclinación a apoderarnos de lo que nos es útil; *envidia* o propensión a pesarnos del bien ajeno; *pereza* o dificultad en el esfuerzo, e *ira* o inclinación a irritarnos contra lo que nos contraría.

El conjunto de estas *inclinaciones* se suele designar con el nombre de *amor propio* en sentido vicioso o desordenado [119].

En el fondo, esas inclinaciones son *naturales y ordenables*; y por ende,

no son pecaminosas de *suyo*; pero se llaman *pecados capitales* por la facilidad con que se desordenan y contrarían al dictamen de la recta razón.

174. *Vicios* propiamente dichos, son los hábitos producidos por la repetición de actos pecaminosos, y aptos para facilitar la ejecución de otros nuevos [126].

Los *vicios* se pueden clasificar por su *contrariedad* a las virtudes, o por su relación con los *pecados capitales*.

La primera clasificación es más *luminosa*, y ayuda no poco para entender mejor la naturaleza de las mismas virtudes, cada una de las cuales queda como circunscrita y definida por dos vicios opuestos: uno por exceso y otro por defecto; comoquiera que toda virtud moral consiste en el *medio de la razón*, del cual es posible apartarse por uno y otro extremo [145].

Pero la segunda clasificación es más *práctica*, por cuanto indica la relación de causalidad de los vicios, todos los cuales tienen como raíz ciertas naturales inclinaciones, fácilmente desordenables en el presente estado de nuestra naturaleza.

175. Por su *contrariedad* con las virtudes se pueden clasificar los vicios de esta manera.

VICIOS POR DEFECTO	VIRTUDES	VICIOS POR EXCESO
Imprudencia ...	<i>prudencia</i> .....	astucia.
Precipitación ...	<i>eubulia</i> .....	perplejidad.
Inconsideración .	<i>circunspección</i> .....	irresolución.
Ligereza .....	<i>cautela</i> .....	dolo.
Negligencia .....	<i>diligencia</i> .....	minuciosidad.
Imprevisión .....	<i>previsión</i> .....	solicitud.
176. Injusticia .....	<i>justicia</i> .....	exacción.
Irreligiosidad ...	<i>religión</i> .....	superstición.
Impiedad .....	<i>piEDAD</i> .....	(1)
Irreverencia ....	<i>reverencia</i> .....	acepción de personas.
Desobediencia ...	<i>obediencia</i> .....	servilismo.
Ingratitud .....	<i>gratitud</i> .....	(1)
Lenidad .....	<i>vindicación</i> .....	venganza.
Hipocresía .....	<i>veracidad</i> .....	mentira (2).
Ironía .....	<i>verdad</i> .....	jactancia.
Rusticidad .....	<i>afabilidad</i> .....	adulación.

(1) La piedad y la gratitud no tienen contrario por exceso, salvo que se faltara a otra virtud, vgr., a la justicia.

(2) La mentira tiene muchas especies, como *calumnia*, *fraudulencia*, etc.

VICIOS POR DEFECTO	VICIOS POR EXCESO	VIRTUDES
Avaricia .....	liberalidad .....	prodigalidad.
Rigor .....	equidad .....	indulgencia.
177. Timidez .....	<i>fortaleza</i> .....	audacia.
Pusilanimidad ..	magnanimidad .....	ambición.
Desconfianza ...	confianza .....	presunción.
Vacilación .....	seguridad .....	temeridad.
Tacañería .....	magnificencia .....	megalomanía.
Impaciencia .....	paciencia .....	insensibilidad.
Ansiedad .....	longanimidad .....	apatía.
Versatilidad .....	perseverancia .....	pertinacia.
Inconstancia .....	constancia .....	terquedad.
178. Intemperancia ..	<i>templanza</i> .....	insensibilidad.
Descaro .....	vergüenza .....	encogimiento.
Falta de decoro...	honestidad .....	afectación.
Gula .....	abstinencia .....	inapetencia.
Ebriedad .....	sobriedad .....	abstemia.
Incontinencia ...	continencia .....	frialdad.
Lujuria .....	castidad .....	desvío (1).
Ira .....	mansedumbre .....	indiferencia.
Crueldad .....	clemencia .....	blandura.
Inmodestia .....	modestia .....	rusticidad.
Soberbia .....	humildad .....	bajeza.
Pereza .....	estudiosidad .....	curiosidad.
Aspereza .....	eutropelia .....	jocosidad, escurridad.

179. Es clásica la clasificación que hace de los vicios San Gregorio Magno, por su relación con los pecados capitales.

Según él,

La *soberbia* o *vanagloria* engendra desobediencia, jactancia, hipocresía, contención, pertinacia, discordia, novelería, presunción.

La *envidia* produce odio, murmuración, detracción, júbilo por la ajena adversidad, aflicción en su prosperidad.

La *ira* da origen a riñas, enojo (tumor mentis), injurias, gritos, indignación, blasfemias.

La *tristeza* (o pereza) a la malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, incumplimiento de lo mandado, divagación mental en cosas ilícitas.

La *avaricia* engendra traiciones, fraudes, engaños, perjurios, inquietud, violencia, dureza de corazón contra la misericordia.

(1) Este es vicioso cuando aparta a un consorte de cumplir su deber respecto del otro.

La *gula* produce necia alegría, bufonería, inmundicia, parlería, embota el sentido para las cosas intelectuales.

La *lujuria* causa ceguera de la mente, inconsideración, inconstancia, precipitación, amor propio, odio de Dios, amor del presente tiempo, horror y desesperación de la eternidad.

Nos limitaremos a tratar brevemente de los vicios capitales, indicando cómo dan origen a los demás.

180. LA SOBERBIA. El hombre, por su naturaleza racional, tiene *apetito de excelencia*. La causa es, que percibe el bien a que puede elevarse, y por ende, aspira a él.

Cuando este apetito de excelencia está moderado por la razón, constituye la virtud de la *humildad*. Cuando no se extiende a todo lo que sería razonable, incurre en el vicio de *bajeza* o, como decimos comúnmente, la persona que tal vicio tiene es de *bajos pensamientos*.

La *soberbia* es el vicio que extiende contra razón el natural apetito de excelencia.

Esto puede acaecer de varios modos: a) por cuanto el hombre, en concibiendo un bien, imagina falsamente que lo posee. Así sucede que algunos, porque ejecutan un acto en materia de virtud, luego se creen virtuosos, y por ende, dignos del honor que a la virtud se debe; o porque saben algo, luego se creen *sabios* y que nada se oculta a su ciencia.

b) cuando el que posee realmente una cualidad, imagina que solamente la tiene él, y aspira, por lo mismo, a una alabanza singular. Así sentía aquel fariseo que daba gracias a Dios, porque (dice) *no soy como los demás hombres*.

c) cuando el que realmente posee un bien, imagina que lo tiene de su cosecha, y no recibido de Dios y con dependencia de él. Esta es la peor soberbia, por fundarse en una cosa completamente falsa y absurda, y por tanto, absolutamente contra razón. Por esta manera de soberbia el hombre se *endiosa*, pues pretende poseer una perfección que sólo es propia de Dios. Se tiene por *independiente* de Dios en algún concepto, y de esto a la rebeldía contra Dios ya no hay más que un paso.

181. Esta soberbia es la que se dice *principio* de todo pecado; pues el que se tiene por independiente de Dios, está cerca de quebrantar todas sus leyes. Por eso engendra en primer lugar la *desobediencia*.

La soberbia se llama también *vana gloria*, porque el hombre se gloría falsamente de un bien que no posee. De ella nacen la *jactancia*, por la que el soberbio expresa el alto concepto que tiene de sí; la *hipocresía* con que oculta sus defectos; la *contención* y *pertinacia* con que impugna el parecer de otros y se aferra al suyo; la *discordia*, que disgrega las voluntades, donde cada uno quiere imponer la suya como superior; la *novelería*, que tiene en poco seguir los caminos usados, y la *presunción* que extrema la confianza en sí mismo.

182. LA ENVIDIA. Envidia es tristeza del bien del prójimo en cuanto por él nos supera.

El bien del prójimo puede contristarnos por diferentes causas: a) en cuanto nos crea un peligro, vgr.: si mi enemigo alcanza gran poder con que puede dañarme. Esto no es envidia, sino temor; b) si obtiene un bien de que es indigno; vgr.: si se equipara, en el premio, al holgazán con el estudioso; y tampoco esto es envidia, sino *indignación*; c) si logra una ventaja que deseamos para nosotros, y nos entristece el no tenerla nosotros: no el que él la tenga. Este afecto es propiamente de *emulación*, y puede ser honesto en cuanto nos espolea a procurar el bien que nos falta. d) Cuando nos entristece el bien del prójimo y lo consideramos como *mal* nuestro, porque nos humilla u oscurece nuestra excelencia, es propiamente *envidia*.

La envidia es moralmente mala, porque nos entristece de lo que deberíamos alegrarnos, es a saber: de que nuestro prójimo prospere. Es, por consiguiente, contra la caridad del prójimo.

Nace de la vana estimación de sí y desordenado amor a la gloria, que nos hace mirar como menoscabo de nuestra superioridad, lo que a otro favorece. Por eso están particularmente expuestos a ella los jóvenes, que son por su índole vanagloriosos; los ricos y eruditos y de quienes se hace caso. Y por otra razón, son envidiosos los pusilánimes, porque cualquiera

ventaja que otro obtiene les parece grande. El magnánimo, por el contrario, es más asequible a la noble emulación que a la envidia; pues cree poder lograr cualquier bien que ve conseguir a otro.

183. La envidia, por otra parte, supone cierta igualdad o cercanía entre el envidioso y el envidiado. Porque las prerrogativas de los que nos son muy superiores, o las dichas de los muy inferiores, nada parecen añadir ni quitar a nuestra propia estimación.

Así, un particular difícilmente envidia a un rey, ni un rey a un particular, salvo en alguna cosa en que sean semejantes. Vgr., Nerón envidió a Lucano los lauros poéticos, porque tenía la ridícula pretensión de ser laureado como poeta. Por el contrario, la envidia puede fácilmente introducirse entre hermanos, entre condiscípulos o colegas en una misma profesión; por lo cual se hizo proverbio: que el alfarero envidia al alfarero.

Los que consiguen un efecto con mucho trabajo, frecuentemente envidian a los que lo obtienen fácilmente; porque la facilidad de éstos parece frustrar o dejar sin valor su propio esfuerzo.

Aristóteles dice, que los viejos envidian a los jóvenes; pero los tales, serán si acaso viejos-verdes; pues, si poseen la madurez propia de la edad, han de acordarse de que ya *tuvieron* los bienes que los jóvenes poseen de presente; por lo tanto, les precedieron en ellos.

De la envidia nacen muchos otros vicios: el conato de rebajar al envidiado, secretamente, por la *murmuración*, o públicamente, por la *detracción*; el odio, la alegría en sus adversidades y la tristeza en sus prosperidades, que son directamente contrarias a la caridad.

184. LA IRA es la natural reacción contra los obstáculos que se oponen al amor. Como hay amor pasión, así hay pasión de ira; y el moderarla conforme a la norma de la razón, es oficio de la virtud de la *mansedumbre* [113].

Donde hay contradicción y falta la ira, se puede colegir que falta amor. Así, el que no se aíra cuando oye blasfemar de Dios, maldecir a su patria o injuriar a sus padres, se hace culpable del vicio de *indiferencia*, y demuestra falta de amor de Dios, de patriotismo, o de piedad filial. Esta *ira justa*, contraria a la indiferencia, y moderada por la mansedumbre, se llama *celo*.

El nombre de *ira* se reserva comúnmente para designar el afecto vicioso con que nos airamos contra razón, o más de lo que pide la razón.

Mientras este afecto desordenado permanece en el ánimo, se llama *enojo*; el cual se manifiesta en el tono de la voz por *gritos* o clamores iracundos; o por palabras injuriosas contra Dios (*blasfemias*), o contra los hombres (*contumelias* o injurias); o por golpes y heridas (*riñas*). La *indignación* es la ira que se excita al ver que se concede un bien al que no lo merece (indigno), o se niega al que lo merece, o se iguala en el premio o castigo a personas de muy desiguales merecimientos.

185. ACIDIA O PEREZA. El vicio de la pereza o acidia nos aparta de las acciones honestas, y procede de dos raíces que le dan diferente aspecto:

Llámase más comúnmente *pereza*, el disgusto de la acción, que procede de imperfección corporal.

Así, cuando estamos fatigados nos desagrada el movimiento; cuando estamos soñolientos sentimos dificultad en avivarnos; cuando estamos calientes, en el invierno, rehusamos salir al aire frío, y por semejante manera, en verano, emperzamos, cuando estamos frescos, para arrostrar el calor, etc. Esta pereza no tiene *moralidad*, sino por el mayor o menor consentimiento de la voluntad en rehusar la acción honesta u obligatoria; vgr.: si por no levantarnos de la cama, no ayudáramos al vecino a apagar un incendio.

El nombre de *acidia* se reserva más de ordinario a la pereza *mental*, con que rehuimos de la práctica del bien.

La acidia va acompañada de *tristeza* (1), ya sea causa o efecto de ella; pues emperzamos en lo que nos atrista; y recíprocamente, el apartarnos de la actividad virtuosa nos pone tristes; comoquiera que la alegría nazca de la posesión o ejercicio del bien.

---

(1) San Gregorio la designa con este nombre [179].

186. Y como el ánimo no sufre permanecer mucho tiempo en la tristeza, nacen de la acidia muchos otros vicios; pues, la falta de alegría racional, hace que se busquen los deleites sensitivos (animales). El no hallar gusto en el cumplimiento de los deberes, mueve a dejar de cumplirlos.

De la *pereza* se originan también la *aciosidad*, la *soñolencia*, la *divagación* de la mente, la *inquietud* del cuerpo, la *inestabilidad* e inconstancia, la *verbosidad* y la vana *curiosidad*. Pues el horror a la acción virtuosa no lleva precisamente a una completa inacción, sino aparta de la actividad que cuesta algún vencimiento.

En esta parte se equivocan muchos, con cierta buena fe, teniéndose por *aplicados* o *laboriosos* porque andan mariposeando de acá para allá, cambiando a cada hora de ocupación, y cada día de planes, y comenzando mil cosas sin acabar ninguna. Lo cual es efecto y demostración palmaria de la pereza.

Aun con fuerzas corporales muy exiguas, donde hay la virtud de la *diligencia* para aplicarlas constantemente (con la intensidad e interrupciones que la debilidad física reclamen), se llevan al cabo muchas cosas y se hace la vida grata y provechosa para sí y para los demás.

Nadie hay tan débil que no pueda dar de sí algún provecho, si no se deja dominar por la pereza.

187. LA AVARICIA. — La misma naturaleza racional del hombre, que le hace previsor de lo futuro, le inclina a adquirir las cosas que necesita, no sólo para satisfacer la necesidad presente, sino para asegurar de un modo permanente su subsistencia.

Cuando este apetito de adquirir está moderado por la razón, constituye la virtud de la *liberalidad*, que comunica a los demás lo que no le es necesario. Si, perdiendo de vista sus necesidades futuras o eventuales, da cuanto sobra a su necesidad presente, peca de *prodigalidad*.

La *avaricia* es el vicio que extiende contra razón el apetito de adquirir y guardar.

Como la avaricia envuelve una preocupación por lo futuro y eventual, engendra *inquietud*. Como piensa que todo es necesario

para prevenir sus propias necesidades, produce la *dureza* de corazón para con los prójimos necesitados. Y como raras veces se satisface con los medios de adquirir lícitos, nacen de ella, como de su propia fuente, los *fraudes*, engaños, hurtos, rapiñas, perjurios y violencias.

188. LA GULA y LA LUJURIA. — Dios, como Autor de la Naturaleza, ha puesto deleite en las operaciones ordenadas a la conservación del individuo y de la especie, para estimular a su ejecución. Por esta causa el apetito sensitivo se ejercita acerca de esas operaciones deleitables, y ha de estar sometido a la razón.

El *desorden* que consiste en buscar esos deleites fuera de la *norma de razón*, constituye los vicios de la *gula* y *lujuria*.

*Lujuria* viene de *luxus* — lujo — y vale tanto como *superfluidad* en la materia dicha, por el desordenado apetito del deleite.

La *gula* engendra *parlería* o locuacidad (propia de los borrachos o personas que han comido opíparamente), necia *alegría* y bufonería o *escurridad* (es común en los tales gastar bromas indecorosas y propias de gente vil como los antiguos bufones). Cuando pasa muy adelante produce alteraciones corporales, como eructos, flatulencias, vómitos y otras *inmundicias*. Finalmente, el excesivo comer y beber, *embota* las operaciones intelectuales, y así, los muy hartos o llenos de vino, no están más que para dormir.

Hay gula cuando se come *demasiada* cantidad, o se buscan manjares demasiado *exquisitos*, o se preocupa el ánimo desmedidamente en su *condimento*. Asimismo, cuando se come con excesiva *prisa* (a dos carrillos), puesta en ella toda la *atención* del ánimo, y con *ardor* o entusiasmo desmesurado. El *pensar* en la comida y *recrearse* de antemano en ella, o *hablar* de platos y guisos, suele ser signo de gula.

189. Siendo el hombre por su misma naturaleza *monógamo*, no puede ejercitar ordenadamente las acciones destinadas a la generación, sino en el estado de matrimonio y con las demás condiciones por la misma Naturaleza prescritas.

Todo cuanto sale de esos límites es contra *razón* y gravemente

inmoral, por tocar en una cosa tan importante como la perpetuación y perfeccionamiento de la especie humana.

Por eso el vicio de la lujuria, en cualquiera de sus formas, produce los más degradantes efectos: en el mismo hombre, *ceguedad* mental (embrutecimiento), *inconsideración*, con que se expone a los más graves riesgos de la salud, la posición social y la justicia; *inconstancia*, con que aborrece hoy lo que ayer ardientemente deseaba, y anda siempre en pos de imaginados deleites, que conseguidos no hacen sino aumentar su desenfreno; *precipitación*, con que se lanza sin consejo, como un bruto animal.

Respecto de Dios produce la lujuria, amor propio exagerado, odio de Dios (que reprueba y habrá de castigar lo que el lujurioso tanto apetece); y por consiguiente, amor de la presente vida (que es condición para gozar sus inmundos placeres), y horror y desesperación de la eternidad, en que nada de esto tendrá, sino las responsabilidades de tantos crímenes.

### XIX. — El deber

190. La conciencia, por una parte, dice al hombre que hay actos *buenos* y *malos*, y por otra le intima, que *debe evitar el mal y practicar el bien*. La raíz de este *deber* es, como vimos, la *ley natural*, o sea, la *voluntad de Dios* intimada por la misma voz de la conciencia [75].

El *deber* es la limitación moral de la humana libertad, impuesta por la ley.

Se llama también *obligación*, palabra latina que viene de *ligar*; porque el deber u obligación, *liga* o ata el albedrío de la libertad. Pero esta atadura o *vínculo*, no es físico, sino moral; es decir, tal, que impone necesidad *moral*, pero no necesidad *física*.

Es propio del *deber* el poderse quebrantar por el abuso de la libertad. Por eso no se llama deber, la sujeción a las leyes de la gravedad o del calor, a que está sometido el hombre *necesariamente*, por razón de su cuerpo.

191. Llámase *libertad física* la facultad de obrar según la ley o contra la ley. *Libertad moral* es la facultad de cumplir libremente el precepto de las leyes; esto es, la facultad de cumplirlo, no por necesidad física, sino por obligación moral.

Así, vgr.: el que tiene a su enemigo rendido, tiene libertad *física* para matarlo; pero no tiene para ello libertad *moral*; pues se la quita el quinto mandamiento del Decálogo.

192. Los *deberes* se dividen en *naturales y positivos*, según que se deriven solamente de la Ley natural, o de la Ley positiva divina o humana [77].

En último término, todos los deberes proceden de la Ley natural, o más allá, de la *dependencia* que el hombre tiene respecto de Dios, como de su Creador y Señor. Pues esta dependencia es causa de que el hombre esté *obligado* a cumplir toda voluntad de Dios, ya se le intime por su misma razón (Ley natural), ya por un precepto de cualquiera Autoridad constituida por Dios para regirle en su nombre.

193. Los deberes naturales del hombre nacen de las relaciones de su propia *naturaleza racional* con Dios, consigo misma y con los demás seres.

De ahí la división tradicional de los deberes en estos tres grupos.

Algunos moralistas modernos, partiendo de diferentes principios, erróneos, no admiten *deber* donde no precede correlativo *derecho*; y por ende, suponen que el hombre *aislado* en la Naturaleza no estaría sujeto a deber alguno, y que éstos nacen solamente cuando aparece la *Sociedad*. Otros llegan al mismo resultado por suponer que la Sociedad es el origen del Derecho.

Lo erróneo de tales conceptos se demuestra fácilmente, con sólo recordar lo que dejamos asentado sobre la naturaleza de la moralidad y del deber. Siendo la moralidad, conformidad con la naturaleza racional en cuanto tal, desde el momento que ésta exista, aunque sea en un individuo aislado, podrá haber actos morales e inmorales, buenos y malos moralmen-

te. Pero estando el hombre sujeto por naturaleza a Dios, y siendo éste esencialmente *santo*, y por ende, enemigo del mal moral; claro está que el hombre, aun aislado en la Naturaleza, tendría el deber de *evitar el mal*; el cual pudiera cometer respecto de Dios y respecto de sí mismo, vgr., blasfemando o suicidándose, fuera de toda vida social [66 y 75].

#### A. *Deberes del hombre para con Dios*

194. Los deberes del hombre para con Dios, nacen inmediatamente de su condición de criatura, y de la consiguiente *dependencia* en que está respecto de Dios.

1. El hombre, por el espectáculo de la creación, y por el sentimiento de propia insuficiencia, es conducido a algún conocimiento de Dios, como su Autor, y Dueño de la Naturaleza que le rodea. De ahí nace el *deber* natural de prestarle *reverencia* y obsequio, en que consiste la *religión*.

2. En virtud de esa misma dependencia en que el hombre se reconoce respecto de Dios, ha de estar dispuesto a someterse a su voluntad en el *uso de las cosas* criadas, cuyo dominio entiende que pertenece al mismo Señor.

3. Por la misma razón ha de estar dispuesto a creer las verdades que Dios quiera revelar, obedecer las leyes que quiera dictarle, y ofrecerle los sacrificios o servicios que quiera exigirle.

4. Siendo el hombre sér compuesto de alma y cuerpo, ha de tributar con ambos el obsequio y servicio que debe a Dios.

El obsequio que el hombre ofrece a Dios con el alma, se llama *culto interno*; el que le ofrece con el cuerpo (o acciones corporales), *culto externo*.

5. Siendo el hombre por naturaleza *social*, también la *sociedad* que constituye (familia, tribu, Estado), han de depender de Dios y ofrecerle culto, que será *culto social*.

#### B. *Deberes del hombre para consigo mismo*

195. Siendo el hombre sér racional, ha de usar de sus facultades espirituales y corporales conforme a la recta razón; y por consiguiente

1. Ha de emplear su entendimiento en conocer la *verdad*, que es el objeto propio de la facultad intelectual.

Por este concepto, falta contra la ley natural.

a) el hombre que se entrega a la *indiferencia* acerca de las verdades de transcendencia moral; vgr., las que tocan al ser y atributos de Dios, a sus voluntades, mandamientos, instituciones, etc. Por lo cual, es contra la ley natural el *indiferentismo religioso*.

b) el que abraza deliberadamente el *error*, o se expone imprudentemente a incurrir en él. Vgr., el que lee libros contra la religión, contra la moral o la sociedad, no teniendo la preparación necesaria para descubrir sus sofismas y falsedades; el que escucha a los hombres engañadores que pueden inducirle a errores semejantes, etc.

2. Ha de emplear su voluntad en el *bien* racional, que es su propio objeto. Por lo tanto, ha de procurar en sí las virtudes, y cohibir o prevenir los contrarios vicios.

196. 3. Ha de cuidar de la buena conservación y natural desarrollo de sus facultades orgánicas. Por lo cual

a) falta a su deber, exponiendo a riesgos irracionales su salud y su vida. Pero puede ponerlas en peligro, o admitir en ellas algún perjuicio, por causa de otros bienes superiores, cuales son los de la inteligencia y de la voluntad;

b) no debe convertir en fin, el deleite sensitivo que acompaña a las operaciones orgánicas como *medio* para fomentar su ejercicio. Por esto son contra la ley natural la gula y la lujuria, especialmente cuando contrarían los fines de la nutrición y ordenada generación [56];

c) no puede atentar a su vida *suicidándose*; pues no es autor ni dueño de ella, sino la tiene como en depósito recibido de Dios, hasta tanto que el Señor le ponga término.

197. 4. Ha de cuidar, finalmente, de conservar la buena opinión que los demás tienen de él, la cual le es necesaria para la vida humana. De ahí el deber de conservar el *honor*,

a) omitiendo las exterioridades que podrían hacer concebir siniestra opinión de sí;

b) defendiendo, con debida moderación y justicia, las ofensas que injustamente se infieren a su honor.

Pero este bien, como otros de valor relativo, puede sacrificarse a más altos intereses. Así, muchos santos han renunciado lícitamente a su buena fama, denigrada injustamente, para obtener el bien sobrenatural de la humildad heroica, a imitación de Jesucristo, que no quiso defenderse en los tribunales contra sus injustos acusadores.

### C. *Deberes del hombre para con sus semejantes*

198. El hombre tendría deberes para con sus semejantes, aunque no formara con ellos sociedad; y así los tiene con *todos* sus semejantes, aun con aquellos que no están unidos con él por lazo alguno social, sino sólo por la semejanza de naturaleza.

Estos deberes fundados meramente en la *Humanidad*, son:

1. Respetar la vida o integridad corporal de sus semejantes.

Siendo todos los hombres de igual naturaleza, dicta la razón que no es justo sacrificar un individuo a otro, en lo que pertenece a su esencia o integridad. De ahí se infiere la inmoralidad natural del *canibalismo*, que convierte unos hombres en manjar de otros. Asimismo es inmoral hacer en unos hombres *experimentos* que pongan en peligro su vida, para proteger la de otros; vgr., ensayando en esclavos el efecto de substancias venenosas, o de medicinas que se teme pueden ser gravemente nocivas.

Por el contrario, la vida o integridad de algunos individuos puede arriesgarse o sacrificarse, a) por el bien común de una sociedad; pues el bien común es de mayor importancia que el particular.

b) el *riesgo* de la vida o integridad, puede ser objeto de contrato, en virtud del cual un individuo toma sobre sí ese riesgo, a cambio de un bien que de otro recibe; vgr.: el salario o el sustento.

Decimos *riesgo*; no *sacrificio*; pues el hombre, como no es dueño de su vida, no puede hacerla objeto de contrato. Pero como puede

arriesgarla por un interés propio razonable, así puede sufrir ese mismo riesgo por interés ajeno, mediante una compensación pactada.

199. De estos principios se infiere:

a) que es lícito *defender* la propia vida o integridad corporal, aun a costa de la vida o integridad corporal ajena. Pues, siendo ambas de igual estimación, nadie está obligado a permitir la pérdida de la propia para conservar la de otro;

b) es lícito el *servicio militar* para defensa del bien común; ya se designen los soldados por suerte o ya sean voluntarios asalariados.

c) es lícito a un particular contratar servidores que le defiendan, aun con peligro de la vida, en todos los casos de legítima defensa.

200. 2. Respetar los *medios* materiales necesarios o útiles para la vida del prójimo.

Este deber es correlativo del *derecho de propiedad*. El hombre necesita cierto número de objetos materiales (alimento, abrigo, habitación, armas, artefactos, etc.), de los cuales se hace dueño, ya por la *posesión*, ya por el *trabajo* (produciéndolos).

Antes de todo acto de posesión o apropiación, *todos* los hombres tienen la misma relación respecto de *todos* los objetos materiales. Por consiguiente, la toma de posesión, el trabajo o la transmisión de otro poseedor, constituyen una *relación especial* entre un individuo y un objeto, la cual le atribuye una *preferencia*, respecto de los demás individuos, en lo que toca al uso o consumo de dicho objeto. Por ejemplo: si dos salvajes tienen a su alcance un fruto silvestre, la relación de éste con cada uno de ellos es igual: ambos tienen el mismo derecho a cogerlo y comerlo. Pero desde el momento que uno lo toma (lo *ocupa*), o realiza algún esfuerzo en orden a utilizarlo (vgr., lo corta y seca al sol), estos actos constituyen una preferencia en su favor, tocante al uso de aquel fruto. Asimismo, cualquier salvaje puede disponer de cualquier guijarro. Pero desde el momento que uno pule un guijarro para utilizarlo como cuchillo, adquiere una preferencia sobre los demás en el uso de él. Esta *preferencia*, constituida por la posesión o el trabajo, es el primer *rudimento* del derecho de *propiedad*, que todo hombre tiene natural deber de respetar en sus semejantes, precisamente por la igualdad de la naturaleza.

201. 3. Respetar los *medios morales* necesarios para la vida humana.

Estos medios son principalmente,

a) la *confianza* entre unos hombres y otros, que se funda en la buena opinión acerca de sus costumbres e intenciones. Por eso es inmoral la calumnia, que atribuye a otros, actos o hábitos inmorales que no tienen;

b) la *verdad* en las mutuas comunicaciones. De ahí la inmoralidad de toda *mentira*;

c) la *benevolencia*, que nace de la semejanza de la naturaleza. De ahí la inmoralidad de todo lo que turba esa benevolencia, vgr., la murmuración o delación injusta; esto es: la que no está legitimada por la defensa de los intereses propios o de aquel a quien se hace [140].

d) el *buen ejemplo* con que estimulamos a los prójimos a la virtud, o por lo menos, no los provocamos al vicio. Contra este deber falta el que da *escándalo*; el cual produce naturalmente efectos inmorales, por la natural propensión del hombre a imitar las acciones de los demás.

202. *Escolio*. ¿Tiene el hombre *deberes* respecto de los animales y seres inanimados?

Algunos modernos admiten estos deberes de suerte, que establecen correlativamente *derechos* de los animales y plantas. Pero en este sentido no se puede sostener tal afirmación; pues el derecho es una facultad *moral*, y los seres amoraes no son capaces de semejante facultad.

Con todo eso, si definimos el *deber* como *limitación* de la libertad, a la que no siempre corresponde derecho, en aquél, en cuyo beneficio dicha limitación se establece; no hay inconveniente en admitir en el hombre tales *deberes*. Pero adviértase que, aunque el beneficio de éstos recaiga en los seres irracionales, la *razón* del deber no está en ellos, sino en el hombre mismo; el cual *debe* abstenerse de ciertos abusos de aquellos seres, no precisamente por el daño que les haría a ellos, sino por la degradación o perversión que en el hombre mismo redundaría.

Así, vgr., el que se encruelece inútilmente con los animales, o destruye las plantas por mero instinto de destrucción, falta al *deber* que tiene para consigo mismo, de cultivar en sí las buenas inclinaciones y no dar pábulo a las malas. Lo mismo se diga del pecado de *bestialidad*, cuya malicia no está en el abuso del animal, sino en la degradación del hombre.

De suerte que tales deberes, mejor que relativos a los irracionales, se pueden llamar deberes del hombre consigo mismo, cuya *materia* es el uso de los seres irracionales.

Una cosa semejante se debe decir de ciertos actos de virtud que con tales seres se ejercitan. Los cuales no sacan su valor moral del bien que hacen a dichos seres, sino del que, por natural reacción, producen al hombre. Así, el que se ejercita en cuidar flores o animalitos, cultiva su delicadeza y solicitud, y se hace más apto para mostrarse solícito y delicado con sus prójimos.

De ahí se infiere el *criterio* para juzgar de tales actos. Los cuales, como puro *medio* educativo, son laudables; pero si se toman como *fin*, son reprehensibles, como dejamos dicho a otro propósito [55].

## XX. — El derecho

203. *Derecho* es la facultad *moral*, limitativa de la libertad ajena, para hacer u omitir alguna cosa, o exigir que otro la haga u omita.

Decimos facultad *moral*, para distinguir el derecho de la mera potencia *física*, la cual no basta para fundar el derecho, aunque sea suficiente para consumir el *hecho*. El hecho consumado sólo demuestra la facultad *física* (según aquello de que: del hecho a la potencia vale la consecuencia). El que *hizo una cosa*, demostró que *podía* hacerla con potencia física; no con facultad *moral*.

Por otra parte, no hay que confundir el Derecho con la *libertad moral*; pues ésta sólo dice relación a la naturaleza racional del individuo libre; es la libertad para el bien. Pero el derecho dice además relación a la libertad de los demás, la cual limita con algún *deber*.

204. De ahí se infiere que *todo derecho presupone un deber correlativo*.

Así, por ejemplo, el derecho de propiedad no es la simple facultad de disponer de ciertos objetos materiales, sino la de excluir de dicha disposición a los demás. El derecho a la vida incluye el deber que los demás tienen de respetárnosla, etc., etc.

**COROLARIO.** La noción del *deber* es anterior a la de Derecho; pues el deber nace inmediatamente de la *dependencia* de Dios y la ordenación del hombre a su fin; mas en virtud de esta ordenación, el hombre adquiere *derecho* a no ser estorbado en el uso de los *medios* que debe emplear para conseguir su fin.

Por ahí se echa de ver el error de la Revolución, al poner como base del orden social los *derechos del hombre*. El verdadero fundamento son los *deberes*, en términos que, si todos cumplieran constantemente con sus deberes, no habría necesidad ni de mentar el nombre de los derechos; pues el derecho de uno no es sino la facultad de exigir que los otros *cumplan, con su deber*.

205. Los derechos se dividen en *naturales* y *positivos*, según que los deberes correlativos nazcan de la Ley natural o de alguna ley positiva.

Los principales *derechos naturales* del hombre son los que se refieren a los *medios* necesarios para alcanzar su último fin.

206. 1. El derecho a la vida e integridad corporal. Pues la vida y los miembros del cuerpo se han dado al hombre como instrumento de su acción humana. De ahí el derecho al sustento indispensable, del que ningún derecho inferior de otro nos puede privar (1).

2. El derecho a *perfeccionar* sus facultades, principalmente anímicas; cuya perfección le acerca a su fin último. Por ende tiene el hombre

a) derecho a la investigación de la *verdad*, cuyo conocimiento perfecciona su inteligencia.

b) derecho de practicar toda virtud moral y sobrenatural, y consiguientemente,

c) derecho de dar a Dios culto, interno y externo, en la forma que Dios exija de él, o le dicte la sana razón.

207. 3. El derecho a usar de los objetos exteriores necesarios o convenientes para la perfección de su vida material y moral. De donde nace

---

(1) Por eso, en caso de extrema necesidad, es lícito y aun obligatorio tomar alimentos de ajena propiedad; salvo solamente el caso de que sean igualmente necesarios para sustentar la vida de su dueño.

a) el derecho de adquirir *propiedad privada*, porque es propio del hombre *preveer* sus necesidades futuras y mejorar los modos de satisfacerlas. Pero este derecho nunca puede extenderse hasta privar al prójimo de lo absolutamente necesario para su sustento.

b) el derecho de transmitir su propiedad a su familia; porque en ella mira el hombre la continuación de su personalidad moral.

c) 'el derecho de ocupar o usar de los objetos naturales que no se han apropiado todavía otros individuos.

d) el de someter a su dominio y uso a todos los seres inferiores (plantas y animales irracionales).

208. 4. El derecho de *asociarse* con sus semejantes constituyendo

a) una *familia* para la propagación racional y ordenada de su sér físico y moral,

b) una sociedad política, para el buen sér de la vida civil,

c) una asociación especial para conseguir cualquier fin lícito de la vida humana.

Los *derechos inalienables del hombre* se pusieron como base de la Declaración de la independencia americana (1776); de allí los importó Lafayette a la Francia revolucionaria, y desde entonces ha sido tema de las modernas revoluciones políticas y Constituciones liberales. Pero basta leer cualquiera de éstas, para entender que no se trata de los verdaderos *derechos fundamentales* del hombre, sino de ciertos derechos *políticos* que más se encaminan a la destrucción del antiguo régimen que a la consecución del último fin humano (moral).

Así, el derecho de *libertad* individual (o sea, de libertad *física*) no es inalienable; pues el hombre puede perderlo por sus delitos, y la Autoridad pública le puede encarcelar lícitamente. Y él, en su cárcel, puede lograr su último fin por medio del arrepentimiento y enmienda. El derecho de *manifestación* de cualesquiera ideas o aspiraciones, fuera de no ser primordial, no puede considerarse como verdadero derecho, si lo que se manifiesta es contra la verdad o la moralidad por cualquier concepto. El derecho de *reunión* no es en realidad sino una forma del derecho de *asociación*, y está condicionado por la *legitimidad* de los *finés* para que la asociación o reunión se junta. En la práctica ha sido el derecho al motín, preparado a ciencia y paciencia de autoridades débiles o cómplices de los revoltosos.

## XXI. — La Sociedad

209. *Sociedad* es la reunión permanente de cierto número de hombres para un fin común.

La sociedad es una *entidad moral* semejante al hombre, que es el elemento esencial de ella. Como el hombre consta de cuerpo, así la sociedad ha de tener un *cuerpo social*, que son los individuos que la constituyen. Como el hombre tiene inteligencia y voluntad, así la sociedad ha de tener un elemento *directivo*; y como el individuo tiene propio fin y acción, así la sociedad ha de tener una *acción* propia, en prosecución del *fin* para que ha sido constituida.

210. El elemento *directivo* de una sociedad, que es como su inteligencia y voluntad, se llama *autoridad*.

Toda legítima autoridad procede de Dios, no precisamente por institución positiva, sino en cuanto Dios es Autor de la Naturaleza y, consiguientemente, de las cualidades naturales de los seres. Y como la *autoridad* surge naturalmente, desde el momento en que se constituye una sociedad, de ahí que proceda de Dios, como Autor de la Naturaleza.

Por eso la obligación de *obedecer* a la Autoridad social, procede del Derecho natural.

211. La sociedad humana puede proponerse la consecución del *fin total* humano, o la de un fin particular. La sociedad que se propone el fin total es *necesaria* para el hombre; las demás asociaciones para fines particulares son voluntarias o libres.

La sociedad que se propone el fin total humano es *perfecta*, pues debe tener todos los medios necesarios para alcanzar dicho fin.

Como el hombre tiene actualmente dos fines totales, cada uno en su orden: *natural* y *sobrenatural*, de ahí que deba pertenecer a dos sociedades perfectas: el Estado y la Iglesia.

Siendo necesario que el fin *natural* (temporal) se ordene al *sobrenatural* (eterno), el Estado debe procurar el primero de manera, que no impida el segundo, que de suyo es más excelente.

De ahí nace la necesidad que tienen las sociedades civiles de vivir en armonía con la sociedad religiosa, que es la Iglesia.

212. El hombre es por su propia naturaleza *sér social*.

En efecto, por su propia naturaleza, el hombre necesita vivir en sociedad, para su crianza, educación y progreso intelectual y moral; y como tiene *obligación* de procurar todos esos bienes, tiene obligación de vivir en sociedad.

El hombre, a diferencia de los demás animales, necesita la protección y auxilio de sus padres mucho tiempo después de la lactancia; y esto, no sólo para la vida física, sino sobre todo, para la vida moral. De ahí nace la *necesidad* de la *sociedad familiar* para la propagación y conservación del género humano, y por consiguiente, la *obligación* del hombre de vivir por lo menos en esa forma de sociedad.

213. Pero la *familia* aislada no podría atender a las necesidades físicas y morales del hombre, sino de una manera mezquina y rudimentaria; por lo cual, por el mismo caso que el hombre tiene el deber de procurar su perfeccionamiento, tiene la obligación de procurar el desarrollo de esa sociedad elemental, la cual progresa por la *tribu* hasta la *sociedad civil*.

Llámase *tribu* la sociedad compuesta por varias familias unidas con vínculos de parentesco, bajo la autoridad natural de un padre común o *patriarca*. Cuando la falta de longevidad no permite confiar la autoridad al padre común, se le substituye por el jefe de la familia más antigua (sistema de *primogenitura*), o por el más hábil para la dirección de la tribu en la guerra o en la vida económica.

De esta manera la tribu se va transformando progresivamente en *ciudad* (*civitas*) o sociedad *civil*, cuyos individuos suelen proceder de un tronco común, pero no se rigen ya por la autoridad patriarcal, sino por un Gobierno constituido por leyes positivas.

214. En la sociedad civil, la *autoridad* reside *originariamente* en todo el cuerpo social. Pero como no es posible que se ejercite sin encarnarse en alguna forma de *gobierno*, el cuerpo social tiene el deber de constituir una forma tal, ya sea *monárquica*, o ya *republicana*, aristocrática o democrática, etc.

Históricamente, el conjunto de las circunstancias por que pasó cada sociedad, determinó la forma de su gobierno; para cuya legitimidad bastó la aceptación tácita por parte del cuerpo social. Vgr., un hábil guerrero se hizo caudillo del pueblo y logró defenderlo de sus enemigos y darle segura paz o preponderancia en la guerra; con lo cual quedó *reconocido*, expresa o tácitamente, por su rey.

215. Una vez constituida la Autoridad, los súbditos tienen el deber de prestarle obediencia conforme a las leyes o costumbres sociales; y no pueden destituirla, aunque sea por común acuerdo de los súbditos o de su mayoría.

Contra esta verdad, fundada en la naturaleza de la autoridad social, han defendido los revolucionarios modernos el *derecho de rebelión*, suponiendo que la *autoridad* permanece siempre, por modo inalienable, en el cuerpo social. En realidad, lo que es inalienable para el cuerpo social es, el derecho de tender al *fin social*; por lo cual, si la Autoridad constituida estorba para ello, se convierte en *tiránica* y obra injustamente.

En qué casos y de qué manera, pueda entonces ser legítimamente destituida, no es fácil determinarlo *a priori*. En la Edad Media cristiana se tuvo por máxima que, en tal caso, podían los súbditos recurrir al Papa, el cual los podía absolver de la fidelidad a los príncipes que se habían hecho tiranos.

Prácticamente el *derecho de rebelión*, ejercido en grande escala desde la Revolución francesa, no ha producido la felicidad ni el orden en las sociedades, sino una interminable serie de alteraciones y revoluciones, que generalmente sólo se han aquietado cuando han caído bajo el imperialismo de la espada.

216. DEBERES SOCIALES. De la condición *social* del hombre, nacen para él deberes generales, los cuales se concretan por las circunstancias históricas en que cada uno vive.

1. El hombre que, por su nacimiento o libre adhesión, pertenece a una sociedad, debe prestar *obediencia* a la Autoridad social, en todas las cosas que pertenecen a la prosecución de su fin.

2. Está obligado a contribuir a la *defensa* del cuerpo social, contra los enemigos exteriores e interiores.

3. Ha de ayudar a la *conservación* de la sociedad, con las prestaciones personales o materiales que esto exija.

4. Está obligado a cooperar a la *acción social*, según la naturaleza de la sociedad de que se trata.

5. Ha de acomodar sus actos privados a las exigencias de esa misma acción social, de manera que no le pongan obstáculos.

6. Debe observar las leyes establecidas para la validez de los actos.

7. Ha de acudir a la Potestad constituida, para la tutela de sus derechos, no tomándose la justicia por su mano.

217. Diremos brevemente de cada uno de estos deberes.

1. El hombre nace comúnmente, y es criado y educado, en el seno de una sociedad, de quien recibe su cultura; y por lo tanto, está ligado por la ley de la gratitud y de la justicia, que le impiden desligarse sin más ni más de dicha sociedad.

Con todo eso, no es tan *absoluta* la obligación de pertenecer a la sociedad en que cada cual ha nacido, que no pueda sufrir excepciones, las cuales, parte determinan las leyes positivas (renuncia de la ciudadanía), parte nacen naturalmente del derecho que tiene el individuo de perseguir fines superiores. Vgr., de entregarse a la vida religiosa solitaria, o de seguir una particular vocación científica; siempre que estos fines individuales no amenazaran gravemente la existencia de la sociedad.

Así, vgr., a los hijos de Noé, por ventura no les fué lícito abrazar la virginidad; pues tenían necesidad de repoblar el mundo. Por el contrario, en nuestra época, en que más bien constituye un problema el aumento excesivo de la población, es perfectamente lícito apartarse de la sociedad para vivir vida solitaria.

218. 2. Todos los individuos están obligados a contribuir, *del modo necesario*, a la defensa de la sociedad, con el *servicio militar* contra los enemigos exteriores; con la delación de los criminales que intentan la interna destrucción del orden social, y con el auxilio prestado a la Autoridad para reprimirlos y castigarlos.

Mas como, en las circunstancias ordinarias, no es necesario que *todos* los ciudadanos empuñen las armas para la defensa común; la Autoridad debe regular este servicio de manera que no perjudique a otros fines so-

ciales o humanos de especial valor. Así, excepto en casos de absoluta necesidad, ha de eximir del manejo de las armas a los que siguen una vocación incompatible con él (vgr., la vocación sacerdotal o religiosa), o diferir la prestación del servicio militar a los que estudian, para no interrumpir perniciosamente sus estudios, etc.

219. 3. De la obligación de contribuir a la conservación de la sociedad, nace la de pagar tributos necesarios y justamente distribuidos, o cooperar con prestación de trabajos personales. La forma de estas prestaciones no está determinada por el Derecho natural, sino se ha de definir por las leyes positivas legítimamente establecidas.

Asimismo hay que observar en esto una igualdad, no *material*, sino *moral* o relativa, exigiendo al rico mayor tributación, y al contrario, eximiendo de los trabajos corporales al que por la edad, o por dedicarse a ocupaciones espirituales, está menos preparado para ellos.

Entre los miembros de una sociedad no puede haber *igualdad material*, por consiguiente, tampoco puede ser material la *igualdad ante la ley*, la cual ha de tener presentes las naturales desigualdades (edad, salud, fuerzas corporales, sexo) y las producidas por las maneras lícitas de vivir.

220. 4. Ante todo cada ciudadano está obligado a cooperar al *gobierno* de la sociedad, según la forma legítimamente establecida para él.

Así pues, residiendo primariamente la autoridad en el cuerpo social, cada uno debe cooperar a la *delegación* de ella en los gobernantes elegidos. De donde nace la *obligación moral* de dar el voto conforme a conciencia, donde hay elecciones legalmente establecidas. A la cual obligación no se satisface con la *abstención*.

Asimismo tienen obligación, los ciudadanos, de prestarse a intervenir, según las leyes, en la administración de justicia (jurados, hombres buenos, testigos, árbitros, etc.), y en todo lo demás que pertenece al régimen de la sociedad y al fomento de sus comunes intereses.

221. 5. De la vida social nacen muchas limitaciones de la libertad moral del individuo, el cual, si viviera aislado, pudiera ejecutar lícitamente muchas cosas que hace ilícitas la vida social.

---

A este capítulo pertenecen los usos y costumbres, el vestido, las formas de cortesía y otras cosas de policía social, y el deber de evitar todo aquello que puede alterar el orden o causar justa ofensión a aquellos con quienes convivimos.

---



## ÍNDICE ANALÍTICO

---

	<u>Págs.</u>
PRELIMINARES. — Ética o Moral. Cómo se diferencia de la Moralidad. Ética científica .....	7
ARTÍCULO I.—ACTOS HUMANOS O MORALES. Lo voluntario y sus limitaciones .....	9
ART. II.—LA LIBERTAD.—La espontaneidad. Prerrequisitos de la libertad. <i>El hombre es libre</i> . Limitaciones de la libertad. Dominio despótico y político .....	12
ART. III.—EL FIN Y LOS MEDIOS. El último fin. Bien honesto, útil y deleitable .....	18
ART. IV.—LA FELICIDAD. Felicidad natural. Su imperfección en esta vida. Necesidad de la vida futura .....	21
ART. V.—LOS FINES ELEGIBLES. La elección. Influencia de la imaginación, del sentimiento y del hábito. Reglas para la elección racional. Fines elegibles .....	27
ART. VI.—ELECCIÓN DE LOS MEDIOS. Valor de éstos. El buen fin no justifica los malos medios. Corolarios de la doctrina de los medios. Uso inmoral de los seres inferiores .....	34
ART. VII.—SUBORDINACIÓN DE LOS FINES. Fin de la obra y del agente. Subordinación indecorosa de los fines superiores a los inferiores .....	42
ART. VIII.—LA MORALIDAD. Las acciones exteriores. Moralidad <i>cuantitativa</i> .....	45
ART. IX.—MORALIDAD CUALITATIVA. Su norma objetiva, absoluta, constante; no puede ser la utilidad ni el placer. Axiomas morales .....	48
ART. X.—LA MORALIDAD Y LAS LEYES. Ley eterna y Ley natural. Razón de obligar de las leyes. Leyes positivas divinas y humanas. Bondad intrínseca y extrínseca .....	55
ART. XI.—LA BONDAD MORAL SUJETIVA. Su carácter relativo. Estimación de los actos humanos .....	62
ART. XII.—LA CONCIENCIA. Conciencia consiguiente, concomitante	

	<u>Págs.</u>
y antecedente; verdadera y errónea; cierta, probable y dudosa. Modo de formar la conciencia: <i>principios</i> .....	68
ART. XIII. — LA RESPONSABILIDAD. Sentimiento de responsabilidad. Imputabilidad de los actos .....	75
ART. XIV. — LAS PASIONES. Su influjo en la libertad. Su moralidad. Su clasificación. El amor: de concupiscencia, benevolencia, amistad. Las otras pasiones. Afectos de la voluntad .....	78
ART. XV. — LOS HÁBITOS. Su influjo en la libertad. Hábitos intelectuales. Virtudes intelectuales .....	87
ART. XVI. — LAS VIRTUDES. Su división: teologales y morales. Beneficencia. Misericordia: limosna. Corrección fraterna .....	91
ART. XVII. — VIRTUDES MORALES. <i>Prudencia</i> : sus partes y virtudes anejas. <i>Justicia</i> : sus especies y virtudes afines: religión, piedad, reverencia, obediencia, veracidad, gratitud, afabilidad, liberalidad y equidad. <i>Fortaleza</i> : sus dos oficios: virtudes anejas (magnanimidad, magnificencia, paciencia y perseverancia). <i>Templanza</i> : virtudes a ella pertinentes .....	97
ART. XVIII. — LOS VICIOS Y PECADOS. Pecados capitales. Clasificación de los vicios por su oposición a las virtudes. Id. por su conexión con los pecados capitales. Soberbia. Envidia. Acidia o pereza. Avaricia. Gula y lujuria. ....	113
ART. XIX. — EL DEBER. Deberes fundamentales del hombre para con Dios, para consigo mismo, para con sus semejantes .....	122
ART. XX. — EL DERECHO. Su relación con el deber. Derechos naturales. Los derechos individuales .....	129
ART. XXI. — LA SOCIEDAD. La Autoridad. El hombre es social. Deberes sociales fundamentales .....	132



# OBRAS PEDAGOGICAS

DEL

P. RAMÓN RUIZ AMADO, S. J.

## **Enciclopedia manual de Pedagogía y Ciencias auxiliares.**—

Un tomo en 4.º de 832 páginas.

Elegantemente encuadernado en tela con planchas de oro, 20 ptas.

La educación intelectual. — *Segunda edición*; dos volúmenes en un solo tomo, de VIII - 418 y 314 páginas.

En rústica, 10 ptas.; en tela, 12 ptas.

La educación moral. — *Segunda edición*; un tomo en 8.º con VIII y 574 páginas.

En rústica, 4 ptas.; en tela inglesa, 6 ptas.

La educación religiosa. — *Segunda edición*; Un tomo en 8.º de 440 páginas.

En rústica, 4 ptas.; en tela, 6 ptas.

La educación de la castidad. — *Cuarta edición*; un tomo en 8.º de 170 págs.

En rústica, 1'50 ptas.; en tela, 3 ptas.

La educación femenina. — Un tomo en 8.º con 236 páginas.

En rústica, 2 ptas.; en tela, 4 ptas.

La educación cívica. — Un tomo en 8.º con 208 páginas.

En rústica, 2 ptas.; en tela, 4 ptas.

La educación social. — Un tomo en 4.º con IV y 100 páginas.

En rústica, 2 ptas.; en cartóné, 2'50 ptas.

Historia de la Educación y la Pedagogía. — *Cuarta edición*; un tomo en 8.º de 343 páginas.

En rústica, 4 ptas.; en cartóné, 5 ptas.

Pedagogía experimental. — Un tomo en 4.º de 400 páginas.

En rústica, 8 ptas.; en tela, 10 ptas.

Pedagogía racional. — Un tomo en 4.º de 400 páginas.

En rústica, 8 ptas.; en tela, 10 ptas.

La Iglesia y la libertad de enseñanza. — Un tomo en 4.º de 135 páginas.

En rústica, 1 peseta.

Educación para educadores. — Folleto en 4.º de 56 páginas.

En rústica, 1 peseta.

Modernismo pedagógico. — Folleto en 8.º de 92 páginas.

Segunda edición, en rústica, 1'50 ptas.

Pedagogía Jesuítica. — Folleto en 8.º de 114 páginas.

Segunda edición, en rústica 1'50 ptas.

Sinopsis de Pedagogía. — Folleto de 40 páginas.

En rústica, 0'50 ptas.

Plan de un curso de Pedagogía. — Folleto en 8.º de 48 páginas.

En rústica, 0'50 ptas.

Eduquemos para la lucha. — Folleto de 48 páginas.

En rústica, 0,50 ptas.