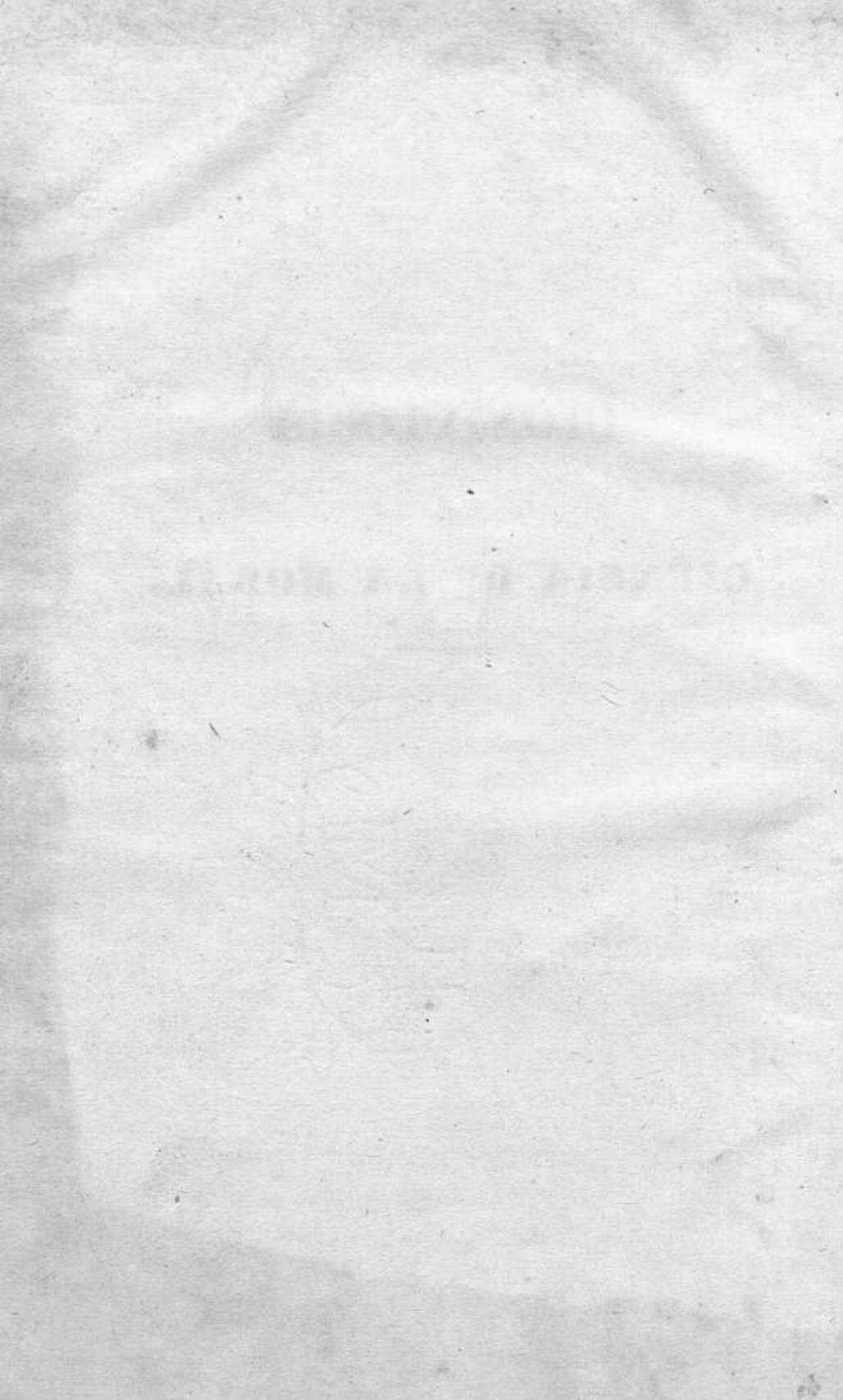


MEMORIA DE LA REAL



DEONTOLOGÍA

ó

CIENCIA DE LA MORAL.

IMPRESA DE J. FERRE DE ORO,
CALLE DE SÁNCHEZ, N.º 2

DEONTOLOGIA

CENCIA DE LA MORAL.

VALENCIA,
IMPRESA DE J. FERRER DE ORGA,
CALLE DE BALLESTEROS, N.º 5.

DEONTOLOGÍA

Ó

CIENCIA DE LA MORAL,

OBRA PÓSTUMA

DE JEREMÍAS BENTHAM.

REVISADA Y ORDENADA POR M. J. BOWRING, Y PUBLICADA
EN FRANCÉS SOBRE EL MANUSCRITO ORIGINAL.

TRADUCIDA AL ESPAÑOL

POR D. P. P.

TOMO PRIMERO.



MÉJICO,
LIBRERÍA DE GALVAN,
PORTAL DE AGUSTINOS.

—
1836.

DEONTOLOGIA

CIENCIA DE LA MORAL

UNA DÍPTICA

DE JEREMIAS BENTHAM.

TRADUCIDA Y ORDENADA POR M. J. BOYDING, Y REVISADA
EN FRANCÉS POR EL MANAGER TO ORIGINAL.

TRADUCIDA AL ESPAÑOL

POR D. P. P.

TOMO PRIMERO



MEXICO,

LIBRERIA DE CALVA.

CALLE DE CALVA.

1858

ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR.

Generalmente hablando se exornan con prefacios ó prólogos aquellas obras, que se cree no hablan bastante por sí mismas, ó cuyos autores no se consideran revestidos de suficiente nombradía y autoridad, para poderlas presentar sin ellos. No es de estas la que he traducido. El nombre de Bentham vale por mil prólogos, y Ciencia de la Moral, escrita por Bentham envuelve una idea de grandeza y profundidad, que se halla ya

identificada con todas las producciones de este genio sublime y privilegiado.

*No faltarán escrupulosos, á quienes alar-
men los principios novadores y altamente re-
formadores del filósofo ingles; tambien habrá
cosquillosos, cuya crítica halle pábulo y cebo
en la nomenclatura de Bentham y en el mo-
do de tratar los asuntos: unos y otros po-
drán omitir la lectura de esta obra, seguros
de que aun quedará al autor de la Deonto-
logía suficiente número de lectores para aña-
dir otra corona á las inmortales con que ha
ceñido el mundo las sienes del gran bienhe-
chor de la humanidad.*

EL TRADUCTOR FRANCÉS.

LA traducción de esta obra presentaba dificultades de un género particular, y que no nos lisonjamos haber vencido completamente. Se trataba de hacer pasar á nuestra lengua filosófica, la fraseología nerviosa, original, á veces estraña, y siempre profundamente justa y verdadera de un escritor el mas conciso, el mas elíptico, y el mas económico de palabras, sin que semejante tarea quedase debilitada por la brillante y pintoresca pluma, que él mismo se habia escogido por intérprete.

En dicha obra estaba prohibida la circunlocucion;

la perífrasis no era de recibo, el sistema de los equivalentes inadmisibles. Era forzoso é indispensable tomar la palabra para tener la cosa; porque bajo la pluma del filósofo inglés, está en tales términos pegada y soldada la palabra á la cosa, que se han hecho inseparables. De aquí provenia la necesidad de crear locuciones nuevas, á las que no podemos rehusar la concesion del derecho de ciudadanos, si queremos que la espresion sea una representacion exacta de la cosa espresada. La primera que se ofrece, es la que forma la base de toda obra; tales son las palabras *maximizacion*, *minimizacion*; *maximizar*, *minimizar*. Cualquier otro equivalente les haria perder de su energia. Así la *maximizacion* de la *dicha*, será la *dicha* elevada al máximum: su *minimizacion* será su cantidad reducida al mínimum. El principio de la *maximizacion* de la *dicha*, será el principio, que se propone por objeto procurar á los hombres individual y colectivamente la mayor suma posible de *dicha*, y evitarles la mayor cantidad posible de males.

Hai otro término que hace un distinguido papel en la presente obra, y es la *benevolencia* y sus derivados. Nuestra lengua carece de esta palabra tan justa y tan espresiva, pues lo que nosotros entendemos por *benevolencia*, nada tiene de comun con el sentido que aquí le dan Bentham y su intérprete. No es

aquel sentimiento tibio y superficial, que sólo se manifiesta exteriormente y en el extremo de los labios; aquel gesto de afabilidad y cortesía, aquella moneda barata que usan los grandes, y con la cual pagan los servicios de sus inferiores. Es aquel sentimiento grande, abundante, expansivo, que simpatiza con todos los padecimientos, y hace consistir su estudio y fin en la dicha de los hombres. Es aquel genio que inspira todas las virtudes, el que dictaba los escritos de un Fenelon, y las acciones de un Vicente de Paul. La *benevolencia*, según que hasta el día la comprendía nuestra lengua, es una virtud de aristócrata, y no la usa generalmente todo el mundo. ¿Quién oyó hablar jamás de la benevolencia del pobre? La *benevolencia*, tal como la entendemos, la benevolencia de Bentham es el *bien querer*, la voluntad del bien, esta voluntad virtuosa, ilustrada, á la cual debemos al mismo Bentham, y que le ha hecho consagrar á la dicha de los hombres todos los instantes de su dilatada, infatigable y benévola carrera.

Hai además otras palabras, á las cuales se ha concedido una acepción mas lata que la que nuestra lengua les atribuye. Tales son: *conveniencia* é *inconveniencia*, *convenible* é *inconvenible*, las cuales espresaban únicamente ideas convencionales, y á las que hemos asociado de un modo absoluto las ideas

anejas al deber. Así lo que es conveniente, no es para nosotros el resultado del capricho individual ó social; sino lo que es conforme al interes ilustrado y bien entendido, ya sea individual, ya social. *Inconveniente*, espresando la idea contraria, ha debido sustituirse á la palabra *inconveniente*, ó *no conveniente*, cuyo sentido no tiene analogía con ella.

Tanto sobre estas inovaciones del lenguaje, como sobre el sistema de rigurosa fidelidad que nos hemos propuesto en nuestro trabajo, nos remitimos con confianza al buen sentido del público.

Benjamin Laroche.

PREFACIO.

ESTABA ya principiada esta obra, cuando llegó la muerte á terminar los trabajos de su ilustre autor en la tierra. Tenia la costumbre, que ha conservado hasta los últimos momentos de su existencia, de apuntar en el papel sin orden ni seguida cuantos pensamientos se ofrecian á su espíritu sobre la importante materia que forma el objeto de estos volúmenes. De tiempo en tiempo ponía en mis manos todos estos materiales sueltos, y en la intimidad con que me honraba este grande hombre, no desdeñaba darme por sí mismo las instrucciones necesarias para faci-

litarme su inteligencia y coordinacion. Era tarea mui dulce y lisonjera para mí proseguir en investigaciones, en que se daban la mano la benevolencia y la *sabiduría*: y ¡cuán preciosa debió ser al discípulo la instruccion tan admirablemente reproducida con ejemplos en cada pensamiento, cada palabra, cada accion de su maestro! Tomé la pluma con calor, continué mi trabajo con un encanto siempre renaciente; pero le doi fin con un sentimiento de amargura y tristeza imposible de espresar con palabras. Disipóse el encanto: enmudeció la voz que me guiaba y alentaba en la carrera. Siempre que me pongo á hojear estas páginas, me parece ver en ellas cierta cosa de solemne, como si fuesen el eco de la tumba. No tardará en ofrecerse la ocasion de hablar de aquel, cuya mente prepara la presente obra. Hoi tengo el placer de darla al público, siendo este el primer acto del cumplimiento de los deberes que se me han impuesto, como depositario de estos tesoros literarios, que mi amigo y maestro confió á mi custodia y fidelidad.

INTRODUCCION.

Si se admite el principio de que la virtud debe ser la regla, y la dicha el fin de las acciones humanas; el que haga ver el modo de aplicar mejor el instrumento á la produccion del fin, y cómo puede lograrse este fin en el mas alto grado de perfeccion posible, este sin duda practica una accion virtuosa, y adquiere derecho á las recompensas reservadas á la virtud. No hará poco servicio al género humano el que descubra leyes aplicables á todas las circunstancias de la vida, y ponga al hombre de bien y de conciencia en estado de responder con discrecion á esta pregunta embarazosa, que cada uno de nosotros se hace á sí mismo á todas horas, y á cada instante: *¿Cómo obraré yo, y por qué*

motivo? La obra que tengo el placer de presentar al público, me parece contribuirá á esclarecer las partes oscuras del campo de la moral, á resolver crecido número de dudas, á vencer mil dificultades, y á dejar satisfechos á los investigadores de la verdad. El autor puso el manuscrito en mis manos sin restriccion ni reserva alguna en cuanto al modo y forma de la publicacion. La extrema indiferencia de aquel hombre extraordinario respecto de eso que llaman *gloria literaria*, forma un contraste chocante con el afan con que espresaba el deseo de que sus opiniones *hicieran su camino en el mundo*. Siempre cuida mas de estraer el metal de la mina y prepararlo, que de imprimir en él su nombre ó busto. Esto no obstante, jamas olvidará la posteridad á su bienhechor, ni dejará de honrar al hombre que ha de ejercer forzosamente sobre su destino una alta y poderosa influencia. Podemos decir con razon de las obras de Bentham, lo que decia Milton de uno de sus libros, que en el dia está casi olvidado: «Se necesita una alta inteligencia para apreciarlas.» Las doctrinas de nuestro autor han *removido fuertemente* el corto número de espíritus filosóficos; pero ya se abren paso con rapidez y descenden á las masas que se van aclarando. Algunos gritos insultantes habrán podido oponerse á su marcha; pero ¿qué sabio habrá sido capaz de menospreciarle, ó habiendo escuchado su voz, no habrá ofrecido su respeto y reconocimiento al hombre que fué el primero en formar de la legislacion una ciencia?

El medio que usó Bentham fué emplear un lenguaje capaz de transmitir sus ideas con la mayor precision.

Una fraseología vaga produce necesariamente ideas vagas. En manos de hombres bien intencionados es un manantial de confusion; en las de mal intencionados un instrumento de ruina. El bien y el mal, lo justo y lo injusto, son términos susceptibles de interpretaciones bien diferentes. Acomodándose á los caprichos del interes personal, pueden servir y en efecto han servido para producir indistintamente el bien ó el mal. Examinándolos de cerca, se hallará no ser otra cosa que la espresion de las opiniones mas ó menos influyentes del que los emplea, y que para apreciar su valor y la oportunidad de su aplicacion, es indispensable que puedan estar á la prueba de algun otro principio.

El lenguaje ordinario, antes de poder servir á la trasmision de las ideas justas, debe ser traducido al idioma de la utilidad, ó de otro modo, al idioma de la dicha y desdicha, de los placeres y penas. En estos elementos es donde se resuelven definitivamente todos los resultados morales. Es un punto, mas allá del cual nadie podria pasar. Si hai bien mayor que la dicha, que lo presente como recompensa el que hizo el descubrimiento: si hai mal mayor que la desdicha, que haga de él su inventor un instrumento de castigo. En el vocabulario de los placeres y de las penas es donde nuestro gran moralista ha hallado todo el mecanismo de su descubrimiento.

Fiat experientia: este axioma de Bacon está reconocido como fundamento de toda ciencia verdadera. *Fiat observatio*, tal es el axioma de Bentham. La observacion es para el moralista lo que la esperiencia

para el filósofo. Bentham ha examinado las acciones humanas al traves de los placeres y las penas que producen, y en este exámen ha fundado todos sus racionios. En esta operacion era mui difícil que se le escapase la verdad, porque la verdad y la utilidad siempre caminan juntas. El que llega á descubrir lo que es útil, no está lejos de hallar lo verdadero. En efecto mas fácil es hallar la verdad yendo en busca de la utilidad, que encontrarla sin tener la utilidad por guia; porque lo que es útil entra bajo el dominio de la esperiencia, al paso que lo verdadero solo podemos alcanzarlo con el ausilio de conjeturas.

Cuantos conozcan la introduccion de Bentham á los principios de la moral y de la legislacion, poco de nuevo hallarán en este libro; y no faltará tal vez quien tenga esta por una publicacion sin utilidad y sin fin, despues de haber visto aquel magnífico monumento de poder analítico y de fuerza lógica. Pero los principios sentados en aquella obra toman con demasiada frecuencia la forma de axiomas para interesar á la universalidad de los lectores; les falta el atractivo de formas mas populares, como lo ha acreditado la escasa circulacion de aquel libro. Por el contrario éste apropiado especialmente á la generalidad de los lectores, está redactado con menos seguida y concision. Para dejarse leer, hale sido forzoso adoptar un estilo riguroso y severo.

El primero se destinó á las meditaciones del pensador. Este aspira á una esfera de utilidad menos elevada, pero mas estensa y popular. La introduccion incluye un plan mas vasto y profundo; tiene por ob-

jeto principal desenvolver los verdaderos principios de legislacion, cosa que no puede interesar á la generalidad de los lectores. Diferente es el objeto de estos volúmenes; porque no nos proponemos entrar en el desenvolvimiento de la ciencia jurisprudencial. La moral privada es la que nos va á ocupar: y este asunto es recomendable á la atencion de todos, en toda ocasion y en todas las cosas que abraze el dominio de la palabra y de la accion.

1.

**PRINCIPIOS GENERALES. — ALIANZA ENTRE EL INTERES
Y EL DEBER.**

EL que toma la palabra en una asamblea delib-
rante, se constituye en cierto modo fuera de línea,
atribuyéndose una verdadera superioridad sobre su
auditorio. Igualmente el que en la república de las
letras se resuelve á tomar asiento entre los escrito-
res, se distingue por esto mismo de la multitud de
los lectores, y entrambos cargan con una grande res-
ponsabilidad. La diferencia consiste en que todos los
errores en que incurre el orador podrán ser al ins-
tante reparados, mientras en este auditorio ficticio y
que jamas se congrega, el cual constituye el tribunal
de la opinion, la reparacion del error jamás sigue in-
mediatamente: el escritor estando casi siempre al

abrigo de toda contradicción, se espone á producirse con una seguridad que de ningun modo justifica su posicion.

Hai motivos para no dar á sus doctrinas y á sus principios el apoyo de razones suficientes, cuya produccion le impondria un aumento de trabajo, y cuyo desenvolvimiento requeriria un ejercicio adicional de fuerza intelectual. El legislador legal no obstante la estension de sus poderes, es menos despótico en su lenguaje que el escritor que se constituye de su propia autoridad legislador del pueblo. El escritor promulga las leyes sin esponer los motivos, y las leyes generalmente no son otra cosa que la expresion de su voluntad suprema y de su gusto particular. En efecto es desgracia que los hombres entren á discutir cuestiones importantes, sabiendo de antemano la solucion que les han de dar. Pudiérase decir que habian contraido préviamente cierto empeño consigo mismos de encontrar buenas ciertas acciones y otras malas. Mas el principio de la utilidad no admite tales decisiones perentorias. Antes de condenar un acto, exige que se demuestre su incompatibilidad con la dicha de los hombres. Semejantes investigaciones no convienen al instructor dogmático, porque no sabria acomodarse al principio de la utilidad. Se valdrá para su uso de un principio peculiar suyo, y para sostener su opinion formará de esta misma opinion un principio. *Digo que estas cosas no están bien*, exclamará con una dosis suficiente de seguridad, *luego estas cosas no están bien.*

Es evidente que semejante modo de racionar, por la

cual la afirmacion de una opinion hace las veces de prueba, y constituye una razon suficiente, ha de colocar al mismo nivel las ideas mas estravagantes y las opiniones mas saludables, y que en adelante será forzoso apreciar la verdad ó la falsedad de una opinion por el grado de violencia con que se sostenga y por el número de sus secuazes. Pero si la violencia constituye un medio de apreciacion, no siendo posible calcular la intensidad de una conviccion sino por su influencia en las acciones, resultará que el que derriba á su enemigo es mas buen lógico que el que se ciñe á una predicacion vehemente; el que le corta la cabeza, es aun mejor lógico, y que finalmente entrambos deben ceder la palma al que antes de quitar la vida á su antagonista, le dá tormento: de manera que la moralidad de una opinion estará en razon directa del grado de persecucion empleado para sostenerla, y que en este supuesto el tipo mas perfecto de la razon y la verdad será la inquisicion. Si el número es el que debe decidir, el cristianismo deberá ceder el campo de batalla á la idolatría, y la verdad y la moral se hallarán en un estado perfecto de oscilacion entre las mayorías y menorías, que se cambian con todas las vicisitudes de las cosas humanas.

El que en cualquiera otra ocasion dijese: esto es como yo lo digo, porque yo digo que es así, no parece diria gran cosa; pero en materia de moral hai escritos gruesos volúmenes, cuyos autores desde la primer página hasta la última no hacen sino repetir este racionio y nada mas. Todo el poder de estos libros, todas sus pretensiones lógicas consisten en la suficien-

cia del escritor, y en la deferencia implícita de sus lectores. Con una competente dosis de estos ingredientes se puede hacer pasar indiferentemente cuanto se quiera. De esta arrogación de autoridad nació la palabra obligación, del verbo latino *obligo, yo ato*; término raro, nebuloso, cuya oscuridad no han podido disipar hasta el presente tantos volúmenes escritos sobre la materia, y la cual continuará tan densa hasta que aparezca en medio de este caos la antorcha de la utilidad, con sus penas y sus placeres, y las sanciones y los motivos que de ellas proceden.

Es inútil efectivamente hablar de los deberes; la palabra misma presenta ya cierta cosa de desagradable y repulsivo. Bien se puede hablar cuanto se quiera; lo cierto es que esta palabra jamás será regla de conducta.

Un hombre, un moralista ocupa gravemente su cátedra y desde ella se le ve dogmatizar en frases pomposas sobre el deber y los deberes. ¿Por qué ninguno le escucha? Porque mientras él habla de deberes, cada uno piensa en los intereses. En la naturaleza del hombre está el pensar antes que todo en sus intereses, y por aquí es por donde todo naturalista ilustrado creerá que es de su interés comenzar; él bien podrá hablar, bien podrá hacer, el deber siempre cederá el paso al interés.

El objeto que nos proponemos en esta obra es hacer resaltar las relaciones que unen el interés al deber en todas las cosas de la vida. Cuanto más atentamente se examine este asunto, tanto más evidente aparecerá la homogeneidad del interés y del deber.

Toda lei que tenga por objeto la dicha de los gobernados, deberá tender á que estos encuentren su interes en hacer aquello, cuyo deber les impone la misma. En sana moral jamas podria consistir el deber de un hombre en hacer aquello que tiene interes en no hacer. La moral le enseñará á establecer una justa estimacion de sus intereses y de sus deberes; y examinándolos notará su coincidencia. Acostúmbrase á decir que un hombre debe hacer á sus deberes el sacrificio de sus intereses. Tampoco es raro oír citar tal ó tal individuo por haber hecho semejante sacrificio, y nunca se deja de manifestar la mas profunda admiracion. Pero si consideramos el interes y el deber en su mas lata acepcion, nos convencerémos de que en las cosas ordinarias de la vida, ni es practicable ni tampoco muy apetecible el sacrificio del interes al deber; que este sacrificio no es posible, y que si pudiese realizarse, nada contribuiria á la dicha de la humanidad. Siempre que se trata de moral es costumbre invariable hablar de los deberes del hombre esclusivamente. Mas aunque en rigor no se pueda establecer como principio, que lo que no es claramente de interes para un individuo, no constituye su deber; no obstante se puede afirmar positivamente que á menos que no se demuestre que tal accion ó tal línea de conducta está en el interes de un hombre, seria trabajo perdido empeñarse en probarle que esta accion, esta línea de conducta están en su deber. Y á pesar de esto no han procedido de otra suerte hasta ahora los predicadores de moral. «Es de vuestro deber hacerlo así. Vuestro deber es absteneros de es-

to.» No se puede negar que de este modo la profesion de moralista no es difícil. ¿Mas por qué es esto mi deber? He aquí poco mas ó menos cual será la respuesta á semejante cuestion. «Porque yo os lo he mandado, porque tal es mi opinion, mi voluntad.—Enhorabuena. Pero ¿y si yo no me conformo con vuestra voluntad?—¡Oh! en tal caso hareis mui mal, que es como si dijese, ya desaprobare vuestra conducta.»

Es cierto que todo hombre obra solo en vista de su propio interes: no es decir que vea siempre su interes donde está verdaderamente, pues entonces alcanzaria la mayor suma posible de bienestar; y si cada hombre, obrando con conocimiento de causa en su interes individual, obtuviese la mayor suma posible de dicha, entonces la humanidad llegaria á la felicidad suprema, y se lograria el fin de toda moral, es decir la dicha universal. El empleo de un moralista ilustrado consiste en demostrar que un acto inmoral es un cálculo falso del interes personal, y que el hombre vicioso hace una estimacion errónea de los placeres y de las penas. Sino ha hecho esto, nada ha hecho, porque como dijimos arriba, consiste en la misma naturaleza de las cosas el que un hombre se esfuerze en lograr aquello que cree le debe proporcionar la mayor suma de gozes.

En escribir esta obra no nos proponemos otro objeto que la dicha de la humanidad, la dicha de cada hombre en particular, tu dicha en fin, ó lector, y la de todos los hombres. Nos proponemos estender el dominio de la dicha por do quiera respire un sér capaz de gustarla; y la accion de un alma benévola no se

limita á la raza humana; porque si los animales que llamamos inferiores no tienen algun derecho á nuestra simpatía, ¿sobre qué se apoyarian los títulos de nuestra propia especie? la cadena de la virtud abraza toda entera la creacion sensible. El bienestar que podemos partir con los animales está íntimamente ligado con el de la raza humana, y el de la raza humana es inseparable del nuestro.

Seria ciertamente mui de desear que algun moralista benéfico tomase los animales bajo su proteccion, y reivindicase sus derechos á la proteccion de las leyes y á la simpatía de los hombres virtuosos. Tal vez sea prematuro semejante deseo en el dia, en que una porcion considerable de la raza humana está escluída todavía del ejercicio de la beneficencia y tratada como animales inferiores; no como personas, sino como cosas. Es verdad que los animales no gozan sino de un poder de accion mui limitado sobre la especie humana, de mui pocos medios para hacer experimentar á la injusticia y á la crueldad el castigo que les es debido, y mucho menos de dar al hombre por la comunicacion del placer, la recompensa de su humanidad y de sus beneficios. Nosotros les quitamos la vida y en esto tal vez somos justificables; la suma de sus sufrimientos no iguala á la de nuestros gozes: el bien escede al mal. ¿Pero á qué fin atormentarlos? ¿Á qué fin ponerlos en tortura? Difícil será dar la razon por la que hayan de ser escludidos de la proteccion de la lei. La verdadera cuestion es: ¿Son susceptibles de sufrimientos? ¿Puedeseles comunicar placer? ¿Quién se encargará de tirar la línea de demarcacion que se-

para los diversos grados de la vida animal, comenzando por el hombre y descendiendo de uno á otro hasta la mas humilde criatura capaz de distinguir el sufrimiento del goze? ¿Deberá establecerse la distincion por la facultad de la razon ó de la palabra? Pero un caballo ó un perro son sin comparacion séres mas racionales y compañeros mas sociales que un niño de un dia, de una semana ó de un mes. Y aun suponiendo que no fuese así ¿qué consecuencia sacaríamos? La cuestion no es: ¿Pueden racionar? ¿Pueden hablar? Sino: ¿Pueden sufrir?

Pero entre todos los séres sensibles son los hombres los que nos tocan mas de cerca, y nos deben ser mas queridos. ¿Y cómo se podrá trabajar mas eficazmente en labrar su dicha? ¿Cómo, sino es por medio del ejercicio de las virtudes, de estas cualidades cuya reunion constituye la virtud? La virtud se divide en dos ramas, la prudencia (1) y la benevolencia efectiva (2). La prudencia tiene su asiento en el entendimiento; la

1 Se aplica á la palabra prudencia una significacion limitada, esclusiva y desprendida de toda calificacion moral: acostumbramos á entender por prudencia la conveniente aplicacion de los medios á un fin dado. Es superfluo decir que no es este el sentido estrecho en que tomamos esta expresion.

2 Nos hemos visto precisados á emplear estas dos palabras, siendo imposible espresar en nuestra lengua con una sola la idea de la bondad activa ó de benevolencia y beneficencia reunidas. La benevolencia sin la beneficencia es un árbol sin fruto y nada contribuye á la dicha; la beneficencia separada de la benevolencia ya no es una virtud, sino una cualidad moral; puede pertenecer á un tronco de árbol ó á un peñasco, lo mismo que á un sér humano.

benevolencia efectiva se manifiesta principalmente en las afecciones, en estas afecciones, que cuando son fuertes é intensas constituyen las pasiones.

La prudencia se divide igualmente en dos: La que dice relación con nosotros ó la prudencia personal (1), aquellas por ejemplo que hubiera podido ejercer el prototipo de Robinson Crusoe, el marinero Alejandro Selkirk en su isla desierta; y la que se refiere á otro, la cual podemos llamar prudencia estra-personal.

La benevolencia efectiva es ó positiva ó negativa. Se ejerce por la accion ó por la abstinencia de accion. Tiene por objeto ó un aumento de placer ó una disminucion de penas. Para que opere de una manera positiva para la produccion de placer es preciso que posea á un tiempo el poder y la voluntad. Cuando opera negativamente absteniéndose de obrar, la voluntad es solo necesaria. El poder de la accion benévola tiene sus límites; pero no los tiene el poder de la abstinencia benévola, y la abstinencia de accion puede llevar consigo una cantidad de virtud ó vicio igual á la que lleva la accion misma. Hai casos en que el hombre que se abstuvo de hacer lo que su deber le prescribia para impedir un asesinato, ha merecido el castigo reservado al homicida tanto como el mismo asesino.

Triste cosa es pensar que la suma de dicha que está en poder de un hombre producir, aunque sea el mas poderoso, es corta si se compara con la suma de ma-

1 Empleamos esta palabra en el sentido de egoísmo que envuelve una idea de preferencia viciosa.

les que pueda crear por sí mismo ó por otro. No es decir que en la raza humana la proporcion de la desdicha esceda á la de la dicha, porque estando limitada en gran parte la suma de la desdicha por la voluntad del que sufre, tiene casi siempre á su disposicion medios de aligerar sus males.

Mas la tendencia de la benevolencia efectiva es á aumentarse por el ejercicio. Es un tesoro; quanto mas extraemos de él para derramar las riquezas sobre los que nos rodean, tanto mas se multiplican estas mismas riquezas. Nuestra opulencia sube en razon del consumo que hacemos de nuestros tesoros. El que se procura un placer ó se evita una pena, contribuye á su dicha de una manera directa; el que procura un placer ó evita una pena á otro, contribuye indirectamente á su propia dicha.

¿Qué es dicha? Es la posesion del placer con esencion de pena. Es proporcionada á la suma de placeres gustados y de las penas evitadas. ¿Y qué es virtud? Es lo que mas contribuye á la dicha, lo que *maximiza* los placeres y *minimiza* las penas (1). El vicio por el contrario es lo que disminuye la dicha y contribuye á la desdicha.

La lei primera de nuestra naturaleza es desear nuestra propia dicha. Las voces reunidas de la prudencia y de la benevolencia efectiva se hacen oír y nos dicen: Procurad la dicha de los otros; buscad vuestra propia dicha en la dicha ajena.

1 *Maximizar*, elevar al maximum; *minimizar* reducir al minimum; espresion de Bentham. (*Nota del T. frances.*)

La prudencia en el lenguaje ordinario es la adaptacion de los medios á un fin dado. En moral este fin es la dicha. Los objetos sobre los cuales debe ejercerse la prudencia, somos nosotros mismos y los demas: nosotros mismos como instrumentos, los demas como instrumentos tambien de nuestra felicidad. El objeto de todo sér racional es obtener por sí mismo la mayor suma de dicha. Cada hombre es mas íntimo y mas querido á sí mismo que pueda serlo á cualquiera otro, y ningun otro que él puede medirle sus penas y sus placeres. Es preciso de absoluta necesidad que sea él mismo el primer objeto de su solicitud. El propio interes debe á sus ojos preferirse á otro cualquiera, y examinándolo de cerca, nada hai en este estado de cosas que sirva de obstáculo á la virtud y á la dicha: ¿por qué cómo se logrará la dicha de todos en la mayor proporcion posible, sino es con la condicion de que cada uno obtendrá para sí la mayor cantidad posible? ¿De qué se compondrá la suma de la dicha total sino de unidades individuales? De lo que exigen la prudencia y la benevolencia, la necesidad hace una lei. La continuacion de la misma existencia depende del principio de la personalidad. Si Adan hubiese cuidado de la dicha de Eva mas que de la suya propia, y al mismo tiempo hubiera Eva subordinado su dicha á la de Adan, Satanás hubiese podido escusarse la molestia de una tentacion. Mútuas miserias hubieran destruido todo porvenir de dicha, y la muerte de entrambos hubiese puesto un pronto término á la historia del hombre.

¿Qué importantes deducciones sacaremos de estos

principios? ¿Son acaso inmorales en sus consecuencias? Mui lejos de eso: son al contrario filantrópicos y benéficos en el mas alto grado; porque ¿cómo podrá ser feliz un hombre, sino obteniendo el afecto de aquellos, de quienes depende su dicha? ¿Y cómo podrá obtener su afecto, sino convenciéndolos de que les dá el suyo en cambio? ¿Y cómo les comunicará esta convicción, sino profesándoles un verdadero afecto? Y la prueba de que lo es se encontrará en sus acciones y en sus palabras. Helvecio dijo que para amar á los hombres, es preciso no atender á ello. Seamos pues moderados en nuestros cálculos, moderados en nuestras exigencias. La prudencia exige que no elevemos sobrado la medida de nuestras esperanzas; porque la contrariedad disminuirá nuestros gozes y nuestras buenas disposiciones para con los demas; al paso que, recibiendo de su parte servicios inesperados que nos dan el gusto de la sorpresa, experimentamos mas vivo placer, y sentimos fortificarse los vínculos que nos unen á los otros hombres.

Para que conserve su influencia el principio de la utilidad, es necesario no perderla jamas de vista, y para esto se requiere, que en la espresion de todas las máximas que le están subordinadas, se vea tambien su relacion con esta máxima fundamental.

No basta que la razon asignada á un acto sea en sí misma conforme con este principio; esta misma conformidad debe ser objeto de un nuevo y escrupuloso exámen y pesquisa.

No hai otro medio de impedir que las personas que no están suficientemente imbuidas en el principio, que

no han subido aun á las alturas en que la utilidad estableció su trono, sean estraviadas por los dogmas despóticos del ascetismo, ó por las simpatías de una benevolencia imprudente y mal dirigida. El moralista debe volver los ojos sin cesar hácia este principio dominante, del mismo modo que el girasol al astro del dia.

II.

**QUÉ COSA SEA DEONTOLOGÍA. — POR QUÉ SE HA ADOPTADO
ESTA DENOMINACION.**

La palabra Deontología se deriva de los dos vocablos griegos, τὸ δέον (lo que es conveniente) y λογία (conocimiento); que es como si dijéramos, el conocimiento de lo que es justo y conveniente. Este término aquí se aplica á la moral, es decir, á aquella parte del dominio de las acciones que no está bajo el imperio de la pública legislación. En cuanto arte es, *lo que es conveniente hacer*; en cuanto ciencia, *es conocer lo que conviene hacer en toda ocasion.*

Mas la cuestion aplicada por el individuo á su propia regla de conducta, se reduce á saber: qué es lo que aprueba él mismo, y cuáles son las condiciones necesarias para que una cosa merezca aprobarse en una ocasion dada.

¿Y por qué manifestará su aprobacion á un plan de conducta particular? Sin duda para que esta aprobacion produzca la adopcion de este plan de conducta; y de este modo es como ella constituye uno de los motivos determinantes. La opinion pública se compone de opiniones individuales, y la opinion pública es lo que constituye la sancion popular ó moral. La opinion pública tiene á su disposicion una suma considerable de recompensas para influir en nuestras esperanzas, de castigos para influir en nuestros temores. Cada individuo del comun constituye una parte de esta poderosa influencia, y puede ejercer y aplicar su porcion de recompensa ó de castigo; de recompensa para los actos que merecen su aprobacion, de castigo para los que desapruueba. Tiene asimismo un poder sobre los motivos determinantes en proporcion de la suma de placer ó de pena de que puede disponer. Estos motivos pueden ser puestos en accion por la indicacion sola de su existencia; una vez que otra pueden tambien ser creados; en uno y otro caso influirán en la conducta de los hombres, y es imposible preveer siempre los resultados; las afecciones y la voluntad son afectadas por los motivos que les están asignados, como el arpa eolia por los vientos que hacen vibrar sus cuerdas. Ofreciendo motivos, necesitamos actos; escitando la *esperanza* de penas ó placeres eventuales, influimos en la moralidad. La deferencia del discípulo estará en razon de la confianza que le inspiren las opiniones y simpatía del maestro, y el poder de este último para prescribir ó prohibir ciertos actos, estará en proporcion de la pena ó del pla-

cer escitados por la desaprobacion ó aprobacion que le habrá sido posible unir á estos actos. Para juzgar del mérito de la obra que ha emprendido, deberá considerar si esta camina de acuerdo con ciertos principios, por los cuales consiente que sean juzgadas las infracciones.

El oficio del deontologista es estraer de la oscuridad donde yacen sepultados, estos puntos de deberes, en los cuales la naturaleza ha asociado los intereses del individuo á sus gozes, en los cuales su propio bien ha sido ligado, combinado, identificado con el bien ajeno; en una palabra, su oficio es dar al motor social toda la influencia del motor personal. Es preciso que se valga para la produccion de la mayor suma de dicha, de estos elementos de dicha que cada hombre lleva consigo; que estienda el dominio de la felicidad, desenvolviendo los principios que hacen parte integrante de la existencia del hombre, siendo necesaria y felizmente el principio personal el mas fuerte de todos. Su actividad nunca estará ociosa, ni podrá estarlo mientras haya en el mundo males que remediar. Su destino es establecer sus proposiciones, haciendo salir de cada una de ellas una balanza de dicha, en favor de cualquiera ya sea individuo ó sociedad.

La base pues de la Deontología es el principio de la utilidad; es decir que una accion es buena ó mala, digna ó indigna, y merece la aprobacion ó desaprobacion, en proporcion de su tendencia á acrecentar ó disminuir la suma de la dicha pública. Inútil seria empeñarse en probar que la sancion pública, *si se com-*

prende la cuestion, no se separará de la línea de conducta que mas contribuya á la dicha pública.

Aquí se ofrecen tres cuestiones que tendremos siempre á la vista en el curso de nuestras investigaciones:

1^a ¿Qué exige la dicha pública?

2^a ¿La opinion pública está de acuerdo con el interes ó dicha pública?

3^a ¿Y por lo que respeta á la aplicacion práctica, qué línea de conducta se deberá seguir en cada uno de los casos que se presenten á nuestra consideracion?

Indicado ya el fin, y reconocido por bueno y sabio, trátase desde luego de averiguar si las opiniones profesadas y la conducta seguida en conformidad de estos principios han alcanzado este fin; en una palabra, si esto que el mundo llama moral, es realmente el instrumento de la dicha que debe ser. La cuestion debe hacerse, y aplicarse la prueba en todas las partes de nuestra conducta.

La moral, la religion, la política no pueden tener sino un mismo y solo principio. Si el hombre político, el moralista, el sacerdote se penetran de su mision, su fin debe ser el mismo. El fin del hombre de estado, como está universalmente reconocido, es la dicha del estado, la mayor suma posible de dicha para los individuos del estado en el curso de su vida mortal.

Todos los partidos, sean cuales sean sus opiniones morales y religiosas, convienen unánimemente en reconocer en el hombre de estado el derecho de aspirar á este fin.

Siendo esto así, mui estraño sería tener por bueno que el moralista y el hombre de la religion se propusiesen un fin diverso; porque en tal caso, y si estos últimos procurasen un fin diferente y aun opuesto, si el moralista y el sacerdote se propusiesen resultados contrarios á los que se propone el hombre de estado, estarían siempre el uno contra el otro en un estado de guerra permanente y universal. Cada uno de ellos se vería reducido por el interes de su seguridad y del objeto que tiene á la vista, á combatir á los otros dos con todas las armas de que puede disponer. El sacerdote denunciaria á su antagonista á la venganza del tribunal divino, imaginaria y forjaria decretos del cielo, y se esforzaria en hacerlos ejecutar por medio de sus oyentes. El moralista erigiéndose en árbitro de la moral ó del sentido común, como algunos afectan llamarlo, fulminaria sus anatemas; regalaría á su enemigo con los epitetos de ignorante, malvado, hipócrita é insensato, y empeñaria á sus oyentes en tratarlo como á tal. El hombre político por su parte, si se sentía incomodado por estos fuegos que se cruzaban, se vería precisado á defenderse por todos los medios posibles. Y en efecto, si las cosas llegaban á tal estremo, los dos adversarios no se hallarian con fuerzas suficientes para luchar contra el hombre político; ¿y qué sucederia entonces, sino estuviese contenido por sus principios y por el convencimiento de su solidez? No tenia mas que estender los brazos, cojerlos y darles con la puerta en los ojos sin ceremonia. No es decir que le aconsejemos obrar de este modo, (aunque en rigurosa política no tendrian razon de quejarse)

porque en cuanto se puede preveer lo venidero, nunca habrá necesidad de recurrir á actos de violencia para realizar el fin que nos proponemos en esta obra. Jamas llamaremos á la persecucion en socorro de nuestra enseñanza moral. Valdria mil veces mas reunirnos á nuestros antagonistas, porque entre todas las causas capaces de interrumpir la marcha de la verdad y destruir sus resultados, debe colocarse en primer lugar la infliccion de sufrimientos inútiles. Esto es lo que el deontologista jamas aconsejará al hombre político; pero lo que puede aconsejarle con toda seguridad de conciencia (y el empleo de este medio será mui suficiente ya como castigo, ya como medio de defensa) es dejar á los declamadores declamar, y no apurarse por lo que digan. Prosiga su obra con perseverancia; haga ver que la prosigue, y puede estar seguro que en un país libre y aun en cualquier país que sea, donde se dé tal ejemplo, la mayoría nacional le prestará tarde ó temprano su concurso, y hallará en el deontologista un poderoso aliado.

La línea que separa el dominio del legislador del dominio del deontologista, es bastante marcada y visible. El punto donde las recompensas y puniciones legales cesan de intervenir en las acciones humanas, es donde vienen á colocarse los preceptos morales y su influencia. Los actos cuyo juicio no se ha cometido á los tribunales del estado, caen bajo la jurisdiccion del tribunal de la opinion. Hai una infinidad de actos que seria inútil empeñarse en reprimir por penas legales, pero que pueden y deben ser abandonados á una represion estra-oficial. Gran parte de actos daño-

soş á la sociedad se sustraen necesariamente á los castigos de la lei penal; pero no escapan á la pesquisa y á la ojeada vasta y penetrante de la justicia popular, y esta es la que se encarga de castigarlos.

De este modo los crímenes reconocidos por el código penal, si evitan la accion de la lei, sea por falta de pruebas suficientes, sea por cualquier otro motivo, pueden entrar en el dominio de la Deontología. Pero no es este el asunto que nos proponemos tratar. Seria de desear sin duda que se ensanchase el campo de la moral y estrechase el de la accion política. La legislacion ha usurpado ya demasiado en un territorio que no le pertenece. Demasiadas veces ha sucedido que intervenga en actos donde su intervencion no ha producido sino mal; y lo que es peor, ha intervenido en las opiniones, y especialmente en las opiniones religiosas, donde su intervencion ya no ha podido ser mas perjudicial. En una palabra, se puede considerar la Deontología ó moral privada como la ciencia de la dicha fundada en motivos estra-legislativos, al paso que la jurisprudencia es la ciencia por la cual la lei es aplicada á la produccion de la dicha.

El objeto de los deseos y esfuerzos de todo hombre desde el principio hasta el fin de su vida, es acrecentar su propia dicha en cuanto es formada de placer y libre de pena.

Mas preguntamos ¿qué es placer? ¿qué cosa es pena? ¿Forman todos los hombres de ello la misma idea? De ningun modo. El placer es lo que el juicio de un hombre ayudado de su memoria le hace considerar como á tal. Ningun hombre puede reconocer en otro

el derecho de decidir por él, qué cosa sea placer, y de asignarle la cantidad que se requiere. De aquí se deduce una conclusión necesaria; y es que á todo hombre de edad madura y de sano juicio se le debe permitir que falle y obre por sí mismo en esta materia, y que es locura é impertinencia pretender dirigir su conducta en un sentido opuesto al que considera como interes suyo. Quanto mas examinemos la cosa, mas nos convencerémos de que es así.

¿Á qué viene pues á reducirse el empleo del moralista? Podrá poner á la vista de aquel á quien interroga, un cálculo de las probabilidades del porvenir, mas exacto y completo que el que se ofrecería á su vista en medio de las influencias del momento. El moralista puede ayudarle á hacer reflexiones y sacar conclusiones, á tener cuenta con lo pasado bajo mas dilatado punto de vista, y á deducir cálculos ó conjeturas para lo sucesivo. Puede indicarle fines que no le habian ocurrido y los medios de conseguirlos. Puede tambien darle á escoger entre los placeres y las penas sabiamente equilibradas. Puede indicarle las ocasiones de obtener gozes ó de evitar sufrimientos. En efecto, para ser verdaderamente útil, es preciso que vaya á la descubierta de las consecuencias que deben resultar de una acción dada; es preciso que las recoja lo mejor que pueda, y que las presente luego para el uso de aquellos que pueden estar en disposición de aprovecharse de sus servicios. Humilde es su empleo, pero grande su obra, y únicamente en la prevision del bien que debe producir, es en lo que puede consistir su recompensa.

No es este el modo con que generalmente han procedido los instructores públicos. Hánse erigido un trono elevado en el dominio de la accion moral, y desde él, como monarcas absolutos é infalibles, han impuesto leyes al universo que imaginaban ver á sus pies, y de quien por medio de sus preceptos y prohibiciones, han exigido una pronta y perentoria obediencia. Frecuentemente ha indignado al mundo la impudencia de sus gobernantes políticos. El que de su propia autoridad se constituye árbitro soberano de la moral, el que como un loco dentro de su jaula empuña un cetro imaginario, este tal en su descaro traspasa toda medida. Cierta sentimiento de responsabilidad, el miedo de una reaccion pueden reprimir el despotismo de un gobernante reconocido; ¿pero qué represion oponer al estravío y presuncion del que atribuyó á sí mismo la dictadura moral? Su tono es el de un pedagogo ó de un magistrado. Él solo es valiente y sabio, ilustrado y virtuoso; sus lectores son necios é insensatos; su voz es la del poder, y este poder lo debe á la superioridad de su sabiduría.

Si todo esto fuese sin perjuicio para el público, seria cuando mas la satisfaccion de un orgullo, de un placer individual; seria pues en este sentido otra tanta añadidura á la dicha general. Pero por desgracia la indolencia é ignorancia son los resultados naturales de esta usurpacion de autoridad. Aun cuando los preceptos están fundados en buenas razones, el desenvolvimiento de estas es una tarea difícil y que requiere grandes esfuerzos; es una tarea para la que bien pocos se han manifestado idóneos. Pero en cuanto á pro-

mulgar preceptos y leyes no hai cosa mas fácil. Para esto todos son buenos, los sabios y los locos; solamente que estos se hallan mas dispuestos á emprenderlo, porque la ignorancia no tiene capa mas cómoda con que cubrirse que la presuncion.

El talisman que emplean la arrogancia, la indolencia y la ignorancia se reduce á una palabra, que sirve para dar á la impostura cierto aire de peso y autoridad, y que tendremos mas de una ocasion de refutar en la presente obra. Esta palabra sacramental es el vocablo *deber*. Una vez dicho: *Debeis hacer esto, no debeis hacer aquello*, no hai una cuestion siquiera de moral, que no sea al instante decidida. Es preciso desterrar esta palabra del vocabulario de la moral.

Por fortuna hai otra que empleada á propósito, puede servir para arruinar hasta los fundamentos gran número de aserciones falazes. *Debeis, no debeis*, dice el dogmatista. ¿Por qué? responde el investigador. ¿Por qué? No hai cosa mas fácil que decir *debeis*; no la hai mas difícil que sostener la inquisicion penetrante de un *por qué*.

¿Por qué debo yo hacer esto? Porque debeis hacerlo, se acostumbra responder, y el *porque* vuelve á la carga con una autoridad nueva, que le procura un triunfo ya obtenido.

Puédese responder, que no son la indolencia y pereza las que hacen adoptar al instructor esta fraseología; porque en lugar de escribir con tanta sinrazon, se abstendria totalmente de hacerlo, si no mas obedeciese á una indolencia natural. Olvidamos que hai mo-

tivos mas fuertes que la pereza; y de un modo particular de argumentar, pueden resultar ventajas de mas de una especie. Conformándose con la opinion pública se obtiene la reputacion; con la reputacion vienen la riqueza y el poder. A nadie gusta reñir con la opinion pública: el oponerse á las preocupaciones que están en boga, el luchar contra los sentimientos establecidos, no será la conducta de quien desea tomar en el mundo una actitud conveniente.

El juicio del mundo está en favor del rigorismo; porque cada hombre cree ver en las trabas impuestas á su vecino una adición á su propio poder, un goze concedido á su orgullo. Fácilmente se prepara á sí mismo una esencion que pueda contentar su espíritu; no obstante abandonándose á la impresion rigurosa de una severa censura, acredita que no es cómplice en la ofensa que reprueba con tal vehemencia; porque ¿quién podria emplear tan gran zelo en condenarse á sí mismo? De la indulgencia nada tiene que esperar, y todo lo tiene que temer: llevando siempre en la boca esta gran palabra *deber*, va imponiendo á sus semejantes órdenes y prohibiciones, cadenas y cargas, que no porque traigan su origen de metáforas y ficciones, son menos reales y dolorosas.

Parece que en todo esto hai mucho provecho y poca pena: pocos esfuerzos, poco ejercicio del pensamiento; observacion, indagaciones, reflexion; todo esto es superfluo y tan superfluo como penoso. La locura y la arrogancia, la locura mas rematada, la arrogancia mas orgullosa, están mui bien halladas yendo juntas. Gracias á estos árbitros del gusto moral,

los placeres son separados, y llamadas las penas á reemplazarlos, como á la voz del médico de la ínsula Barataria se alejaban los platos de la presencia del fármaco Sancho; pero á lo menos el médico de la ínsula Barataria no les sustituía veneno.

— Sacrificios es lo que piden todos nuestros moralistas del dia; el sacrificio tomado en sí mismo es nocivo, y nociva tambien la influencia que pretende unir la moralidad al sufrimiento. Esta clase de hombres parece ignora cuán eficaz puede ser la moral sin tener nada de penosa; ella debe escitar pensamientos de contento y alegría, no de tristeza y desdicha. Es cierto que cuanto menor sea la porcion de dicha sacrificada, mayor será la cantidad que reste; en esto consiste la verdadera economía del placer, siendo la cultura de la virtud la mas propia para hacerle producir frutos.

La palabra Deontología ó la ciencia de lo que es bien ó conveniente, se ha escogido como la mas propia de todas para representar en el dominio de la moral el principio del *utilitarianismo* ó de la utilidad. Esta palabra *utilitarianismo* ofrece al espíritu un sentido demasiado vago y poco definido: si este término pudiese aplicarse de una manera inmediata y directa á la produccion de la felicidad, se podria emplear de una manera justa y conveniente.

Las ocasiones en que se pone en accion el principio deontológico, son ó permanentes ó transitorias, ó públicas ó privadas. Las ocasiones públicas son aquellas que existen de hombre á hombre, como miembros de la sociedad general; pero la mayor parte de estas oca-

siones que podemos llamar políticas, no entran en el plan de esta obra. Las relaciones privadas del hombre son ó naturales ó facticias, las cuales pueden ser miradas ó como provenientes del nacimiento del individuo ó como accidentales. Se conocerá la utilidad de estas divisiones al tratar de la aplicacion práctica del código moral.

La palabra utilidad con sus derivados *útil*, *inútil*, *inutilidad*, no ha sido hasta ahora hallada aplicable á todos los casos en que el mismo principio ha sido puesto en operacion.

En algunas circuntancias parece demasiada floja para esprimir la fuerza obligatoria cuya idea se quiere que dé. El espíritu no se encontrará satisfecho con espresiones tales como estas: *es inútil asesinar*, *seria útil impedir el asesinato*. Lo mismo decimos del crimen del incendiario ó de cualquier otro atentado enorme. De aquí proviene la insuficiencia de esta palabra en el dominio de la legislacion. Hallándose los principios del ascetismo y del sentimentalismo en un estado de rivalidad con el principio de la utilidad, el empleo de este término podria servir en todas ocasiones de pretesto para desechar proposiciones, que sin ellas fueran admitidas; presupone por decirlo así, la verdad de la doctrina de la utilidad.

En la palabra conveniencia y en sus derivados *convenible*, *inconvenible* se hallan las condiciones pedidas; es una emanacion natural de la Deontología ó ciencia de lo que es bien.

Nada se puede oponer á esta palabra con respeto á la fuerza de la espresion. No hai crimen alguno por

odioso que sea, de quien no se admita que es inconveniente. Es verdad que el retórico no hallará esta palabra empleada de una manera oportuna, y lo considerará como *no conveniente*: siendo su objeto apasionar á los otros, tiene interes en parecer él mismo apasionado, al paso que con un término tan moderado se espresa no la pasion, sino mas bien la ausencia de pasion. Pero no por esto será para el lógico una formidable objeccion; pues para lo que ha de servir la palabra es para una urgencia lógica, no retórica.

Hai tambien utilidad de la *imparcialidad*; esta no decide por sí misma entre alguno de los síntomas, y puede aplicarse al desenvolvimiento de cada uno de ellos. Probablemente ni el ascético ni el sentimentalista la mirarán como no conveniente, sino es á causa de su frialdad; uno y otro admitirán ciertamente que lo que ellos aprueban es conveniente, que lo que desaprobaban es inconveniente. En todo caso esta denominacion servirá á espresar los dos caracteres de una accion, dejando la libertad de aplicar á discrecion toda calificacion adicional sea de elogio, sea de vituperio.

Es la enunciacion de un juicio formado sin alguna intimacion de las afecciones ó de los motivos que han acompañado este juicio, ó de los motivos que le han determinado.

Por lo tocante al utilitario tendrá la ventaja de abrazar todo el dominio de la accion, y de espresar el sentimiento de aprobacion ó desaprobacion, cualquiera que sea la parte del dominio del deber á que la accion pertenezca.

III.

REFUTACION DE LAS PROPOSICIONES *ANTIDEONTOLÓGICAS*.— BIEN SOBERANO.

ANTES de elevar el edificio de la verdad moral, es indispensable desembarazar el suelo de un vasto monton de escombros, que estorba los progresos del arquitecto moral. Motivos diferentes de los que la utilidad reconoce, fines enemigos de los que la misma propone han sido y son todavía la base de los trabajos de los moralistas que de propia autoridad se han constituido tales. Cuando se hayan apartado estos obstáculos, quedará espedito el camino del deontologista; hasta entonces estas obstrucciones le detendrán necesariamente en su marcha.

Nunca se repetirá bastantemente que el fin del deontólogo es la dicha. Los antiguos filósofos han propuesto alguna cosa que no es la dicha, alguna cosa diferente de la dicha y que está en contradiccion con ella. Tal es el bien soberano.

Para todo lo concerniente á la teoría del bien soberano no podemos hacer cosa mejor que consultar el compendio de Oxford, obra que ha servido tanto tiem-

po de autoridad y de testo á la célebre universidad de este nombre. Es el arsenal donde parece que la doctrina aristotélica ha reunido todas sus armas, y allí es donde probarémos á dar el primer ataque al enemigo.

¿En qué consiste el soberano bien? Esta cuestion ha sido *discutida* con un sin fin de racionios, discutida de generacion en generacion por hombres que se habian atribuido la dictadura del bien y del mal.

¿En qué consiste pues el soberano bien? ¿qué cosa es? Es la piedra filosofal que convierte en oro todos los metales; es el bálsamo de Higeo que cura todos los males; es esto; es aquello; es otra cosa; es todo, escepto el placer; es la torta de manzanas del irlandés, que aunque hecha de membrillos, no por eso deja de llamarse la torta de manzanas.

Si fuese alguna cosa ¿qué seria? ¿qué podria ser sino el placer? Placer ó causa de placer; placer sin mezcla de pena, dicha maximizada. ¿Quién fué jamas tan insensato que ignorase que ninguno ha tenido jamas hallazgo semejante?

En todas las sendas de la disciplina es el error una especie de vestíbulo por el cual los hombres están condenados á pasar antes de llegar á la verdad.

Mientras Jenofonte escribia la historia, y Euclides creaba la geometria, Sócrates y Platon esparcian absurdos sócolor de enseñar la sabiduria y la moral. Su moral consistia en palabras, su sabiduria en negar las cosas conocidas á la esperiencia de cada uno, y en afirmar otras que estaban en contradiccion con esta misma esperiencia; siendo inferiores al nivel de

los otros hombres precisamente á proporcion que sus ideas diferian de las de la masa del género humano.

La multitud que no tenia mucho gusto en oir tales absurdos, se contentaba guiada por el sentido comun con gozar de los placeres comunes á todos. Calificábanla de rebaño ignorante y vulgar, y no obstante estos ignorantes acumulaban sobre su existencia una suma de bienestar, y la mayor parte llegaban de tiempo en tiempo á procurarse una cierta porcion de dicha. El bienestar formaba su ordinario. En cuanto á la dicha solo gustaban algunas gotas, raras veces y solamente en los dias solemnes. Esto bastaba para el vulgo ignorante no para los sabios ilustrados, hombres que cualquiera que fuese el nombre que daban á su sabiduría, eran llamados por los demas los mas sabios de los hombres (*σοφισταί*) hombres sabios (*σοφοί*) ó amigos de la sabiduría, (*φιλοσοφοί*.) Estos caminaban con la cabeza erguida, y el sofisma brotaba á torrentes de sus labios.

Abandonaban al profano vulgar el goze de todos los placeres que se ofrecian *al paso*. Por lo tocante á sus discípulos les reservaban una cosa; cosa admirable que llamaban *το αγαθόν summum bonum*, el soberano bien. ¿Cuál era este? ¿Era acaso el placer? No por cierto. El placer no era bastante bueno para ellos; necesitaban otra cosa algo mejor que el placer, y para que fuese mejor era preciso que fuera bien diferente.

Si sus actos pues hubieran sido conformes á sus predicaciones, podíamos limitarnos á decir que se parecian al perro de la fábula dejando la presa por su som-

bra; pero no eran tan locos que lo hiciesen. El placer era bueno para un fin, el soberano bien para otro; el placer servia para gozar, el soberano bien para declamar. Mientras que todos ellos predicaban el sumo bien, cada uno en particular se abandonaba á las groseras fruiciones de los sentidos. Tenian sus Ganimedes sin número, unos cuyos nombres nos son conocidos, y otros que ninguna historia ha canonizado (1).

Tan entretenido es contemplar las contestaciones de los hombres llamados sabios, como instructivo inquirir sus resultados. Mientras en los tiempos mas inmediatos una tropa de médicos filósofos andaba á caza de la panacea universal, los moralistas filósofos corrian tras el soberano bien, ambos objetos excelentes; convenian en que ambos existian y que podian hallarse, pero dónde los habian de encontrar, esto es en lo que no estaban de acuerdo. La idea de lo bueno, decia el uno, es donde debe estar el bien. Allí es donde se ha de encontrar el soberano bien. Lograd la idea de lo bueno y tendreis el soberano bien. Ahora pues que lo teneis, ¿sois acaso un tantico mas dichoso? ¿Con vuestro soberano bien sereis mas dichoso, que el mas dichoso de los hombres que no lo posee? Y cuando lo tengais ¿qué es lo que ha-

1 Por mas esclavos que fuesen los filósofos de la opinion pública, no eran tan necios que se dejasen gobernar, como hacia Jacobo I, por los ministros de sus placeres. Sócrates, el mismo Sócrates, el mas prudente de todos, en una confidencia de las mas extraordinarias, confiesa francamente el carácter indomable de la pasion que le dominaba.

reis? No os embaraze esta cuestion; tiempo os quedará de resolverla cuando alcanceis su posesion.

Tal es el punto de vista bajo el cual han examinado la materia dos sectas de filósofos, los platónicos y los académicos: Los platónicos comprendiendo allí como de justicia al maestro hacedor *del no sentido*, del cual han tomado sus secuazes sus doctrinas absurdas y su nombre.

El no sentido se parece á la anguila; cuando pensais tenerla firme, se os escapa de entre los dedos, y viene á reemplazarla otro *no sentido*. Así es como despues de habernos dado el soberano bien de estos filósofos y la idea de lo bueno, como si todo esto no fuera bastante ininteligible, nos dan en el mismo período, en la misma frase y hasta en las palabras siguientes la materia compleja con un *sive—sive visione et fruitione Dei*, es decir la vision y la fruicion, la vista y el goze de Dios.

Estas son dos cosas, dos cosas distintas, y estas cosas distintas son sinónimas de la idea de lo bueno, de la vista de Dios, del goze de Dios. Este no puede ser el Dios del cristianismo, el Dios de la Biblia; porque á este no se le puede ver, es invisible. ¿Qué se entiende pues por el Dios de los platónicos y académicos? ¿De cuál de sus dioses (pues ellos eran paganos y tenian los dioses á centenares) gozaron jamas? ¿y cómo lo gozaron?

Pero todavía estamos en alta mar y otra secta grita por otro lado. *El hábito de la virtud* es el soberano bien. Es la misma joya, ó cuando menos la caja en la que se encontrará. Estad postrado en cama to-

da la vida con el reuma en los riñones, la piedra en la vejiga y la gota en los dos pies. Con que tengais el hábito de la virtud, ya poseeis el soberano bien. Buen provecho os haga. Seguro estais de encontrar obstáculo alguno en vuestra condicion. Ninguno duda que la virtud negativa no es virtud. No será mui fácil caer en la práctica del vicio, y el asiento de vuestro soberano bien, si es que existe, será en vuestra cabeza. Preguntoos pues ahora, ¿estariais contento de tener la piedra en la vejiga, el reuma en los riñones y la gota en los dos pies, aun con la certidumbre de llevar la cabeza bien embutida de soberano bien?

Para que no os equivoqueis sobre el sentido de este no sentido, mirad al profesor de Oxford como tiene siempre á punto una observacion de igual fuerza: porque, dice, la razon demuestra que una habitud pura y simple es de ningun valor, no tiene el valor mas mínimo á menos que no sea referida á la observacion y producida en accion y en ejercicio. ¡Una habitud sin accion! ¡Una habitud que exista y no se manifieste por acto alguno! ¡Una habitud formada sin actos, de donde resulta que la habitud no equivalga siquiera al cumplimiento de un solo acto! Y tan inestimable conocimiento os lo comunican por caridad, á fin de que no os ocurra en vuestro error cometer la enorme falta de perseverar en la habitud de la virtud, sin haber ejecutado jamas un solo acto de virtud.

Pero es inútil saber donde no está el soberano bien, si al mismo tiempo no procuramos averiguar donde está. En fin ya tenemos la virtud: la virtud misma; en ella es donde se encuentra el soberano bien.

Ponendum est igitur summum hominis bonum in ipsa virtute. ¡Cómo! ¿en el hábito de la virtud? No por cierto: este es puntualmente el error contra el que os acabo de prevenir. Tened la virtud, y no os apureis despues por tener el hábito de ella. Podeis lograrla si quereis; mas no hallareis en ella algun soberano bien.

Ponendum est igitur summum hominis bonum in ipsa virtute. No puede darse cosa mas positiva ni mas concluyente; sobre lo cual y tras este no sentido tan conciso, sobreviene un torrente de no sentido difuso, que deshace quanto se acababa de hacer.

Y esta es la razon, continua el profesor, porque la esencia de la felicidad humana consiste en obrar en conformidad con la mejor y mas perfecta virtud. No obstante el complemento y la perfeccion de la humana felicidad presupone ciertas ventajas de cuerpo y de fortuna, y se hace indispensable añadir á éstas aquella serenidad de alma que nace (aunque segun parece de una manera mui oculta) que nace, repito, (*subnascitur*) de la conciencia de haber obrado bien.

Esta felicidad, por lo menos así nos lo aseguran, es un bien sólido y que no puede perderse fácilmente. Con esta seguridad teneis ya los motivos y razones sobre las cuales está fundada. Porque, dice, la virtud que le sirve de base (el soberano bien no es otro que la misma virtud) no puede arrebataráenos contra nuestra voluntad, y su pérdida no sigue inmediatamente á la pérdida de las ventajas del cuerpo y de la fortuna. En una palabra, por la pérdida de las ventajas

esteriores no se nos quita la esencia de la felicidad; solamente se disminuye y mutila su integridad.

Pero habia ademas otra clase de filósofos, verdaderos puercos, que ni veían las visiones ni participaban de los gozes de los platónicos y académicos con su divinidad ó sus divinidades, y que con los estoicos no iban á encallarse en sus hábitos de virtud: tales eran los sensuales discípulos de Epicuro. Siendo el fin propuesto el soberano bien, ¿á dónde irian á buscarlo? ¿Quién lo creyera? Puercos como eran, iban á buscarlo en el placer; así lo dice el profesor. ¡Sí, en el placer, y en el placer corporal! No obstante en esto hai evidentemente algun error. Que el placer fuese para ellos placer, tiene bastante probabilidad; pero que al hacer la enumeracion de sus placeres, hayan olvidado incluir los placeres no corporales, es lo que *á priori*, es improbable y en hecho falso. Hai placeres que tienen su asiento en el cuerpo, otros en el espíritu. ¿Quién ignora hecho tan evidente? ¿Quién no lo ha experimentado? ¿podrian estos filósofos ignorar lo que sabe todo el mundo?

Despues de haber mencionado los placeres del cuerpo, el profesor nos dice que en todos los casos no es allí donde está el soberano bien; y ¿por qué? Primero porque la parte del cuerpo humano á que pertenecen es la parte ignoble: segundo porque no duran, son breves; y tercero porque frecuentemente sucede que despues de pasados, dejan tras sí recuerdos desagradables y que nos hacen avergonzar.

Son ignobles. La vida de A. está llena de placeres todos ignobles, todos vivos, y sin mezcla de penas.

En la vida de B. los placeres son de la especie noble, pero todos entretajidos de penas, las cuales hacen mas que contrabalancearlos. ¿Cuál de los dos destinos elegiria un hombre de buen sentido?

Esta parte del cuerpo que se llama ignoble, sea cual sea, y con cualquier nombre que la designen nos debe ser menos querida, y nos es menos útil y necesaria que las demas? Por ignoble que sea, el autor del compendio no querria ciertamente verse privado de ella ni á mui alto precio. La palabra ignoble así aplicada, no tiene de ignoble mas que el sonido; no importa, admitamos la significacion que le querais dar. He aquí un hombre cuya vida abunda en placeres, placeres ignobles, placeres puros, es decir, sin mezcla de penas. La vida de este otro tiene tambien placeres, placeres nobles; pero cada placer de estos es débil y mas que contrabalanceado por las penas. Dinos, filósofo, ¿cuál de los dos querrias tú ser?

¡Ai! ¡ai! Todo es un puro error. No es un órgano particular el que es ignoble, lo es el cuerpo, el cuerpo entero. El órgano puede estar subordinado al placer, pero el placer mismo está subordinado al cuerpo. Enhorabuena: damos de barato que la palabra ignoble signifique alguna cosa, aunque en el hecho no signifique nada, y que el cuerpo sea tan ignoble cuanto pueda desearlo el corazon, ¿qué sacamos de aquí? Sea lo que quiera el placer, ¿no está su asiento en el alma? ¿Quién ha visto gustar el cuerpo un placer separado del alma?

Pero la duracion de los placeres corporales dicen es breve. Mui bien. ¿Y qué? Tomad cada uno de ellos

separadamente; son poca cosa. ¿Y qué consecuencia vais á sacar? Sacad del bolsillo una moneda de oro, cambiadla por pesetas ó cuartos. ¿Qué vale mas, la moneda de oro ó las otras? ¿Qué pesa mas, una libra de plomo ó una libra de pluma? Luego que hayais respondido á estas cuestiones, entonces se os dirá si gustais, si en la objecion relativa á la duracion hai otra cosa que palabras. Dicen mas: el recuerdo de los placeres temporales es desagradable y nos hace avergonzar. ¿El que el recuerdo de los placeres ilegítimamente gustados sea desagradable si se quiere; quita por ventura el precio á los placeres legítimos? Que nos ruborizen enhorabuena los que han sido comprados con una balanza de penas; mas no deberemos avergonzarnos de los que han dejado una balanza de placer.

Todos estos sectarios del soberano bien tienen sus nombres respectivos. No obstante hai tres especies que carecen de nombre. Unos y otros están en el error: Verdaderamente todos están en el error, si el profesor de Oxford tiene razon; pero lo están mucho mas aun obteniendo lo que desean, si quieren suponer que han obtenido el soberano bien; y si obtenida la posesion de lo que estiman, quieren estimarlo segun su valor. Entra luego el vulgo ó la multitud. Estos hacen consistir el soberano bien en las riquezas, pero riquezas en grande cantidad. Todos están en el error, por crecido que sea su número, y la razon es clara; pues estas riquezas que tanto aprecia el vulgo, no son sino de mui poco valor cualquiera que sea su cantidad. En primer lugar, su posesion es resbaladi-

za é instable; en segundo no es por ellas mismas por lo que se las estima, sino por otras cosas con las cuales se cambian; y en fin, ¿á quién pertenecen? No al propietario sino á la fortuna.

Su posesion es resbaladiza é instable, es decir en otros términos y hablando sin retórica, que están espuestas á perderse. Pero la cuestion consiste en saber qué es lo que valen no para el que no las tiene, sino para el que las tiene. Y como ha observado mui bien Adam Smith, en Francia ó en Inglaterra para cada hombre que ha perdido lo que tenia, se cuentan mil que no solo lo han conservado, sino aumentado. Mas estos viajeros ciegos en el camino de los lugares comunes, se cuidan mui poco de la historia del hombre y de las variaciones que ha producido el tiempo en el valor y las riquezas. El mismo tesoro que en tiempos antiguos llevaba justamente ideas de incertidumbre y de mutabilidad, puede en el dia representar á nuestra vista la posesion en su maximum de seguridad. En medio de la Grecia, en Aténas, donde Aristóteles escribia, se compraba una tierra por el precio del producto de dos años; y vale la misma en Inglaterra el producto de treinta.

La riqueza no se desea por lo que ella es en sí, sino porque la podemos trocar por otros objetos de nuestros deseos. Si por su medio y con ella se procura un hombre lo que desea, ¿en qué cosa es menos preciosa? ¿En logrando un hombre el objeto de sus deseos, qué le falta ya? ¿Y si no logra el mismo soberano bien, no tiene á lo menos cierta cosa equivalente?

Y lo peor es, que esta riqueza no nos pertenece, sino que está sometida á los caprichos de la fortuna. *Non in nostra potestate, sed in fortunæ temeritate.* En esta brillante reunion de la retórica y poesía es donde reside toda la fuerza del argumento, fuerza que (sea dicho de paso) si la trasegais del latin al frances, al instante se evapora. ¿Y qué es lo que queda? Queda lo que hemos dicho, á saber, que la riqueza es una cosa resbaladiza que se escapa de entre las manos que la tienen, y puede escapar de las nuestras. Me parece que por lo raras que son tales noticias, basta decirlas una vez.

Pero hai quizá algo mas. Nosotros sabemos que la fortuna es hembra y hembra antojadiza. Esto será bueno para retórica, mas el presente libro es de moral filosófica. ¿Bueno para la retórica dijisteis? No, ni aun para ella es bueno, porque donde no hai objeto, tampoco puede haber capricho.

Luego vienen los políticos y los esclavos de la ambicion: semejantes hombres en ninguna parte saben donde colocar mejor el soberano bien, que en el honor y en el poder; en el uno ó en el otro.

Este raciocinio, si raciocinio puede llamarse, se parece bastante al precedente. Solo ha habido un ligero cambio de palabras; porque era preciso decir algo de nuevo, y la significacion sabe tambien variar sus formas como todo lo demas. Las riquezas son cosas resbaladizas é inestables: el honor y el poder son inciertos, percederos, subordinados al falso favor y al aura popular. Horacio es quien lo dice: escuchad á Horacio: *Admodum incerta et caduca, utpote quæ*

ex arbitrio popularis auræ, aut simulato hominum favore plerumque pendent.

Cuando nuestro moralista tenia que hablar de la riqueza, nos decía que era buscada no por lo que ella es en sí, sino á fin de procurar otras cosas. Pero ni en el honor, ni tampoco en el poder hai dignidad intrínseca, por mas que digan los ambiciosos; ó dado caso que la tengan, no es de calidad para ser loada y apetecida.

En cuanto al epíteto de percedera, ya se satisfizo á esta objecion, cuando se refutó la imputacion de inestabilidad. Pero ¿tiene sentido esta objecion? Si tiene alguno, no es el profesor de Oxford quien lo ha encontrado.

¿Honore? ¿Qué significa *honore*? ¿honor ú honores? ¿buena reputacion ó dignidad política y facticia? Porque en nuestra lengua es grande la diferencia entre el singular y plural de esta palabra.

Reputacion, buena fama: ¿es aquello por ventura? Nadie ignora que accidentalmente puede la buena fama tocar en suerte al hombre sin mérito, y la mala al benemérito. Pero si es posible tan funesto estado de cosas, si alguna vez lo hemos presenciado, es raro que dure largo tiempo. Semejante argumento, aun con mas verdad, sienta mal á un moralista. Es un modo mui estraño de mejorar la moralidad de los hombres, desestimando el poder de la sancion moral. Echar el peso en la balanza de la falsa opinion, y valerse luego de esta falsa opinion como instrumento de sus designios, tal es el triste espectáculo que ofrece el moralista. Aunque los demas traguen ó arrojen

la sancion moral, él no debe hacerlo en modo alguno; desacreditarla es desacreditar sus propios trabajos; seria asemejarse á un comerciante que despreciase injustamente sus géneros.

¿Se quiere hablar de los honores dando á este vocablo su significacion plural, es decir, reputacion faciticia? En ella como en todas las riquezas, quanto mas inconveniente hai en perderla, tanto mayor ventaja hai en conservarla: la continuacion de su goze debe ponerse en contraste con la cesacion de su posesion. En conservar estos honores y no en perderlos, constituirá el soberano bien cualquiera que lo coloque en ellos. Lo ordinario de las cosas es conservarlas y acrecentarlas, el perderlas no es sino accidental.

Mas, que se trate del honor ó del poder: ¿qué quiere dar á entender la calificación de falsos ó simulados? ¿Por qué se ha de calificar de falso el favor que elevó á un hombre á honor ó dignidad? Y si el hombre así favorecido, en lugar de un título degradante obtiene otro revestido de todos los ornatos que puede crear la mas pomposa fraseologia, ¿en qué valdrá este hombre mas ó menos? ¿Será mejor ó peor?

En fin entran los hombres á quienes el profesor de Oxford da el nombre de teóricos; estos hombres ven el soberano bien en la contemplacion, únicamente en la contemplacion.

¿La contemplacion? Para llegar al apogéo de la felicidad humana, un hombre no tiene que hacer otra cosa sino contemplar. ¿Quién no querrá ser teórico á tan poca costa? *Crede quod habes et habes*; creed que teneis alguna cosa, y la teneis ya; y si existió jamas

prueba de la verdad de esta máxima, aquí está; porque entre ser dichoso é imaginar serlo, mientras dura la ilusion, ¿dónde está ó cuál es la diferencia?

Se puede decir con verdad de semejantes hombres, y con no menos razon, lo que decia Ciceron de otra secta: *Istos viros sine contumelia dimittimus; sunt enim boni viri, et quandoquidem ita sibi ipsis videntur beati*. Son unos buenos hombres, los cuales en el hecho de tenerse por dichosos lo son en realidad.

Nuestro moralista no es de este parecer: ellos bien podrán creerse dichosos; pero van errados, y él va á demostrarles por qué razon.

¿Por qué? Nosotros nacimos para obrar, dice, y para probarlo cita por testigo á la organizacion de nuestra naturaleza; sobre lo cual observa que si en nuestras acciones no hai algun acto ó cumplimiento de alguna funcion, (es decir de algun deber) entonces los mas profundos [conocimientos en las artes y ciencias serán hasta cierto punto defectuosos, y servirán de poca utilidad al género humano. He aquí un modo limpio de entrar en una cuestion de hecho; si escribir es obrar (*scribere est agere*), él ha dado una prueba mas concluyente, redactando su filosofia. Aquí solo hai dos objeciones que poner: primera, que todo esto nada significa; segunda, que aunque significase algo, nada hace á la cuestion.

Ved al teórico envuelto en sus contemplaciones, pensando en cualquier cosa ó mas bien en nada, é imaginándose ser dichoso y muy dichoso por haber hallado el soberano bien. Que venga ahora nuestro filósofo con su teoría sobre la organizacion de nuestra

naturaleza á ensayar batir en brecha la felicidad del teórico. ¿Á quién creará este mas? ¿á sus sentidos que le dicen que posee el sumo bien, ó al filósofo que le afirma lo contrario? En fin arroje bien lejos de sí á los platónicos, académicos y estoicos; que se mantengan en el error cuanto gusten; que por lo menos ninguno habrá tan completamente metido en el error como él mismo. Cada uno de ellos, haya ó no haya encontrado el soberano bien, halló cuando menos algun bien; mas nuestro filósofo no ha hallado siquiera un átomo de bien en donde fué á buscarlo. ¿Cómo lo habia de hallar sino estaba allí? Los demas habrán podido errar, pero no se han contradicho, no han destruido en una frase lo que acababan de establecer en la precedente.

Su soberano bien, por mas soberano bien que sea, nada significa, faltándole una porcion de cosas que afecta hollar bajo sus pies, y contra las cuales lanza su menosprecio. ¿Pero en qué proporcion? No se cuida de saberlo. La dosis ha de ser moderada, es cuanto puede decir. Teniendo otro bien soberano que el suyo, tendreis alguna cosa por lo menos; pero con el suyo únicamente tendreis un sofisma; cosa en verdad de mui poca sustancia.

Se puede decir al cabo que por mala que fuese la lógica de todos estos filósofos, su moral era buena: que cualquiera que haya podido ser la causa, el efecto por lo menos era bueno, y que importa poco que sea mala la causa cuando es bueno el efecto. Si os diesen á elegir un amigo entre dos hombres, de los cuales el uno raciocinase bien y obrase mal con vos, y

el otro raciocinase mal y se portase bien ; ¿ vacilariais un momento en la eleccion ? Seguro es que no. De los sabios de la antigüedad mucha lógica ha llegado hasta nosotros , mas pocas acciones. Con los raciocinios que hacian , su conducta pudo haber sido buena ó mala ; nada mas comun entre los hombres que tener dos teorías , una para la muestra , otra para el uso. No obstante si la mala lógica es funesta en alguna parte , lo es sobre todo en el dominio de la moral. Doctrinas semejantes á las que acabamos de revisar , no han podido ser adoptadas sino á espensas de la inteligencia ; y forzoso es que la inteligencia se halle mui abatida para sufrir el yugo de tales hojarascas.

Pero estas son armas preciosas en las manos de aquellos que sustituyen su pensamiento al pensamiento público , á fin de servirse de él para con los hombres , en quienes los antecedentes tienen lugar de raciocinio ; y que ignorando ó cuidándose poco de saber lo que convendria hacer para en adelante , no quieren oír hablar sino de lo que se hizo en tiempos pasados.

Al mismo tiempo es permitido dudar en todo esto de la buena fe de los lógicos. El que pierde de vista la moral , sola verdadera , sola útil , aquella que deja por resultado un escedente de placer : el que parece mas cuidadoso de dirigir bien una conversacion , que de dar una regla á las acciones ; en una palabra , el que en toda ocasion pone por delante este sofisma insensato y funesto ; á saber , que lo que es bueno en teoría es malo en práctica ; este tal no adquiere derecho á aquella atencion que presupone el respeto. Cuando por filosofía entendemos locuazidad y vana ostentacion,

sus absurdos pueden servir de decoraciones; pero si la moral es buena, si la dicha es buena, no hai *no sentidos* que basten á hacerlas malas. La sancion moral comprendida y desarrollada, las cubrirá con sus alas, y el interes general dará cada vez mas eficacia á la verdad y á la razon, á estos poderosos aliados con cuyo auxilio establecerá algun dia su soberanía.

IV.

PLACER Y PENA.—SU RELACION CON EL BIEN Y EL MAL,

Todo placer es *prima facie* un bien, y debe ser buscado: igualmente toda pena es un mal, y debe ser evitada. Cuando despues de gustar un placer, lo buscamos otra vez, esto solo es una prueba de su bondad.

Todo lo que procura placer es bueno, dejando aparte las consecuencias.

Todo acto que procura placer sin algun resultado penoso, es un beneficio puro en favor de la dicha: todo acto cuyos resultados de pena son menores que los resultados de placer, es bueno hasta la concurrencia del escedente en favor de la dicha.

Cada uno es no solamente el mejor, sino el único juez competente de lo que es para él pena ó placer.

Es presuncion y locura decir: Si hago esto, no tendré contrapeso alguno de placer; luego si lo haceis vos tampoco tendreis contrapeso de placer.

Es absurdo decir: Si hago esto, no tendré escedente alguno de placer; pero si vos lo haceis podeis tener un escedente de placer, y sin embargo no conviene

que lo hagais. Y si yo impongo una suma cualquiera de mal, bajo cualquier forma que sea, para impedir el mal; hai en ello injusticia y perjuicio; y si para impedir el acto en cuestion, apelo del poder (1) *gubernamental*, hai en ello tiranía.

Haciendo abstraccion de todas las consecuencias de futuros contingentes, la larga continuacion del ejercicio libre y habitual de un acto por un individuo, es una prueba de que el tal acto es para él, productivo de un escedente de bien puro, y debe en consecuencia ser buscado. Entendemos por libre ejercicio de un acto, el mismo acto cuya naturaleza no es de ser objeto de recompensas ó castigos provenientes de origen extraño.

Para justificar la afirmacion de que es mal un acto dado, es preciso que el afirmante pueda probar, no solamente que de él resultará mal, sino tambien que la suma del mal producido será superior á la del bien.

Si por una falsa representacion de las consecuencias, ó por un raciocinio erróneo, y aun mas por el temor de un castigo físico, moral, político ó religioso, se prohíbe á un hombre el goze de un placer; se le causa un daño, cuya suma es igual al escedente de placer de que se le privó.

La suma de culpabilidad que lleva este daño será proporcionada al estado del espíritu del culpable con

1 Estando en esta obra desterrado el sistema de los equivalentes, hemos dejado el presente vocablo como reza el original, teniendo por menor inconveniente inventar una palabra que hacer equivoco ó lato el sentido, usando de equivalente.

referencia á las consecuencias de su acto. La falta de mala intencion disminuirá el delito sin disminuir el daño. El delito es maximizado, cuando la mala intencion es maximizada en el corazon del delincuente.

La suma del perjuicio causado por la prohibicion de un placer que se hubiera podido gozar, es igual á la infliccion de una suma igual de pena que se pudiera evitar.

La legislacion penal dispensa su proteccion á la propiedad, por la sola razon de ser un instrumento de obtener el placer y alejar la pena. La legislacion es inútil en todo, fuera de sus relaciones con los placeres y las penas.

Si un hombre queda privado de placer por los racionios erróneos de otro hombre, no es este motivo suficiente para condenar al racionador erróneo, pues un buen racionio es lo mejor que se puede oponer á otro malo, y no son los castigos ó el medio de los castigos el mejor de probar ó hacer patente el error. Quanto mas errónea sea una opinion, tanto mas se reunirá á los castigos para sostenerla, y no hai cosa que mas concluyentemente pruebe el error de una opinion, que el ver emplear ó querer emplear como auxiliares los castigos.

El que con la mira de obtener para sí la riqueza, reputacion ó poder, procura impedir á los demas los actos que les dejan un escedente de gozes, se asemeja á un hombre, que colocado en un piso alto, con una mano amontonase piezas de oro y con la otra arroja estiércol sobre los que pasan. Y el que en materia de moral habla á diestro y siniestro y sin razones

que valgan, sobre lo que se debe y lo que no se debe, puede con razon compararse á una sirviente atolondrada, que desde la ventana de un segundo piso arrojase un cántaro de agua á la calle, sin mirar antes quien pasa por ella.

El valor de los placeres y penas puede apreciarse por su intensidad, duracion, certidumbre, proximidad y estension. Su intensidad, duracion, proximidad y certidumbre, son respecto de los individuos. Su estension es concerniente al número de las personas colocadas bajo su influencia. Lo que algunas de estas cualidades tienen de mas, puede contrabalancearse con lo que otras tienen de menos.

Un placer ó una pena puede ser productivo ó estéril. Un placer puede producir ó placeres ó penas; ó entrambas cosas; y viceversa, una pena puede ser productiva de placeres, de penas y tambien de ambas cosas. La tarea del deontologista consiste en pesarlas, y segun el resultado trazar la línea de conducta que debe seguirse.

Debe pues la estimacion de la pena ó del placer ser hecha por el que goza ó sufre. No es la multitud impróvida é irreflexiva, que prefiere remitirse á su esperiencia y á sus propias observaciones, á creer la palabra de gentes desconocidas.

En consecuencia, el único medio de sacar partido de la idea de la pena, es fijarla sobre algun género especial de males. Y este es el modo con que los predicadores, cuyos discursos abundan en imágenes animadas y vivas pinturas de las penas del infierno, ejerzen sobre la multitud una influencia mucho mas conside-

rable que los oradores mas ilustrados. El eclesiástico, á quien estudios é investigaciones críticas han convenido que el lenguaje de las escrituras es metafórico, por lo que toca al carácter especial de las penas que sufrirán un dia los perversos; si obra conforme á su conviccion, emplea necesariamente un instrumento de terror mucho menos eficaz, que el que no repara en presentar un cuadro de sufrimientos materiales, y de poner ante los ojos de sus oyentes el fuego inestinguible, el azufre ardiente, el gusano roedor, y todas estas imágenes que afectan enérgicamente los sentidos.

Tampoco pertenece fijar la idea á los placeres, con que las tradiciones religiosas embellezen la morada de los bienaventurados, que no se asemejan á los placeres del amor. Pero estos placeres, aunque los predicadores en sus descripciones los separen de su base terrestre, no dejan de tomar gran parte de su fuerza de la region de los sentidos, á favor de cierta confusion de términos é ideas. Para figurarse los trasportes celestiales, llaman en socorro de su imaginacion el recuerdo de los trasportes que han probado sobre la tierra, los cuales, aunque distantes en la apariencia de las pasiones sexuales, no habrian sin embargo podido existir sin ellas. Y ved aquí una prueba; y es que la palabra amistad que presenta al espíritu la idea de un afecto enteramente separado de la base de los sentidos, no figura entre las espresiones adoptadas como las mas propias á producir estas vivas impresiones, que es su objeto producir.

En el análisis de los placeres y de las penas, ó mas bien en la separacion de éstos en sus diferentes clases

ó especies, puede ser necesario recordar lo que se dijo ya con respecto á esto en la *Introduccion á los principios de la moral y de la legislacion*, (cap. 5.º)

Los primeros que se presentan en la lista son los placeres y las penas de los sentidos, y comprenden los del gusto, olfato, tacto, oído y vista, los que provienen de la organizacion sexual, del estado de salud ó enfermedad, los placeres de la novedad y las penas del fastidio.

2º Los placeres de la riqueza, placeres ya sea de adquisicion, ya de posesion; cuyas penas correspondientes constituyen penas de privacion y se refieren á otra clase.

3º Los placeres de la capacidad y las penas de la incapacidad.

4º Los placeres de la amistad y las penas de la enemistad.

5º Los placeres que nacen de una buena reputacion, y las penas que nacen de una mala fama.

6º Los placeres que procura el ejercicio del poder.

7º Los placeres de la piedad, ó religiosos con sus penas correspondientes; placeres que provienen de la conviccion que tenemos de obtener el favor de la divinidad; penas que resultan del temor en que estamos de la reprobacion.

8º Los placeres y penas de la simpatía ó benevolencia.

9º Los de la malevolencia.

10 Los de la memoria.

11 Los de la imaginacion.

12 Los de la esperanza.

En fin, los de la asociacion de ideas.

Hai cierta clase general de penas que se resuelven en todas las clases de placeres que les corresponden. Tales son las penas de la privacion, las que resultan de la ausencia ó falta del goze. Algunas de estas ocupan un terreno neutral entre la region de las penas y la de los placeres. Por ejemplo, el deseo puede indiferentemente pertenecer á los unos ó á los otros. Continuado largo tiempo sin ser satisfecho, nunca deja de degenerar en pena. Cuando el goze está bastante cercano y cierto para poder engendrar la seguridad, y de repente cesa la espectacion de su llegada, entonces resulta la pena de la contrariedad. Cuando pasó un goze y no se puede preveer su repeticion, sobreviene la pena del pesar. Hai penas fundadas sobre placeres, y placeres fundados sobre penas. Tal es el placer del alivio, cuando una pena cesa ó se disminuye. De todo el índice de las penas y placeres, dos clases únicamente se refieren al prójimo, y son las de la benevolencia y malevolencia; todas las demas hacen referencia al mismo individuo.

Estos placeres y penas, el logro de los unos, la privacion de los otros son los únicos motivos que presiden á la conducta de los hombres. Se ha adaptado á la mayor parte de ellas cierta fraseología que envuelve la idea de un sentido bueno, indiferente ó malo. Por ejemplo, el amor de la reputacion en mal sentido se llama falso honor, orgullo ó vanidad; en un sentido indiferente se llama ambicion, palabra susceptible de interpretacion, y que unas veces se inclina hácia el vicio, otras hácia la virtud; ademas esta misma palabra en sentido favorable se traduce por

honor, amor de la gloria: el motivo religioso viste todos los colores del zelo, de la piedad, de la devoción, de la superstición, del entusiasmo, del fanatismo. Mas por variada que sea la fraseología que los designa, se hallará, y así lo creemos, que estos motivos pertenecen á la una ó á la otra clase de placeres ó de penas que acabamos de enumerar.

Hai un gran número de placeres ó de penas, que aunque capaces de obrar y obrando en efecto, como motivo determinante, no tienen sin embargo mas que una relacion remota con el sugeto. El placer de la novedad por ejemplo es la anticipacion de un goze indefinido, ó que solo es parcialmente definido: es la adquisicion de un conocimiento nuevo; puede tambien ser una especie de contrariedad agradable; tal vez toma la forma de una dificultad vencida. Frecuentemente es mui difícil aplicar el placer á su causa.

El placer de la memoria es un placer que resulta de la potencia que obra por el intermediario de las ideas, sobre las cosas que prometen utilidad. Recordar aquello que deseamos recordar, es una especie de triunfo de la voluntad y de la inteligencia; porque en el ímprobo trabajo del espíritu humano, hai cosas que en vano nos esforzamos traer á la memoria, otras hai que mal nuestro grado la ostigan y persiguen: lo que mas deseamos recordar huye á todos los esfuerzos de nuestra rememoracion; lo que nos desagrada, se pinta en ella con una fuerza y energía poderosísima. Los placeres de la concepcion ó de la imaginacion no se presentan unidos al vicio ó á la virtud, sino con referencia á objeto y origen.

Los individuos son mas ó menos sensibles á la influencia de la pena y del placer en general, ó de una pena y un placer en particular, en razon de la organizacion corporal é intelectual de cada uno, de los conocimientos, hábitos, condicion doméstica y social, sexo, edad, clima, gobierno; en una palabra, de circunstancias tan variadas y complicadas, que el desenvolvimiento de la estension exacta y del carácter de cada una de ellas es tal vez, sino absolutamente, una de las mas difíciles tareas asignadas á la fisiología moral. Desde luego seria emplear un trabajo inútil empeñarse en seguir esta investigacion en sus infinitas ramificaciones; pues al cabo el hombre debe ser el mejor juez de su propia sensibilidad, y de las penas y placeres que mas eficazmente influyen en ella. En materia penal semejantes consideraciones son de mui alta importancia, pues por ellas es por donde ha de valerse en gran parte la cantidad del crimen y la suma del castigo. Pero en materia de Deontología el hombre es constantemente citado á su propio tribunal, y rara vez al ajeno.

El empleo pues del moralista es colocar en las regiones de la pena y del placer todas las acciones humanas, á fin de fallar sobre su carácter de propiedad ó impropiedad, de vicio ó de virtud. Y en efecto, examinando la cosa, hallarémos que desde el principio del mundo los hombres frecuentemente de un modo imperceptible, y aun contra su voluntad han aplicado este criterio utilitario á sus acciones, al tiempo mismo que declamaban contra él con el mayor encarnizamiento.

En efecto, hanse visto hombres que imaginaron que

imponiéndose sufrimientos voluntariamente , practicaban una acción sabia y virtuosa. Pero al fin sus motivos eran los mismos que los de los otros hombres , y en medio de los tormentos que se imponían , contaban con un resultado de dicha. Creían que sobre el terreno de las penas presentes debía crecer una mies abundante de placeres futuros , y en la esperanza de esta cosecha que suponían abundante é ilimitada , hallaban su goze. Pretendían también que la paciencia era una virtud , el valor una virtud , y que el hombre justo sería recompensado por haberlas practicado. Parece que los tales no comprendieron que el sér divino , siendo justo y bueno , no puede querer se sacrifique inútilmente alguna porción de dicha ó se tolere algún sufrimiento inútilmente : su ascetismo era el utiliterianismo inverso. Imaginaron aprobar acciones , porque estas llevaban consigo sufrimientos , y desaprobaban otras , puntualmente porque producían dicha. Tal vez mezclaban de intento á sus teorías alguna dosis de misterio y dificultades. Repugnábales hacer entrar en los atributos del Dios que adoraban , lo que en los hombres no podían menos de llamar justicia y sabiduría , prudencia y benevolencia , pues es mui natural deleitarse el misterio en las regiones imaginarias. Por esto inventaron y trazaron otros principios de conducta para la divinidad ; se entretuvieron en desplegar su actividad y ejercer su sagacidad para conciliar lo irreconciliable , y probar lo imposible. Sentaron imposturas que ellos llamaban placeres , mientras los verdaderos placeres tomaban el vuelo , y huían rápidamente de aquellas frentes austeras y sombrías.

El principio ascético pues, no es otra cosa que la falsa aplicacion del principio que tiene por base la maximizacion de la dicha, y nos convenceremos que cualquiera otra base que se dé á la dicha, no es sino despotismo y egoismo.

El sentido moral de lord Shaftesbury equivale simplemente á esta declaracion; que la opinion, que el sentido moral del que obra es la verdadera regla de su accion. Afirmar la existencia de este sentido moral, no es mas que sentir la cuestion y no resolverla. Si los hombres tienen este sentido moral, está muy bien; mas puntualmente porque no lo tienen, es necesario buscarlo ó descubrir cualquier cosa que lo reemplaze.

Peligroso seria considerarlo como principio y motor de las buenas acciones, y adoptar sus decisiones; pues seria escluir ó impedir los demas, y hasta el mismo principio de utilidad. ¿Dónde trazaremos la línea de separacion? ¿Cómo conciliarémos elementos hostiles? Por lo menos fuerzas opuestas podrian neutralizarse mutuamente. De esta suerte todo es confusion: el capricho mismo se ha erigido en lei.

La imposibilidad absoluta de sacar de este principio una utilidad práctica, parece debia bastar para hacerlo fastidioso á sus partidarios.

El *sentido comun* del doctor Beattie es una pretension de la misma especie, porque un hombre podrá siempre rehusar el adoptar como regla obligatoria todo sentido comun que difiera del suyo. La *inteligencia* del doctor Price se levantaria contra la inteligencia del hombre que sigue una carrera moral distin-

ta de la que él mismo emprendió, y lo mismo sucederá con todas estas pomposas espresiones llenas de arrogancia: la razon, la verdadera razon, la naturaleza, la lei natural, la justicia natural, el derecho natural, la equidad natural, el buen órden, la verdad. Todos constituyen dogmas, por los cuales ciertos hombres exigen una obediencia implícita á sus decretos. Y en efecto no hai cosa que tanto lisonjee al espíritu de charlatanismo y de dominacion que nos es mas ó ménos comun á todos, como la pretension de que blasona el hombre de unir en su persona el doble carácter de abogado y juez.

El sentido moral, dicen algunos, nos impele á la generosidad; ¿pero determina acaso lo que es generoso? Nos lleva á la justicia; ¿pero decide lo que es justo?

No puede terminar controversia alguna ni conciliar disidencia. Dadme un partidario moderno del sentido moral y un griego antiguo, y preguntadles ¿si acciones reputadas por lícitas en la antigüedad, mas sobre las cuales la opinion ha sufrido despues grandes variaciones, deben ser toleradas en un estado? De ningun modo, responde el moderno; mi sentido moral las repugna, luego deben prohibirse. Pues el mio las aprueba, dice el antiguo, de donde concluyo que deben tolerarse. Y aquí dará fin la discusion, si el moderno observa sus principios y su sangre fria. Partiendo del principio moral, no hai medio de añadir una sola palabra de una ú otra parte; y resulta que los actos en cuestion son á la vez laudables y dignos de execracion. El moderno pues, que probablemente

no sabrá mantener ni su sangre fria ni sus principios, dirá al antiguo: Vuestro sentido moral nada absolutamente significa. Es corrompido, abominable, detestable: todos los pueblos no tienen sino una voz contra él.—El vuestro tambien es nada, responde el antiguo; mas aun cuando lo fuese, ¿qué probaría? Aquí se trata de saber, no lo que piensan los pueblos, sino lo que deben pensar. Al oír esto el moderno emprende al antiguo á puntapiés, ó le escupe á la cara, y si puede, lo quema vivo. Y en efecto no hai otro medio mas natural y razonable de continuar la cuestion.

Si podeis persuadir á entrambos á adoptar por guía el principio de utilidad, ya el debate tomará otro giro; el resultado será que se convendrán, y sino están de acuerdo, será cuando mas con relacion á hechos particulares; y no hai motivo para suponer á alguno de los dos tan poco razonable, que se incomode con su adversario, porque difiere de él en una cuestion de hecho; y se separarán con la resolucion de continuar sus investigaciones para la aclaracion de ciertos hechos, si son tales que pueden ser aclarados á satisfaccion del investigador; y en caso de convenirse de la imposibilidad de tener un sentimiento comun, se separarán con resolucion de obrar cada cual segun su opinion, y les cabrá al menos la satisfaccion de saber sobre qué punto versa precisamente la divergencia.

De este modo al terminar la discusion se hallará que difieren en ciertos hechos, y esta será la única conclusion posible, pues procediendo segun el principio

de utilidad, este seria todo el objeto de sus investigaciones, el único sobre que se pudiera fundar un disentimiento cualquiera.

Creen algunos hombres, que esponer la verdad á la duda, haciéndola objeto de una pesquisa, es hacer traicion á su causa. Que nos digan si piensan que el resultado de un exámen tan pacífico y tranquilo pueda jamas producir la justificacion del asesinato, del latrocinio, del robo, de la devastacion, de la maldad premeditada, del perjurio, en una palabra, de uno de aquellos crímenes odiados generalmente como mortales á la paz social. Si responden que no, ó los actos en cuestion no tienen el mismo carácter de criminalidad, y en tal caso no hai motivo para tratarlos como á tales, ó llevan este carácter, y el exámen lo hará constar.

Bien podrán apelar al sentimiento, y solo al sentimiento para empeñar á los hombres en cumplir los actos que llamamos virtuosos; alguna cosa de mas que el sentimiento necesitará para que les dé su aprobacion una persona instruida en todas las circunstancias de tal acto, es decir, en el total de su influencia sobre los placeres y las penas.

Los hombres, cuando se les escapa la ciencia, buscan algo á cuya sombra puedan escudar su ignorancia.

Todos convienen en que el sentido natural no es otra cosa que la propension que tiene un hombre, primero á ejecutar una accion, segundo á aprobarla.

Mas esta propension bajo las dos formas dichas, puede existir con respecto á muchas acciones, que los

partidarios del sentido moral están tan dispuestos á condenar, como cualesquiera otras.

Persuadámonos ser llegado el tiempo en que la traduccion de generalidades vagas y aserciones arbitrarias al lenguaje simple de los placeres y de las penas va á desterrar gradualmente una fraseología, que mas que otra cosa, contribuye á envolver en una densa é impenetrable nube todas las cuestiones de vicio y de virtud. Así por ejemplo, se califica un acto de desnaturalizado, y en consecuencia se reprueba; y los que emplean semejante lenguaje son frecuentemente los mismos que pretenden que todas las propensiones naturales de la humanidad tienen el vicio por objeto; mas pasando esta espresion al crisol del buen sentido, se hallará significar solamente que el acto en cuestion es inusitado y poco comun; pero en él no hai cosa que implique necesariamente vicio ó virtud, mérito ó demérito. Los mas sublimes actos de heroismo toman su lustre de su rareza. Podráse decir que son inusitados, poco comunes. ¿Mas por esto se dirá que deben reprobarse? De ningun modo.

No será fuera del caso mencionar aquí que las palabras *puro*, *pureza*, se emplean en esta obra en sentido matemático ó aritmético. Es necesaria semejante esplicacion, porque la retórica da frecuentemente á estas palabras como á otras muchas una significacion que no puede engendrar sino ideas confusas y funestas.

Un placer es mas ó menos puro, segun está mas ó menos mezclado con penas que lo contrabalancean; una pena es mas ó menos pura, segun va mas ó menos acompañada de placeres que la equilibran.

En la suma del bienestar la pureza é impureza son lo que el provecho y la pérdida en la balanza comercial.

La pureza es el provecho, la impureza la pérdida. Cuando la impureza predomina en un placer, es como cuando en un libro de cuentas cae la balanza del lado de la pérdida.

Igualmente cuando la impureza predomina en una pena, es como si en una cuenta estuviese la balanza del lado de la ganancia. En práctica medical, en legislación doméstica, en gobierno político, cuando con intencion de bien se produce una pena, es con el designio, y haciendo de modo que sea lo mas pura que pueda ser.

La primera idea de la pureza es la ausencia de toda otra sustancia, de la sustancia á la cual se quiere conceder este atributo. Todo lo que difiere de ella ó lo es extraño, produce la impureza. Por ejemplo, el agua empleada como bebida ó en la preparacion de los alimentos, puede combinarse con un gran número de sustancias, de las cuales unas la hacen menos, otras mas propia á este objeto. Su pureza será en razon de la ausencia de aquellas. La harina se hará impura por la mezcla del polvo de carbon, y el polvo de carbon perderá de su pureza, si se le mezclan polvos de peluquero ú harina. La cualidad de ser insalubre ó insípida, sea á los sentidos, sea á la imaginacion, añade grados á la intensidad que se designa á la impureza.

V.

BIENESTAR Y MALESTAR.

SERIA de desear y aun necesario hallar una palabra que representase la balanza de los placeres y penas, en cuanto están repartidos por una parte considerable de la existencia del hombre.

La palabra *bienestar* designará la balanza en favor de los placeres; *malestar* la balanza en favor de las penas.

La palabra *dicha* no es siempre la mas apropiada; porque representa el placer en un grado mui alto; parece confundirse con la idea del goze en el grado mas sublime.

Comparativamente hablando, pocos hombres hai que no convengan en haber gozado durante el curso de su existencia de una porcion mas ó menos considerable de *bienestar*. Por el contrario pocos habrá, y quizá ninguno, que confiese haber gustado la *dicha*.

La cantidad de bienestar depende de la sensibili-

dad general; su calidad de la sensibilidad particular, en el sentido que ciertos manantiales de placer y de pena nos afectan de un modo mas sensible que otros.

Mas con una suma competente de atencion y de observacion, podrá cada uno de nosotros conocer el carácter de la sensibilidad individual. Esta se manifiesta á los demas por el continente, gesto, modales, conducta actual ó subsecuente; mas no habrá indicio tan completo, testimonio tan directo como el de nuestros propios sentimientos. Cada hombre es mas á propósito que otro para juzgar lo que conviene á su bienestar: seria pues un absurdo prescribir la observancia de la misma línea de conducta invariablemente en las mismas ocasiones, sin tener cuenta con la sensibilidad particular de cada individuo.

Tomando la especie humana en general, ¿de qué lado se inclina la balanza? Sin contradiccion del lado del *bienestar*. La existencia es á ella sola una prueba concluyente de *bienestar*; pues bien poca cantidad de pena basta para terminar la existencia.

Es una verdad, y verdad dolorosa, que el nombre de la religion ha servido con demasiada frecuencia para anunciar á los hombres un sér todopoderoso, complaciéndose atrozmente en la desgracia de la humanidad. Se han visto hombres que cerrando los ojos á la evidencia que los envolvía, á las pruebas innumerables de la bondad y poder de Dios, han proclamado la desgracia final, la desventura sin esperanza, sin límite y sin término, como la consumacion de sus terribles dispensaciones. Este dogma terrible no se

halla en el cristianismo. Es una impostura perniciosa y que nada basta á justificar. Todos los ojos pueden leer en el libro de las santas escrituras; en parte ninguna de ellas se encontrará indicada semejante sentencia.

Lo raro que es el suicidio, prueba de un modo irresistible que tomada en globo la vida es un bien, y aunque la sancion popular y simpática sea de gran peso en esta cuestion, no se puede decir que el suicidio haya sido prohibido por J. C. Su propio ejemplo demuestra que á todo evento pueden existir casos que lo justifiquen; porque siendo dueño de librarse de la muerte se sometió no obstante á ella voluntariamente,

Sin embargo, Maupertuis nos dice que la balanza de los placeres y las penas se inclina del lado del malestar. Funda su lógica en el *Quí fit Mæcenas* de Horacio y otros argumentos de este jaez. El hombre experimenta el deseo de mejorar su condicion y de adquirir en lo sucesivo alguna cosa que no posee al presente. Enhorabuena. Y ¿qué prueba esto? Que á la balanza que existe ya en favor del bienestar, falta añadir otro elemento de bienestar que existe en el corazon de todo hombre, es decir, el placer de la espera, el placer de la esperanza. Pero se dirá: No es el fin de ver aumentar la suma de sus placeres, por lo que el hombre se inquieta y por lo que trabaja en mudar de condicion, sino mas bien para disminuir la suma de sus penas. No podria decirse esto á lo menos de aquellos de quienes habla Horacio, porque entre ellos el suicidio no se miraba con horror, sino

antes bien como digno de los mayores elogios, y como objeto de admiracion.

Sit Cato dum vivit sane vel Cæsare major;

¿ Dum moritur numquid major Othone fuit?

MARCIAL VI, 32.

Una espresion aventurada por Locke, hombre que él solo vale por veinte Maupertuis, ha dado curso á una idea falsa, penosa y perjudicial. Dice que toda accion tiene su origen en cierta disposicion que él llama *uneasiness*, y que nosotros traducimos por *incomodidad*. Si esto es verdad, la incomodidad acompaña siempre necesariamente á la accion, y el hombre debe hallarse en un estado de dificultad cuantas veces obra y mientras está obrando. ¿Mas cuál es el sentimiento que Locke llama *uneasiness*? No es un sentimiento penoso, no es la incomodidad, es la sensacion, el presentimiento de una aptitud para gozar en un tiempo venidero de un placer que aun no está presente. Es la necesidad de mudanza, de movimiento, de accion, necesidad inherente á la accion vital. El placer puede nacer de mil fuentes diversas, y no obstante la imaginacion puede hacernos entrever muchas mas. El presente puede brillar con mil gozes, aun en el momento en que nuestras miradas se estienen á un porvenir aun mas brillante; y á los placeres de la posesion pueden unirse los placeres de la esperanza.

Si hemos de creer á Johnson, el pensamiento de todo hombre está ocupado en su comida hasta la hora en que se le sirve; y segun Locke y aun mas segun

sus intérpretes, todo hombre pasa en un estado de incomodidad el tiempo que no está en la mesa. Sin embargo no es así: ni aun del mismo Johnson se podía decir con verdad. Johnson amaba su mesa mas que todo; pero ¿aun pensando amorosamente en su comida, qué le impedía arrellanarse en la poltrona, teniendo á su *Titsey* (1) sobre las rodillas, mientras otra *Titsey* tocaba el clave y le embelesaba con la melodía de su canto, y el mismo Johnson aplicando el olfato á un odorífero ramillete leía la obra de un autor favorito?

1 Nombre de una de las queridas del Dr. Johnson.

VI.

FIN DE LAS ACCIONES.

Si la adquisicion del placer es realmente el objeto intenso, constante y único de nuestros esfuerzos, si la constitucion misma de nuestra naturaleza exige que sea siempre así, si así sucede en todas las ocasiones, se puede preguntar ¿de qué sirve hablar aun de moral, y qué fin nos proponemos en esta obra? ¿Á qué fin escitar á un hombre á hacer aquello que es el objeto constante de sus esfuerzos?

Pero se niega la proposicion, porque si es verdadera, grita un hacedor de objeciones, ¿dónde está la simpatía? ¿dónde la benevolencia? ¿dónde la beneficencia? Se puede responder que se está donde estaba.

Negar la existencia de las afecciones sociales seria negar el testimonio de la esperiencia de todos los dias. No hai salvaje embrutecido en quien no se encuentren algunos vestigios. ¿Mas el placer que yo siento en dar gusto á mi amigo, no está en mí? La pena que yo

experimento cuando presiento la pena de mi amigo, ¿no es acaso mia? Y si yo no sintiese placer ni pena, ¿dónde estaria mi simpatía?

¿A que fin pues, insisten, malgastar el tiempo en prescribir una conducta que en toda ocasion adopta cada cual por sí mismo, á saber, el buscar su bienestar?

Porque la reflexion pondrá al hombre en estado de estimar con mas exactitud aquella conducta que ha de dejar tras sí los mas grandes resultados de bien. Será posible que cediendo á impresiones inmediatas esté dispuesto á seguir un plan de conducta dado con la mira de asegurar su bienestar; pero un exámen mas tranquilo y detenido le enseñará que tomada en globo esta conducta no seria ni la mejor ni la mas prudente, porque le sucederá alguna vez, convencerse de que el bien mas cercano seria sobrepujado por un mal mas distante, pero que va unido á él; ó que en lugar de un placer menor abandonado ahora, obtendria en lo sucesivo otro placer mayor; porque podria suceder que el acto que nos promete un placer actual, fuera perjudicial á los que hacen parte de la sociedad á que pertenecemos; y estos experimentando un daño de nuestra parte, se hallarian impelidos por el sentimiento solo de la conservacion personal á buscar los medios de vengarse de nosotros; imponiéndonos una suma de pena igual ó superior á la suma de placer que nosotros habríamos gustado.

Ademas el acto en cuestion podria ocasionar disgusto á la sociedad en general, y es posible que la pérdida de la buena opinion de nuestros semejantes,

que resulta del acto propuesto, sobrepuje en valor al placer producido.

Mas, se puede decir aun, el bienestar de un hombre no debe ser el objeto de sus esfuerzos. Este pretendido deber, así como otros muchos, no sirve mas que de cubrir una asercion despótica y sin base, y no prueba sino una cosa, y es que el objetador piensa que el bienestar de un hombre no debe ocupar su atencion. Nuestro argumento no deja por esto de quedarse como estaba, y será tanto mas fuerte, quanto para atacarlo no se emplearán sino aserciones dogmáticas. La objecion equivale cuando mas á la declaracion de una opinion, y una declaracion sin razones que la apoyen, deja las cosas poco mas ó menos como las encontró.

Ilustrado por el principio deontológico, el dominio de la accion va á tomar un nuevo aspecto. La sabiduría de aparato, las palabras sacramentales, las distinciones sùtiles, los racionios falazes, los activos dogmas de la intolerancia é ignorancia van á desvanecerse como el humo. Despojada de los misterios y de las complicaciones, de que la han rodeado los casuistas y las gentes de iglesia, la regla del deber será de un uso fácil, y el manantial de un bienestar diario. Las generalidades vagas perderán su poder y parecerán lo que son en sí, es decir, ridículas y deplorables: ridículas consideradas en sí mismas, deplorables si se miran sus consecuencias.

La inteligencia y la voluntad, concurren igualmente al fin de la accion. La voluntad ó la intencion de cada hombre se dirige á obtener su bienestar. La Deon-

tología sirve para aclarar la inteligencia de modo que pueda guiar la voluntad en busca del bienestar, poniendo á su disposicion los medios mas eficazes. La voluntad siempre tiene á la vista el fin. Á la inteligencia toca corregir sus aberraciones, siempre que emplea otros instrumentos que los mas convenientes. La repeticion de actos sean positivos, sean negativos, es decir, actos de comision ú omision (1), que tengan por objeto la produccion de la mayor balanza de placer accesible, y que sean juiciosamente dirigidos á este fin, constituye la virtud habitual.

1 *Abstention* dice el original: el lector adoptará si gusta esta palabra mas bien que la otra.

VII.

SANCIONES.

Respice finem. Determinado ya el fin de la accion, no debe perderse de vista, ni puede haber cosa tan importante como buscar los medios mas eficazes para lograrlo. Estos medios se presentan en los estimulantes que operan sobre la conducta. Ellos llevan la conducta y sus consecuencias á la region de las esperanzas y de los temores: de las esperanzas que ofrecen una balanza de placeres; de temores que anticipadamente preveen una balanza de penas. Estos estimulantes pueden convenientemente llamarse sanciones.

Lo que constituye la medida de fuerza de una tentacion de hacer mal, es la proporcion, en la cual en el pensamiento de la persona tentada la suma del placer debe elevarla sobre la intensidad de la pena que resultará, combinado todo con la proximidad y probabilidad aparente de esta pena y de este placer.

Las sanciones, como hemos dicho, son los estimulantes á la accion, y suponen la existencia de las tentaciones. Las tentaciones son el mal; las sanciones el

remedio. Pero sanciones y tentaciones no son otra cosa que penas y placeres, que obran separadamente en las tentaciones, y simultáneamente en las sanciones.

Mas para que una sancion ejerza su influencia, no es necesario que el individuo conozca la existencia de este estimulante. De este modo fué Balaan detenido por el poder de un ángel, á quien sus ojos no podian ver. Hai casos en que la necesidad es y debe ser de excusa á la conducta: tales casos son escepcionales y fuera de las reglas ordinarias. Examinada de cerca, se hallará que esta excusa es la confesion de la insuficiencia del castigo para impedir el acto en cuestion. Es raro que los moralistas ó los legisladores hayan reconocido en la ineficacia del castigo, la razon por la cual se podian someter á pesquisa ciertos actos. No obstante esta es la única razon verdadera y admisible. Es la causa real, pero no conocida, de la influencia de la necesidad. ¿Por qué, en tal caso dado, se determina el hombre por tal accion? Es que sintió repugnancia en hacerlo de otro modo; no pudo resistir al despotismo de esta repugnancia, ni supo darse la razon por qué; esto sucede frecuentemente. ¿Qué sacamos de aquí? Que no habia un castigo ni bastante inmediato, ni bastante grande para contenerle.

Las sanciones se combinan en razon de su naturaleza ó de su origen. Segun su naturaleza son, ó punitivas por las penas, ó la pérdida de los placeres, ó remuneratorias por el placer ó esencion de penas. Divídense en sanciones físicas, sociales, morales, políticas y religiosas. De todas estas fuentes dimanar los castigos y recompensas, las penas y placeres.

1º La sancion física dice relacion con la persona del individuo considerada bajo el punto de vista físico y psicológico, en cuanto las penas y placeres afectan al cuerpo. Dedúcese de la constitucion física del hombre en general, y se halla modificada por la sensibilidad particular del individuo. En tésis general se puede decir que la sancion física es aquella influencia que proviene de la naturaleza ordinaria de las cosas, que acompaña tal ó tal acto en particular, independientemente de la voluntad de otro. Esta influencia es la que no depende de los motivos derivados de fuentes estrañas al individuo; es la sancion que existiria en toda su forma, si un hombre se hallase enteramente aislado del resto del mundo, sin comunicacion con él, sin creer en el gobierno de la providencia. Ella representa estas penas y estos placeres que no emanan positivamente de la posición social, política ó religiosa, bien que sea la base del poder de todos los otros estimulantes; pues solo por su influencia en la organizacion física del hombre, por el poder que tienen de producir sufrimientos y gozes en el individuo, pueden llegar á ser motivos de accion.

2º La sancion social ó simpática es la que resulta de las relaciones domésticas ó personales del individuo; es una especie de mezcla del interes personal y social. Hasta cierto punto su juicio lo crean sus propias influencias. Es la aplicacion que se hace él mismo de este código doméstico, en cuya confeccion él mismo ha tenido parte.

Si es padre, sus hijos reconocerán su autoridad y adoptarán sus ideas de bien y de mal, en proporcion

del respeto que conciben por sus opiniones y actos. La sancion doméstica puede ser mas ó menos eficaz, mas ó menos ilustrada que la sancion popular, su operacion es mas directa é inmediata que puede serlo la sancion popular, en el sentido que la dicha de un hombre depende generalmente mas de aquellos que le rodean habitual ó frecuentemente, que de los que están separados de él. Las sanciones social y popular, obran y vuelven á obrar mutuamente una sobre otra, no siendo en el hecho otra cosa la sancion popular que el gran recipiente de las sanciones sociales.

3º La sancion moral ó popular es la que se llama comunmente opinion pública; es la decision de la sociedad sobre la conducta, decision reconocida y que hace lei. La sancion popular puede dividirse en dos ramas, democrática y aristocrática, las cuales atribuyen á actos de la misma naturaleza una porcion bien diferente de recompensa ó castigo. Una sancion, cuantas veces se ejecuta, contribuye y pone en vigor una lei, y las leyes constituidas por la sancion aristocrática, están por una porcion considerable del dominio de la conducta, en oposicion con las constituidas por la sancion democrática.

De este modo en las demasías que afectan las personas, la sancion democrática tolera los combates á puñadas, ó la tentativa de causar un dolor físico (1);

1 Esto no es verdadero sino relativamente; verdadero en Inglaterra, mas no así en Francia; nuestras costumbres militares han hecho penetrar el duelo hasta lo mas ínfimo de la democracia. El amor de la igualdad ha producido este resultado. Desde

pero no tolera el duelo ó la tentativa de matar. La sancion aristocrática por el contrario no solo tolera, sino que recompensa la tentativa de dar la muerte. En cuanto á las demásías que afectan la propiedad, la sancion democrática da la preferencia á las deudas comerciales sobre las deudas del juego, al reves de la sancion aristocrática. La primera castiga la picardía en todas sus formas, la segunda la premia en su propietario mayorazgo.

En la escala de reprobacion de la democracia, lo que daña pasa delante de lo que solamente es ridículo: en la aristocracia lo ridículo es antes que lo dañoso. La democracia refiere, ó cuando menos tiene de día en día una tendencia mas marcada á referirlo todo á la utilidad, al principio de la maximizacion de la dicha; la aristocracia, mientras puede y todo el tiempo que puede, al principio del gusto, teniendo ademas gran cuidado de constituirse árbitro supremo.

Entre los placeres y las penas derivadas de la sancion moral ó popular, y que ejerzen una vasta influencia sobre la virtud y el vicio, y de consiguiente sobre la dicha ó desdicha, debe contarse un gran número de entidades ficticias, que requieren atencion; tales son entre otras la reputacion, el honor, la nombradía, la celebridad, la gloria, las dignidades. Tienen de comun una cosa, y es, que aunque ficticias, constituyen no obstante objetos de posesion, y se dife-

que todo frances puede ser mariscal del imperio, el derecho de matar á un hombre en desafio no ha podido quedar en monopolio á una clase privilegiada. (*Nota del traductor frances.*)

réncian de otros objetos de posesion en que el buscarlos, en cualquier proporcion que sea, no se tiene por inconvenible. Todo el mundo conviene en que puede haber esceso en el amor del dinero; mas no sucede lo mismo en la busca de los bienes de que acabamos de hablar.

Pero en los errores cometidos con respecto á esto, en los elogios prodigados á los que los buscan ó poseen, se hallará uno de los manantiales mas abundantes de mal é improbidad. Los medios de que puede disponer un hombre, los empleará no solamente para conservar los bienes que posee sino para obtener los que desea; su posesion es un instrumento de influencia, y esta influencia puede llegar á ser funesta en razon directa de su estension. El mal está en su minimum cuando se limita á un individuo; en su maximum cuando obra sobre el dominio nacional ó internacional.

Aplicados á la vida privada, el principal inconveniente que puede producir uno ú otro de estos apelativos, es el peligro que resulta del duelo. El bien que se propone el duelo es la represion de toda conducta ofensiva; este bien podria indudablemente lograrse y con mayor eficacia á menos costa; pero á lo menos es un bien que se puede poner al igual del mal.

Mas en su aplicacion á los asuntos nacionales é internacionales, estas cosas conducen al esceso en materia de gobierno, es decir, á las usurpaciones del poder; y á la guerra, es decir, á la devastacion, á la rapiña, á la destruccion en la escala mas vasta; y la suma del mal dependerá de la suma de influencia ejercida

por el que pone en acción estos elementos de miseria.

Si es un soberano, el dominio de su acción es ó nacional ó internacional; si busca el honor, la gloria, la nombradía, etc. á espensas de sus propios súbditos, el mal á que conducen estas apelaciones es la invasión de los derechos naturales; en caso de no resistencia la opresión y la arbitrariedad; en caso de resistencia, la guerra civil. Si busca estas distinciones á espensa de otras naciones, entonces viene la guerra extranjera, es decir, el asesinato, la rapiña, la devastación en una grande escala; todo á espensas de sus súbditos y los del estado extranjero.

Es verdad que un soberano no es el inmediato ejecutor de todos estos males, de todos estos crímenes, y cada uno de sus súbditos puede tener su parte de complicidad; mas podrá en razón de su posición haber sido el primer instigador. De este modo un ministro, un consejero legal de la corona, un miembro de cualquiera de los ramos de la legislatura, ó bien de una asociación no oficial, un periodista, pueden cada cual en su esfera ejercer una poderosa influencia.

La cantidad de estas influencias de que podrá disponer un soberano, será proporcionada á la cantidad de poder de que está investido, del que él y sus súbditos poseen relativamente á otras naciones, del que posee él mismo respecto de la nación que manda. Siendo pues ilimitado el deseo de poseer estos bienes, se hacen igualmente ilimitados los esfuerzos para obtenerlo. De aquí en su carrera devastadora se ven salir sin freno ni miramiento las conquistas sobre el extranjero, las agresiones, las usurpaciones, el envi-

lecimiento en lo interior, fuera las depredaciones, y actos en fin que cometidos en una capacidad privada llevarian el nombre de crímenes y serian castigados como tales. Hai casos no obstante en que no se ha abusado del poder, ó en que por el contrario se le ha hecho servir al bien público. De este modo se ha empleado en establecer en lo interior sabias leyes ó en mantener y manifestar la justicia nacional al extranjero.

Pero estos casos son raros, y mas raros aun aquellos en que la gloria, la celebridad y todas estas brillantes posesiones han sido buscadas y estraidas de una fuente tan bienhechora.

En efecto, es raro que estos nombres de honor y de gloria no se hallen ligados á actos sangrientos ó funestos.

La reputacion adquirida por la benevolencia es como invisible, si se compara con la que han granjeado á ciertos reyes empresas atrozes y abominables.

¿Qué se hará pues, cuando por desgracia, de todas estas cosas magníficas es tan pequeña la parte que se puede procurar por medios inocentes, tan grande la que se puede adquirir por medios culpables? ¿Qué se hará sino presentar el retrato del vicio y de la virtud con el contraste de la belleza de la una y la fealdad del otro? ¿Sino pintar con su verdadero colorido estos malhechores, en cuyo cotejo un simple incendiario es tan inferior en la escala del crimen, como lo es una pequeña cantidad de mal bajo de una sola forma, á esa inmensa masa de azotes de toda especie que descarga sobre un pueblo la guerra civil extranjera?

Quizá dirá alguno que todas estas cosillas se hacen servir á un fin útil, á saber el interes nacional. Pero no es cierto, pues los que las preconizan ya tienen buen cuidado de no usar la palabra vulgar y sórdida de interes. ¿Qué declamador hablará jamas de sacrificar la gloria al interes, el honor á la prudencia? ¡Oh! Nada de eso. ¡Vaya fuera la sustancia, venga la sombra! ¡Vaya fuera la verdad, venga la imaginacion! Tal es el grito del patriotismo y de la nacionalidad.

No es decir que no sea posible servir al interes nacional sin peligro de la probidad y prudencia de un modo mas perseverante é irreprochable que el interes privado. Una adquisicion de territorio puede servir al interes privado no al pueblo. Del mismo modo la conquista, la colonizacion pueden servir á los intereses de un pequeño número de gobernantes, pero nunca á los de la masa de los gobernados.

Cosa estraña es que todas las desgracias producidas por las influencias que acabamos de describir, desgracias tan formidables por su intensidad y duracion y en escala tan vasta, sean miradas casi siempre con la calma de la indiferencia ó con una fria admiracion; y aun mucho mas estraño que esta calma, esta admiracion se halle en los mismos hombres que no vacilarian en reclamar sobre actos y aun sobre pensamientos que nada tienen de nocivo, las manifestaciones del odio, los castigos de la opinion, y aun la aplicacion de las leyes penales.

La sancion popular toma nombres bien diversos; por ejemplo describiendo un autor la fortaleza con

que los indios sufren los dolores de la tortura, dice: «La constancia de las víctimas en este drama terrible, demuestra el maravilloso poder de las instituciones, y una sed de gloria, que hace á estos hombres imitar y aun sobrepujar á todo cuanto la filosofía y la religion pueden efectuar.»

La filosofía aquí de nada sirve, sino la fuerza de la sancion popular aplicada de una manera especial. Esta palabra debe significar el deseo de parecer filósofo y adquirir ó conservar por semejante medio el respeto inherente á este carácter. No puede significar el arte de calcular bien las penas y placeres, pues tal sentimiento no inspiraria esfuerzos de heroismo bajo el peso de un dolor tenido quizá á la vez por transitorio é incapaz de alivio.

La sancion moral debe su mas alta eficacia á los progresos de la inteligencia.

En un estado de barbarie los hombres son gobernados en todo por impresiones repentinas, en nada por la reflexion. La esperiencia de los siglos precedentes es perdida para los siglos que les siguen.

Entonces la sancion moral tiene bastante influencia para inculcar la virtud del valor; virtud de primera necesidad y una de las primeras que se introducen en el corazon del hombre. La veracidad, la integridad siguen despues. La última que viene es la tolerancia.

De aquí se puede deducir la regla general siguiente: cuanto mas ilustrada es una nacion, tanto mayor fuerza tiene la influencia de la sancion moral.

Los romanos tampoco forman escepcion de esta regla. Dicen que la virtud caracterizó la infancia de es-

te pueblo, la depravacion su descenso; y por eso en la última de estas épocas era mas ilustrado que en la primera.

Puédese responder desde luego que jamas se podrá decir que la masa del pueblo romano haya sido ilustrada ni aun en la última época. La literatura era abundante, pero poco estendida. Las obras eran numerosas, pero no existia sino un pequeño número de ejemplares.

En segundo lugar la depravacion que tanto nos choca en la decadencia del imperio romano, no era la de los particulares; sino de algunos hombres públicos corrompidos por el abuso y mala direccion de la sancion política. La influencia de la sancion moral no está dibujada en los retratos imperfectos y mutilados de aquellos tiempos, que han llegado hasta nosotros.

Los ejemplos que nos han sido transmitidos bastan para probar que las pocas virtudes que existian en los primeros dias de Roma, eran debidas mas bien á la influencia de la sancion política que á la de la sancion moral. La sancion política estaba dirigida de modo que produjese cierta porcion de virtud pública, al tiempo que la virtud privada se veía reducida al mas bajo precio: testigo de ello son los envenenamientos de que habla Tito Livio. Vemos asimismo que la depravacion privada no fue notable, sino cuando se elevó al punto de comprometer la existencia del estado.

La sancion popular cuando está iluminada por el principio deontológico, corrige las aberraciones del juicio individual, poniendo al culpable fuera de la

region, en donde los intereses y las pasiones del juez le harian tomar por base de su sentencia la venganza y no la justicia. La venganza no podria ser mirada como el fin del castigo; porque si lo es, el resentimiento de la persona ofendida debe ser la medida, y no podria ser de otro modo. Mas el resentimiento de un hombre contra un acto perjudicial á la sociedad, es casi siempre mas ó menos grande que el mal; raras veces proporcionado: y no pocas será dirigido contra actos que no son perjudiciales. Difiere de un hombre á otro, difiere tambien en el mismo hombre; y casos hai en que no puede fijarse regla ni prescribirse medio alguno para establecer el nivel, sino partiendo del principio de la utilidad.

Tal vez se impondrá mayor suma de castigo que la necesaria para espantar á los culpables, de manera que una porcion de dicha se habrá resuelto en pura pérdida. Otra vez el castigo impuesto será suficiente para lograr este fin; de manera que se habrá impuesto el castigo, y no por eso dejará el mal de continuar.

Aquellos á quienes se atribuye la dispensacion de la sancion moral, se contentan con menos pruebas que las que se tiene derecho á exigir de los que son llamados á dispensar la sancion política. Los primeros pueden con mayor facilidad alcanzar las pruebas que la accion misma suministra. Para esplicar una accion, reproducen todas las acciones de la vida de un hombre: examinan todos los testigos competentes ó incompetentes.

Seria de desear que cada uno llevase escrito su

nombre sobre la frente, como tambien grabado sobre su puerta; que no existiesen eso que llaman secretos, y que todas las casas fuesen de vidrio: bien pronto seria conocido el corazon de cada uno. Las acciones son una interpretacion bastante buena de los sentimientos, cuando la observacion nos dá la clave.

Cuanto mas en público viven los hombres tanto mas sujetos están al tribunal de la sancion moral. Cuanto mas dependen del público, es decir, cuanto mayor igualdad hai entre ellos, tanto mayor evidencia adquieren las pruebas, tanto mayor certeza tienen. La libertad de imprenta pone á todos los hombres delante del público. La libertad de imprenta es el mas poderoso sosten que posee la sancion moral. Colocados bajo una influencia como esta, sería extraño que los hombres no se hiciesen cada dia mas virtuosos. Es cierto que se hacen, y que continuarán en mejorarse hasta que la naturaleza haya llegado á su perfeccion. ¿Pararán acaso en este viaje? ¿Volverán atrás? Esto seria lo mismo que preguntar si los rios detendrán su curso, ó retrogradarán hácia su origen.

Solo una cosa podria suspender el movimiento de mejoras, y esta cosa se halla fuera de la esfera de las probabilidades.

Tal seria la sujecion repentina y universal de estas influencias morales á una necesidad física.

Un reino, todo el globo se han hecho como una vasta arena, donde cada uno se ejercita á vista de todos. El menor gesto, la menor oscilacion del cuerpo ó rostro, son espiados y notados en aquellos, cuyos

movimientos tienen una visible influencia en la dicha general.

No habiendo sido descubierta sino gradualmente la constitucion del espíritu humano , se ha reconocido el laberinto , se ha encontrado el hilo libertador , á saber, la influencia del interes ; no aquel interes parcial y vil que avasalla las almas sórdidas , sino aquel interes de miras grandes y bienhechoras , que reina en todos los espíritus ilustrados. Este hilo anda ya en manos de todos. Cada dia se ven esplicar cifras y revelar misterios , con los cuales quisiera la iniquidad cubrir sus necios proyectos, Dejemos pasar algun tiempo , y no habrá enigmas.

¿Quién sabe tambien , si el que ha escrito estos renglones no habrá contribuido con sus humildes trabajos á adelantar esta obra gloriosa , y si esta profecía no habrá , como otras muchas , ocasionado hasta cierto punto su propio cumplimiento?

4º La sancion política ó legal. Esta tiene dos ramas, judiciaria y administrativa. Como judiciaria, obra principalmente por via de castigo , como administrativa por via de recompensa. Esta sancion llega á ser lei, y se aplica á todos los actos, contra los cuales la legislacion pronuncia penas, ó que juzga dignos de recompensas públicas. En otros términos, la sancion política se aplica á aquellos vicios , que siendo considerados como delitos ó crímenes, entran en el dominio de las disposiciones penales, y son en consecuencia colocadas bajo la accion de la autoridad oficial ; aplícase igualmente á aquellas virtudes que se denuncian al estado como dignas de que las recompense.

El escándalo es á la sancion moral, lo que el perjurio á la sancion política.

5º La sancion religiosa ó sobrehumana. Tiene dos fuentes principales de influencia, las cuales, cuando es posible aplicar á las acciones humanas, le confieren necesariamente una gran suma de autoridad y poder; porque en primer lugar supone en el sér supremo un conocimiento completo de los pecados que se trata de reprimir; en segundo lugar, atribuyéndole el conocimiento de todas las circunstancias atenuantes y agravantes, supónele instruido de la cantidad y calidad exacta de la criminalidad de cada acto. Por esto todas las probabilidades de sustraerse á la observacion ó castigo, probabilidades que disminuyen la eficacia de todas las demas sanciones, se hallan desterradas de la presente, que pone al culpable en la presencia inmediata de un juez supremo, que lo ve todo, lo conoce todo, y da á cada uno segun sus obras.

A los intérpretes de la religion toca tratar de las penas y placeres, que une la religion á los actos de abstinencia ó desarreglo que manda ó prohíbe. El oficio del deontólogo se reduce á inquirir hasta qué punto logran estos medios el fin que se propone la moral: si son ineficaces, á indagar las causas de esta ineficacia, y aplicar el instrumento de que él mismo dispone, á cultivar la porcion del dominio del pensamiento y de la accion, que la enseñanza religiosa ha dejado sin cultivo. Y trabajando de este modo en armonía con los intérpretes de la religion en servicio de la virtud y en demanda de la dicha, hai derecho á esperar que el deontólogo será mirado, no como un

rival á quien se deba suplantar, sino como un cooperator digno de estimacion. Las influencias benéficas de la sancion religiosa no pueden menos de fortalecerse, llamando en su ayuda todas las demas sanciones. Aun los mismos que no vacilarian en armarla de los mas estensos poderes, han lamentado mas de una vez su ineficacia. No seria pues capaz de hostilizar á amigos auxiliares.

Si hai opiniones religiosas enemigas de la dicha del hombre, esto es una prueba sin duda de que no tienen la verdad por base. La verdadera religion no puede tener por objeto cerrar las puertas de la dicha, y abrir las de la desdicha.

Cuando un hombre es menos feliz de lo que pudiera serlo, ¿qué importa que sea esto el resultado de la accion de otro, ó de sus propias opiniones? Llevaria pues en sí misma una evidencia de falsedad la religion que pusiese obstáculo á esta porcion de dicha de un hombre, la cual dicha sin este obstáculo le hubiera sido posible procurarse, haciéndose cómplice de esta porcion de desdicha que puede imponerle otro.

Cuando la supersticion (que no es otra cosa que la falsa direccion dada á la sancion religiosa) no tuviera otro resultado funesto, que calificar de criminales actos indiferentes á la dicha de la sociedad, crear delitos nuevos y facticios, sembrar entre los hombres nuevos gérmenes de division y amargura, cuando los que existen ya por la naturaleza misma de las cosas son ya tan numerosos; cuando la supersticion, repito, no tuviera otro mal que este, seria un mal inmenso, y que bastaria para hacerla considerar como

el azote mas terrible que pudiera afligir á la desgraciada humanidad. En efecto, ella debilita el horror que deben inspirar los crímenes verdaderos, prodigándolo á crímenes imaginarios: ella confunde la idea del bien y del mal. Este es el motivo porque los hombres, despues de haber descubierto el vacío de estas denominaciones en su aplicacion á diversos objetos, se hallan naturalmente dispuestos á creerlas igualmente indiferentes en todas las aplicaciones.

Si no quedase aun en nuestros dias una tinta de supersticion, no hubiéramos visto publicar una obra con este título: *De los vicios privados, considerados bajo el punto de vista de su utilidad pública.*

Un volúmen se podia llenar de los testimonios de escritores religiosos, sobre la necesidad de fortificar las sanciones tomadas de otras fuentes, es decir, aquellas sobre cuya influencia están destinadas á velar. Tomad el ejemplo de Luis XI, de Felipe II, de Muley Ismaël, estos tres prodigios de devocion y monstruos de depravacion; y sin hablar del emperador moro, los tiranos de Francia y España estaban consagrados á una religion, que, no obstante algunos deberes adicionales que impone, prescribe cuando menos el cumplimiento de todos los que son esenciales á la conducta moral de la vida. ¿Qué es lo que contiene esta religion? Deberes morales útiles que observar, otros deberes morales inútiles, ceremonias que cumplir y dogmas que creer. Si en todas las comuniones cristianas los deberes inútiles, las ceremonias, los puntos de dogma no entran por una proporcion tan considerable como en la comunion á que pertenecian es-

tos dos hombres; no hai alguna sin embargo, que no pueda ver nacer en su seno tales monstruos. El ejemplo de Enrique VIII puede sostener el paralelo.

Toda instruccion que contribuye á fortificar la adhesion á las tres últimas de estas clases de observancias, contribuye á debilitar la adhesion á la primera, es decir, á los deberes morales verdaderamente útiles; son tres ramas en una viga, colocadas en el mismo lado del punto de apoyo, y teniendo que obrar contra una rama colocada al lado opuesto. La depresion de esta rama única seguirá necesariamente á la elevacion de cada una de las tres restantes.

¿Á qué deberémos atribuir la ineficacia de la sancion religiosa? Porque si su poder es tal como nos lo representan; debe ser el mas influyente de todos los instrumentos, en cuanto lo infinito es mayor que lo finito, y en cuanto las penas y gozes que promete, esceden á todos los demas en permanencia é intensidad. Y téngase bien entendido de ahora para siempre, que no se trata aquí de suplantar su autoridad, sino de suministrar fuerzas auxiliares, capaces de ayudar á su influencia. Siendo los gozes y sufrimientos de una vida futura inaccesibles á la esperiencia ya sea nuestra ya sea ajena; no habiendo hasta de ahora vuelto alguno á contar para la instruccion de sus semejantes, lo que le ha sucedido mas allá del sepulcro, y no habiendo todavía apropiado alguno esta instruccion á su propio uso, semejantes gozes y sufrimientos nada nos representan que podamos referir á nuestras ideas de pena y de placer. Siendo su distancia de nosotros grande, su aplicacion á una accion particular incierta y no mediata,

indefinido su carácter, é invisible su operacion, no hai que maravillarse que les suceda frecuentemente perder su poder á la presencia de influencias inmediatas, ciertas, palpables. Es preciso convenir en que ~~acacimientos~~ colocados tan fuera de los límites de la vida y de la ciencia, no son susceptibles de hacer sobre nuestro espíritu tan viva impresion como lo que está á nuestro alcance. Cuando dejamos tras nosotros los objetos mas elevados y sublimes, aunque sustanciales, los vemos decrecer gradualmente y al fin desaparecer en la distancia; lo mismo sucede con los temores y esperanzas solemnes que la religion hace brillar á nuestros ojos: su influencia se debilita y acaba por perderse en los lejos de la eternidad.

La sancion religiosa se fortificaria mucho mas por la creencia de una providencia especial, creencia mil veces proclamada; pero que no ejerce sino una débil influencia sobre los mismos que la proclaman. Si esta sancion existiera, si la intervencion constante de la divinidad bastara para castigar y recompensar las acciones viciosas ó virtuosas, es evidente que toda legislacion humana estaria de sobra y no vendria al caso; seria perniciosa cuando no inútil, inútil cuando no perniciosa. La fe en una providencia especial haria la sancion religiosa siempre presente; pero ninguno tiene bastante confianza en esta fe para abandonar la sociedad á sola su influencia.

Otra de las condiciones importantes de la eficacia de un castigo, es la celeridad. Ninguno pone su mano al fuego: ¿y por qué? Porque el sufrimiento sigue inmediatamente á la accion.

Hai males que siguen á los actos destinados á producirlos, casi con tanta certidumbre como la quemadura sigue á la accion de poner la mano al fuego, y no obstante se cometen estos actos: ¿Por qué? Porque la consecuencia penal está lejana.

La dilacion da tiempo á los obstáculos para intervenir; toda disminucion pues de celeridad es necesariamente seguida de una disminucion aparente de certidumbre. Y en el entretanto se tiene la posibilidad de morir, lo cual pone al abrigo del castigo penal. Además la compasion tiene tiempo de obrar para impedir ó mitigar la pena; y la compasion destruye una parte de los efectos de esta última. La sancion religiosa es eminentemente ineficaz con respecto á la celeridad. Locke no teme confesar la ineficacia de la sancion religiosa, y da en parte la razon. Los hombres, dice, no le dan importancia bastante para hacer de ella la regla de su conducta, y el obrar así está en su naturaleza. No obstante *deben*, y entre ellos se tiene por locura el no hacerlo; porque si reflexionasen con madurez, verian que en todo acto de trasgresion la pena debe ser mayor que el provecho del crimen, compensado todo y en toda proporcion dada. Porque suponiéndose infinitos los tesoros de la justicia divina, debe suponerse tambien que lo que la pena haya podido perder de su poder en celeridad, Dios lo compensará en intensidad y duracion.

No reflexiona que lo que constituye el poder de una pena sobre el espíritu del hombre, es el valor aparente y no su valor real; y que ningun aumento en la cantidad puede compensar la disminucion pro-

ducida por la incertidumbre, distancia y dilacion. Lo que opera saludablemente es la creencia en la pena, no su realidad; y la fuerza de la sancion política consiste en que la presencia constante de la realidad da la fe y la hace eficaz.

En consecuencia de semejantes consideraciones, ó vagamente preocupados con lo que tienen de grave, y para libertarse del embarazo que les causa la reconocida ineficacia de la sancion religiosa aislada, algunos escritores religiosos, (el doctor Price por ejemplo) dicen que el castigo es debido al crimen, es decir, al crimen pasado; no porque sea un medio de impedir el crimen, es decir, el crimen futuro de la misma especie, sino porque la cosa es de derecho. Este derecho, si se examina, no es otra cosa que la disposicion en que se hallan estos escritores de creer ó de declarar, que á tal delito debe seguir tal castigo. Para justificar este arreglo en el que no se ha consultado ni la sabiduría ni la benevolencia, ni siquiera se cuidan de asignar el menor motivo. ¿Para qué? El castigo debe seguir, y seguirá; no porque haya necesidad, sino porque así lo han fallado. Y la demostracion de su proposicion se hallará en su infalibilidad. Están dispuestos, y no pueden decir porque, ni consentirán en inquirir la razon sea cual sea; están dispuestos repito, á creerlo así; por consiguiente así debe ser. Siendo esta robusta ignorancia, este orgulloso desprecio de los medios que suministra la ciencia, á saber las indagaciones y la lógica, mejores y mas seguros al parecer que la ciencia; deberán reemplazarla y usurpar su nombre. En cuanto al es-

critor, la cosa puede ser excelente y convenirle bajo todos aspectos, si le gusta y le convence. ¿Pero á qué fin mencionarla ó empeñarse en imponerla á los demas? ¿Qué bien puede resultar de ello? Esto mereceria alguna consideracion. Si aquel á quien se presenta la cosa participa ya de esta opinion, no puede serle de alguna utilidad. Mas si piensa de un modo diametralmente opuesto, de nada le sirve, pues ni le da, ni pretende darle el mas pequeño motivo para mudar de parecer.

Estas consideraciones que no se olvidan, son absolutamente fuera de la revelacion. Afírmase, pero sin apoyarse en alguna autoridad revelada, que hai en la divinidad cierta disposicion para producir una pena sin objeto y sin resultado de algun bien.

Afírmase tambien que este es el verdadero medio de probar las cualidades morales de la divinidad, y las cualidades morales así descritas son las que deben servir para probar la revelacion.

¿Cuán funestos son estos sofismas! ¿Cuánto no perjudican á las benéficas influencias de la sancion religiosa, poniéndola en contradiccion, en oposicion con todos los motivos verídicos de las acciones, todas las leyes de la esperiencia, todas las influencias de la pena y del placer! ¿Y en qué se resuelve toda esta teoría? En afirmaciones vagas, en teorías dogmáticas.

Hai cierta clase de eclesiásticos, que en todo ponen la mira menos en el desarrollo y ejercicio de la razon. Su empleo, su ocupacion constante es esclavizarla, hollarla bajo de sus pies. No se atreverán á alentar el pensamiento, ó tender una mano amiga á la filoso-

fía: ¡ya se guardarán bien! Los que entre ellos hai dotados de discrecion y prudencia (y los demas siguen por instinto) saben que hai una potencia en hostilidad natural con ellos, y que ejercida de una manera liberal y universal, produciria infaliblemente su derrota. Recuerdan la fábula del hombre y de la serpiente, y hacen de ella una justa aplicacion.

Saben y ven con horror y confusion cuánto contribuye la ciencia verdadera á sublevar los hombres contra sus doctrinas. Esta expansion del alma que procura su adquisicion, estas habitudes de investigacion que hace nacer su cultivo, son mortales á las engañosas doctrinas de que están atestados sus sistemas.

Saben que todo lo deben temer de la filosofía; y por esta razon no hai camino, al que no conviden á los hombres con preferencia á la ciencia moral; pues de todos los caminos, quieren mas verlos empeñados en aquel que serpenteando al pie de la montaña y ocultando á la vista las cercanías de la cumbre, ofrece por do quiera flores á los ojos fascinados del caminante, y le retiene en la falda, prolongando inútilmente su viaje.

Tal es la carrera de la literatura clásica. En ella crece el loto, que ha fijado los pasos de mas de un jóven aventurero en estas riquezas de estéril belleza, y héchole beber el olvido de mas noble gloria.

Si no obstante, Dios es infinitamente bueno y sabio, ¿qué se podrá hacer que le sea mas agradable, sino obedecer á sus leyes, las cuales no pueden tener otro objeto que el que constituye el grande, el necesario, el único resultado de la sabiduría y de la

bondad, á saber, la produccion de la dicha? ¿No está necesariamente contenido lo que debemos á Dios en el círculo de nuestros deberes para con el linaje humano, incluso nosotros mismos? Y si hai mas benevolencia que orgullo en los atributos de su naturaleza divina, ¿no deben nuestras obligaciones para con nuestros hermanos ser antes á su vista, que lo que le debemos á él mismo? ¿Pueden ser nuestras obligaciones con respecto á él mas urgentes que las que nos ha impuesto respecto de la gran familia de los hombres?

Probar que el sér supremo ha prohibido el placer, seria acusar, negar y condenar su bondad, seria poner nuestra esperiencia en oposicion con su benevolencia,

Que tal ó tal cosa sea origen de pena ó de placer, es un punto de hecho y de esperiencia; que Dios haya prohibido su uso, es materia puramente hipotética y conjetural.

Que el uso haya sido permitido por quien podria impedir que existiese, si así le conviniera, es un punto de hecho y de esperiencia; que la cosa sea prohibida por otras razones que la que se deduce de su impropiedad, es tambien materia de hipótesis y conjetura.

Es preciso haber convencido á un hombre sobre una infinidad de puntos, antes de llegar á persuadirle de una manera satisfactoria, que un placer cualquiera, que nada tiene de impropio, puede haber sido prohibido por aquel Dios, que ha puesto la capacidad y el deseo en nuestra constitucion física é intelectual.

Cualesquiera que sean las pruebas alegadas en apoyo de esta prohibicion del sér supremo, lo mas que podrán probar es la incompatibilidad de semejante prohibicion con la benevolencia divina.

Las ideas generalmente estendidas sobre una vida futura, ni son consoladoras para la benevolencia, ni propias para alentar á la virtud,

El número de los que deben gozar de esta dicha venidera es tan reducido, comparado con el de los condenados á una desdicha eterna, que la probabilidad que se presenta á cada hombre ante todo exámen, relativamente á los medios que tiene de labrar su salvacion, es naturalmente por la posibilidad contraria.

Esta posibilidad tampoco se hace mas favorable para él con la consideracion de la posibilidad que tiene de asegurarse un lugar entre los predestinados, por medios dependientes de su propia voluntad.

En el sistema de la predestinacion no existe esta posibilidad: la cosa está ya decidida: lo estaba ya antes de su nacimiento: su suerte depende de acaecimientos que ignora, y que no están dentro de la esfera de su influencia; y por esto la posibilidad que tiene de escapar de la desdicha, es en proporcion del número de los que han de ser dichosos, comparados con el número de los destinados á la desdicha; y suponiendo que el número de los dichosos es al de los desdichados como uno es á diez, puede apostar diez contra uno que se hallará en la categoría de los desdichados.

Desechando la predestinacion, y admitiendo la teo-

ría comun sobre las penas futuras, nos vemos obligados á convenir, que sean cuales sean los medios que tiene un hombre de evitar una desdicha venidera, cualquier hombre los tiene tambien, y no obstante debe haber muchos mas desdichados que dichosos.

Prosigamos. Dícese que los medios de evitar la desgracia futura, consisten en la fe y en las buenas obras, ya vayan separadas ya reunidas.

En cuanto á la fe, á pesar de todos los sofismas y artificios empleados en disfrazar la verdad, no hai hombre que no se haya apercebido alguna vez de que la facultad de creer no está en su mano: que le es imposible del mismo modo dar crédito á una cosa, cuando ve motivos mas poderosos para creer lo contrario.

Por lo que toca á las buenas obras, tomándolas en su mas lata acepcion, consisten en evitar las acciones malas, y en practicar las buenas.

¿Y cómo determinaremos lo que es bueno y malo, sino es por el principio de utilidad? ¿Qué seguridad puede tener un hombre de salvarse por sus actos? ¿En qué proporcion deben estar en número y calidad las malas acciones evitadas á las malas acciones cometidas, las buenas acciones practicadas, á las buenas acciones omitidas? Esto es lo que ninguno sabrá decir.

Un hombre que tuviera diez probabilidades de poseer una renta perpetua de doscientas cincuenta mil libras contra una probabilidad de padecer un acceso continuo de cólico ó piedra; no estaria tranquilo, y sin duda se hallaria atormentado de una ansiedad

cruel. Pero aquí hai diez probabilidades, tal vez ciento, y aun mil por el cólico ó la piedra, y solo una por la renta de doscientas cincuenta mil libras.

De aquí se puede concluir que cualesquiera que sean las sanciones ó motivos de virtud que ofrecen las opiniones generalmente adoptadas sobre una vida futura, no pueden hallarse, sino en la parte de estas mismas opiniones que dice relación con el principio deontológico; que las doctrinas generalmente profesadas son incompatibles con este principio, incompatibles con la dicha del hombre, y de consiguiente no pueden estar fundadas en verdad.

Nada hai mas distante y ajeno de la intencion y de las convicciones del autor de esta obra, que negar la existencia de un sistema de recompensas y castigos venideros, cuyo objeto sea maximizar la dicha y poner en claro los atributos de la benevolencia divina. Aquí no se propone otra cosa, sino demostrar en ciertos casos particulares cuán en contradicción están ciertos principios ortodoxos con los verdaderos principios de la moral, y cuán incompatibles son con la produccion y aumento de esta dicha, que es el fin que debe proponerse la moral.

La sancion religiosa está fundada, y no puede dejar de estarlo, en los atributos morales de la divinidad; y estos atributos no pueden ser contrarios á la dicha del hombre.

La justicia no es útil, sino en cuanto tiene á la benevolencia por compañera.

La justicia es uno de los medios destinados á cumplir el objeto que la benevolencia se propone.

Si Dios es justo, es porque es benévolo.

Si no existe un sér benévolo que vele sobre nosotros, debemos nosotros velar sobre nosotros mismos. Debemos, cuanto es de nuestra parte, crear nuestra propia dicha. ¿Qué otro recurso nos queda?

Si un sér supremo vela sobre nosotros, y no es benévolo, en el hecho de no serlo, tampoco es justo; es inútil en consecuencia que inquiramos lo que le place ó desplace, como también los medios de agradarle: nuestra sabiduría debe consistir en agradarnos á nosotros mismos.

Si existe un sér benévolo que vela sobre nosotros, que castiga y recompensa de una manera conforme á su bondad; no podremos desagradarle, procurando en cuanto es de nuestra parte hacernos dichosos; pues, ó entendemos por benevolencia la disposicion á contribuir á la dicha del hombre, ó nada significa esta palabra; y el amor y respeto que profesamos á Dios, es en razon de la conviccion que tenemos de su benevolencia.

Vamos á ensayar el manifestar con un ejemplo el modo con que obran las diversas sanciones sobre la conducta de los hombres.

Timoteo y Walter son dos aprendizes. El primero es imprudente y atolondrado, el segundo prudente y sabio. El primero se abandona al vicio y embriaguez, el segundo se abstiene. Veamos ahora las consecuencias.

1ª Sancion física. Un dolor de cabeza castiga á Timoteo de cada uno de sus nuevos excesos. Para curarse se echa en cama hasta el dia siguiente; su constitu-

cion se enerva por esta interrupcion, y cuando vuelve al trabajo, su tarea ha cesado de serle un manantial de satisfaccion.

El sabio Walter ha rehusado acompañarle en sus orgias. Su salud, naturalmente delicada, se ha fortificado con la templanza. Á medida que se aumentan sus fuerzas físicas, halla mas sabor en los gozes que disfruta. De noche su sueño es tranquilo: por la mañana cuando despierta, es feliz, y se complace en su trabajo.

2^a Sancion social. Timoteo tiene una hermana que toma un vivo interes en su dicha. Esta primeramente le reprende, luego le desprecia, por fin le abandona. Fué para él esta hermana una fuente de dicha. La pierde.

Walter tiene un hermano, que al principio no le mostraba sino indiferencia; ahora ya empieza á interesarse en su bienestar. Este interes se aumenta de dia en dia. En fin, pasa á visitarlo frecuentemente, llega á ser para él mas que amigo, y le hace mil servicios que ningun otro pudiera hacerle.

3^a Sancion popular. Timoteo era miembro de una sociedad rica y respetable. Cierta dia se presenta en ella en estado de embriaguez, insulta al secretario y es espelido por voto unánime.

La conducta regular de Walter habia llamado la atencion de su amo, el cual dijo en cierta ocasion á su banquero: Este jóven ha nacido para cosas mas elevadas. El banquero lo tiene presente, y en la primera ocasion lo emplea en su casa. Sus adelantos son rápidos; su posicion se hace cada vez mas brillante.

y hombres ricos é influyentes le consultan sobre negocios de la mas alta importancia.

4^a Sancion legal. Timoteo sale precipitadamente del club de donde acaba de ser ignominiosamente espelido. En la calle insulta á uno de los que pasan, y sin dinero ni recursos, huye al campo. No conociendo ya freno ni respeto detiene y roba al primer viajero que encuentra. Préndenle, le juzgan, y es condenado á deportacion.

Walter se ha hecho el objeto unánime de la aprobacion de sus conciudadanos. Su voto le eleva á las funciones de la magistratura electiva; y él mismo preside al juicio de su camarada Timoteo, á quien no puede reconocer: ;tanto le han desfigurado los años y la miseria!

5^a Sancion religiosa. Preso y á bordo del buque que lo trasporta á Botany-Bay, el espíritu de Timoteo está aterrado y afligido por el temor de las penas de una vida futura. Un Dios vengador é irritado está constantemente presente á su pensamiento, y el espanto que le infunde la divinidad, llena sus dias de amargura.

En cuanto á Walter la contemplacion de una vida futura no le comunica sino sentimientos de satisfaccion y de paz. Complácese en recordar los atributos bienhechores de la divinidad, y tiene siempre delante la conviccion de que esta vida futura no puede menos de ser feliz para el hombre virtuoso. Grande ha sido en efecto la suma de placer que le ha valido su existencia, y grande la suma de dicha que ha comunicado á sus semejantes.

VIII.

DE LAS CAUSAS DE LA INMORALIDAD.

En el capítulo precedente hemos echado una ojeada sobre las causas de la inmoralidad. Pueden comprenderse en las siguientes divisiones: falsos principios en moral; aplicacion errónea de la religion; preferencia dada al interes personal sobre el interes social; en fin, preferencia dada á un placer menor, pero presente, sobre otro placer mayor, pero lejano.

Los falsos principios en moral pueden comprenderse en una ú otra de estas dos divisiones, el ascetismo y el sentimentalismo, los cuales exigen el sacrificio de placer sin utilidad, y que no tenga á la vista otro placer mayor. El ascetismo aun va mas lejos que el sentimentalismo, é impóne una pena inútil. Ambos rehusan producir razones, y obran cuanto es posible sobre las afecciones: el ascetismo generalmente sobre las antipatías por el miedo y terror; el sentimentalismo sobre las simpatías. Ambos tienden á presentar las reglas de moral como inútiles; y á confirmar á los

hombres en la idea de que la moral perversa es para la práctica, y la buena para la plataforma y para servir de testo al discurso. Ambos huyen de la aplicacion del criterio de la moralidad, y donde su ejercicio se halla en el mas alto punto, la moralidad está en el grado ínfimo: entonces el ascetismo se liga estrechamente con la misantropía, y el sentimentalismo con la impotencia. La falsa moral no puede cultivarse sino á espensas de la verdadera.

Del principio ascético ó de la antipatía nace el deseo de castigar por venganza, y de hacer servir el castigo de instrumento á la aversion. Los hombres castigan porque aborrecen; y se imaginan que la lei misma no es otra cosa que el ministro de las venganzas de la lei. Cuanto su odio es mas intenso, tanto mas dispuestos se hallan á hacer riguroso el castigo destinado á los que son el objeto. Se les dice que han de aborrecer el crimen, y háceseles un mérito de ello. Castigar el crimen es tal vez mas mérito que necesidad. Los hombres deben odiarlo y castigarlo, y véase por qué aborrecen lo que desean castigar. Porque ¿cómo castigarían si no aborreciesen? Cuanto mas dispuestos están á aborrecer, tanto mas lo están á castigar. ¿Qué hai que admirarse? Parece que de ello ningun mal debe resultar. Aun mas, muchas veces no resulta mal, porque tambien es cierto que en muchos casos las causas de odio y la necesidad de castigar, las causas que producen el odio y los motivos que hacen necesario el castigo, crecen simultáneamente.

Si en ciertos casos la cantidad de castigo es mas de

la necesaria , si la pena sobrepuja á la proporcion del acto que está destinada á reprimir ; es porque ó hai demasiado castigo donde debia ser menor la cantidad, ó que lo hai en cierta proporcion donde no debia haberlo absolutamente. Cuando un hombre ejecuta un acto que yo detesto , ¿qué inconveniente hai en que sufra? ¿Qué mal hai en hacer sufrir al hombre que detesto? Si el hombre á quien odio ha merecido su pena , ¿qué importa que cuando sufre sea poco mas ó menos? Así discurre la multitud.

¿Cómo castigarían sino aborreciesen? ¿Qué otra guía podrían tomar sino su odio? Es la guía mas segura á lo menos en el caso particular á que se aplica, bien que sus decisiones estén sujetas á variar de un caso á otro. ¿Qué guía mas segura? Para saber si detestan una accion , para saber cuál de dos acciones detestan , ¿qué harán sino consultar sus propios sentimientos?

¿Qué criterio adoptarán? Este ó ninguno. Porque si esceptuamos algunas frases caidas de aquí y de allá como á la ventura ; hasta ahora no se ha presentado alguno. Ora se ha visto uno , ora otro ; pero aun estos mismos no han sido examinados en la piedra de toque de la utilidad ; no se adaptan sólidamente á ella. Hasta aquí nadie ha ensayado marcarles los límites respectivos y componer un todo homogéneo.

¿Y nos admirarémos despues que la ignorancia del solo verdadero criterio del bien y del mal produzca la inmoralidad? ¿Nos admirarémos que los hombres, esclavos de sus preocupaciones y pasiones, la tomen por regla de su conducta? Es mui natural que mien-

tras por un lado la antipatía impone castigos injustos, la simpatía evite al culpable la merecida censura.

Esta tendencia á hacer de nuestras antipatías y predilecciones la regla de la moral, se fortifica fácilmente apartándose de la regla que prescribe la utilidad. De aquí proviene que los que temen la luz que proyectan sus rayos sobre las acciones humanas, no dejan de enviar á sus discípulos en demanda de este ente de razon insaciable, fugitivo, á quien llaman motivo; abstraccion tenebrosa, inaccesible, y que si pudiera cogerse y presentarse á la luz del dia, no pudiera servir para cosa alguna.

La investigacion de los motivos es una de las causas que mas contribuyen á estraviar á los hombres en el exámen de las cuestiones de moral. Fundan esta investigacion en una nocion vaga, que está mas bien en el origen de la accion que en la accion misma; que se halla ser la cantidad y calidad verdadera del vicio y de la virtud. Pero todo el tiempo empleado en semejante investigacion es tiempo perdido. Todos los motivos son buenos, si hablamos en abstracto. Todos tienen por objeto buscar el placer y evitar la pena. Los hombres ni tienen, ni pueden, ni podrán jamas tener otros. El motivo que no produce acto alguno, es inmaterial y puramente especulativo: no ofrece materia de elogio ni de vituperio. Pero cualesquiera que sean los motivos (y siempre serán idénticos, á saber, buscar el placer y alejar la pena), no son estos los que el moralista es llamado á juzgar; la conducta sola es á quien él se dirige, la conducta, cuando sus consecuencias tocan en las rejiones del sufri-

miento y del goze; fuera de aquí su intervencion seria despotismo.

Despues de la aplicacion errónea de los falsos principios de moral, debe colocarse entre las causas de la inmoralidad la falsa aplicacion de la religion. Se reconocerá esta falsa aplicacion, siempre que se vean sus sanciones aplicadas á la disminucion de la suma de placer ó á la produccion de una suma de pena. No puede haber prueba mas robusta de la verdad ó falsedad de una religion, que la medida con la que es favorable ó enemiga de la dicha de los hombres. Comprender la religion es comprender la voluntad de Dios. Entre los atributos de Dios se cuenta la benevolencia, no imperfecta ni limitada, sino infinita. Ni puede ser benévolo sino en proporcion de la cantidad de dicha que quiere ver gozar á los hombres sujetos á su poder. ¿Y si esta dicha no es una palabra vana, de qué debe componerse sino de placer? Cualquiera que este sea, suprimirlo sin reemplazarlo con un placer mayor, ó contrabalanzarlo con una pena mas que equivalente, no seria ciertamente acto de benevolencia. Decir de un sér que es benévolo, y representarlo produciendo ó queriendo producir una suma de mal, es emplear términos contradictorios; porque no hai fraseología capaz de mudar la naturaleza de las cosas. Ni la naturaleza, ni acciones, ni personas se cambian, porque se empleen términos que los designen falsamente. Llamad beso á una puñalada, no por eso hareis de ella un acto afectuoso.

Establecer distincion entre los atributos de Dios y los del hombre, decir que la benevolencia de Dios,

aunque diferente de la del hombre, no deja de ser benevolencia, es burlarse. ¿De dónde ha tomado su significacion la palabra benevolencia, sino de su aplicacion á la conducta y á los sentimientos de la humanidad? Sea como fuere su efecto, siempre es el mismo; él siempre es él, cualquiera que sea el autor ó la causa. Imputar á Dios bajo el nombre de benevolencia lo que en el hombre no lo seria, no es sino fraude en aquel, á quien no ciegan la crueldad ó las preocupaciones. Es vender una serpiente por un pez. ¿Acaso un escorpion será inofensivo, porque se le llame gusano de seda?

Lo que es verdad en un atributo no puede menos de ser verdadero en otro. ¿Cualquier otro sér que el hombre puede ser justo de otro modo que lo es el hombre? Lo mismo decimos de la ciencia, veracidad y poder. ¿De dónde ha provenido la idea de justicia, idea á la cual se debió la invencion de esta palabra, sino de la observacion de la conducta y sentimientos de los hombres?

No es nuestro objeto examinar aquí esta porcion del dominio del pensamiento que ocupa la religion, en cuanto se considera separada de la moral. La moral no la religion forma el asunto de esta obra. La discusion religiosa seria aquí superflua y fuera de tiempo.

La obligacion de los gobiernos es en gran parte impedir como causa de inmoralidad, que el interes privado prevalezca sobre el interes social. Una sabia legislacion debe dirigirse á formar un interes único, y á poner de acuerdo las sanciones popular y política.

Esta armonía se fortifica por toda lei buena, y se debilita por toda lei mala. Por ejemplo, una penalidad legal unida al cumplimiento de un acto, en el que el interes de un hombre camina de acuerdo con el interes público, como cuando se prohíbe la circulacion de lo que es instrumento de goze, ú objeto de un deseo legítimo; semejante penalidad no solo produce la inmoralidad, no solo ofrece una prima á la inmoralidad, sino que tambien destruye el poder de la sancion política separándola del interes popular. Sin embargo esto pertenece mas bien á la Deontología pública que á la particular, y esta última es la que nos ocupa únicamente en la presente obra.

No es inútil sin embargo notar que semejante oposicion entre el interes público é intereses funestos, que la legislacion protege con demasiada frecuencia, produce muchísimas veces la miseria y la inmoralidad en un grado y estension verdaderamente espantosos. En muchos países resulta frecuentemente de los reglamentos fiscales y de los monopolios establecidos por la lei, que el violador de la letra de la lei puede ser considerado como un bienhechor público. Hai casos en que la sancion popular es herida por la sancion política, y la sancion popular en consecuencia toma bajo su proteccion actos, que la sancion política considera como delitos, ó crímenes dignos de penas mas ó menos severas. La victoria obtenida sobre el despotismo por el gran número contra el pequeño ó contra uno solo, es la victoria de la sancion popular sobre la sancion política. Cada paso que dan los gobernados en el camino de la perfeccion social con-

tra la voluntad de los gobernantes, constituye un triunfo de la misma especie. En una palabra, lo que constituye un buen gobierno es la armonía establecida entre la legislación y la opinion ilustrada. Pero esta materia es demasiado vasta para discutida en este lugar.

La última causa de inmoralidad de que nos queda que hablar, es la disposicion que hace prefiera uno un bien menor aunque presente á otro mayor pero lejano; que evite un mal menor al presente con peligro ó certidumbre de un mal mayor en lo porvenir. Este asunto exige una atencion particular.

Es fuerza atribuir el origen de este error á una educacion defectuosa bajo el punto de vista intelectual y moral. Puédese definir el vicio un cálculo falso de las probabilidades, una estimacion errónea del valor de las penas y placeres. Es una aritmética moral equivocada, y tenemos el consuelo de saber que por la aplicacion de un justo criterio, pocas cuestiones morales hai que no puedan resolverse con una exactitud y precision, que se aproxime mucho al rigor de una demostracion matemática.

IX.

ANÁLISIS DE CIERTAS LOCUCIONES POR EL PRINCIPIO
DEONTOLÓGICO.

HAI términos empleados frecuentemente por el legislador y el moralista que parece reclaman alguna esplicacion. Cuando están subordinados al principio deontológico, el principal inconveniente que resulta de su empleo, es que se podrian hallar espresiones mas perfectas y convenientes; de manera que es una pérdida inútil de palabras y un rodeo que se hace para llegar á la verdad. No obstante algunos de estos términos han tomado tan completa posesion del dominio de la espresion ordinaria, que seria casi útil empeñarse en desalojarlos. En verdad la imperfeccion general del lenguaje es uno de los mas grandes obstáculos á los progresos de la filosofía. No se encuentran sino con mucha dificultad términos convenientes para espresar ideas justas. El lenguaje se queda mui atras de la ciencia, y no pocas vezes la niega su ayuda. Las inovaciones introducidas por la filosofía en el lenguaje son lentas y difíciles. La filología no se acri-

mina el rehusar el socorro de las otras ciencias. Ella se envanece con su pobreza, y esto es tanto mas sensible cuanto que todas las lenguas han nacido en una época en que la cultura moral é intelectual aun estaban en su cuna. Tiempo vendrá y debemos esperarlo, en que la moral lo mismo que la química creará su propio vocabulario.

No hai cosa mas fatal que el empleo erróneo ó mas bien el abuso del lenguaje. Sucede frecuentemente que una misma fraseología sirve para espresar las cualidades mas opuestas. Si la inocencia tuviese un lenguaje que le fuera peculiar, solo lo conservaria un momento. En el siguiente el vicio se lo habria usurpado.

La palabra *principio* se emplea frecuentemente para espresar las cualidades morales. Se dice un hombre de principios, un hombre sin principios, un hombre de malos principios. ¿Qué se entiende por esto? ¿En qué se funda la estimacion que se hace de un hombre, que tiene la reputacion de obrar por principios? Es que se supone que se ha trazado ciertas reglas de conducta, conforme á las cuales obra constantemente. Esto seria bueno, si tales reglas de conducta fuesen buenas, si tuviesen por objeto y fin el bienestar general.

Pero supongámoslas malas y que no tienen por objeto el bienestar general; sin duda este hombre no merece nuestra aprobacion. Dícese que un hombre obra por principios cuando sigue con perseverancia una línea de conducta que le es propia, sin que le desvien de su camino atracciones cualesquiera; estas atracciones son tentaciones presentadas bajo la forma

de placeres, que se han de quitar inmediatamente, ó de penas que se van á evitar; y nadie duda que puede resistir á estas atracciones en proporcion á la fuerza que tenga de renunciar á estos placeres ó sufrir estas penas. Mas si el efecto de su resistencia es disminuir la suma de dicha, si sus reglas de conducta no son conformes á las prescripciones de la utilidad; sus principios ó por mejor decir su obstinacion serán inútiles ó perjudiciales en razon de su distancia de la lei deontológica. Solo formando contraste con el hombre sin principios, es como el hombre de principios obtiene la aprobacion. El hombre sin principios es el que sin reparar las consecuencias, deja el cuidado de dirigir su conducta á los impulsos del placer presente ó al temor de la pena actual; mientras que el hombre de malos principios es aquel que se ha hecho una lei de no tomar jamas en consideracion el bien ajeno; como por ejemplo cuando se decide á hacer mal á todo hombre cuya opinion en ciertas materias difiere de la suya. En tal caso cuantos no le imitan en la observancia de esta regla que se ha forjado, convienen en darle el título de hombre de malos principios; pero es posible que semejante hombre sea menos peligroso que el hombre sin principios. El uno no admitirá otras reglas de conducta sino las subordinadas al fin que se propone, pues no tiene principios que se lo impidan; el otro puede tener algun buen principio, cuya operacion corrija ó contrabalancee los malos. Puede tambien suceder que el mal principio permanezca inerte por falta de escitacion ó de ocasion de ejercerse, mientras que el hom-

bre sin principios está abierto á todas las impresiones.

El *derecho* en general, es el reconocimiento que hace la lei de algun título reclamado por uno ó muchos individuos; es una cosa para cuya ejecucion el poder legal presta el apoyo de su sancion. Es mui poco lo que se entra en el dominio deontológico, cuya ocupacion principal es repartir convenientemente las obligaciones. La Deontología se esfuerza en dar á la obligacion la eficacia de la accion; y cuando diferentes obligaciones se contradicen, determina cuál debe preponderar. Verdad es que á la sancion legal va aneja la obligacion en la forma mas perfecta, obligacion coexistente con el derecho; pero tal vez sucede que la obligacion producida por la sancion legal es destruida por la sancion deontológica, como por ejemplo en el caso en que la infraccion de una lei produjese mayor bien que su observancia.

Las reclamaciones de derechos pueden colocarse alguna vez entre las fuentes mas estensivamente funestas de la accion; así es como el derecho de mandar ha sido la base de crímenes y desgracias sin fin, y servido de pretesto al robo y asesinato en la escala mas vasta. Puede revestir la codicia el carácter mas culpable y horrible, y no obstante hombres como el príncipe de Condé la han mirado como propia para servir de ejemplo y sancion á todas las iniquidades.

Este derecho abandonado á sí mismo, desencadenado por el mundo, sin que le retenga en sus límites naturales el poder deontológico, es una de las pretensiones mas funestas al género humano. En política sirve de base al despotismo con todos sus horrores,

en religion á la persecucion, en el dominio popular á la injusticia, bajo el techo doméstico á la tiranía paternal y conyugal. Pero si está subordinado á la utilidad, nada hai ya que objetar ni contra la palabra ni contra la cosa. Todo lo útil es de derecho; el derecho resulta de la aplicacion del principio de la maximizacion de la dicha. No hai argumento capaz de destruir semejante derecho. Pero no se debe presuponer en un caso dado. Pesad las penas, pesad los placeres; y segun que los platos de la balanza se inclinen de uno ú otro lado, se deberá decidir la cuestion del derecho y de lo que no lo tiene.

La conciencia es una cosa ficticia, cuyo asiento se supone está en el alma. Una persona de conciencia es la que habiéndose prescrito cierta regla de conducta, se conforma con ella exactamente. En el lenguaje ordinario, se entiende que esta regla de conducta es la buena; pero no se puede calificar de virtuosa una conviccion, sino en cuanto esta regla es conforme con los principios de utilidad. Cuantas veces toma esta conviccion una direccion opuesta al bienestar general, es dañosa en proporcion de la influencia que ejerce. Se entiende alguna vez por buena ó mala conciencia aquel tribunal interior, al cual un hombre somete el mérito de sus acciones y la recompensa ó el castigo que va anejo á ellas. Buena conciencia es la opinion favorable que concibe un hombre de su propia conducta; mala conciencia es el juicio desfavorable que forma sobre sí mismo. Pero el valor de este juicio debe depender enteramente de su conformidad ó mas bien de su aplicacion al principio de la maximizacion de la dicha.

X.

DEFINICION DE LA VIRTUD.

LA virtud es el jefe de una familia inmensa, cuyos miembros son las virtudes. Ella representa á la imaginacion una madre, á quien sigue numerosa posteridad. Siendo el latin la fuente de donde se deriva esta palabra, y siendo la misma del género femenino, la imagen que naturalmente se ofrece al espíritu, es la de una madre rodeada de sus hijos. Una apelacion envuelve la idea de una existencia; mas la virtud es un ente de razon, una entidad ficticia (1) nacida de la

1 ¡Cómo! dirá alguno. ¡Negar la existencia de la virtud! ¡Con qué la virtud no es mas que una palabra vana! ¡La virtud no es nada! ¡Qué blasfemia! ¡Qué concepto debe haber formado este hombre de la naturaleza humana! ¡Qué bien, qué instruccion útil sacaremos de aquí sino de la especie mas perniciosa! Si la virtud es un ente imaginario, debe suceder lo mismo con el vicio; así ambos se pondrán en un mismo nivel, ambos como partos de la imaginacion y objetos de indiferencia. Así es como una nueva fórmula es frecuentemente tratada, vituperada y

imperfeccion del lenguaje , del lenguaje creado antes que se estudiasen y comprendiesen los fenómenos del alma.

Esta palabra virtud no es susceptible de lo que comunmente se entiende por definicion, la cual debe siempre referirse á alguna apelacion genérica que la comprenda. No obstante puede explicarse por medio de sus derivados, y estas palabras: *accion virtuosa*, *hábito virtuoso*, *disposicion virtuosa*, ofrecen al espíritu una idea bastante determinada.

Cuando un hombre dice de un acto que es virtuoso, quiere únicamente manifestar su opinion de que este acto merece su aprobacion; y entonces entra la cuestión. ¿Sobre qué base está fundada esta opinion?

Poniendo atencion en ello, nos convenceremos que esta base difiere y varia de un lugar á otro, de modo que seria mui difícil dar una respuesta satisfactoria. Si las respuestas son exactas, diferirán entre sí; y para reunir las todas, tan complicadas é innumerables como son, seria preciso entrar en investigaciones sin fin en el dominio de la geografía é historia. Así es que, cuando se pregunta, por qué es virtuoso-

desechada; pero el espíritu no puede formarse idea alguna clara y positiva, sino separando lo real de lo ficticio. La ficcion es un instrumento, que el estado imperfecto del lenguaje obliga á emplear, para espresar realidades. Las acciones virtuosas, las inclinaciones virtuosas son cosas existentes, y para todas las necesidades prácticas el resultado es el mismo. Dos personas pueden emplear una fraseología bien diferente, y querer decir una misma cosa.

so un acto, ó qué es lo que constituye la virtud de un acto, la única respuesta á tan importante cuestion, será, si se examina bien: *Este acto es virtuoso, porque yo pienso que lo es, y su virtud consiste en tener á su favor mi buena opinion.*

Aquí entramos ya en un nuevo terreno. La aprobacion será determinada por la tendencia de una accion á acrecentar la dicha; la reprobación, por la tendencia de una accion á disminuirla.

Veamos cómo dar á este principio todos sus desarrollos. Cuantas veces haya una porcion de dicha, por pequeña que sea, sin mezcla alguna de mal, no habrá lugar á aprobacion, aunque tampoco haya necesariamente evidencia de virtud. La virtud supone un esfuerzo, la conquista de un obstáculo, que tenga una suma de dicha por resultado. Puede haber, y hai en efecto en el mundo mucho bien, que no es resultado de virtud alguna. Pero no hai virtud, donde no hai un escedente definitivo de dicha.

Siendo el carácter de la virtud la aptitud para producir la dicha, y componiéndose toda dicha de la nuestra y de la ajena, la produccion de nuestra dicha es propia de la prudencia, la de la ajena, de la benevolencia efectiva. El árbol de la virtud está dividido en dos grandes troncos, de los cuales nacen todas sus demas rãmas.

Desde el tiempo de Aristóteles tienen el nombre de cardinales cuatro virtudes, la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia, de la palabra latina *cardo* que significa quicio; pues sobre ellas se apoyan las demas virtudes como las puertas sobre

sus quicios. ¿Pero sucede así en realidad? No por cierto. Olvidaron añadir á esta lista la benevolencia, la benevolencia efectiva, y en su lugar solo vemos la justicia, que no es sino parte de la benevolencia bajo diferente denominacion.

En esta lista vemos tres virtudes, que no se refieren sino al hombre virtuoso, y para lo restante del género humano no queda sino una virtud, la cual no es en sí misma, sino una pequeñísima fraccion de virtud.

Sea como fuere, pronto nos convenceremos de que solo por referencia á las penas y placeres, puede aplicarse una idea clara á las palabras de virtud y vicio. Por familiares que sean á nuestros oidos tales denominaciones, todo lo que en su significacion no pueda ponerse bajo la lei de su relacion con la dicha y desdicha, continuará y debe continuar quedando indeciso y confuso.

Un acto pues no puede calificarse de vicioso ó virtuoso, sino en cuanto produce dicha ó desdicha. La virtud y el vicio son cualidades inútiles, á menos que no sean estimadas por su influencia en la creacion del placer y pena; son entidades fingidas, de las cuales se habla como de cosas reales, á fin de hacer el lenguaje inteligible; y sin esta especie de ficciones, no habria modo de seguir una discusion sobre tales materias. La aplicacion del principio deontológico solamente podrá ponernos en estado de descubrir si el empleo de estas locuciones comunica impresiones engañosas, y despues de un profundo exámen, se hallará que la virtud y el vicio no son otra cosa, (segun

hemos sentado) que las representaciones de dos cualidades, á saber; la prudencia y la benevolencia efectiva y sus contrarios, con las diferentes modificaciones que de allí proceden, y tienen relacion primero con nosotros, luego con todo lo que no es nosotros.

Porque si el efecto de la virtud fuese impedir ó destruir mas placer del que produce, ó producir mas mal del que impide, los nombres de perversidad y locura serian los únicos que le conviniesen: perversidad, en cuanto afectase á otro; locura, con respecto al que la practicase. Del mismo modo si la influencia del vicio fuera producir el placer y disminuir la pena, seria digno de llamarse beneficencia y sabiduría.

La virtud es la preferencia dada á un bien mayor comparado con otro menor; pero está destinada á ejercerse cuando el bien menor se agranda por su proximidad, y el mayor se disminuye por la distancia. En la parte personal del dominio de la conducta es la virtud el sacrificio de la inclinacion presente á una recompensa personal distante. En la parte social es el sacrificio que un hombre hace de su propio placer, á fin de obtener, sirviendo al interes ajeno, mayor suma de placer para sí mismo. El sacrificio es ó positivo ó negativo: positivo cuando se renuncia á un placer; negativo cuando se somete á una pena. Los términos sacrificio ó abnegacion son convenientes, cuando consiste la virtud en abstenerse de un goze; pero no son tan bien apropiados, cuando el bien sacrificado es de una especie negativa, y la virtud consiste en someterse á un sufrimiento. Pero será evidente que aunque la idea de virtud puede alguna vez

comprenderse en la idea de sacrificio y abnegacion, sin embargo estas palabras no son sinónimas de virtud, ni están necesariamente comprendidas en su idea. No hai duda que en muchos casos el valor es indispensable á la virtud; pero el valor, en cuanto consiste en esponerse á la pena, v. gr. á la pena física, no acompañada de peligro de vida, no puede convenientemente llamarse sacrificio: igualmente no se puede decir que haya abnegacion cuando no hai renuncia de una cosa que se pudiera obtener.

La virtud no solamente tiene que combatir la inclinacion individual; tiene que luchar á veces contra la inclinacion natural de la especie humana, y solo cuando triunfa de entrambas es cuando se eleva á su mas alto grado de perfeccion. Proporcionalmente al poder que adquirió un hombre de dominar sus deseos, la resistencia á su impulsión se hace cada vez menos difícil, hasta que finalmente en ciertas constituciones toda dificultad se desvanece. Por ejemplo en su juventud puede un hombre haber contraído afición al vino, ó á determinados alimentos. Si halla que estas cosas no convienen á su temperamento, la incomodidad que acompaña á la satisfaccion de su apetito se va repitiendo tanto poco á poco, y preséntase tan constantemente á su memoria, que la anticipacion de una pena futura cierta adquiere fuerza bastante para hacerle superar la impresion del placer presente. La idea de un sufrimiento mayor aunque distante, ha borrado la de un goze mayor aunque actual; y así es como por el poder de asociacion, algunas cosas que al pronto eran objetos de deseos, se

hacen objetos de aversion; y por otra parte cosas que antes eran objetos de aversion, como por ejemplo los medicamentos, se hacen objetos de deseo. En el ejemplo arriba citado, no estando el placer en la posesion del individuo, no pudo por consiguiente ser *sacrificado*, pues no existia. Tampoco habia *abnegacion*, porque como no existia ya el deseo que pedia ser satisfecho en otro tiempo, tampoco habia necesidad, á la cual pudiera oponerse la abnegacion. Cuando las cosas llegan á este término, la virtud lejos de haber desaparecido, ha llegado por el contrario á su mas alto grado de escelencia y brilla en su mas puro resplandor. En verdad seria bien defectuosa la definicion de la virtud, que no admitiese dentro de sus límites lo que constituye su perfeccion.

El esfuerzo es sin disputa una de las condiciones necesarias á la virtud; pero cuando se trata de prudencia, en el entendimiento es donde reside este esfuerzo. Por lo tocante á la benevolencia efectiva, reside principalmente en la voluntad y en las afecciones.

Yendo de viaje, me encuentro con un enemigo. Trata de herirme con un palo; hurto el cuerpo y evito el golpe. Hai en esto utilidad, instinto de conservacion; pero no prudencia. Sé que un enemigo me aguarda en cierto paraje, me abstengo de tomar el camino que conduce allá, y voi á mi destino, haciendo un rodeo. Hai en esto utilidad producida por el instinto de la conservacion; pero tambien hai ejercicio del entendimiento, y puede haber tambien empleo de la prudencia.

Lo mismo sucede cuando el efecto reside en la vo-

luntad. Compró en el horno un pan para mi comida: en esto hai doble utilidad; utilidad para mí en el interes de mi existencia, utilidad para el hornero en el beneficio que le resulta de la venta de su pan.

Preséntaseme un hambriento pordiosero. Él tiene mas necesidad que yo de este pan; dóiselo y pierdo mi comida. En esto hai utilidad, pero tambien hai virtud, porque someterse á una pena, es decir al hambre, pedia un esfuerzo y este lo he hecho yo.

Pero aunque el carácter de la virtud sea la utilidad, ó de otro modo, la produccion de la dicha; siendo la virtud, como vimos, aquello que es benéfico á la sociedad, y el vicio lo que le es dañoso, no hai sin embargo identidad entre la utilidad y la virtud, porque hai muchas acciones benéficas que no tienen el carácter de virtud: la virtud pide un esfuerzo. De todas las acciones del hombre, las que tienen por objeto conservar el individuo y la especie, son seguramente las mas benéficas al comun; pero nada tienen de virtuoso. En cuanto al esfuerzo, aunque sea necesario á la virtud y á la produccion de ella, no es indispensable que el momento del esfuerzo sea precisamente el mismo en que se practica la virtud. Lo que se requiere es, que el acto virtuoso sea de la naturaleza de aquellos cuya produccion reclama un esfuerzo en la conducta de la mayor parte de los hombres; porque la habitud, cuya formacion no se obtiene sino á costa de un esfuerzo, obra al fin, sin que le sea necesaria esta impulsión. Tal es el caso, por ejemplo, en que la cólera se contiene dentro de los límites prescritos por la prudencia y be-

nevolencia. Si no hubiera virtud sin esfuerzo natural y simultáneo, desde luego dejaría de serlo, en llegando á su apogeo.

Es cosa curiosa que en la escuela de Aristóteles se haya pronunciado sentencia de exclusion contra la virtud, cuando se ejerce en el mas alto grado. Siempre que queda algun resto de inclinacion que domar por perfecta que sea la sumision obtenida, esto basta á aquella escuela para sentar el título de virtud; y precisamente es al mérito mas relevante á quien dá el título inferior de semivirtud.

Semivirtutes, dice el citado compendio de Oxford, *sunt virtutum quasi rudimenta et bonæ dispositiones ad virtutis habitum: sed tamen integram virtutis formam nondum habent.*

Semivirtus igitur est, continua el autor, *quæ mediocritatem servat (1) sed cum aliqua difficultate affectibus rationis imperio reluctantibus, et ægre parentibus.*

Atque in hoc à virtute perfecta distinguitur, quam tunc se sciat aliquis assecutum esse, cum et ratio præscribat quod rectum est, et affectus sine ulla reluctantia rationes dictamina sequuntur (2).

1 Esto coincide con otra máxima de Aristóteles, que en todas ocasiones la virtud, y toda especie de virtud consiste en la medianía (sin duda quiso decir en la moderacion, en el justo medio).

2 Las semivirtudes son como los rudimentos de la virtud, buenas disposiciones para el hábito de la virtud; no obstante aun no tienen la forma completa de virtudes. La semivirtud está contenida en la medianía, pero con alguna dificultad, repug-

Segun esto la virtud consiste en hacer lo que es justo hacer, sin que cueste sacrificio alguno; y por cada virtud entera, es preciso contar de consiguiente una semivirtud, y salva una restriccion, que no es fácil de explicar, las semivirtudes están abrazadas á las virtudes enteras.

Harum tot fere genera statui possunt, quot sunt virtutes perfectæ.

¿Por qué *fere*? ¿á qué fin semejante restriccion? Ninguno lo puede decir.

El autor se ocupa luego en clasificar la virtud en dos divisiones, *continentia et tolerantia*, continencia y tolerancia, que corresponden, dice, á los apetitos de la concupiscencia é irascibilidad; siendo la concupiscencia combatida por la continencia, la irascibilidad por la tolerancia. Consistiendo pues toda la diferencia entre las virtudes y semivirtudes en la presencia ó falta de repugnancia, parece que no hai razon para que no se aplique la misma division á cada una de las partes del dominio de la virtud; pero quanto mas adelanta el autor, tanto mas se hunde en las tinieblas que le rodean, y mas palpable se hace la imperfeccion de su clasificacion. ¿Entiende por tolerancia la accion de someterse á una pena corporal? Así lo parece, si damos crédito á sus palabras. *Se-*

nando las afecciones al imperio de la razon, y no obedeciéndole sino con pena.

Distínguese de la virtud perfecta en que se reconoce la posesion de esta última cuando la razon prescribe lo que es justo, y las afecciones siguen sin repugnancia las órdenes de la razon.

semivirtutes versantur primo circa voluptates, ut continentia, secundo circa dolores, ut tolerantia.

Tolerantia, continua un poco mas abajo, est virtus imperfecta, qua res adversas et laboriosas cum quodam labore conjunctas, honestatis gratia, magno animo perferre conamur.

Objectum eius sunt res adversæ, sive dolores, non vero quivis, sed ii præsertim, quibus plerique succumbunt ex imbecillitate animi (1).

El apetito irascible es aquel que procura haber á las manos, por su mal querer, al objeto de su resentimiento. El medio que emplea para satisfacerse, consiste en producir pena en el alma de aquel de quien se quiere vengar. Pero el asiento real de la pena producida por la cólera, se halla en el corazon mismo de la persona irritada. ¿Hácele esto virtuoso? Sin embargo, así debe ser, segun la definicion de Aristóteles.

No obstante si creemos al moralista de Oxford, esta cuestion que ha dejado envuelta en una oscuridad tan profunda es de la mas alta importancia; pues de su solucion depende la formidable diferencia entre la salvacion y la condenacion. Sin embargo estas mismas cualidades, esta continencia, esta tolerancia, que Aris-

1 Las semivirtudes son puestas en accion, primero por los deleites, como la continencia, segundo por los dolores como la tolerancia. La tolerancia es una virtud imperfecta por la cual nos esforzamos por amor de lo honesto, y con mucho valor, á sufrir cosas adversas y penosas, á las cuales va anejo cierto dolor. Tiene por objeto las cosas adversas ó los dolores, á los cuales succumben sino todos los hombres, ó á lo menos la mayor parte por flaqueza de espíritu.

tóteles califica sin reparo de virtudes imperfectas, se cuentan bajo el punto de vista teológico, á lo menos segun dice el moralista de Oxford, en el número de las virtudes no solo las mas perfectas, sino aun las mas difíciles de practicar.

Segun la moral de Aristóteles una mitad no es definitivamente mas que una mitad; una mitad de virtud no es sino una mitad de virtud. Segun la teología de Oxford la mitad es igual á su todo, si acaso no es mayor. Pero en esto se hace misterio de todo y de nada, y cuanto mas profundo es el misterio tanto mas mérito.

El autor hubiera hecho bien en añadir á los apetitos de que habla Aristóteles, el apetito del misterio, apetito que en el dominio de aquello á que ha querido llamar religion, yendo en busca de absurdos y nosentidos, no encuentra para saciarse alimento demasiado grosero.

Antes de reclamar para una accion el título de virtud, debe empezarse por probar que tiene la dicha por objeto. Segun Aristóteles y su discípulo de Oxford la virtud consiste en la medianía, si se traduce literalmente la palabra latina; porque podria pensarse que esta palabra *mediocritas* se traduciria mejor por moderacion; pero en fin la palabra es *mediocritas*. Y aquí notarémos de paso que si en la moral se hubiera visto alguna cosa de práctico, si se hubiera creído buena para algo de la vida, hubiérase empleado para enseñarla en las universidades una lengua viva y no muerta; el lenguaje del mayor número y no el del menor. ¿Para qué sirve pues una definicion?

Para conocer la cosa definida. ¿Y una descripción? Para reconocer la cosa descrita, Veamos si se ha llenado este fin.

Nómbrese la virtud: colócase entre dos cualidades de un mismo carácter que no son virtudes. En la una faltan las cualidades que constituyen la virtud, en la otra son llevadas al exceso. Así es como se da la designacion y el ejemplo para toda la série de las virtudes. Desde luego la sola cosa necesaria es reglar aquello que en cada ocurrencia constituye la cantidad exacta de que se compone la virtud; producirlo todo ya preparado para uso del público, con el peso exacto, ni mucho ni poco: porque sino lograis la cantidad exacta, tengais lo que tengais, no tendreis la virtud.

Pero en materia tan importante nuestro moralista no os servirá de socorro alguno. Ved aquí, os dice, tres dosis de la medicina moral; aquí teneis la dosis exacta, la dosis mui fuerte, la dosis insuficiente. En la dosis exacta está la salud y salvacion, en las demas el peligro y la muerte. ¿Ha tomado nota por ventura de la cantidad prescrita? No. ¿No hai en su ordenacion ni cifras ni medios de evaluacion? Tampoco.

Quando un médico escribe sobre enfermedades, no se contenta con apuntar su nomenclatura, sino que juzga útil y aun necesario notar sus síntomas. No sucede así con nuestro moralista: sus virtudes son para él nombres sin síntomas. Habla de virtud; pero en cuanto á saber como se ha de distinguir entre lo que es virtud y lo que no lo es, es cosa de que no se cuida.

Hasta la fraseología habitual, hasta el uso comun de las palabras *justo é injusto, bien y mal*, consienten, aun en su acepcion vulgar, una aplicacion mas positiva al *bienestar social* que las virtudes de la moral de Oxford. Todos concebimos mas ó menos distintamente que el gobierno y la legislacion, la religion y la moral ejercen, ó deben ejercer una influencia bienhechora en la felicidad pública. ¿Qué valdrian sin ello todas estas cosas? Pero no es el moralista de Oxford quien se fija en este terreno.

Sin embargo el compendio ofrece sobre la virtud un proyecto de definiciones, donde cada qual podrá tomar lo que mas le convenga.

1^a La virtud es una habitud electiva que consiste, por lo que á nosotros toca, en la medianía (ó el justo medio), segun que un hombre prudente cuidará de prescribírsela.

Píllela quien pueda. Si esto significa alguna cosa, quiere decir que hay dos virtudes; la medianía y la prudencia, y que las dos solo hacen una.

2^a La virtud consiste en la conformidad de nuestros actos con la voluntad divina.

Mui bien; pero la dificultad está en conocer la voluntad divina en todas ocasiones. El lenguaje de la biblia es general y sin acepcion particular; algunas vezes tambien puede ser dudoso el sentido y sujeto á contestacion.

Y ¿cuál es la voluntad divina tal como nos la enseña la biblia? ¿Qué pretende, ni que puede pretender sino la produccion de la dicha? ¿Qué otro motivo, que otro fin puede proponer á nuestra obediencia?

La voluntad divina es clemente, benévola, bienhechora. ¿Qué implican tales espresiones, sino un fin de dicha, una produccion de dicha? De modo que si en lo que dice el profesor de Oxford hai algun sentido, si sus palabras no tienen por objeto inducirnos á error, su sentido debe ser el nuestro; él no quiere decir sino lo que nosotros decimos, y en tal caso pudiera habernos escusado toda ambigüedad de espresiones.

3ª La virtud consiste en la conformidad de nuestros actos con la sana razon.

¿La sana razon? ¿Háblase acaso de aquella razon que los doctores de Oxford declaran tantas vezes estar en oposicion con la voluntad divina? ¿Es acaso la razon humana? Aquí está la piedra de toque. ¿La sana razon de quién? ¿Es la mia ó la del hombre, que tiene modo de pensar diferente del mio? La mia, como es justo, porque yo no puedo reconocer por buena la opinion de un hombre, cuando la tengo por mala. Y que es mala lo creo, porque difiere de la mia. ¿Es acaso la mia ó la del doctor de Oxford? La mia. Tenemos pues decidida la cuestion. Ahora ya puedo echarme á dogmatizar como cualquier otro.

4ª La virtud consiste, como tambien la voluntad divina y la sana razon, en la mediania.

Por fin ya tenemos un instrumento con el cual podemos medir la voluntad divina y la sana razon, y la virtud como procedente de ambas. Ahora que están desvanecidas todas las dudas, todas las dificultades, tenemos en la mano un principio moral, con el que vamos á hacer prodigios. Así lo dice Aristóteles. Así lo pretende el doctor de Oxford.

Pero ¿y qué dice la utilidad? ¿Cuáles son las virtudes verdaderamente importantes? ¿Cuáles las virtudes secundarias que proceden de las primeras? Admitiendo como prueba y signo característico de la virtud, su tendencia á producir el bienestar, creemos, segun dijimos arriba, que todas las modificaciones de la virtud, pueden comprenderse bajo dos títulos principales; la prudencia y la benevolencia. Fuera de este círculo, no hai virtud alguna que tenga valor intrínseco. Veráse que ó á una ó á otra de estas dos clases, es adonde se refieren todas las cualidades morales verdaderamente útiles. Puédense de consiguiente llamar virtudes primeras. Quitad la prudencia, quitad la benevolencia del árbol de la moral, y le despojais de sus flores, de sus frutos, de su fuerza, belleza y utilidad. No le queda mas que un tronco sin valor, improductivo, estéril, que solo sirve de ocupar terreno. El valor de todas las virtudes accesorias ó secundarias depende enteramente de su conformidad con estas dos primeras virtudes.

Resulta de aquí, que si las virtudes primarias no fuesen útiles, tampoco podrian serlo las secundarias. Segundo. Que su utilidad debe consistir en llenar los mismos objetos que se proponen las virtudes primarias. Tercero. Las virtudes primarias tienen una tendencia invariable á la utilidad de los individuos respecto de los cuales son ejercidas, sean ó no útiles á la sociedad en general. Cuarto. La utilidad de las virtudes secundarias es en razon de su tendencia á producir los efectos, que la tendencia de las virtudes primarias debe producir. Quinto. Su utilidad debe

medirse por el grado en que contribuyen á acercar al fin que se proponen las virtudes primarias. Ya tendremos ocasion de pasar revista á todas las virtudes secundarias, y ponerlas á la prueba de los principios que se acaban de sentar.

Los diversos modos con que pueden ponerse en accion las diferentes virtudes por medio de la palabra, por medio de la escritura y por la conducta, pertenecen á la parte práctica del asunto que tratamos.

De ella hablaremos en el segundo tomo de esta obra.

XI.

DEL INTERÉS PRIVADO Ó PRUDENCIA PERSONAL.

LA naturaleza sencilla y sin artificio conduce al hombre á buscar el placer inmediato , á evitar la pena inmediata. Lo mas que puede hacer la razon , es impedir el sacrificio de un placer mayor distante , ó la infliccion de una pena mayor lejana en cambio de la pena y placer presentes ; en una palabra , impedir un error de cálculo en la suma de la dicha. En esto pues consiste toda la virtud , la cual no es otra cosa que el sacrificio de una satisfaccion menor actual que se ofrece bajo la forma de tentacion , á una satisfaccion mayor , pero mas apartada , la cual en el hecho constituye una recompensa.

Lo que se puede hacer por la moral en el dominio del interes privado , es manifestar cuánto depende la dicha de un hombre del hombre mismo , y de los efectos que produce su conducta en el espíritu de aquellos á quienes está unido por los vínculos de una mútua simpatía ; y cuánto depende de los actos

propios del hombre el interes que los demas hombres toman en su dicha, y su deseo de contribuir á ella. Supongamos un hombre dado á la embriaguez. Deberá enseñársele á examinar y á pesar la suma de placer y pena que resulta de su conducta. Verá por un lado la intensidad y duracion del placer de embriagarse. Esto será lo que formará en su presupuesto moral la *masa de los provechos*. Por el contrario, se le deberá obligar á poner en cuenta. 1º Las enfermedades y otros efectos perjudiciales á la salud. 2º Las penas contingentes que pueden sobrevenir, resultado probable de las enfermedades y debilitacion de su temperamento. 3º La pérdida del tiempo y dinero proporcionado al valor de estas dos cosas, en su situacion individual. 4º La pena producida en el espíritu de las personas que ama, tales como por ejemplo una madre, una esposa, un hijo. 5º El descrédito anejo al vicio de la embriaguez y la infamia notoria que resulta á los ojos de otro. 6º El peligro de un castigo legal y la ignominia que le acompaña; como por ejemplo cuando las leyes castigan la manifestacion pública de la locura temporal producida por la embriaguez. 7º El peligro de los castigos anejos á los crímenes que está espuesto á cometer un ebrio. 8º El tormento producido por el miedo de las penas de una vida futura.

Todo esto conducirá probablemente al hombre á conocer que compra mui caro el placer de la embriaguez. Verá que la moral, que es la virtud y la dicha, que es su interes personal, le aconsejan evitar semejante exceso. Tiene el mismo interes en triunfar

de su intemperancia, que lo tendria, un hombre el cual en la adquisicion de las riquezas pudiese elegir entre ganar mucho y ganar poco. La Deontología no exige sacrificio definitivo. En sus lecciones propone al hombre con quien habla un escedente de goze. Él busca el placer, ella le anima en esta demanda. Ella la reconoce por sabia, honrosa y virtuosa; pero al mismo tiempo le conjura que no se equivoque en sus cálculos. Le representa el porvenir, un porvenir que quizá no está mui distante, con sus placeres y sus penas. Pregunta si por el goze disfrutado hoi, no será necesario pagar mañana un interes usurario é intolerable. Pide que la misma prudencia de cálculo que aplica un hombre sabio á sus negocios diarios, sea aplicada al mas importante de todos los negocios, á saber, el de la felicidad y de la desdicha. La Deontología no concibe menosprecio por este egoismo que el vicio mismo invoca. Ella abandona todos los puntos que no se puede probar son ventajosos al individuo. Consiente tambien en hacer abstraccion del código del legislador y de los dogmas del sacerdote. Admite como cosa sentada que no se oponen á su influencia; que ni la legislacion ni la religion son enemigas de la moral; y quiere que la moral no se oponga á la dicha. Probadle un solo caso en que haya obrado contra la felicidad humana, y se confesará confundida. Ella reconoce que hasta el mismo ebrio se propone un fin conveniente; pero está pronta á probarle que la embriaguez no le hará alcanzar este fin. Ella parte de una verdad que ningun hombre puede negar, á saber, que todos los hombres desean

ser felices. Ella no se mete en dogmatizar despóticamente; su mision es invitarnos á hacer una prudente estimacion del bien y del mal. No tiene interes en tal ó tal línea de conducta, en tal ó tal resultado, sino en cuanto se trata de cortar del total una fraccion de dicha.

Todo lo que se propone es poner un freno á la precipitacion, impedir la imprudencia de tomar medidas irremediabiles, y de hacer una mala compra. Nada tiene que objetar á los placeres, que no estén asociados á una porcion de pena mas que equivalente. En una palabra, ella regulariza el egoismo; y á manera de un intendente sabio y activo, administra nuestra renta de felicidad del modo mas propio á hacernos sacar las mayores ventajas posibles.

Pero no por esto es ciega é impróvida. Sabe que lo presente será bien pronto lo pasado, y que las opiniones de la hora actual serán modificadas por la esperiencia de la hora siguiente. Por esto desea que en el cálculo de lo que es, se haga entrar como elemento importante lo que debe ser. Su enseñanza consiste en decirnos: pesadlo todo bien, pesad cada una de las cosas que entran en el ajuste. Aprovechaos de los gozes que ahora se hallan á vuestra disposicion; pero si detras de ellos está el sufrimiento, si en compensacion de los gozes que vais á procuraros, es preciso renunciar á gozes mayores, ¿será acaso prudencia? Si para comprar el goze que anhelaís, es necesario que impongais á otro una pena mayor que vuestro goze, ¿será esto benevolencia? Y si los otros os devuelven con usura la pena que les imponeis, ó cer-

cenan de vuestros gozes una suma mayor que la de que vos les privais, ¿hai en esto prudencia?

En verdad el egoismo que no tiene cuenta con las cosas venideras, tiene tan poca prudencia como benevolencia. Es realmente hablando, matar la gallina para tener los huevos de oro. «¡Yo solo, yo solo!» Tal es el grito de un alma insensible á la dicha ó desdicha proveniente de causas esterióres. La insensibilidad al mal es una ventaja evidente para su poseedor, pero con la condicion de que no ocasionará reaccion.

El amor propio de Focion, disminuía á sus ojos el sentimiento de su infortunio. En representarse á su compañero de suplicio como mas digno de su admiracion, no habia ni benevolencia ni cortesía; era una pura arrogancia.

El amor propio de Vitelio le llevaba al extremo de creerse con un derecho absoluto sobre los hombres, porque le habia cabido en suerte la mas alta prosperidad. Si esto podia consolarle, tanto mejor para él; á lo menos semejante persuasion no hacia mal á nadie.

Mas la prudencia personal no solamente es virtud, sino virtud de la cual depende la existencia del género humano. Si yo pensase mas en vos que en mí, seria un ciego conduciendo á otro ciego, y ambos caeríamos en el precipicio. Tan imposible es que vuestros placeres sean mejores para mí que los míos, como lo es que vuestra vista sea mejor para mí que la mia propia. Mi dicha y desdicha forman parte de mí mismo tanto como mis facultades y órganos; y seria tan exacto decir que siento mucho mas que vos mis-

mo vuestro dolor de muelas, como pretender que estoi mas interesado en vuestro bienestar que en el mio. Hai tal vez gentes que exageran el principio personal hasta el estremo de creer que dilatando la idea que tienen de sí mismo, son útiles á la humanidad.

¡Cómo! ¿La suficiencia ó la vanidad de un hombre hará á los otros dichosos? Si así es, hai doble ventaja; nosotros nos procuramos un placer y los demas tambien. ¿No afecta á los demas ni en bien ni en mal? Aun en esto hai ventaja, porque el hombre halla placer en glorificarse. ¿Hacen su orgullo y su vanidad en los demas una impresion desagradable? Ya tenemos algo que poner en el otro plato de la balanza. Es preciso calcular todas las sensaciones desagradables experimentadas por aquellos á quienes ofende esta vanidad; deben ser adicionadas y balanceadas contra los placeres que causan á un hombre su vanidad y orgullo. Tal vez se hallará que el desagrado para los demas está en razon de la intensidad de la satisfaccion que el individuo en cuestion se procura. Claro está que en semejante caso la balanza crecerá en proporcion. El sol de la Deontología ilumina con sus rayos las regiones contiguas de la prudencia y benevolencia. Por ella la luz es sustituida á las tinieblas, el órden al caos. Ella resuelve todos los problemas difíciles, ante ella desaparecen las mayores dificultades. Ella sola puede hacer distinguir las afinidades, de ella sola pueden deducirse las relaciones entre las diversas clases de cualidades morales, por ella sola puede descubrirse el límite que separa el vicio de la virtud. Ella sola hace convertir todas las anomalías

en armonía y regularidad; por ella sola pueden reunirse ó contrastarse una multitud de cualidades presentadas hasta aquí bajo firmas ininteligibles y aisladas. Es la lanza de Ituriel que revelaba el bien y el mal, y los presentaba bajo su verdadera forma.

Se ha manifestado entre los moralistas una disposición violenta á escluir del alma del hombre la influencia del principio personal. ¿Á qué viene esta repugnancia en admitir como motivo, lo que es y debe ser el mas fuerte de todos los motivos, á saber, el amor del hombre á sí mismo? ¿Á qué fin condenar el sentimiento personal? Es por una especie de vergüenza, por cierta disposición á considerar el principio de donde provienen todos los actos, todas las pasiones del hombre, como la parte verdadera de nuestra naturaleza.

Pero admitido una vez este principio, á saber, que una atención ilustrada por el interés personal á la mejor garantía de una buena conducta, ya no se podrá dudar que el conocimiento y práctica de la moral hayan hecho considerables progresos, y entonces es un bello espectáculo seguir con los ojos la marcha lenta, pero visible de la virtud.

La base del interés nada le hace perder de su estabilidad y poder. Hai hombres que no quieren ver este interés; otros apartan la vista con indignación. Los declamadores preguntarán si en este nuevo siglo, que llaman degenerado, se hallará un hombre que consienta en sacrificar su vida al interés de su país. Sí.

Sí; hai hombres, y no pocos, que obedeciendo al

llamamiento, al que en tiempos pasados respondieron otros, harian con gusto á su pais el sacrificio de su existencia. ¿Síguese acaso, que en esta circunstancia como en cualquier otra, obrarian estos hombres sin interes? No ciertamente. No está en la naturaleza humana el obrar así. El mismo raciocinio se aplica á las observaciones de la línea del deber. Es un cálculo erróneo del interes personal.

«Ninguno hace mal por hacerlo, sino con el fin de procurarse ó provecho ó placer.» No ignoraba esta grande verdad Lord Bacon. Este grande hombre era de aquellos, que donde quiera se ofrece la verdad á sus ojos, saben distinguir su belleza; pero vivió en tiempo en que ni era practicable ni seguro ir en pos de ella hasta el fin.

No obstante vióse en el extremo de sacar esta consecuencia; que si el vicio, considerado todo, fuera provechoso, entonces el hombre virtuoso seria el culpable.

El sacrificio del interes se presenta en abstraccion como algo de grande y virtuoso, porque es cosa sentada que el placer que un hombre despide de sí, es recogido por otro. Suponiendo que en esta traslacion no haya placer ganado ni perdido, es evidente, que aunque se trasfiera de un poseedor á otro un millon de vezes, no quedará antes ni despues sino la misma suma de dicha.

Pero en el cambio de la dicha, lo mismo que en el de la riqueza, la gran cuestion consiste en hacer que la produccion se aumente con la circulacion.

Tan conveniente es pues en la economía moral ha-

cer del desinterés una virtud, como en economía política, hacer un mérito del gusto.

El desinterés puede hallarse en los hombres lijeros y superficiales; pero un hombre desinteresado con reflexión, es por fortuna mui raro.

Dadme un hombre que deseche mas elementos de felicidad de los que crea, y yo os enseñaré un necio y un pródigo. Dadme un hombre que se prive de una suma de bien mayor que la que comunica á otro, y yo os enseñaré un hombre que ignora hasta los primeros elementos de la aritmética moral.

De la prudencia personal considerada como virtud primaria, nacen como secundarias la templanza y continencia. Su violacion introduce al culpable en la region de la pena; su violacion habitual produce un resultado de desdicha, sobre el cual es imposible fije sus miradas la prudencia, sin que advierta el exceso de sufrimiento que deja tras sí este falso cálculo.

XII.

DE LA PRUDENCIA RELATIVA Á LOS OTROS, Ó PRUDENCIA ESTRAPERSONAL.

AUNQUE el gobierno es á quien toca aumentar y estender la conexion que existe entre la prudencia y benevolencia efectiva, en donde es aplicable la sancion política, el deber de un profesor de moral pública, es dar á conocer su concordancia, y comunicarles toda la accion, y todo el efecto que su influencia puede comunicarle.

A la opinion pública, ó en otros términos, á la sancion popular y moral, es á quien debemos dirigirnos para la accion del sentimiento social sobre el personal. Cada uno de los individuos del comun puede ser miembro del tribunal público. Todo hombre que espresa ya con palabras ya con acciones el aprecio que hace de la conducta de los otros, es un miembro activo de este tribunal. El que lo manifiesta por medio de la prensa es un miembro influyente. Su influencia será proporcionada á la aprobacion que recibirá de sus lectores, á la fuerza de la impresion

que producirá en su espíritu, lo mismo que al número é influencia de estos últimos. La mala voluntad de un hombre le hace desear maltratar á otro. Esta puede ser refrenada por el temor de que el golpe no caiga sobre aquel á quien va destinado, ó por un tercero testigo del lance; puede tambien retenerle el temor del castigo legal. En el primer caso la sancion física es la que opera, en el segundo la sancion política; y ni en uno ni en otro es necesaria la aplicacion del principio deontológico.

Mas cuando faltan estas dos sanciones, cuando no suministran sino un remedio insuficiente, entonces entran las sanciones popular y social, para ocupar esta porcion de dominio de la accion que han dejado vacante los otros motivos. Estas dos sanciones van íntima y estrechamente unidas; porque las relaciones sociales penetran natural y necesariamente toda la sustancia de la sociedad. Casi apenas hai individuo que no esté ligado á la sociedad general por algun vínculo social mas ó menos fuerte. El círculo se ensancha, la intimidad se fortifica á medida que la sociedad se ilustra. El interes encerrado al principio en la familia se estiende á la tribu, de la tribu á la provincia, de la provincia á la nacion, de la nacion á todo el género humano. Y á medida que se comprenderán mejor las ciencias política y deontológica, se verá aumentar la dependencia de cada uno de la buena opinion de todos, y fortificarse cada vez mas la sancion moral. Añadamos á esto que su fuerza se acrecentará mucho mas, cuando se halle en estado de apreciar exactamente su propio poder; de manera

que se puede preveer la época en que el espíritu público ya no se estraviará en la apreciacion del deber, y en que la sancion moral hará inútil una parte de la sancion política. Pero entremos en algunos pormenores. Consideremos en el ejemplo arriba citado la influencia de una accion sobre los individuos cuya dicha afecta. Sábese que el hombre que da un golpe á otro, le causa un daño corporal. El que da el golpe debe temer recibir en represalias este mismo ú otro daño personal semejante. Este temor constituye la sancion física.

La sancion política ó legal, es decir el peligro de la intervencion del magistrado, puede hallar y probablemente hallará aquí su aplicacion, aunque semejante intervencion no pueda estribar sino en el principio mismo que sirve de base á la Deontología, á saber, el principio de la maximizacion de la dicha. Pero que intervengan ó no las sanciones política y física, la sancion moral será en todo caso puesta en accion. En efecto habiendo enseñado la esperiencia y observacion que semejantes actos de violencia tienen por resultado el sufrimiento, habrá allí desaprobacion en un grado proporcionado al de sufrimiento impuesto. La sancion simpática y social no puede menos de surtir su efecto. Pues á pesar de que en un estado de barbarie social es mui débil esta sancion para refrenar las pasiones individuales, y que en cualquier estado social admite gran número de modificaciones de individuo á individuo; no obstante en la época de civilizacion en que vivimos, la sancion social obra de una manera mui poderosa, y obrará

en los casos en que la sancion moral mas general aun habrá tal vez sido impotente. El mismo que estaria dispuesto á mostrarse indiferente á la dicha de aquellos con quienes no tiene relacion alguna, lo estará menos á manifestarse indiferente á la dicha de sus amigos ó de su familia, de quienes depende su dicha mas inmediatamente. Tal cual es y aun obrando en una esfera mas reducida, la sancion simpática debe ser mas fuerte que la sancion moral. Pocos individuos hai que puedan contemplar sin algun sentimiento de dolor los sufrimientos de sus semejantes, sobre todo cuando se ofrecen de un modo especial á su percepcion ó imaginacion; y si la persona que padece es un amigo, la indiferencia será aun mas rara y difícil. El sentimiento de la simpatía es universal. Podríase decir que no hai ejemplar de haber llegado un hombre á la edad madura sin haber gozado el placer de otro ó sufrido su pena. Este sentimiento puede quedar circunscrito á un círculo doméstico, y este círculo estar por decirlo así en guerra con el género humano. Tomó su origen de la comunidad de interes ú opinion. Esta simpatía opondrá un obstáculo á la infliccion de las penas. Siempre producirá igual resultado, escepto cuando un motivo opuesto y mas fuerte obre en direccion contraria; y todas estas acciones obran tambien con un poder siempre creciente. Si se examina el espíritu del hombre considerado individualmente, se le verá de una á otra generacion ir creciendo en fuerza y en perseverancia en el conocimiento de sus facultades, en el imperio que ejerce sobre ellas, en la suma de observacion y espe-

riencia que acumula para su uso y gobierno; y partiendo de este hecho se puede esperar con razon, que las diversas sanciones asociadas al espíritu universal lograrán cada vez mas su justo desarrollo. Lo mismo sucede en el hombre considerado como especie. Hai una época en que el principio personal es el único que está en operacion mui activa. Esta ocupa toda la esfera del espíritu, que apenas se estiende mas allá de la sancion física. En tal estado la conducta del hombre consiste casi únicamente en aprovecharse de los gozes inmediatos sin cálculo alguno de dicha ó desdicha remota. Este es el puro estado sensual, al cual vienen á unirse por una estrecha asociacion las afecciones irascibles ó disociales (como las llama Aristóteles) las cuales aunque de un carácter tan diferente, obran en la misma direccion. Las afecciones sensuales son reprimidas por la accion de las afecciones irascibles de aquellos, á costa de los cuales buscan las primeras satisfacerse, ó en otros términos por el temor de las represalias, consecuencias naturales del resentimiento. Se ha notado que en la infancia de las sociedades lo mismo que en la del hombre, es donde la afeccion simpática se desarrolla menos. Ella estiene su influencia al paso que la existencia se estiende, comenzando por las relaciones inmediatas, en las cuales los vínculos de la sangre, las afinidades, las relaciones domésticas ó de amistad tienen mas fuerza, adelantando con la esperiencia y la cultura intelectual en una esfera de accion mas dilatada. Los vínculos se multiplican, y llegan á ser capaces en alto grado de estension y acrecentamiento. Forman diferentes

círculos: así nacen sucesivamente el doméstico, social, profesional, cívico, provincial, nacional, ultranacional, universal: lo unos aislados, los otros en una mútua dependencia. Y á medida que las afecciones simpáticas pueden ponerse en accion, su tendencia debe ser aumentar la dicha de aquel que las practica; y si esta tendencia productiva de dicha no conduce á alguna consecuencia de un efecto contrario ó de una suma igual, se tiene por resultado un producto limpio de dicha añadido á la masa de la dicha general. Así es como la afeccion personal empleada como origen de gozes privados, pone en accion una gran masa de dicha pública.

Un hombre, testigo de los servicios hechos á otro por su vecino, contrae la inclinacion de pagar afecto con afecto, y de hacer beneficios por beneficios. El modo mas fácil de cumplir, y que considerando su extrema facilidad no es el menos eficaz, consiste en dar en todas ocasiones una espresion exterior á las afecciones benévolas, emplear en la conversacion siempre que se pueda el lenguaje de la benevolencia. Alabar las acciones virtuosas de un hombre es dar á la virtud una recompensa positiva; es al mismo tiempo dirigir la sancion popular al estímulo de semejantes actos; y así es como el principio personal produce la afeccion social, que á su vez produce la popular, y de su combinacion resulta el aumento del bien general.

¿Mas la simpatía escitada en favor de un individuo depende acaso de la influencia de sus actos en el bien general? ¿Se juzga á un hombre en razon de la tendencia de su conducta hácia la dicha pública? ¡Ah!

no siempre; porque la simpatía mas estendida, la mas general aprobacion han sido frecuentemente escitadas no por actos productivos de bien, sino por actos productivos de mal; no por una conducta favorable á la dicha de la humanidad, sino al contrario perjudicial y destructiva de la dicha pública en el mas alto grado, por ejemplo, por la victoria y la conquista, por el robo, devastacion y carnicería en la escala mas estensa; ó por la adquisicion ó posesion del poder en cantidad ilimitada, de cualquier modo que se haya adquirido ó ejercido.

Igualmente con relacion á los actos cuyas consecuencias han sido bajo algun respecto benéficas á la sociedad, ha podido suceder que el beneficio no haya sido ni depurado de toda liga, ni preponderante; y como la tendencia de la simpatía siempre es á producir la repeticion del acto que aprueba, la sancion moral mal dirigida puede tener por resultado producir actos definitivamente perniciosos al bienestar social. Un acto benéfico en sus primeros efectos y en sus mas aparentes resultados, cuando se ven estos efectos en conjunto y friamente calculados, puede ser pernicioso. Igualmente un acto cuyas consecuencias parezcan perniciosas á primera vista, puede, considerado todo, ser benéfico. En ambos casos es evidente que la simpatía que conduciria á la produccion de uno de estos actos, y la antipatía que impidiese la produccion del otro, serian funestas á la dicha pública, y de consiguiente estarian en contradiccion con los verdaderos principios de la moral. Descubrir los errores ocultos bajo la superficie de las cosas, preve-

mir las aberraciones de la simpatía y antipatía, producir y poner en actividad las fuentes de las acciones cuya operacion ocasiona una balanza incontestable de dicha; tal es la parte importante de la ciencia moral.

El deontologista no debe olvidar que no tiene poder coercitivo, y quizá de aquí concluirá ligeramente que su mision se terminó luego que ha reunido cierto número de frases, que no pueden influir en la conducta de los hombres. Pero nosotros nos atrevemos á creer que cuando menos tres consecuencias favorables pueden resultar de sus trabajos. Donde no puede crear un motivo, puede indicar su existencia. Puede poner en claro y manifestar la influencia que tienen sobre la conducta de los hombres estos principios de acciones, que hacen parte de la inteligencia de cada uno de nosotros, aunque inertes y no expuestos á la observacion; puede indicarnos ciertas consecuencias de la accion y de la abstinencia de la accion, que no se nos habian ofrecido.

En segundo lugar puede dar mas eficacia á la sancion moral popular; puede proclamar sus decretos; y si esto no le es posible, tomar la iniciativa de sus leyes, y llamar la atencion pública sobre discusiones propias para producir el reconocimiento de su autoridad. Cuando menos pueden emanar de él proposiciones en favor del bien público con la posibilidad de obtener la aprobacion de aquellos á quienes sean dirigidas.

Finalmente puede ejercer alguna influencia sobre los hombres que tienen en su mano el poder legis-

lativo ó ejecutivo, reducirlos á dar á la sancion popular el importante apoyo de la sancion política, siempre que sea aplicable á la producción de este importante fin, que nunca bastantemente se ofrecerá á nuestra vista; á saber, la maximizacion de la dicha pública.

Las leyes de la beneficencia están en conexión íntima con las de la prudencia. En muchos casos la accion benévola es prescrita por consideraciones de prudencia. El interes personal no puede en sus cálculos hacer abstraccion de la dicha de otro.

XIII.

BENEVOLENCIA EFECTIVA-NEGATIVA.

HEMOS hablado de la benevolencia efectiva, como dividida en dos ramas, una positiva ó que confiere los placeres á otros, la segunda negativa, que se abstiene de imponerles penas. La palabra benevolencia implica disposicion á hacer actos de beneficencia. El dominio de la una es limítrofe del de la otra; no es decir que la una tenga necesariamente á la otra por compañera; puede haber benevolencia sin el poder de pasar á actos sus impulsiones; puede tambien haber beneficencia sin la mas ligera porcion de buena voluntad, y de consiguiente sin benevolencia.

El bien producido por la benevolencia efectiva es mui reducido, si se compara con el que producen los motivos personales. Las afecciones simpáticas ni son, ni pueden ser tan fuertes como las afecciones personales. La trasportacion de las riquezas, la circulacion de los medios de subsistencia, la produccion de la abundancia, en cuanto las hacemos mirando al bien

ajeno, son poca cosa comparadas á la suma de lo que hacemos por respeto nuestro: lo que se dió sin equivalente no puede compararse con lo que se dió en cambio de otra cosa, y bajo un punto de vista comercial. Las contribuciones voluntarias hechas al gobierno por interes público, son bien cortas en comparacion de las que percibe el estado por requisiciones obligatorias.

Á los ojos del sentimentalista la benevolencia acompañada ó no de la beneficencia adquiere el mayor derecho á su estimacion, y esfuérase en obtener para ella la mayor porcion de la aprobacion pública. Pero la benevolencia que no lleva frutos de beneficencia, no es sino un árbol inútil; y los sentimientos (sea cual sea el nombre que se les dé) no tienen valor sino en cuanto sirven de motores á actos benéficos. La benevolencia aislada no es sino una sombra de virtud; y no lo es realmente sino cuando llega á ser efectiva.

Débase añadir que en la mayor parte de los casos las inspiraciones de la prudencia presiden á las leyes de la benevolencia efectiva, y ocupan con ella, y de comun acuerdo, el mismo lugar en el dominio del deber. Un hombre que se hace mas mal á sí mismo que bien á otro, no sirve á la causa de la virtud, porque disminuye la suma de la dicha general. La benevolencia ó simpatía puede ser un manantial inútil de pena, cuando no puede producirse en actos de beneficencia. La virtud no exige que un hombre se haga testigo voluntario de penas, á cuyo remedio ó alivio en nada puede contribuir. No hacemos bien ni á

nosotros mismos, ni á los demas, condenándonos á ver sufrimientos que no son susceptibles de mitigacion alguna, ó que no podemos aliviar.

La benevolencia efectiva se manifiesta por actos: supone un bien capaz de aumento, ó un mal susceptible de remedio ó disminucion. Los poetas nos dicen que en el Eliseo cada hombre se basta á sí mismo. Semejante vida debe ser fastidiosa é intolerable; un puro egoismo sin asociacion de benevolencia. Quitad el placer, ciertamente no hareis la dicha con lo que queda. Seria lo mismo que fabricar un palacio de humo y nieblas.

La influencia que ejerce un hombre sobre la sociedad, por sus vicios y virtudes, se estiende en razon de su elevacion social. El poder del bien y del mal crecen simultáneamente. Los amores de Henrique iv, han causado una masa incalculable de males. Hizo la guerra á España, á fin de apropiarse la mujer ajena. Mas de una vez acaeci6 dejar sacrificar una parte de su ejército por entretenerse con su Gabriela. Alabe quien quiera á tal monarca; en cuanto á nosotros, nada hai que nos obligue á hacer lo mismo. Si mientras se entregaba á sus placeres le hubiera sucedido romperse un brazo ó pierna, ¡qué gritos no hubiera dado! ¡Cómo se hubiesen manifestado entonces el interes y simpatía! Mas hizo perecer por su falta millares de sus partidarios, sin que nada se le diese.

Al poder de la posicion social es necesario añadir el de la inteligencia, para dar sancion al bien ó al mal. Carlos xii fuera mas peligroso, si hubiera si-

do loco. Para hacer el mal en grande, fué tan funesta su obstinacion como los amores de Henrique iv. Uno y otro sacrificaron millares de hombres por un interes de gozes egoistas, aunque diferentes. Cuando se hayan comprendido las leyes de la moral, cuando la sancion popular esté bastantemente esclarecida, entonces ya no será el mundo víctima de los caprichos de los reyes.

En la parte política del dominio de las acciones, la investigacion de lo que constituye las leyes de la prudencia, como tambien los signos por los cuales se puede reconocer la benevolencia efectiva, no entran sino de una manera indirecta en el imperio de la Deontología privada. Sin embargo no será fuera de propósito observar que solo la antorcha de la utilidad podrá guiar de una manera segura el heroismo del patriota. Allí como en otras partes las discusiones dogmáticas sobre el derecho y los derechos han contribuido frecuentemente á estraviar los hombres, á introducir la confusion en los proyectos mas saludables y á destruir el heroismo de las mas benévolas intenciones. Permitir la resistencia, cuando de ella resulta mas utilidad que de la sumision, es poner un escudo en manos de la libertad. *Mandar* á la resistencia bajo la fé de no sé qué precepto imaginario de la lei natural ó de la revelacion, es poner una hacha encendida en manos del fanatismo.

Cuando la benevolencia efectiva sea colocada bajo el imperio de las leyes deontológicas, cuando el mayor bien, la dicha mas universal lleguen á ser el punto central adonde se dirijan todos los actos, en-

tonces comenzará la edad de oro de la ciencia moral. Cuando su influencia se sienta por do quiera y su presencia sea universal, el poder de las recompensas hará en gran parte inútil el de los castigos. Ningun placer será desperdiciado, ninguna pena inútilmente impuesta. Hasta el presente un débil rayo de benevolencia universal ha esparcido un brillo incierto sobre el campo de las acciones humanas; á veces la han absorbido inútiles meditaciones, otras se ha exhalado en declamaciones periódicas, frecuentemente la ha envuelto el misterio ó dispersádola el huracan de pasiones egoistas. La parte negativa de la benevolencia efectiva consiste en abstenerse de obrar cuando esta abstinencia escusa una pena, ó crea un placer en el pensamiento ó persona de otro. Esta parte de la virtud presupone el poder de imponer un sufrimiento ó de conferir un goze, y está destinada á impedir los efectos de semejante disposicion, que si se dejase obrar, aumentaria la suma de desdicha ó disminuiría la de dicha.

Tiene por objeto refrenar la palabra ó la accion que causaria mal á otro, y si es posible hasta reformar el pensamiento que pudiera crear ó escitar acciones ó palabras de una tendencia ó efecto funesto. Á fin de darle eficacia, no será fuera del caso remontar hasta el origen de los motivos enemigos de esta clase de virtudes. Se hallará este origen: 1º en el interes personal que efectivamente puede en ciertos casos estar en hostilidad con las simpatías benéficas, y en tales casos es preciso que estas sucumban. No hai remedio; son las mas débiles.

Por fortuna son raros semejantes casos, porque es raro que se cause algun mal, sin que haya reaccion de parte de aquel que es su víctima. Un hombre no puede aborrecer á otro, sin que en cambio no suscite contra sí mismo alguna porcion de odio. No puede obrar contra otro de un modo hostil sin quitar algo de las afecciones amigables de esta persona con respeto á él. Toda voz sea de benevolencia sea de malevolencia tiene un eco; hai una vibracion que responde á todo acto, sea en bien sea en mal. Esto hace entrar á la benevolencia que se abstiene, en el dominio de la prudencia personal, á la cual debe ademas apelar definitivamente la benevolencia.

2º El temor de incomodarse, la indiferencia son otra causa de la falta del principio de abstinencia. Hai hombres que no se tomarán el trabajo de evitar una pena á otro. Es verdad que no tienen deseo particular de hacer mal; pero no se incomodarán por evitaros un embarazo. Quieren mas dormir que obrar. Enuncian una opinion aventurada para escusarse el trabajo de un exámen. Obran aprisa, y se comprometen de buen humor. No se toman la pena de preguntarse á sí mismos si deben dudar, y aun están menos dispuestos á aplicar el antiguo adagio: «En caso de duda, abstente.» Una pronta decision lisonjea su desidia. Gustan desembarazarse de una cuestion, cuya discusion ó exámen hubiera costado algo á su atencion. Piensan descargarse de un peso por medio de una solucion perentoria.

3º Los intereses del orgullo y de la vanidad ahogan frecuentemente la voz de la benevolencia que se

abstiene. Es un instrumento sonoro y estrepitoso que hace enmudecer la voz de la filantropía.

El orgullo y la vanidad producen el dogmatismo. Atribúyense cierta superioridad; y esta procura sin cesar manifestarse por la palabra. En cualquier acto que sea hallan motivos de reprension, y sin atender á las consecuencias, reprenden.

La benevolencia comenzaria por informarse, si la reprension tiene probabilidad de ser útil sea al reprensor sea al reprendido. La vanidad y orgullo son demasiado orgullosos y vanos para pedir ó recibir los consejos de la moral. Algunas veces dan avisos importunos ó impertinentes. La benevolencia les hubiera enseñado á abstenerse. Consejos fuera de tiempo son palabras perdidas, que producen en la persona aconsejada una pena sin compensacion, pena mucho mayor que el placer gustado por la vanidad consejera.

Hai ocasion tambien en que el orgullo y la vanidad consisten en comunicar benévolamente informaciones que ni se desean ni aceptan de buena gana. La informacion puede parecer reconvencion á aquel á quien pretende instruir. Frecuentemente se reviste del aparato de la suficiencia y dogmatismo. ¿Qué hai que estrañar que halle rebeldes?

En todas estas ocasiones, y aun en muchas mas, la benevolencia efectiva pone su *veto*.

4º Los intereses de la antipatía. Estos toman formas multiplicadas y requieren doble freno; porque son funestos á las dos partes, y dejan tras sí por uno y otro lado un exceso de malestar. Son tanto mas

funestos, cuanto que no siempre es posible conocer la naturaleza malévolá de su origen.

Algunas veces la rivalidad de posesion es la que los hace nacer.

Tal hombre puede haber obligado á vuestra pereza á incomodarse; puede haber herido vuestro orgullo ó vuestra vanidad, haber ofendido á vuestro amigo ó calumniado vuestras opiniones políticas ó religiosas; esta no es razon para hacerle mal. La moral y vuestro propio interes exigen que os abstengais de ello. Pesad los resultados, las penas de la mala voluntad, el placer de la venganza, y luego la reaccion de la venganza sobre vos mismo, y tal vez sobre otro. Hallareis que por lo que á vos toca, y á vuestro interes personal, la balanza está contra vos; por lo que toca al individuo que es objeto de vuestra mala voluntad, hai una suma de sufrimiento sin deduccion alguna.

Dais ademas una prueba no solo de inmoralidad, sino de flaqueza. No teneis influencia alguna sobre el espíritu del que os desagrada; haceis ver á un tiempo mismo falta de exámen sobre vos mismo y malignidad de intencion, pruebas de debilidad intelectual y de defectuosidad moral.

La mala voluntad hallará tambien en las diferencias de gustos materia de actos que la benevolencia reprime; estas diferencias han servido frecuentemente de base á palabras ó actos de aborrecimiento, y en ninguna parte del dominio de la accion se ha cebado la malevolencia con mayor encarnizamiento. Aquí es sobre todo donde se necesita aplicarse á evi-

tar todo cuanto puede producir la pena; este cuidado es de absoluta necesidad, do quiera que la pena impuesta es inútil ó funesta, y aquí mas que en ninguna parte es donde tiene este carácter.

En fin, la benevolencia efectiva en sus necesidades negativas exige que nos abstengamos siempre de la inflicción del mal, excepto cuando pone término á otro mayor, ó produce un bien mas que equivalente.

Teniendo su accion por objeto evitar penas á otro, es importante para estimar exacta y completamente su operacion, estudiar todas las fuentes de las penas. Á fin de procurarse el remedio, debe saberse lo que cuesta, y esto es tanto mas necesario, quanto hai una multitud de males, cuya existencia ó consecuencias dolorosas parece se ignoran demasiado.

Examinad las diversas clases de penas y de placeres, como tambien sus modificaciones: considerad las penas de que son susceptibles los sentidos; aquellas cuya represion no pertenece, como es razon, á la legislacion penal: considerad asimismo las penas de privacion, los placeres que resultan de una buena reputacion; en una palabra, todo el arsenal de los gozes y sufrimientos. Poned tambien en cuenta las susceptibilidades generales, y en cuanto es posible, las individuales.

Las virtudes secundarias que se unen á esta rama de la Deontología, son la urbanidad y el saber vivir; esto es lo que constituye propiamente hablando la pequeña moral. El saber vivir se aplica á todas las ocurrencias ordinarias, y que tomadas separadamente parecen poco importantes: consiste en abs-

tenerse de lo que puede causar pena á otro. Cuando en tales ocasiones se practican actos que dan placer á otro, estos pertenecen, no á la rama negativa ó de abstinencia, sino á la positiva ó de accion. Mas la primera es á donde se han de referir las leyes de saber vivir, y aquí su ejercicio es constantemente necesario, y mui vasto el dominio de su accion. La prudencia personal es la mas ordinaria é indispensable, es un freno suficiente á la grosería y malos modos. La disposicion á contribuir por todos los medios lícitos á la satisfaccion de los demas, y á abstenerse de cuanto les puede desagradar, es lo que constituye la verdadera cortesía y el verdadero saber vivir.]

XIV.

DE LA BENEVOLENCIA EFECTIVA-POSITIVA.

LA rama negativa de la benevolencia efectiva comprende como hemos visto, la accion ó mas bien la negacion de accion, por la cual se evita imponer penas; la rama positiva consiste en los actos que tienen por resultado dar placer á otro. Esta rama es mucho menos considerable que la otra, así como el poder que poseemos (ó que cuando menos posee la mayoría de los hombres) de comunicar dicha á los demas, es mucho mas limitado que el que tenemos de hacerles mal. Casi no hai hombre que no tenga el poder de causar una pena sea cual sea, á casi todos los seres que le rodean.

Hai muchas penas que puede un hombre hacer sufrir á otro, las cuales no tienen placer correspondiente, cuyo goze les pueda ofrecer. No hai alguno de nuestros sentidos al que no esté en mano de otro afectar de una manera desagradable; pero estos mismos sentidos no son igualmente al propósito para gus-

tar el placer que se les queria comunicar contra nuestra voluntad, ó sin intervencion de ella. Todos podemos golpear ó herir á otro; pero no todos podemos contribuir á la dicha de otro. La limitacion de este poder es consecuencia necesaria de que el hombre es en una gran proporcion creador y guarda de su propia dicha. La porcion por la cual depende de otro es pequeña; aquella por la cual no depende sino de sí mismo es grande; y esta influencia sobre su propia dicha, es en lo que consiste en gran parte esta misma dicha. ¿Quién podrá juzgar de las penas y de los placeres tan exactamente como el que los experimenta? ¿Quién es el que, si fuese posible, confiaria á manos ajenas un dominio absoluto sobre sus gozes y sufrimientos? ¿Confiaríamos nosotros por un solo dia á la incesante vigilancia, á la inclinacion simpática, á la absoluta sabiduría de uno, sea quien fuere, todos los manantiales de penas y de placeres que tenemos dentro y fuera de nosotros mismos? Un momento de olvido, de malevolencia, de ignorancia podia arruinar todo el edificio de nuestra felicidad. Fortuna es del hombre que sea él mismo dueño de su propio bienestar, y que fuera de algunos casos, no deba atribuir sino á sí mismo, el no habérselo podido procurar.

Pero ¿es acaso una privacion la que nos impone esta benevolencia efectiva positiva? ¿Su accion tiende por ventura á empobrecernos? ¿Nos quita mas de lo que nos da en cambio? No, porque entonces entraria en la region de la imprudencia, y la prudencia es la primera virtud del hombre. Nada se añade á

la dicha, si la prudencia pierde mas de lo que gana la benevolencia. Sea como fuere, hai una porcion considerable de benevolencia, capaz de ser puesta en accion sin sacrificio alguno. Ha habido y hai todavía hombres, que consideran como una pérdida para sí mismos todos los servicios hechos á otros. Sentimiento vil y funesto; porque en poder de cada uno está hacer bien gratuitamente, ó á lo menos á tan poca costa que no merece la pena de mencionarse. Hacer un favor de lo que debe ser una contribucion espontánea y voluntaria para la dicha de otro, es hacer prueba de una filantropía de baja lei; mientras por otro lado jamas brilla la beneficencia á los ojos del público con mas puro resplandor, nunca es mas digna de elogios, que cuando evita hacer alarde de sus sacrificios. Aquí tambien va de acuerdo la sancion popular con el principio deontológico.

La benevolencia y beneficencia se maximizan, cuando un hombre produce para otro la mas grande cantidad de dicha con el menor coste posible de su parte. Perder de vista su propia dicha no sería virtud, sino locura: mi propia dicha forma y debe formar una porcion tan grande de la dicha general, como la dicha de cualquier otro individuo, sea quien sea.

Supongamos pues un hombre que confiera á otro una porcion de dicha menor que la que sacrifica: en otros términos, supongamos que para procurar á otro cierta suma de placer, renuncia para sí mismo una mas considerable: esto no sería virtud sino locura; no benevolencia efectiva, sino un falso cálculo. La suma de la dicha general se hallaria disminuida.

Esta es una ocurrencia que jamas puede tener lugar de una manera intencional; ninguno, á no ser loco, desperdicia ó gusta ver desperdiciarse la dicha, y mucho menos la suya propia.

La impulsión natural á cada hombre le lleva á economizar la dicha. Cuando hace el sacrificio de la suya á la ajena, no puede ser sino por un interes de economía; porque si de un modo ú otro no le resultase del sacrificio mas placer del que contaba sacar absteniéndose de él, ni lo haria, ni lo podria hacer. Supongamos que haya igualdad entre el placer sacrificado y el comunicado; supongamos que en esta traslacion no se pierda porcion alguna; entonces vienen los placeres de la simpatía, que entran en la dicha del hombre en una porcion tan considerable, como cualquiera de los placeres puramente personales: estos hacen inclinar la balanza, y el hombre que los busca, es el juez mas apto, por no decir el único juez competente de su valor.

Aun suponiendo que se equivoque en el cálculo, en nada varia la cuestion. La mision de la Deontología es enseñarle á calcular bien, y poner ante sus ojos una valuacion exacta de las penas y placeres. Es un presupuesto de recetas y gastos, en que cada operacion debe darle por resultado un exceso de bienestar.

Notaremos aquí de paso que el deontologista, ya en sus discursos, ya en sus escritos, es un ejemplo vivo de la aplicacion del principio de benevolencia efectiva-positiva, y lo que mas alentará sus esfuerzos es la idea de que por este medio, produce quizá mayor

dicha, y á mas poca costa, que pudiera producir cualquier otro. En efecto, ¿no contribuye acaso á estender el dominio de la dicha? Y ¿qué le cuesta? Solo arreglar y combinar algunas frases. ¿Estas verdades, que solo le costaron el trabajo de dejar oír algunas palabras, ó emplear con este objeto la voz infatigable de la prensa, no tendrán acaso por resultado cierto la estension del dominio de la felicidad, hasta las regiones mismas que no tienen otros límites que los que impone á todas las empresas del hombre la debilidad de nuestra naturaleza? Es un acto positivo de benevolencia efectiva echar la semilla de frutos útiles ó brillantes flores en un terreno que jamas ha sido cultivado. ¿Cuánto mas eficaz es la benevolencia de aquel que echa semillas, de las que debe nacer la felicidad humana, la felicidad fecunda, multiforme y permanente!

Y sobre todo no debe olvidarse que tanto mayor será el valor del don, cuanto mas grande sea la indigencia del que recibe; tanto mayor el beneficio, cuanto mayor la necesidad. Es cierto pues que principios erróneos de accion han producido mucha indigencia moral, mucha desgracia, que el moralista ilustrado tiene la mision de hacer cesar. ¿Qué mision mas alta que esta? ¿Qué ocupacion mas noble? Haciendo á los demas inestimables servicios, establecê su irresistible derecho á los servicios de los demas; ejerce un poder, que en sí mismo es un placer, el mas delicioso de los poderes, cual es el de la beneficencia, y la ejerce con respeto á todos sin distincion ni escepcion.

En esto no hai sacrificio ni aun de interes personal: por estos y semejantes medios es por donde puede cada cual secundar los progresos, y apresurar el triunfo de la dicha universal. Cada uno puede disponer de mas ó menos tiempo. Cuántos hai sobre quienes pesa todo entero. ¡Qué lástima no lo aprovechen! ¡Que no disfruten de él! ¡Que no lo empleen en hacer bien!

La beneficencia tiene por teatro el mundo entero; pero con mas especialidad los lugares donde cada cual ejerce una influencia particular, sea personal, doméstica ó social. Las ocasiones que pueden ofrecerse de ejercerla dependen en parte de estas influencias: con nuestros inferiores ó iguales estas ocasiones son permanentes: con nuestros superiores transitorias. En el segundo tomo, consagrado á la práctica, nos dedicaremos de un modo particular á tratar de estas relaciones.

En esto no hai sacrificio ni aun de intereses perso-
 -nal: por estos y semejantes medios es por donde
 -puede cada cual secundar los progresos; y apren-
 -tar el triunfo de la dicha universal. Cada uno pue-
 -de disponer de mas ó menos tiempo. Cuantos hai
 sobre quienes pesa todo entero; Qué lastima no lo
 aprovechar! Que no distingan de él; Que no lo
 captaen en hacer bien!

ANÁLISIS DE LAS VIRTUDES Y VICIOS. La de-
 -ta con mas especialidad los lugares donde es-
 -ta cual ejerce una influencia particular, sea perso-
 -nal, doméstica ó social. Las ocasiones que pueden
 -ofrecerse de ejercerse en parte de estas in-

TENEMOS ya el terreno desembarazado, y echados
 los fundamentos del edificio moral. Solo nos queda
 barrer los escombros que hai al rededor, ó escoger
 de entre los fragmentos esparcidos, los que pueden
 servir al arquitecto moral en la construccion del
 templo de la virtud. Por do quiera la prudencia y
 benevolencia se ofrecen á nuestra vista, las retira-
 rémos de las ruinas que han obstruido hasta el dia
 el dominio de la moral; cuando no encontremos ni
 una ni otra, adopte quien quiera la impostura por
 virtud, que aquí no enconstrará lugar.

Lo mismo sucederá con el vicio. Nosotros nada
 tenemos que ver con la accion que ni daña al indivi-
 -duo que obra, ni á otro alguno, ni disminuye la su-
 -ma de dicha: mucho menos con la accion, que, dése-
 -le el nombre que quiera, deja tras sí un escedente
 de goze.

Las virtudes y vicios son hábitos voluntarios; por-

que si no lo son, las palabras del moralista se las lleva el viento. Á las dos ramas de la virtud, prudencia y benevolencia, corresponden dos ramas del vicio; la imprudencia, por la cual el hombre se perjudica á sí mismo principalmente, y la improbidad, que daña especialmente á otro.

Poco importa el orden en que se presentan estas virtudes y vicios; no son capaces de disciplina, ni susceptibles de clasificacion fija; son un cuerpo rebelde, cuyos miembros están frecuentemente en guerra unos con otros. Los mas se componen de una porcion de mal, otra de bien, y otra de materia neutra; caracterízalos cierta cosa de vago, que puede convenir al moralista poético; pero que el moralista práctico halla inútil y peligroso.

Aquí se ofrecen desde luego al pensamiento las tres virtudes llamadas cardinales.

¿Á qué actos se acostumbra unir la gloria del valor? á aquellos por los cuales un hombre se espone voluntariamente á un peligro, que pudiera evitar, á todo riesgo, á las penas corporales, á la muerte.

La virtud del valor es proporcionada á la grandeza del peligro, á la intensidad ó duracion de la pena, ó á la probabilidad de la muerte.

¿Será de desear en el interes definitivo de la sociedad, que se esponga el hombre de esta suerte? Tal es la medida de toda especie de mérito. ¿Ade-
lantaré su bienestar ó el de los demas? Si su interes y el ajeno son incompatibles, ¿á cuál deberá dar la preferencia? Posible es que esto sea difícil, y mui difícil de saber; y no obstante es preciso saber-

lo, y si se puede lograr, la cosa lo vale ciertamente. El objeto que se trata de procurar, es útil al individuo mismo ó á los demas. El peligro á que se espone, es el precio por el cual se compra el objeto. ¿Vale este lo que costó? ¿Hai beneficio en la compra? Esta es la cuestion, la única cuestion digna de ocuparnos. En cuanto á saber, si el acto por el cual se espone al peligro supuesto, es ó no acto de valor, esta es una cuestion que no vale las palabras empleadas en formularla.

Y no como quiera es inútil, sino positivamente perniciosa, porque semejantes cuestiones introducen confusion en las ideas, embarazan el espíritu en discusiones no convenientes, y las alejan del asunto esencial de investigacion, á saber, la union de los intereses y deberes.

Supongamos pues un acto dañoso á estos intereses, y que semejante acto se considere digno del nombre de valor. ¿Cuáles serán las consecuencias prácticas? Qué siendo el valor una virtud, el acto dañoso en cuestion será uno de aquellos que nos están mandados.

Supongamos ademas que el acto mas á propósito para contribuir al bien general, no merezca el nombre de valor. ¿Qué resultará de aquí? Si el valor es una virtud, el acto mas propio para contribuir al bien general, debe forzosamente ser vicioso é insensato. Pasmoso es el absurdo, grande la ceguedad, y palpable la inconsecuencia del discípulo de Aristóteles, el moralista de Oxford tocante al valor. Segun él ¿qué es lo que constituye el valor? ¿Acaso la grandeza de la pena que un hombre continuamente sufre?

De ningun modo. ¿Acaso la del peligro, es decir del sufrimiento eventual á que se espone voluntariamente? No por cierto. ¿Qué es pues? Es la naturaleza de la ocasion en la cual se tuvo el sufrimiento ó se corrió el peligro. Si el moralista aprueba la ocasion, habrá valor; si la ocasion tiene la desgracia de no obtener su sancion, no le habrá.

En una batalla ó en otra parte espone un hombre su vida; y si se quiere, la pierde. ¿Este hombre es valeroso? ¿Su accion es accion de valor? Id á preguntárselo al profesor de Oxford; seguro estais que os lo diga, hasta saber bajo qué bandera ha combatido. Decidme cuál ha sido la ocasion de su muerte, os responderá; si yo apruebo la ocasion, entónces será acto de valor; sino, no.

El profesor establece cuatro escepciones evidentes y especiales; á saber, los suicidas, los duelistas, los ladrones, en fin los hombres que se esponen á los peligros ó á la muerte por la defensa de su libertad: estos, segun él, no son hombres de valor: sus actos no merecen que se les aplique esta calificacion.

Un hombre que pone fin á su vida voluntariamente, no puede ser valeroso. ¿Sabeis por qué? Porque no es permitido el suicidio.

Un hombre que mata ó es muerto en duelo, no puede ser valeroso. ¿Sabeis por qué? Porque no debió batirse.

Un hombre que muere en defensa de su libertad, debe ser un cobarde, pues no tenia la justicia de su parte.

Un salteador hace el papel de héroe. ¿Este hom-

bre es valiente? No. Porque ¿qué tiene que hacer en los caminos reales?

Si la lógica fuese rigurosa, si en las ciencias ortodoxas y recibidas el absurdo pudiera servir de impedimento á la fe, se podia pedir á estas gentes tuvieran á bien hacer la aplicacion de su principio. En toda la multitud de los conquistadores, en vano buscaríamos un hombre de valor. ¿Qué eran los Alejandro, los Césares, los Genghis-Kan, los Napoleones? Todo menos valientes.

Cuando la proteccion concedida al absurdo es tal que nadie osa chistar contra ella, su marcha es atrevida é imponente. Podeis á vuestro placer negar ó conceder la palma del valor á los que hacen frente voluntariamente á los peligros ó á la muerte; estos hombres serán valientes ó cobardes segun lo querais entender.

La templanza se refiere á los placeres de los sentidos. Designa habitualmente la abstinencia de los gozes de uno ó dos sentidos; pero no concebimos por qué se le da una acepcion tan limitada. La cuestion de virtud debe ser decidida por la influencia de los gozes de los sentidos en nosotros mismos y en otros.

La intemperancia, cuando es funesta al individuo mismo, es una infraccion de las leyes de la prudencia.

Un goze es bueno ó malo segun que en él domina el placer ó la pena. La abstinencia, que no deja tras sí un escedente de placer, no lleva el carácter de la virtud; el goze que no deja una balanza de pena, no puede justamente desacreditarse con el nombre de vicio.

Existe en el mundo una grande repugnancia á abandonar al hombre el cuidado y direccion de sus placeres; y por el contrario se manifiesta una violenta disposicion á decidir de aquello que en la idea de cada hombre debe ó no, considerarse como placer. Los epitetos de impropios, de ilegítimos y otros semejantes son fulminados contra ciertas acciones, á fin de hacerlas odiosas, como si constituyesen pruebas de inmoralidad; esto forma parte de la cómoda fraseología, á cuyo abrigo se atrinchera el dogmatismo contra el análisis que pudieran aplicarle las doctrinas de la utilidad.

Nunca repetiremos bastantemente, que siendo la prudencia y benevolencia efectiva las dos virtudes intrínsecamente útiles, todas las demas deben sacar su valor de estas y estarles subordinadas.

Así, ¿es la justicia una virtud secundaria é inferior? Y en tal caso, ¿á qué debe ir unida? Antes que se comprendiese el arte de la lógica, y sobre todo antes que se hubiese aprendido á poner en algun orden las clasificaciones, y á producir resultados exactos y completos, se introdujeron las ideas relativas á la virtud, y los nombres que las designan. Las relaciones entre una y otra virtud eran obscuras y vagas, su descripción confusa, los puntos de coincidencia ó de diferencia, no precisos ó indeterminados. Lógicamente hablando, eran *disparates*, matemáticamente, eran incomensurables.

La escuela de Aristóteles ha introducido sobre las virtudes las definiciones y clasificacion que hemos visto. Muchas han sido divididas en especies; pero exa-

minándolas, se vé que se han colocado bajo los mismos nombres genéricos virtudes, á las cuales no se puede asignar relacion alguna entre sí; y algunas otras, en quienes no puede discernirse el género bajo que están colocadas. Sucede con frecuencia que las modificaciones referidas á una virtud pertenecen á otra, y el todo presenta una reunion complicada y confusa. La historia natural ha tenido su Lineo, que restableció en el caos el órden y la armonía; el Lineo de la moral aun está por nacer.

En el sistema de la utilidad la justicia es la modificacion de la benevolencia. Entra en el plan de esta obra, siempre que no es aplicable la sancion política, ó el poder de la lei, y en los casos en que la sancion de la obligacion moral no se apoya en disposiciones penales.

La insuficiencia é imperfeccion de la sancion política ó legal se manifiestan en una considerable porcion del dominio de la moral; y hai necesidad de recurrir á las leyes de la sancion moral, guiadas por la utilidad, en los casos siguientes:

Cuando la sancion legal enmudece, ó en otros términos, cuando no previó el caso en cuestion.

Cuando la sancion legal se opone al principio de la maximizacion de la dicha, ó es incompatible con él.

Cuando las prescripciones de la sancion legal son confusas ó ininteligibles.

Cuando son impracticables.

En todos estos casos las prescripciones de la justicia serán las de la benevolencia, y las prescripciones de la benevolencia serán las de la utilidad.

Seria lógico comprender la palabra probidad en la palabra justicia, porque son evidentemente sinónimas; y si entre ellas existe alguna diferencia, mas es gramatical que moral. En efecto, aunque se dice hacer justicia, no se dice hacer probidad, por mas que en hecho de verdad todo acto de injusticia lo sea de maldad, y todo acto de justicia lo sea tambien de probidad.

La palabra justicia está encargada de espresar otras significaciones, que le quitan de su eficacia como término moral.

Puede por ejemplo emplearse como sinónimo de judicatura, de autoridad judicial. Dícese del que ejerce los poderes judiciales, que administra justicia; mas no se dice que administra probidad, y jamas se da el sentido de probidad á esta espresion.

De aquí proviene un gran mal, y un manantial de errores; porque si este funcionario se hace manifiestamente culpable de improbidad en el ejercicio de su cargo, no por eso dejará de decirse que administra justicia; la improbidad vestirá el traje de esta. Dirá, y sus amigos lo dirán de él, que administra justicia, y los que hayan concebido de él una opinion desfavorable, se hallarán mui embarazados para hallar una fraseología diferente que le sea aplicable. Sin embargo nadie dirá de él que administra probidad. Este es uno de los infinitos casos, en que espresiones vagas é indefinidas sirven para cobijar la mala fe y la inmoralidad.

Los placeres y penas de la amistad son en pequeño los de la sancion popular ó moral. En el primer

caso su origen está en un individuo especial, y en el segundo en una multitud indefinida.

¿Cuándo son apetecibles los placeres de la amistad? Cuando pueden procurarse sin la producción de un mal mas que equivalente, y sin infringir las leyes de la prudencia personal. ¿Hasta dónde se deberán llevar las investigaciones sobre ellos? Hasta el preciso límite de su conformidad con las virtudes cardinales de la prudencia y benevolencia, y nos convenceremos de que raras veces concurren estas virtudes con los placeres y penas de la amistad.

Para obtener el favor y amistad de otro, el medio mas natural es hacerle servicios, no teniendo estos otros límites que los de la benevolencia y prudencia. Los límites que pone la benevolencia efectiva al ejercicio de la amistad, son los que se aplican á buscar las riquezas. Si los servicios que obteneis de aquel cuya amistad solicitais, consisten en daros riquezas, yendo tras la amistad vais en demanda de la fortuna, y el seguir tras esta amistad seria tan contrario á la benevolencia, cuanto lo seria el seguir tras la fortuna con los gozes y esenciones que trae consigo.

Los placeres que procura la amistad tienen este carácter distinto é interesante, á saber, que su producción es en proporcion casi igual obra de la prudencia y benevolencia reunidas.

En efecto cualesquiera que sean señales de egoismo que caracterizen los deseos formados, aun cuando no fuesen sostenidos por la simpatía social, los efectos no por eso dejan de ser puramente benéficos. Los intereses

del que solicita la amistad de otro pueden ser satisfechos ó no; pero no es menos cierto que la persona cuya amistad se solicita, ve sus intereses satisfechos en una porcion casi igual á lo que habria obtenido por sí misma, si hubiera buscado el placer que se le proporcionó. Y aunque este placer no sea producto de la simpatía ó benevolencia, no deja de ser producto; y el bien que de allí resulta, aunque no emana de una virtud primaria, tiene tanto precio como si realmente emanara. Todo el mérito de la benevolencia consiste en su tendencia y aptitud á producir la beneficencia; y no puede nacer mal alguno del exceso de las afecciones de la amistad, sino cuando están en oposicion con las virtudes primarias.

El número de los competidores para obtener estos servicios es proporcionado al valor de los que se supone tener un hombre el poder y voluntad de conferir. Aquí como en todo otro caso la concurrencia producirá zelos, y todo concurrente que se crea haber obtenido mayor parte que otro, será para éste un objeto de envidia. Esta envidia se esforzará en producir una reaccion de mal querer sobre la persona que es su objeto; y el fin de sus esfuerzos inmediatos será reprimir el mérito del individuo favorecido á los ojos del que confiere los favores.

Sin embargo existe un tribunal que falla sobre estas pretensiones rivales, y es el que adjudica el buen nombre y la estimacion general. Todo el que quiere intervenir en juicio él hace parte de ese tribunal. En su barra el hombre que se constituye destructor del mérito de otro, hace el papel de delator,

y su conducta se atribuye comúnmente á motivos poco honrosos. Cualesquiera que sean estas calificaciones severas y deshonrosas, podrán desacreditar su conducta, y así es como la sancion popular es llamada á causar reaccion sobre la impulsion personal.

La palabra servilismo es una de las que ordinariamente se aplican en estas ocasiones. Sus sinónimos, y casi-sinónimos son en grandísimo número, y su significacion de un carácter en extremo vago é indeterminado.

Tanto peor: no yendo aneja á él idea alguna precisa, la acusacion aun se hace mas terrible.

Reflexionando bien se verá que la palabra servilismo designa la habitud de hacer á un superior servicios que no debian hacerse, segun las ideas recibidas de conveniencia. Como regla de conducta el principio tantas vezes mencionado de la balanza de las penas y placeres, hallará aquí su aplicacion como en todas partes.

Hacer á cada uno los servicios posibles, cuando ni la prudencia ni la benevolencia tienen que objetar, tal es evidentemente el precepto y deber de la beneficencia; y en el caso de que tratamos, están en toda su fuerza las prescripciones de la benevolencia, sin que la prudencia les oponga fuerza contraria.

Pero aquí, como sucede casi siempre, dos fuerzas contrarias están una frente á otra, á saber la del movimiento y resistencia, siendo la legítima influencia de la primera de estas fuerzas limitada por la de la segunda.

Aunque la virtud de la beneficencia abraza al

mundo entero, puede ejercerse en límites muy reducidos; y la esfera de su acción es aun mas limitada, cuando se aplica únicamente á un individuo. Y así debe ser; porque si cada hombre estuviera dispuesto á sacrificar sus propios gozes á los de otros, es evidente que se disminuiría y aun destruiría la suma total de gozes.

El resultado sería, no la dicha, sino la desdicha general. Esta es la razón porque la prudencia impone límites á la benevolencia, y estos límites no abarcan grande espacio.

En el caso en cuestión la prudencia no solo no prohíbe, sino antes prescribe la obligación de hacer servicios á los superiores, servicios que deben prestarse en la mayor cantidad que sea compatible con la seguridad de que el valor de los servicios recibidos en contracambio, no será inferior al del sufrimiento, abnegación ó sacrificio hecho para obtenerlos. La prudencia hace una especie de trato de aquellos que sirven de base á toda transacción mercantil. Se cuenta con que la suma gastada reportará algo mas de su valor. No hai espensa desventajosa, siempre que produce un equivalente. Todo gasto es ventajoso, cuando produce un equivalente y algo mas.

He aquí pues á la prudencia obrando en dos direcciones, prescribiendo la espensa en cuanto ofrece un retorno provechoso, y prohibiéndola, cuando éste no puede ser razonablemente previsto. Mas aquí como en lo demas, mientras la prudencia procura realizar el beneficio en cuestión, no debe violarse lei alguna de la benevolencia.

Y ¿cómo asegurarse de las prescripciones de la prudencia personal? ¿Qué es lo que las determina? La balanza de una cuenta, que debe abrazar las diferentes divisiones en que pueden clasificarse las penas y placeres. La prudencia supone y prescribe en ciertas ocasiones el sacrificio de ciertos placeres y esencias á otras esencias y placeres. Es fuerza declararse por una de las dos sumas rivales, y será prudente decidirse por la mas fuerte.

En el presente caso la alternativa es entre los placeres de la amistad y las penas de la sancion popular. Hai servicios que un hombre no puede hacer sin esponerse á perder la reputacion; y esto es cierto en los servicios que no son absolutamente incompatibles con las virtudes primarias. La costumbre y el bien parecer han establecido á este tenor una multitud de interdicciones, que confirma difícilmente una inteligencia exacta de lo que exigen la prudencia y benevolencia.

En los diversos grados de civilizacion, estas prohibiciones han sufrido innumerables modificaciones. Quanto mas elevada es la escala de las dignidades, tanto es mayor la distancia entre el primero y segundo escalon, y tanto menos las restricciones que ha introducido la costumbre con respecto á esto. Quanto mayor es la igualdad social, tanto menos latitud deja á tales servicios, tanto mas restricciones impone. Si remontamos á los tiempos antiguos, vemos en la conducta y lenguaje un carácter obsequioso que hoi no se toleraría. Entonces se consideraban como convenientes y prudentes las habitudes de sumision y espre-

siones de humildad, y hacian parte del *saber vivir*: en el dia serian miradas como pruebas de servilismo, bajeza y envilecimiento, y atraerian sobre su autor el público menosprecio. Este mismo contraste halláremos en oriente. En aquellos remotos países, bajo unos gobiernos absolutos es casi infinita la distancia entre el grado mas alto y el ínfimo; y enorme de un grado á otro; de manera que allí no hai obsequio que venga fuera de tiempo, ó que repruebe la opinion. En los individuos de la clase inferior es el envilecimiento un medio de conservacion, y el servilismo mas degradante es aconsejado por la prudencia.

El hombre mismo á quien se ve humillarse y arastrarse ante su superior, es altanero é insolente con su inferior. Esto sucede á cada paso, y no hai cosa mas sencilla. Es natural que el hombre servil procure indemnizarse de lo que sufre por gozes de la misma naturaleza. Pero contentando así su orgullo, provoca la enemistad, con esta los malos oficios, y con estos el sufrimiento bajo todas las formas imaginables. ¿Ganó alguna cosa procurándose este placer? Esto depende de sus gustos individuales, y á veces tambien del acaso.

El orgullo y la vanidad son disposiciones del espíritu, que no se manifiestan necesariamente y aun habitualmente por medio de actos aislados. Hai entre el orgullo y vanidad una relacion íntima; y su exámen simultáneo es el medio de formarse ideas justas del uno y de la otra. Ambos consisten en el deseo de la estimacion, tomando cada cual una direccion distinta, y empleando medios diferentes para satisfacer-

se. El hombre orgulloso y el vano tienen ambos á la vista la estimacion de aquellos, de quienes creen depende su bienestar.

En uno y otro caso la cuestion importante es: ¿Este orgullo, esta vanidad tienen el carácter de virtud ó vicio? Si de virtud, ¿de qué virtud? Si de vicio, ¿de qué vicio?

En el hombre orgulloso el deseo de la estimacion va acompañado de menosprecio ó desestima de aquellos, cuya estimacion quiere lograr. No sucede así con el hombre vano.

Siendo el valor de la estimacion menor á los ojos del orgulloso que á los del vano, se necesitará mayor porcion de estimacion para procurar al hombre orgulloso una satisfaccion igual á la que menos porcion procurará al hombre vano. Esta es la razon de ser el descontento la habitual disposicion de espíritu en el orgulloso, y este descontento se manifiesta esteriormente.

Síguese de aquí que la tristeza y la malevolencia, ó la una ó la otra, ó ambas á dos son las compañeras habituales del orgullo; obrando unas veces como causas, otras como efectos, otras en estos dos caracteres. La jovialidad por el contrario es la herencia ordinaria de la vanidad, y tal vez la benevolencia. Una lijera muestra de estimacion causa grande satisfaccion á la vanidad. Cuanto mas lijera, tanto es mas fácil de adquirir: cuanto mas frecuente, tanto mas lo son en consecuencia las causas de satisfaccion.

El orgullo es naturalmente taciturno; la vanidad locuaz. El orgullo aguarda inmóvil las demostracio-

nes de estimacion que desea obtener; la espontaneidad de estas es lo que á sus ojos les dá todo el valor. No las exigirá, ó por lo menos, no parecerá que las exige. Aguardará á que vengan; y para ser capaz de obrar así, es preciso que posea la facultad de dominarse. Aliméntase de estimacion, y necesita una cantidad bien grande, pero tambien sabe ayunar.

No es así el hombre vano: su apetito aun es mas vehemente que el del orgulloso, no hai abundancia que pueda saciarlo; pero aunque sea poco, le gustará y por algun tiempo se contentará con ello. Va de puerta en puerta mendigando el pan necesario á su hambre insaciable.

Considerado en sí mismo el orgullo, casi siempre se toma en mal sentido, y en la acepcion de vicio; con una calificacion puede emplearse en sentido favorable y llega á ser una virtud. Así es como decimos un laudable, un justo, un respetable orgullo; pero hai alguna cosa que nos dice nó ser esta fraseología estrictamente conveniente, y va aneja á ella una idea de metáfora y retórica.

Más en cuanto al epíteto de orgulloso, aplicado á un hombre, siempre envuelve una idea desfavorable. Cuando por esta palabra se designa la naturaleza del espíritu de un hombre, se da á entender en esto mismo que la tal naturaleza es viciosa.

Se dice un dia digno de orgullo, una situacion digna de orgullo, para manifestar un dia, una situacion de que puede estar uno orgulloso. En tal caso se une indirectamente un hombre á un suceso, haciéndose abstraccion de todo orgullo vicioso.

La vanidad es aun mas maltratada: no se puede atribuir á un hombre, sin hacerlo justamente objeto de menosprecio é irrisión. Difícil seria hablar, é imposible hablar convenientemente de una vanidad honesta, justa, respetable. Podeis haber tenido un dia digno de orgullo y volver á él una mirada de satisfaccion, mas no podeis decir lo mismo de un dia de vanidad.

Pero lo que importa sobre todo en la práctica, es distinguir lo que hai de virtud y de vicio en estas cualidades de orgullo y vanidad. Si hai virtud, debe ser la prudencia, benevolencia ó beneficencia; si hai vicio debe ser la imprudencia ó malevolencia. Y de este modo quizá por primera vez se habrán aplicado ideas claras á apelaciones que andan diariamente en boca de todo el mundo.

Si los principios de la moral fuesen plenamente comprendidos y obedecidos; ó de otro modo, si la sancion popular fuese bajo todos aspectos lo que seria de desear que fuese por el interes del género humano, todo lo que restase de orgullo en el corazon del hombre, no participaria de la naturaleza del vicio. Pero en el estado actual de cosas, donde la opinion pública no tiene la utilidad por base, el orgullo debe frecuentemente contarse entre los vicios.

La cantidad de virtud ó de vicio que resulta del orgullo y de la vanidad, parece depende en gran parte de la posicion que ocupa el hombre orgulloso ó vano en la escala social. En la posicion del corto número de los que gobiernan el orgullo es mas apto

para disponer el espíritu al vicio que á la virtud; pero no sucede así con la vanidad.

El orgullo cuando degenera en vicio, es el característico de la clase de los gobernantes, porque su situacion los hace menos dependientes que otros de los servicios espontáneos. Para un hombre colocado en elevacion los servicios espontáneos de otros llegan á ser comparativamente objetos de indiferencia, y consiguientemente no siente disposicion alguna á obtener estos servicios al precio de otros hechos por él, aun cuando no mas sean los gratuitos de la urbanidad. El orgullo en estas posiciones elevadas aleja al hombre de la benevolencia y beneficencia, y presenta estas virtudes como rivales del interes personal.

La vanidad sugiere otra marcha: su apetito inextinguible exige servicios continuos, servicios en que se manifieste la estimacion, y en esto su tendencia se dirige á la benevolencia. Así es como actos benévolo en apariencia, y que llevan impreso un carácter exterior de simpatía social sea reflexiva, sea sentimental, pueden traer su origen de la afeccion personal de la vanidad. Producidos los actos es otra tanta ganancia para la dicha general. ¿No llenará entonces la vanidad el objeto de la utilidad, produciendo el bien que la utilidad se propone? No, mientras la opinion, mientras la sancion popular no estén de acuerdo en todos los puntos con las doctrinas de la utilidad.

Pero el ejercicio de la vanidad, cualesquiera que sean los títulos de estimacion en que se funda, pro-

duce la concurrencia, que se aumenta con el acrecentamiento de la estimacion de que hace alarde, y esta concurrencia produce el descontento. La vanidad de un hombre suscita y pone en accion las emociones, los afectos y pasiones de otros muchos.

En una esfera encumbrada, cuanto mas elevado se halla el hombre, menos posibilidades hai de que escite la envidia ó zelos de las clases inferiores; porque la envidia y zelos no pueden existir sino donde hai concurrencia, y tanto menos lugar habrá á la concurrencia cuanto mayor sea la distancia de un rango á otro.

Al mismo tiempo, cuanto mas elevada es la posicion del hombre, mas vasta es la carrera en que puede ejercer su beneficencia, y por lo mismo que su vanidad procura satisfacerse con actos de beneficencia, la estimacion que adquiere, sirve á contrabalanzear, ya que no á dominar las penas y riesgo producido por la envidia y zelos ajenos, obrando sobre él, ó sobre aquellos cuyas almas ocupan la envidia y zelos.

El efecto será diferente para el resto de los hombres; porque siendo menor el poder de la beneficencia, su envidia y zelos serán mayores. Aquí será mas odiosa la afectacion de superioridad bajo la influencia de la vanidad: en la liza social puede el mejor atleta escitar sentimientos de envidia y zelos en el alma de los demas luchadores, y no puede producir placer alguno equivalente. Puede producir la pena, es cierto; pero ¿qué suma sensible de dicha le es dado añadir á la de los individuos no

comprendidos en el círculo de sus afecciones domésticas? (1)

El orgullo va acompañado de un sentimiento de independencia; pero no la vanidad. El orgulloso está convencido que recibirá de los demás tantos respetos como necesita; de consiguiente no se tomará el trabajo de buscarlos, es decir no se tomará la molestia de hacerse agradable á otros. No presentará los títulos que cree tener á su estimacion; dicese á sí mismo que son evidentes, y nadie puede ignorarlos. En proporcion de los sucesos que obtiene, da á los demás una alta idea de su importancia, quiere hacerles creer, que de un modo ú otro, su bienestar de-

1 El hombre vano se exagera el valor de los servicios de los demás, y para procurárselos, se toma mas trabajo del necesario. El orgulloso relaja á sus propios ojos el valor de los servicios ajenos, y mide el derecho que tiene á exigirlos en razon inversa de la necesidad que tiene, ó del caso que hace. La actividad es compañera de la vanidad; la inmovilidad del orgullo. Toda añadidura á la afeccion de la vanidad añade algo al poder de la simpatía hácia otro. Toda adicion á la afeccion del orgullo, quita algo á la misma simpatía.

No obstante el rehusar los servicios pedidos despertará en el hombre vano y en el orgulloso la enemistad. La del hombre orgulloso será abierta, franca, visible. Os dará á entender que se cuida muy poco de que vuestras disposiciones respecto á él sean amistosas ú hostiles. Es tal la importancia que se atribuye, que por respeto ó por temor los demás se ocupan en hacerle servicios en mayor número del que vos le podeis ofrecer. Quanto al hombre vano parece no ejerce sobre vos despotismo alguno para obtener vuestra buena voluntad. Quanto mayor es su vanidad, tanto mayor será su deseo, tanto mas vivos los esfuerzos que hará para lograrla.

pende de su favor, y que este favor es difícil de obtener. Hai pues de su parte una especie de temor con respeto á sí, á saber, el temor de no poder lograr su favor. Este temor va necesariamente acompañado de sufrimiento. El mismo tiene la percepcion de este sufrimiento, y sin embargo no quiere hacer lo que depende de él para evitarlo ó disminuirlo. Bien podría disminuirlo, templando su orgullo con alguna condescendencia. Podria hacerlo desaparecer enteramente, deponiendo su orgullo, y tratando á los demas hombres bajo un pie de igualdad.

En resúmen la vanidad se acerca mas á la benevolencia; el orgullo al sentimiento personal y á la malevolencia. El hombre vano sintiéndose comparativamente poco asegurado de la estimacion que ambiciona, está proporcionalmente deseoso de hacer lo posible para obtenerla, esfuérsase en adquirir las cualidades que pueden granjeársela, y como quiere conseguir el buen querer de los demas, es preciso que siembre lo que puede producirlo. Ordinariamente se realizará hasta cierto punto el objeto de sus esfuerzos. Escitará alguna admiracion: la admiracion ocasiona sorpresa, la sorpresa despierta la curiosidad, cuya satisfaccion es un placer.

Hai sin embargo dos causas que pueden no solo neutralizar, sino tambien destruir este efecto: primero cuando la superioridad desplegada es tal que produce humillacion, ó un sentimiento penoso de inferioridad en el espíritu de aquellos que son testigos; en segundo lugar, cuando el género de mérito desplegado es el mismo en que hai concurrencia en-

tre la persona que lo despliega, y aquella delante de la cual se despliega.

Cuando así sucede, la prudencia y benevolencia están de acuerdo en recomendar que nos abstengamos de semejante manifestacion: la prudencia, porque las pasiones de la envidia y zelos suscitarán contra nosotros una mala voluntad, que tienda á hacernos mal ó á abstenerse de hacernos bien, y la benevolencia, porque esta manifestacion será penosa á otro.

Hai ademas muchos términos asociados á la idea de orgullo, cuyo valor y sentido no es posible determinar, sino aplicando los grandes principios, á los cuales tan constantemente hemos hecho relacion en esta obra. La bajeza tiene por contrario, no tanto al orgullo, quanto la apelacion compleja de elevacion de espíritu, de grandeza de alma; pero hai y debe haber mucho de vago en estas cualidades. Orgullo tomado aisladamente es una apelacion crítica: grandeza de alma es un elogio. Del mismo modo la humildad es un título á la estimacion; la bajeza al menosprecio. Esta oscuridad se ha aumentado aun mas por el sentido que han dado á estos términos los escritores religiosos. Independencia de espíritu es una espresion susceptible de interpretaciones bien diversas. El criterio que se ha de adoptar consiste en la tendencia de estas cualidades á producir en todos los casos particulares la dicha del individuo y de la sociedad general. Todo lo demas no es sino una vana disputa de palabras sin importancia práctica ni real; una cuestion de fraseología, cuyo sentido está sujeto á perpétuas modificaciones, y cuya discusion, á me-

nos que se refiera á alguna regla de moralidad, no es mas que pérdida de tiempo y de trabajo.

Sea que se lleve el fin de *esponer* ó de instruir, el único medio eficaz es asegurarse de la asociacion de las espresiones morales á los términos de pena y de placer. Aplicad cualquier otra piedra de toque á la vanidad y orgullo, y os convencereis de que allí solo está la clave de su significacion y valor. Y lo que es verdad aquí, lo es tambien en todas las demas partes de la moral. La envidia y zelos no son ni virtudes ni vicios: son penas.

La envidia es una pena nacida de la contemplacion del placer poseido por otro, sobre todo cuando este placer proviene de una fuente de la cual el envidioso deseaba tomarlo para sí; si este deseo ha sido acompañado de la esperanza de obtener este placer, la pena se hace mas fuerte; y llega al mas alto grado, cuando el individuo atribuye su exclusion de tal placer á poseerlo otro.

Los zelos son una pena, á saber, la de la aprension que proviene de la misma causa ó de otra semejante.

La prudencia y benevolencia conspiran igualmente á destruir la envidia y zelos; la prudencia á fin de librarnos de las penas que nos causan; la benevolencia, porque la envidia y zelos van unidas al deseo de librarnos de las penas que producen, haciendo mal á otro. La envidia y zelos se asocian mui de cerca á las disposiciones maléficas, que contribuyen mucho á crear. La disposicion sin la accion no es un vicio ciertamente, pero es una enfermedad; y la enfermedad es un terreno en que el vicio arraiga fácilmente, y en donde no tarda á crecer de un modo espantoso.

XVI.

DE LAS VIRTUDES SEGUN HUME.

MAS para descubrir cuán vagas son las ideas de la virtud, y cuán poco satisfactorias sus definiciones, aun emanando de las mas altas capacidades intelectuales, cuando el criterio de la virtud ha sido ó desconocido ó despreciado, no será fuera de propósito, aun á costa de algunas repeticiones, volver sobre nuestros pasos, llevando en la mano la lista de las virtudes segun Hume. Un atento exámen nos convencerá entonces de cuán fácil es hacer salir el órden, la armonía y la belleza de una escena de confusion, desórden y embarazo, yendo provistos de aquellos instrumentos, que con el nombre de prudencia y benevolencia puso la utilidad en nuestras manos. Es tanto mas de desear, cuanto que no ha mucho que la *Revista de Edimburgo*, llamando la atencion de sus lectores sobre la clasificacion que ha dado Hume de las virtudes, parece concluir de aquí que habia hecho todo lo necesario para introducir un perfecto sistema moral.

Una objecion fundamental va unida á su clasificacion de las virtudes en cualidades útiles y agradables. La palabra *útil*, tiene mas de un sentido, y puede significar lo que tiene el placer por objeto, ó lo que tiene cualquier otra cosa. La utilidad no posee valor sino en cuanto produce el placer ó aleja la pena, dejando en definitiva un escedente de placer, calculado sobre el placer no solo inmediato, sino tambien distante; no solo al presente, sino tambien en lo porvenir. Es en efecto cosa estraña que la palabra *placer* alarme en tanto grado á los moralistas: en cuanto á la cosa en sí misma, es decir, el goze, la dicha, declaran ser el fin de todos sus esfuerzos; pero que se pronuncie su verdadero nombre, al instante los veréis huir; no lo consienten en manera alguna. No hai confusion y no-sentido que no prefieran á llamar al placer con su propio nombre.

Diráse tal vez que Hume no da una acepcion general á la palabra virtud, y que no es su discernimiento á quien se ha de acusar, si entre las virtudes que enumera las hai que nada tienen de comun con la virtud.

Mas si por virtud no se entiende lo que es útil, ó productivo de lo que es útil al aumento del bienestar, ¿qué se entiende pues? ¿cuál es el valor de esta palabra?

Es preciso reconocer que en la naturaleza misma de la virtud entra alguna porcion de mal, algun sufrimiento, alguna abnegacion, algun sacrificio de bien, y consiguientemente alguna pena: pero á medida que el ejercicio de la virtud pasa á hábito, la

pena disminuye por grados y acaba por desaparecer enteramente.

La virtud es una cualidad moral por oposicion á una cualidad intelectual: pertenece á la voluntad de las afecciones y no á la inteligencia, esceptuando los casos en que la inteligencia obra sobre la voluntad.

Una vez entendido esto puede formarse una idea exacta de las cualidades apetecibles de que habla Hume, repartiéndolas y agrupándolas bajo las divisiones siguientes:

1^a Cualidades pertenecientes no á la voluntad, sino á la inteligencia, como el discernimiento, el órden, la rapidez en la concepcion.

2^a Las cualidades de la voluntad, que no pertenecen esclusivamente ni al vicio ni á la virtud, sino que son unas veces vicio y otras virtud, otras ni uno ni otro, segun el objeto á que dirigidas; tales son al sociabilidad, la discrecion, la constancia, la clemencia, la generosidad.

3^a Las cualidades que siempre son virtudes, y que en consecuencia pertenecen á una de las dos grandes divisiones de la prudencia y de la benevolencia.

4^a Las cualidades, que siendo siempre virtudes, son modificaciones de las dos clases de las virtudes primarias, á las cuales están subordinadas; tales son la probidad, la justicia.

Solo pues en la tercera y cuarta division se encuentran las virtudes no dudosas; la primera y segunda no comprenden sino cualidades, que asociadas á la prudencia y benevolencia, pueden serles importantísimos auxiliares. Por ejemplo, ¿cuán preciosa no es

en el dominio de la moral la cooperacion del *discernimiento*, de aquel tacto hábil en conocer las relaciones, que unen las causas á sus consecuencias? Igualmente el espíritu de sociabilidad unido á la prudencia y benevolencia da naturalmente á cada una de ellas un atractivo, que debe contribuir mucho á su influencia benéfica; pero al mismo tiempo, ¿quién no vé que la cualidad llamada discernimiento depende mucho de la organizacion intelectual; y que ningun esfuerzo bastará á introducir en un espíritu inferior una cantidad igual á la que dirige un espíritu superior? (1) Por otra parte la cualidad que llaman sociabilidad, lejos de servir á la virtud, puede ser, y lo es con demasiada frecuencia, compañera del vicio; y no pocas veces el instrumento por medio del cual consigue el vicio sus mas funestos triunfos.

Aunque Hume haya clasificado sus virtudes de una manera confusa y disparatada, no es fuera del caso tomarlas en el desórden en que las dejó; ninguna clasificacion podrá hacer una virtud de lo que no lo es entre ellas, y las virtudes que contienen, se hallarán colocadas en la division á que pertenece cada cual.

La sociabilidad. Es una disposicion á buscar la sociedad de otros: es buena ó mala, virtuosa ó viciosa, segun el fin de la conducta del hombre sociable. Contiene tanta virtud como benevolencia combinada con esta constituye la oficiosidad, que en la lista de

1 Mr. Owen ha profesado la opinion de que la educacion repartida igualmente á todos daria este resultado. Mr. Jacotot tambien sacó la misma conclusion. (*Nota del traductor frances.*)

Hume se cuenta como virtud distinta. Una disposición á evitar la maleficencia hace en general parte del carácter sociable, y en esto se conforma con la benevolencia efectiva-negativa. Pero la sociabilidad puede ir acompañada de tiranía y maleficencia, y esto es lo que sucede frecuentemente, sobre todo cuando se ejerce respecto de personas de diferente condicion. El uno de sus instrumentos es el espíritu, espíritu productor de penas y destructor del placer. La sociabilidad puede emplearse con un fin de insolencia; y de esto vemos mas de un ejemplo en los escritos de Ciceron (1). Puede aliarse con el menosprecio como en Burke; de suerte que es muy posible, que buscando en la sociabilidad la moral y la dicha, no se encuentre ni uno ni otro. Puede no ser mas que el egoismo bajo de una forma dañosa, y servir á cubrir con un velo favorable cualidades malélicas: puede asociarse al fraude y á la rapiña, y prestar las fascinaciones de la presencia á objetos insensatos, viciosos ó perversos.

El *buen natural*. Está estrechamente ligado á la sociabilidad, pero en sus relaciones con el vicio y la virtud ofrece un sentido ambiguo. Lo que es natural en él y hace parte del carácter distintivo del individuo, no puede considerarse como virtud. La porcion adquirida, resultado de la reflexion, suponiendo que se pueda distinguir de lo demas, puede ser virtuosa.

1 Aun no tenia yo trece años, decia Bentham en cierta ocasion al que escribe esto, y ya me irritaban las abominaciones de Ciceron.

Asociado á la benevolencia, es como la sociabilidad, casi sinónimo de oficiosidad; une el carácter natural al moral, aun mas que la sociabilidad. Si forma enteramente parte de la constitucion individual, es tan *virtud*, como lo son la fuerza y la belleza; añade agrado á las comunicaciones sociales, sea ó no virtuosa la conducta. Esta parte del buen natural, que independiente de las propensiones físicas, ha llegado á ser la benevolencia efectiva, esta, y esta sola es virtud; pero no es virtud el buen natural, sino la benevolencia efectiva. Así mismo puede el buen natural prestarse á servir á la imprudencia ó á la improbidad. La disposicion á agradar á otro ha sido frecuentemente causa de mala conducta. En el lenguaje ordinario se acostumbra decir que á uno le estravía su buen natural. Esto no puede ser sino la flaqueza sobre la cual obra la tentacion, y el gusto de satisfacer á la persona que se dirige á nosotros, puede cubrirnos los ojos sobre las consecuencias de los males que se siguen.

La *humanidad*. Esta es benevolencia efectiva, ó una disposicion á la benevolencia efectiva, dirigida especialmente á un género particular de sufrimiento. Su objeto es alejar algun mal positivo y grave. Aseméjase mucho al buen natural, cuando se coloca bajo el imperio de algun motivo escitante. Implica en el hombre humano el ejercicio de una grande potencia de socorro, y supone generalmente que sin este ejercicio de humanidad, la persona socorrida estaria espuesta á males mayores que aquellos á quienes se trata de poner término; pero en esto hai algunas es-

cepciones. La humanidad de un rei podria llevarlo al extremo de perdonar á espensas de la justicia penal, lo que produciria en consecuencia un bien pequeño y un mal grande; y resultaria definitivamente una considerable pérdida pública para la sociedad; y desde luego semejante ejercicio de humanidad seria no virtud sino vicio. La humanidad puede ser pues ó no digna de elogio. Sus derechos al nombre de virtud no pueden ser apreciados sino despues de pasadas las penas que evita contra las que causa. Bajo la influencia de los impulsos del momento, es al propósito para cometer errores. Por ejemplo cuando la disciplina ó castigo aplicado á la imprudencia debe tener por resultado corregir esta misma imprudencia, y la humanidad interviene para escusarle el castigo, de modo que en consecuencia de la impunidad se repita la imprudencia, entonces la humanidad, lejos de ser una virtud, es realmente un vicio, y tales casos suceden frecuentemente. Muchos de nuestros establecimientos de humanidad y caridad, que tienen por objeto proteger la mala conducta contra las consecuencias que acarrea, contribuyen de hecho á la desgracia de la humanidad. Las limosnas repartidas sin discernimiento pueden servir de fomento á la pereza y desórden. La humanidad es perniciosa, cuando debilita la sancion moral hasta el punto de producir por el deterioro de la moralidad, una cantidad de pena futura, mayor que aquella cuya inmediate cesacion efectua.

La humanidad para ser virtuosa, debe aprender á calcular. Está siempre dispuesta á alejar una pena, y

á olvidar la saludable influencia de esta pena para lo sucesivo. Solo pues merece la humanidad nuestra aprobacion, en cuanto se alia con la prudencia y benevolencia.

La *clemencia*. Tambien es humanidad; pero supone en el que es objeto de ella una dependencia mas directa de aquel que la ejerce. Aquí la persona que recibe está en poder de la que dá; la flaqueza de la una contrasta con el poder de la otra. La apreciacion exacta de los casos, en que la clemencia puede ejercerse en los límites del principio de la maximizacion de la dicha, depende de las facultades intelectuales del individuo; la disposicion á ejercerlos, de sus facultades morales. Va aneja una idea de poder, unida á otra idea vaga de tiranía, en razon de la distancia que separa al dispensador de la clemencia del que es objeto de ella. Aquí se aplica en el dominio político la regla que sentamos con respecto á la humanidad. La clemencia, es decir el bien hecho á un individuo, debe pesarse contra el mal hecho á la sociedad. La apelacion á la clemencia es mas frecuente que la apelacion á la humanidad. Á los ojos de la virtud su valor debe estimarse por sus efectos. Esta porcion de la clemencia que contiene virtud, se une á la benevolencia efectiva.

El *reconocimiento* es benevolencia efectiva, sea en accion, sea en disposicion, en consideracion á los servicios recibidos por la persona reconocida, ó alguna otra unida á esta por vínculos de simpatía.

Su eficacia no es consecuencia necesaria de su existencia, puede ser un estado del alma que permanece

ociosa por falta de ocasion. Es en el alma de la persona reconocida el resultado de los beneficios que se le han hecho. Pero no es necesariamente virtuosa; porque una virtud que haga poco bien, puede ir acompañada de un vicio que haga mucho mal. Un hombre me ha hecho un servicio; pero está preso por un crimen horrible. Libertarlo sería reconocimiento, pero no virtud.

El reconocimiento ha sido objeto de grandes elogios. Cada cual ama el reconocimiento, porque cualquiera que hace un favor, gusta recibir otro en cambio. No obstante la benevolencia efectiva puede ser mas eficaz, donde no haya lugar al reconocimiento.

El reconocimiento es la virtud mas popular; tiene por base el amor propio; y la ingratitud es representada como un monstruo horrible. Todos los hombres son interesados en lograr el reembolso de los beneficios adelantados; y el tribunal de la opinion pública ha unido una infamia especial á aquel, que ofreciéndose la ocasion, no paga los servicios recibidos. El que hace un beneficio está autorizado por la sociedad á aguardar un resultado de agradecimiento, ó un retorno de beneficios. Espéranse mas beneficios del individuo á quien se conoce, ó con quien uno está relacionado, que del extraño. Una recusacion de servicios procedentes de persona á quien se conoce, sobre todo si está obligada, produce mas pena, que la repulsa de una persona que nos es desconocida.

Finalmente el reconocimiento, en cuanto toma por guia la utilidad, puede colocarse entre las virtudes; mas puede al mismo tiempo ser de tal modo contrabalan-

zeada por el mal, que pertenezca á la region del vicio.

Lo opuesto al reconocimiento es la ingratitud, que toma á veces las formas del resentimiento. El reconocimiento no pierde de vista el bien, el resentimiento el mal. La palabra resentimiento podria emplearse en doble sentido: puede uno resentirse de un beneficio tanto como de una injuria. El resentimiento en accion constituye la malevolencia.

Fué señal de cierto progreso en la moral el pensar hacer un crimen de la ingratitud; pero indicaba sabiduría bien atrasada el no ver que era cosa impracticable.

¡Cuán largo y complicado debe ser el apurar las cuentas entre dos individuos que han vivido juntos largo tiempo, antes de averiguar quién es deudor á otro en cuanto á buenos oficios!

Es preciso conocer la fortuna y necesidades de cada uno. El mas astuto, el menos sincero está seguro de ganar su causa. El mas generoso, el mas estimable siempre llevará la peor parte. Todo cuanto dará cada uno de ellos, se dará delante de testigos. Lo que reciba, será en secreto. Dentro de poco tiempo ya no habrá ni generosidad de una parte, ni gratitud de otra.

La *oficiosidad* es la benevolencia efectiva sobre una escala mas reducida. Lo mismo que el buen natural, es una disposicion á hacer servicio; mas esta disposicion se dirige principalmente sobre aquellos, con quienes la persona *oficiosa* ha tenido relaciones. Está pronta á obrar siempre que se ofrece la ocasion. Supone algo mas que disposicion á actos de

bondad, y va acompañada de la simpatía en un estado de actividad considerable. La idea de oficiosidad comprende la de simpatía á lo menos en las relaciones ordinarias de la vida. En la sociedad especialmente en la esfera política; aunque la oficiosidad se encuentre en el lenguaje, no siempre debe suponerse en la conducta. Tiene, como dijimos, una íntima conexion con la benevolencia efectiva, es asimismo una que otra vez el resultado de las afecciones personales. Todo lo que en ella hai de virtud debe referirse á las dos ramas constitutivas de esta. Lo que tiene de bueno y malo, puede considerablemente modificarse aplicando á sus operaciones los verdaderos principios, y solo bajo esta condicion se la admite en el dominio de las investigaciones morales. La moral no se hizo para aplicarse á lo que es inmutable, sino á aquello que un exámen mas atento puede modificar ó mudar.

Aristóteles estableció una especie de parentesco entre la amistad y las virtudes. Es un estado ó condicion de la vida formada por una especie de relacion análoga á la condicion de marido, de esposa, de padre, de madre, de hijo, de hija. Es una especie de casamiento; pero sin tener por vínculo la union de sexos, y por consecuencia la propagacion de la especie, lo cual hace que su duracion no sea de por vida ó por un término señalado.

La *generosidad*, cuando es virtud, es benevolencia efectiva. Es la oficiosidad sobre una escala mas grande. Es la oficiosidad no limitada al círculo de las relaciones privadas, sino estendida á los hombres

en general. La oficiosidad implica preferencia. La generosidad tiene un carácter mas universal.

La generosidad no guiada por la prudencia y benevolencia, es vicio y locura. El que da cuanto tiene á quien tiene menos necesidad que él, y que de esta suerte confiere menos placer del que sacrifica, hace un acto mui generoso, pero mui insensato. Del mismo modo el que prodiga el dinero ó su equivalente con un fin pernicioso; por mas generosa que sea la espensa, no deja por eso de cometer una accion viciosa.

La benevolencia debe juzgarse en razon del sacrificio hecho. Una pequeña suma de dinero dada por un pobre, será mayor prueba de generosidad que otra considerable dada por un hombre mui opulento. La generosidad del pobre se manifiesta generalmente con servicios personales, con el sacrificio del tiempo; espónese al peligro y paga con su persona. La generosidad de las clases privilegiadas es una mezcla de servicios personales y pecuniarios. Quanto mas disminuye el valor anejo al dinero, tanto se eleva la posicion del hombre generoso, tanto mas llega el dinero á ser instrumento habitual de generosidad. La misma regla se aplica á todos los grados de la escala.

La *beneficencia*, como observamos ya, no es precisamente una virtud. Hacer servicio, hacer bien á otro no siempre es acto virtuoso. Todo hombre que dispensa su dinero, es benéfico en el sentido de que hace bien; pero en ello no hai virtud alguna. El cumplimiento de las funciones naturales como beber, comer, dormir, vestirse, en una palabra de todos los actos de los cuales resulta algun bien, es co-

sa benéfica. Cuando la beneficencia difiere de la benevolencia efectiva, aunque sea un bien, no es virtud. Son tantas las veces que hemos establecido en esta obra semejante distincion, que es inútil repetirla.

La *justicia* es benevolencia efectiva. Ya tuvimos arriba ocasion de hablar de ella. Es la accion de hacer servicios á donde tenemos derecho de esperarlos. Es hacer el bien, cuando su no-cumplimiento crearia la contrariedad, y cuando la opinion pública autoriza á creer que este bien se hará.

En materia civil y penal la justicia es cosa bien diferente. En el dominio social la justicia es lo que asegura al hombre contra la contrariedad, que le privaria de objetos á los cuales tiene un derecho reconocido por la sociedad. Es la aplicacion del principio de no-contrariedad. Si esto no es justicia, será lo que guste cada cual llamar con este nombre. La máxima: *haz á otro lo que quisieras se hiciese contigo*; no viene aquí al caso, ni puede servir de definicion, porque ninguno se impondria voluntariamente un castigo.

La justicia en materia penal es la aplicacion de los remedios que suministra la penalidad legal. La mejor justicia consiste en la mejor aplicacion de los remedios contra los males producidos por la maleficencia. Se emplea en los actos, no en las disposiciones. Las disposiciones son del dominio moral; los actos del dominio político.

En la clase de las once cualidades útiles á nosotros mismos hai una confusion de cualidades casi idénticas, bien que designadas por nombres diferentes. Difícil seria distinguir en qué difieren como virtudes

el *discernimiento* y la *circunspeccion* de la prudencia, la *probidad* y *fidelidad* de la justicia; cómo la economía y frugalidad pueden separarse de la prudencia; por qué se separa la industria de la asiduidad. Pero algunas palabras sobre cada una de estas cualidades podrán servir á disipar las nubes en que se halla envuelto el templo de la moral.

El *discernimiento* es un juicio sano formado en vista de una accion en circunstancias mas ó menos difíciles. Es aquella cualidad del espíritu que se hace á sí misma una exacta evaluacion de los resultados probables. Es la prevision que traza la línea de conducta mas conveniente en una ocasion dada. Es la aptitud intelectual aplicada á la conducta. Pero no es mas una virtud que lo es el poder de resolver un problema matemático, ó la posesion de la fuerza; es la habilidad fruto del nacimiento ó de la educacion.

La *industria* es una palabra de doble sentido. Si supone el trabajo aplicado á un fin que nada tiene de ilegítimo, comprende la actividad en vista de un provecho. Puede ser un instrumento en manos de otras virtudes, pero no es virtud. En frances (1) esta palabra se emplea alguna vez en mal sentido. Entiéndese por *caballero de industria* un bribon ó estafador; esta espresion supone la actividad empleada en realizar el objeto que la fraude se propone.

La *frugalidad* envuelve la accion positiva y nega-

1 Y tambien en español.

tiva. En materias pecuniarias es prudencia, y en la mayor parte de los actos prudencia personal. Es la pesquisa que impide que los placeres que procura la riqueza, se desperdicien en pura pérdida, ó se disminuyan inútilmente. La frugalidad, como observa Hume, toca á dos vicios: á la prodigalidad que es imprudencia, y á la avaricia que es el opuesto á la benevolencia efectiva.

La *probidad* está subordinada á la justicia: esta palabra tiene á veces doble sentido. Montaigne la llama; alguna parte que cada uno debe poner de *probidad*, al hablar de sus virtudes. Pero olvida cuán probable es que esta materia de conversacion hiera el amor propio de otros. Un hombre puede preferirse á otros, pero no es de presumir que todo el mundo consienta en reconocer esta preferencia personal.

La *fidelidad* está igualmente subordinada á la justicia. Es la manifestacion de una facultad activa, é implica la observancia de un contrato específico ó tácito.

La *verdad* no es una cualidad humana; no es virtud. Veracidad es palabra mas propia. La veracidad es una virtud, que ocupa en el espíritu público un lugar poco correspondiente á su importancia, y cuyas ramas son consiguientemente protegidas en gran parte por la sancion popular. Leemos en Tucídides, que en su tiempo un héroe preguntaba á otro: ¿Eres ladrón? Hoi dia se pregunta: ¿Eres abogado? Un abogado es un hombre que tiene su poder en sus palabras, y que vende este poder al mejor postor, hablando en pro y en contra, segun ocurre, ya para

defender la justicia, ya para triunfar de ella. En otro tiempo reinaba la fuerza, hoi dia el engaño: en otro tiempo la palma era del fuerte; hoi del mas hábil. En otro tiempo triunfaba la fuerza física; ahora la fraude intelectual.

La mentira se ha introducido hasta un alto grado en las fórmulas ordinarias de la sociedad: siempre inútil, es frecuentemente perniciosa. No siempre hace mal á los demas; pero siempre lo causa al que miente. Su resultado inevitable para el individuo, será abatirle á los ojos de otro, á no ser que á ejemplo de alguno de sus hermanos, disfrute del privilegio de mentir impunemente.

El español que os dice, al despediros despues de una visita: *Esta casa es de V.*; dice una mentira sin objeto. El frances que os dice con el aire mas calmoso: *Me alegro infinito, siento en el alma*; tambien miente sin objeto. El ingles que responde: *No hai nadie*, aunque está él en *sa* casa, miente del mismo modo. En lo que se llama política ó urbanidad, la mentira ocupa un lugar importante.

La confusion de ideas entre la verdad y la veracidad ha hecho nacer muchas ambigüedades en la expresion, y esto fué lo que estravió á Brissot. Escribió un libro sobre la *verdad*, la cual verdad le hizo caminar tanto como si fuera persiguiendo á un fuego fátuo. La verdad en su pluma es alguna vez el conocimiento de las cosas; otras veces la veracidad, la exactitud de la relacion, la verdad; otras tambien el amor de la verdad por oposicion á la tiranía religiosa; por lo cual entendia aquel conocimiento que es

resultado de la evidencia, en oposicion con las declaraciones de fe, que se apoyan no en la evidencia, sino en la autoridad. Á veces tambien le sirve esta palabra para designar el hecho sustancial de la existencia real de ciertos objetos. Así es fuerza confesar que la verdad, tomada en su sentido abstracto y con las asociaciones vagas que se le unen, es una entidad estraña, fugitiva y bien difícil de cojer.

La veracidad es la disposicion de un hombre á transmitir á los demas la impresion exacta de lo que experimenta; es la accion de evitar decir lo que no es; es el resultado de la atencion, cuya intensidad se proporciona á la importancia de la misma relacion.

Estando la veracidad enteramente subordinada á la prudencia y á la benevolencia, ¿será su ejercicio una virtud, cuando ni una ni otra sean violadas por su infraccion? ¿Y será vicio esta infraccion? No por cierto. Pero seria fácil descubrir un caso semejante. En efecto la veracidad no tiene valor sino relativamente á las circunstancias que la acompañan. En el hecho la mentira nos suministra una prueba de la importancia de la sancion religiosa para corregir la infancia. Dícese á un niño: Si mientes irás al infierno. Miente el muchacho; y no experimenta el castigo con que le amenazan, y la amenaza pierde bien pronto su efecto. Si el niño es creyente, es mui natural que se diga á sí mismo: yo bien puedo decir cien mentiras, que no por eso tendré mas ni menos.

La sinceridad tiene un sentido mas estenso que la veracidad. No mencionar un hecho es falta de sinceridad, pero no lo es de veracidad. Hácese menos es-

crúpulo de no decir las cosas, que de decir las falsamente; es el contraste entre lo negativo y lo positivo. Decir lo que desplace á otro, cuando no puede resultar placer, ni posibilidad de placer equivalente, lo mismo que alguna esencion de pena, es todo lo contrario de un acto virtuoso. Cuando se apela solamente á la verdad, hai pocos casos en que no se deba decir.

La importancia de la veracidad puede asímismo considerarse con relacion al número de personas á quienes interesa. El que engaña á dos personas, comete mayor crimen que el que engaña á solo una. Las mentiras son susceptibles de una clasificacion, que servirá á mostrar la estension del mal que producen, y por consiguiente su inmoralidad. Las mentiras de perversidad son horribles: es preciso evitarlas por el interes ajeno. Las mentiras interesadas son viles: debemos evitarlas por nuestro propio interes. Lo mismo sucede con las que tienen por objeto escitar la admiracion: son hasta cierto punto mentiras interesadas, y el hombre debe evitarlas por su propio interes.

Hai tambien mentiras de humanidad, que tienen por objeto el evitar herir el amor propio de alguno, ó esponer la persona ó propiedad ajena. Así por ejemplo, un asesino persigue á su víctima, y una mentira le engaña sobre la direccion que tomó el hombre á quien persigue. Semejantes mentiras pueden ser inocentes y benéficas, en cuanto no dejen sospechar una indiferencia general por la veracidad. Esto sucederá infaliblemente, si se emplean sin dis-

cernimiento: exige pues la prudencia que se haga de ellas un uso raro y moderado.

Las mentiras necesarias: tales son y deben ser las que se usan con respecto de los locos.

Las mentiras empleadas como defensa personal contra la violencia ilegítima.

El equívoco se diferencia de la mentira, y le es preferible, en que hai posibilidad de que el autor del equívoco no halle términos bastante ambiguos y dirá la verdad.

Un equívoco es una mentira de pensamiento, no de palabra.

Una mentira es una impostura en pensamiento y en palabras.

Emplear un equívoco mas bien que una mentira directa, es mostrar cierto respeto á la verdad. Pues aunque se prefiera el equívoco á la verdad, es posible que se prefiera la verdad á la mentira.

Se puede sacar la verdad de una persona habituada á usar equívocos, porque se le puede sorprender, cuando no está sobre sí, antes que tenga tiempo de combinar su equívoco.

Cuando un hombre es conocido por hacedor de equívocos, hai un medio conocido para tratar con él, y es ostigarle con distinciones sobre los términos que emplea en sus respuestas, hasta obtener otros que no sean susceptibles de ambigüedad. Entonces se le obliga á decidirse entre la verdad simple y la mentira completa.

El uso de equívocos prueba en el individuo cierta disposicion á no romper con la verdad.

El perjurio consiste en mentir en los casos, en que la sancion religiosa se presenta de un modo formal como garantía de la verdad y como freno de la mentira. La fuerza de la sancion religiosa depende enteramente del estado del espíritu del individuo á quien se aplica. Nada añadirá á los medios de lograr la verdad en los casos en que la sancion popular está en plena actividad. En los juramentos y votos la sancion es la misma. La profanacion de un voto disminuye la fuerza de la sancion aplicada á las promesas de la conducta futura; disminuye tambien la fuerza de la misma sancion aplicada á las relaciones de la conducta anterior, ó á los sucesos pasados.

Casos hai en que un voto, aunque relativo á la conducta futura, es violado en el momento mismo que se hace; como cuando por ejemplo se jura creer una proposicion, cuya verdad no se cree en el momento de jurarlo.

Son culpables de esta profanacion solo aquellos, que mandan este sacrificio de los principios á las preocupaciones, socolor de asegurar la tranquilidad interior, la cual se lograria mucho mas fácilmente por la libertad que destruye los motivos de debate.

Su voz está en favor de estas profesiones de fe forzadas, como medio de alcanzar esta tranquilidad. Pero tienen contra sí la voz de la experiencia de todos los paises que gozan de una completa libertad de conciencia, y en los que ha sido admitida en una proporcion cualquiera.

Entre los romanos, mientras se limitaron á mandar bajo la fe del juramento el respeto á las cosas á la vez

útiles y practicables, tales como la obediencia á las órdenes de un general, la fuerza de esta sancion era maravillosa.

La veracidad y la mentira tienen menos conexion que las otras virtudes con el placer y la pena. De aquí proviene la dificultad de asignar á estas modificaciones el carácter que propiamente les compete. La sinceridad y la mala fe, la franqueza y la disimulacion son mas ó menos perniciosas, mas ó menos virtuosas ó viciosas segun las ocurrencias en que se manifiestan. El silencio mismo puede tener todos los resultados funestos y toda la culpabilidad de la mentira, cuando por ejemplo, es un *deber* comunicar ciertos hechos, siempre que la prudencia y benevolencia exigen esta comunicacion. La veracidad en ciertos casos debe ir acompañada de valor, y este valor llega á ser virtud, cuando el fin de esta alianza es conforme á las leyes de una sana moral.

La *circunspeccion* se une mui de cerca al discernimiento; pero tiene mas timidez, y se aplica á los casos de donde pueden nacer riesgos mayores que los que necesitan de las luzes del discernimiento. Cuando contiene virtud, esta virtud es la prudencia.

La *facultad emprendedora* es la actividad combinada con cierta porcion de audazia, relativamente á los malos resultados; es una de las formas, bajo las cuales se manifiesta la actividad; puede mirarse como una especie de valor intelectual, que hace frente al peligro (es decir al mal probable) ó que se desvia de él. Puede ser ó el resultado de la voluntad, ó la no-aplicacion de la voluntad al objeto. La aten-

eión es la aplicación de la voluntad, cuando alguna cosa obra sobre ella en un grado considerable de fuerza.

La *asiduidad* es la acción de la facultad emprendedora continuada, y aplicada durante largo intervalo al mismo objeto, sin interrupción de duración alguna.

La *economía* es la frugalidad combinada con el arte de administrar, que es un atributo intelectual. La palabra frugalidad se emplea alguna vez sin relación con la economía, y envuelve una abnegación que no es necesaria á la economía. Todo hombre está rodeado de tentaciones para la disipación, y aquí como en las demás partes del dominio de la moral, la práctica continua de la abnegación es un hábito de virtud.

Viene en seguida una lista de catorce cualidades, á las cuales, si hemos de creer á Hume, ninguno puede un instante rehusar el tributo de sus elogios y aprobación. En este número la *templanza*, la *sobriedad* y la *paciencia* no son sino emanaciones de la prudencia personal. La *constancia*, la *perseverancia*, la *prevision*, la *reflexion*, cuando son virtudes, son modificaciones de la prudencia; pero no son virtudes necesariamente, pueden ser vicios alguna vez. La *discrecion*, cuando es virtud pertenece á la prudencia, ó á la benevolencia efectiva, al paso que el *orden*, la *insinuacion* ó el *arte de agradar*, los *buenos modos*, la *presencia de espíritu*, la *rapidez de concepcion* y la *facilidad de expresion* son por lo comun atributos intelectuales, que no deben colo-

carse ni entre las virtudes ni entre los vicios, á escepcion de cuando van reglados por la voluntad.

La *sobriedad* es la templanza aplicada á todo lo que puede producir la embriaguez.

La *paciencia* puede referirse ya á la sensacion, ya á la accion. Es la no-indicacion de un sufrimiento igual al sufrimiento presente, y cuanto mas paciente es un hombre, tanto menos añade la duracion á su sufrimiento.

La *constancia* tiene muchas acepciones. La constancia en una mala causa es vicio; en una buena es virtud: es la perseverancia en una causa buena ó mala; es la perseverancia á despecho de la tentacion. Es ó viciosa, ó virtuosa, ó neutra. Un hombre come, bebe y duerme constantemente; pero estos actos ni constituyen vicio ni virtud.

La *perseverancia* lleva consigo continuidad de accion. Puede como la constancia ser ó no virtud: provoca al ejercicio de la atencion.

La *prevision* es la imaginacion aplicada á los futuros contingentes. Es necesaria para el conveniente ejercicio de la prudencia personal. Su accion depende de la distancia ó complejidad de los objetos hacia los cuales se dirige.

La *reflexion* consiste en reunir todas las ideas que van anejas á un asunto dado, consideradas en sus relaciones con el fin propuesto, constituyendo este fin el mérito ó demérito de la cualidad llamada reflexion.

La *discrecion* es una cualidad negativa. Es benevolencia efectiva-negativa aplicada á los casos en que

la revelacion de ciertos hechos seria perjudicial á otros; es prudencia personal, cuando la revelacion es perjudicial al mismo individuo. Cuando se os confia un secreto, y el divulgarle seria dañoso á vos ó á los demas, su divulgacion seria violar un empeño.

El *orden* es una modificacion del método; consiste en clasificar cada cosa, de modo que se obtenga un fin dado por medio de este arreglo. El orden es una palabra abstracta, sin la cual no podemos pasar, como de la palabra *tiempo*. Espresa la accion de colocar los objetos sobre una línea. Es una no-entidad compleja, que resulta de la idea del espacio y del tiempo.

La *insinuacion* es el arte de persuadir á alguno por actos ó discursos, acompañado del deseo de ocultar el ejercicio de esta facultad. Es el arte de hacerse agradable, de hacerse objeto de simpatía, ocultando ser éste el fin que uno se propone.

Los *buenos modos* son un instrumento de insinuacion; son la insinuacion en una esfera mui vasta de pensamiento y accion.

La *presencia de espíritu* es el poder que ejerce un hombre sobre su espíritu. Es la facultad de hacer saltar en un momento todas las consideraciones necesarias para una justa decision: es la facultad que adopta medidas prontas á fin de impedir el mal.

La *rapidez de concepcion* hubiera debido preceder á la presencia de espíritu. Es una idea simple comprendida en la idea de la anterior.

La *facilidad de expresarse* no puede ser virtud; es la rapidez de concepcion que da lenguaje al pensamiento.

Las cualidades agradables á nosotros mismos, son segun Hume, la *jovialidad*, la *dignidad* ó *magnanimidad*, el *valor* y la *tranquilidad*.

La *jovialidad*, si es una disposicion natural, no es virtud; si adquirida, es prudencia. Ser jovial es sentir contento y dar expresion al sentimiento del placer. Es en gran parte el dón de un temperamento especial, de una constitucion particular. La virtud es una cosa que puede ser suscitada con esfuerzos, que obedece á nuestra voluntad; pero nuestra voluntad no puede mandar una disposicion á la tristeza ó á la alegría. Empeñándose, se puede disminuir la una y aumentar la otra, y obrando así damos lugar al ejercicio de la prudencia personal. La *jovialidad* es en gran parte inherente á la naturaleza del individuo, bien que el goze contribuya y tienda á aumentarla. El ejercicio de la benevolencia es el mejor medio de aprender á crearse instrumentos de alegría. La adquisicion de un amigo es un nuevo manantial de placeres futuros y de esencion de penas venideras.

La *dignidad* cuando es virtud, es prudencia estra-personal: puede manifestarse en la conducta, ó comprender únicamente la manifestacion de los instrumentos de dignidad.

El *valor* puede ser virtud ó vicio; es en gran parte cualidad natural; no siempre implica abnegacion, ni se junta siempre con la benevolencia. Quizá seria mas exacto decir que el valor ni es virtud ni vicio, sino que sirve de instrumento al uno ó al otro, dependiendo enteramente su naturaleza de su aplicacion.

Alabarse uno de su valor, abstraccion hecha de las ocasiones en que se ejerce, es alabarse de una cualidad, que posee un perro en grado mas eminente que el hombre, sobre todo cuando el perro está rabioso.

La *tranquilidad* es la insensibilidad á las causas exteriores de sufrimientos, y especialmente de sufrimientos distantes. Cada cual desea fijar su vista en objetos agradables, y alejar los desagradables.

Las cualidades que Hume presenta como agradables á otro son: la *urbanidad*, el *espíritu*, la *decencia* y el *aseo*.

La *urbanidad* es una cualidad más negativa que positiva. Consiste en evitar los actos ó conducta capaces de desagradar á la persona con quien tratamos. Su parte positiva consiste en hacer por los demás todo lo que les gusta que hagamos. En todos los casos en que las leyes de la prudencia y benevolencia no se oponen á los usos de la sociedad, el interes personal exige que nos conformemos. La urbanidad del orden mas elevado es la aplicacion de las reglas conocidas en la alta sociedad; mas aquí se mezclan tantas mentiras inútiles y á vezes evidentemente perniciosas, que antes de determinar su carácter, debe analizarse la urbanidad de una manera completa. Degenera fácilmente en suficiencia, y en lugar de ser instrumento de placer, es ocasion de disgusto. Hai hombres que quieren hacerse agradables, ya contando historias, ya con atenciones escesivas; y todos estos esfuerzos no logran sino fatigar á aquellos á quienes se trata de agradar. El buen tono busca la admiracion, por la cual se crea una concurrencia, y sus

vicios comienzan en el punto en que se hace desagradable con un fin de egoísmo. En ciertos casos, por ejemplo en las cortes, donde la etiqueta se lleva hasta lo último, el sacrificio de la mayoría á uno solo, los incitativos de todos al orgullo de un hombre solo se manifiestan de una manera chocante. En tiempo de los Borbones de la primera raza, la etiqueta pedía en las Tullerías que hasta que el rei se sentase para jugar á los naipes, todo el mundo se mantuviese en pie, por mas fatigado que estuviera. Esto bien podria ser conforme á la urbanidad y etiqueta, pero no por eso dejaba de ser una estupidez y absurdo.

El *espíritu* es virtud mui equívoca. Locke dice que el espíritu consiste en descubrir las semejanzas; el juicio en descubrir las diferencias. El espíritu es una potencia, y consiguientemente un objeto de deseo. Es el poder de dar placer á unos; pero frecuentemente á costa de una pena impuesta á los otros. Si el objeto de una malevolencia espiritual está presente, la pena es inmediata; si ausente, sufre por la pérdida de una parte de la buena opinion de los demas, y no se puede apreciar la cantidad de su sufrimiento.

Uno de los méritos del espíritu es el sér inesperado. Hai una especie, que basta nombrar, para hacerla apreciar suficientemente; es el *quolibet*, que como indica su nombre, se ejerce indiferentemente sobre todo, y para quien todo pasto es bueno.

El espíritu no se manifiesta, sino cuando se presenta á la vista la analogía obtenida: á vezes es contraste; mas la analogía ó el contraste deben aparecer de una manera súbita.

La decencia es una palabra vaga é insuficiente. En su acepcion general consiste en evitar el producir esteriormente lo que es desagradable á otro: es una virtud negativa. Cuando se ofrece bajo forma positiva, no es frecuentemente sino una virtud de iglesia, que emplea la riqueza para mantener la ilusion. La decencia es la que estiende la púrpura sobre las gradas del trono, la que cubre de esculturas la cátedra del pontífice, la que suministra el lino de sus vestiduras. Ella es la que hace todo lo que los gobernantes quieren se haga. La delicadeza es una de las ramas de la decencia; pero se aplica mas comunmente á evitar lo que es físicamente desagradable. No es raro ver hombres que se hacen un mérito de su repugnancia á cosas á que nadie repugna, y que se imaginan probar por esta sensibilidad afectada, que pertenecen á la parte aristocrática de la sociedad. El bien parecer constituye otra de las formas de la decencia; consiste en gran parte en evitar cosas de poca importancia, que si no se evitasen, espondrian al menosprecio de otros.

El *aseo* obra por el intermediario de la imaginacion. Es una virtud negativa. Consiste en evitar lo que produce los males físicos, ó los hace aprender. La falta de los cuidados que reclama la persona, se asocia inmediatamente á la idea de achaque. Así es que el desaseo del cuerpo da idea de salud enfermiza. El desaseo es en cierto modo la dislocacion de la materia por pequeñas partículas. La prudencia exige los cuidados del aseo en lo que su negligencia podria traer de funesto para nosotros; y la benevo-

lencia, en lo que esta negligencia tendria de desagradable para los demas. La impresion que resulta de la falta de estos cuidados, puede ser producida, aun cuando las sustancias desarregladas no tengan en sí cosa desagradable. El polvo de oro por la cara de un hombre manifestaria, lo mismo que cualquier otra sustancia, la falta de aseo; así como la harina de mas esquisita blancura sobre una cesta de carbon da una idea de impureza.

Hume termina su lista por la introduccion de dos virtudes que clasifica entre las buenas cualidades sociales; y son la *castidad* y el *alivio*.

La *castidad* es la accion de abstenerse de gozes sensuales, cuando su uso no es permitido; cuando entregándose á ellos, se causarían mas penas á otro, que placer á sí mismo. La modestia no es parte necesaria de la castidad. Puede haber violacion constante de la castidad sin inmodestia. Un lenguaje grosero é inmodesto en el mas alto grado puede sin embargo no ser acompañado de acto contrario á la castidad; y tales actos pueden cometerse, sin que se pronuncie una palabra inmodesta.

El *alivio* es lo mas vago que hai en el mundo á menos que no se indique positivamente el objeto del alivio; y si este objeto es conforme al principio de la maximizacion de la dicha, desde luego el alivio se hace benevolencia efectiva en la escala mas vasta. Todo depende de la naturaleza del gobierno, en favor del cual se reclama el alivio. Puede ser una virtud evidente, ó un crimen funesto. Un buen gobierno es aquel, en el cual la influencia está en manos

de aquellos, que están interesados en el ejercicio de un poder benévolo. La palabra alivio se emplea por obediencia. La obediencia es buena, cuando el gobierno es bueno; mala, cuando malo. Cuanto son mas favorables las instituciones al bien de la humanidad, tanto mas viciosa es la oposicion de que son objeto: quanto mas funestas, tanto mayor virtud hai en la oposicion que las combate. Esto es por lo menos lo que enseña la benevolencia efectiva. Pero si el sacrificio hecho para derribar un gobierno malo excede las posibilidades de bien que debe producir aquel trastorno, entonces la virtud exige que nos abstengamos. No puede concebirse el caso en que la virtud autorizase al interes personal á intentar el trastorno de buenas instituciones, porque la suma de mal que resultaria para otro, absorveria con exceso la suma de bien que obtendria el individuo para sí mismo.

En la mayor parte de los ejemplos dados por Hume, el moralista se arroga de propia autoridad un derecho de decision absoluta sobre todos los casos que se le presentan. Desde lo alto de la cátedra que se ha erigido, promulga á placer sus dogmas de moral. Habla como si fuese el representante de virtudes mas altas que el hombre á quien se dirige. Cuando se abstiene de dar ejemplos, quanto dice no es sino un vano estruendo de frases sonoras, de trompetas estrepitosas. No establece distincion alguna inteligible entre el placer, la pasion y la pena: distingue, donde no hai que distinguir; empéñase en resolver puntos de moral por medio de fórmulas tales como estas: *Conviene, es conveniente, que es lo*

mismo que el *sic volo, sic in jubeo* del despotismo pedagógico. El placer y la pena son los únicos hilos propios para guiarnos en el laberinto de los misterios de la moral. Haced cuanto queráis: no hallaréis otra llave para abrir las puertas que conducen al templo de la verdad (1).

¿Cómo es posible que hayan podido reinar tan largo tiempo tantas palabras vagas, unidas á ideas vagas, y aun en la falta absoluta de toda idea? Es porque creemos comprender los términos que nos son familiares. Creemos comprender aquello de que siempre hemos hablado, únicamente porque hemos hablado siempre de ello. El hábito ha establecido tal coincidencia entre las palabras y las cosas, que tomamos unas por otras; y cuando llegan palabras á nuestros oídos, creemos que son pensamientos que llegan á nuestro espíritu. Cuando se presenta una palabra desusada, la interrogamos, y nos examinamos para saber si tenemos alguna idea que vaya aneja á ella. Mas si nos encontramos con una palabra que nos es familiar, la dejamos pasar como conocido antiguo; el largo hábito nos hace tener por cierto que conocemos toda la significacion, y la tratamos en

1 Los servicios de Hume en muchas partes del dominio de la filosofía moral é intelectual, han sido inmensos. Fué el primero que estableció una distincion clara entre las impresiones y las ideas, distincion sin la cual seria casi imposible obtener nociones claras de muchos objetos de la mas alta importancia. La distincion es evidente desde el punto que se presenta.—Veo un hombre: es una percepcion. —Cierro los ojos, pero imagino que aun le veo: es una idea.

conformidad á esta certeza. En esto nos asemejamos á los aduaneros de cierto pais, que habiendo puesto la marca sobre un fardo de géneros, siempre que reconocen ó creen reconocer esta misma marca, se tienen por dispensados, y con razon, de proceder á nuevo exámen.

XVII.

DE LAS FALSAS VIRTUDES.

HAI otras cualidades que muchos moralistas han presentado como virtudes, y como dignas de los elogios y recompensas anejas á la virtud. La mayor parte tienen un carácter dudoso, y como ofrecen ciertos puntos de contacto con la prudencia y benevolencia, pasan por virtudes, no tanto á causa de sus atributos esenciales, cuanto por su asociacion accidental á cualidades, que son realmente virtudes. Los defectos mismos de carácter pueden de este modo tomar la apariencia de virtudes, y es posible que las pasiones sean de tal suerte empeñadas de un lado de la cuestion, que impidan la justa apreciacion de su mérito moral. Una madre roba un pan para acallar la necesidad de su hijo hambriento. ¡Cuán fácil seria escitar la simpatía en favor de su ternura maternal, de modo que se hiciera desaparecer en esta simpatía toda la inmoralidad de la accion! Y en verdad para formar un juicio sano, se necesita nada menos que

una apreciacion grande y expansiva, que trasporte la cuestion desde la region del sentimiento á la mucho mas vasta del bien público.

El menosprecio de las riquezas. El menosprecio de Sócrates por las riquezas no era mas que afectacion y orgullo, los cuales no eran mas meritorios que lo hubiera sido tenerse derecho largo tiempo sobre un pie. Con esto no hacia sino privarse de la ocasion de hacer bien, que la riqueza le hubiera proporcionado. El deseo de enriquezarse es bajo una forma vaga, el deseo de poseer lo que las riquezas nos pueden procurar. Asimismo el desdeñar el socorro de otros, no era otra cosa que un cálculo personal, era una letra de cambio librada sobre la estimacion de estos; era un cálculo para lograr mas de lo que ofrecia. Era rehusar cien ducados para tener doscientos.

Otro tanto decimos de Epicteto; complacíase mas en su orgullo que en la benevolencia. Pagábase del respeto que le rodeaba. Especulaba á fin de obtener por la abnegacion lo que no pudiera lograr sin ella. Pero su mérito era menor que el de los fakires del oriente, que sufren mas que pudiera sufrir él. Se asemejaba á un avaro que amontona riquezas, á fin de poder, cuando llegue el caso, hacer el uso que le convenga de este instrumento de poder. El avaro se paga de los placeres de la imaginacion, que para él son mayores que los que le proporcionaria el goze actual. Los avaros á medida que envejezen, se hacen cada vez mas insensibles á los gozes presentes, y por esto mismo mas inclinados á la avaricia, que no es sino la anticipacion de recompensas futuras.

La *actividad* sin objeto es nada. Ni contiene vicio ni virtud. Lo que en ella procede de la voluntad y se dirige á producir la dicha, es virtud. La parte intelectual es neutra. Cuando la actividad es el resultado de la voluntad, y se emplea en la produccion del mal, es vicio.

La *atencion*. Es la cualidad que distingue al botánico que coge las flores con cuidado, y al rústico que las huella bajo sus pies. Un moderno escritor ha presentado la *fijacion de atencion* como una virtud. ¡Bella virtud por cierto! De modo que si yo concibo el designio de matar á un hombre, y aplico toda mi atencion á este designio, será esto una virtud.

Tambien se ha honrado con el título de virtud á la *facultad emprendedora*, que puede muchas veces no ser sino vicio. El mismo honor se ha conferido á la *celeridad*. La celeridad es el empleo de la menor cantidad de tiempo necesaria para el logro de un objeto. Es la prontitud sin precipitacion. Es un medio de prudencia, que puede emplearse con buen ó mal fin.

Pero habiendo establecido una regla general, que cada cual puede aplicarse para la apreciacion de las cualidades, sobre las cuales desea formar un juicio; habiendo demostrado, que á menos que no se puedan aplicar á una de las dos grandes divisiones de la prudencia y benevolencia, no constituyen virtudes; que entre estas solamente lo son las que pueden ser así clasificadas; juzgamos inútil estendernos mas en la materia.

XVIII.

DE LAS PASIONES.

La pasión es la emoción intensa; la emoción es la pasión pasajera.

La naturaleza de las pasiones no puede comprenderse sino por su división en placeres y penas. En cuanto á los principios que deben regirlas, es preciso acudir á la lista de las virtudes y vicios.

Analizemos la pasión de la cólera, y sigámosla en sus consecuencias. Un hombre colocado bajo su influencia, sufre por la contemplación del acto que ha escitado su pasión. La consecuencia inmediata es el deseo de producir pena en el alma de aquel que ha despertado la cólera. La cólera tiene pues dos elementos constitutivos permanentes; la pena sufrida por el individuo irritado, y el deseo de imponer pena á la persona que escitó la cólera.

Entremos ahora en la cuestión de virtud y vicio. Como no hai cólera sin pena, el hombre que se atrae una pena sin la compensación de un placer mas que equivalente, infringe la lei de la prudencia.

Viene luego el deseo de producir pena en el alma del que es objeto de nuestra cólera. Este deseo no puede ser satisfecho sin malevolencia y maleficencia. Es una violacion evidente de la lei de la benevolencia. Aquí tenemos un ejemplo de la relacion que existe entre la pasion por una parte , y la pena y el placer por la otra; entre la pasion, y el vicio y la virtud.

¿Luego no podremos abandonarnos á la cólera, sin que haya vicio bajo dos formas, sin imprudencia, sin maleficencia?

No por cierto, á lo menos siempre que la cólera se eleva al estado de pasion. Aquí tambien se ofrece á la vista un resultado mas distante, pero mas funesto, en la violacion de la lei de la prudencia personal. La pasion no puede ser satisfecha sino por la produccion de una pena en el alma de aquel que escitó la cólera, y esta pena no puede producirse sin despertar el deseo de rechazarla, ú otra mayor sobre el que la ha producido. La pena del hombre irritado cesa, y habitualmente no tarda en desaparecer: pero ¿quién puede asignar un límite á la pena distante, que puede considerarse como el tercer eslabon de esta cadena de efectos y causas? Podrá la cólera haber logrado lo que llama su venganza; pero el ejercicio de esta venganza puede haber creado la pasion durable de la enemistad, á cuyas consecuencias es imposible señalar límite alguno.

Pues la cólera no puede existir sin vicio, ¿qué se ha de hacer? ¿Un hombre puede vivir sin cólera? ¿Sin cólera podemos evitar que nos dañen? ¿Sin cólera podemos proveer á nuestra defensa y conservacion?

No podemos ciertamente sin producir pena en aquel que nos ha causado un mal. Pero la cólera no es absolutamente necesaria para la produccion de esta pena: no lo es mas, que lo es al cirujano, que por evitar sufrimientos á su enfermo, ó por salvarle la vida, lo sujeta á una dolorosa operacion. No experimenta cólera á vista de los sufrimientos que causa, ó á la contemplacion de los males mayores que resultarian sin su intervencion. No es posible hacer que no haya cólera: esto no es compatible con la organizacion del espíritu humano. Pero se puede decir, y esto siempre y sin escepcion, que cuanto menos haya, será mejor; porque sea cual sea la cantidad de pena que se requiere para producir un efecto útil, esta pena será mejor, medida sin la pasion, que por ella.

Pero se dirá que hai circunstancias, en que no solo la pena, efecto natural de la cólera, la pena producida de intento; sino la cólera misma, aun considerada como pasion, es útil y aun necesaria á la existencia de la sociedad, y que esta necesidad se estiende en las actuales sociedades á todo el dominio de la jurisprudencia penal. Me han robado. El culpable, si por tal lo reconocen los tribunales, será castigado con la muerte ó deportacion. ¿Lo haré presentar en juicio? No, si solo me aconsejo de la prudencia personal, pues esta me dirá: No añadas á la pérdida causada por el robo lo que te van á causar los gastos de la justicia. Tampoco, si consulto á la benevolencia, porque me dirá que la pena es desproporcionada á la ofensa. Y estos son los motivos,

que, como nadie ignora, y sobre todo cuando se trata de pena de muerte, determinan frecuentemente la conducta del hombre colocado en esta posicion.

Mas á esto se puede decir que si la cosa se reflexionase con madurez, se responderia afirmativamente: Sí; proseguid, porque el interes de la sociedad exige que no se evite ni el sufrimiento del culpable por via de castigo, ni tampoco el vuestro, resintiéndose de los gastos y diligencias que os impone este último deber. ¡Mui bien! Pero yo no tengo medios. El sacrificio pecuniario es mayor para mí, que el bien distante que nacerá de la persecucion y de sus resultados. Aquí los consejos de la benevolencia no tienen fuerza alguna sobre mí. Por decisivos que sean, no obtienen sobre mi espíritu un poder determinante.

En el caso presente, ni la prudencia, ni la benevolencia podrán determinar la accion. Y sin embargo sino se obra en esta circunstancia, la sociedad experimentará un grave perjuicio, y tanto mas grave, cuanto su repeticion será mas frecuente; y si fuese constante esta repeticion, la sociedad se destruiria, siguiéndose inmediatamente la ruina de la propiedad. Hai en la pretendida virtud bajo una y otra forma, impotencia de conservar la sociedad, y la cólera, por antisocial que sea su naturaleza, es de necesidad indispensable.

En el actual estado de legislacion penal, este raciocinio no es fácil de refutar; pero pronto se verá que la necesidad de la pasion no resulta de la naturaleza de la cuestion en sí misma; sino que la produce en gran parte la imperfeccion de nuestras leyes. Porque

si se corrigieran estas imperfecciones, se puede creer que á todo evento se disminuiria mucho la necesidad de la pasion de la cólera. Si se redujeran los gastos y dificultades que acompañan á una causa criminal, es probable que la prudencia personal daria un consejo enteramente opuesto. Y si suponemos un estado del alma, en que la pasion de la cólera estuviese sujeta á las prescripciones de la prudencia y benevolencia, ¡cuán raras serian las ocasiones, en que esta pasion hallase motivo de ejercitarse!

El legislador que tiene por objeto reprimir los delitos, y cuya accion debe estenderse sobre la escala nacional toda entera, tiene bajo este respeto deberes distintos de los del individuo. Los motivos personales no son á sus ojos los mas importantes; y al paso que la represion de la pasion en los individuos parece mandada por la virtud, la benevolencia ordenará al legislador la imposicion de las penas, que deben tener por resultado minimizar la cantidad de crímenes.

Una cosa tiene la cólera de particular, y es que se acrecienta por sus propias manifestaciones. El que jura porque está colérico, vé aumentarse mas su cólera. Es un apetito que se acrecienta sin satisfacerse, con la misma sustancia de que se alimenta.

Lo que hemos dicho de la cólera, se aplica tambien á la envidia y zelos. Entrambos implican la presencia de la pena. La prudencia exige que preservemos de ellas nuestra alma. Sino existen en ella sino de una manera inerte y sin obrar, la prudencia sola exige su supresion; si hai probabilidad de que

despierten y produzcan una influencia maléfica á otro, su supresion es ordenada por la benevolencia.

Mas ¿por qué la razon es impotente contra la pasion?

No puede presentar imágenes bastante vivas.

La razon aplicada á la direccion de las pasiones consiste en hacer inclinar la balanza en favor de los placeres mayores con preferencia á los menores.

La voluntad cede necesariamente á las solicitudes de un bien mayor aparente.

Las causas que hacen que las influencias de la pasion dominen á las influencias de la razon, son:

1ª La falta de intensidad aparente en el placer distante que promete la razon; la falta de vivacidad en la idea de este placer.

2ª La falta de certeza aparente, la falta de discernimiento inmediato, para recorrer en un instante la escala de los efectos y causas que favorecen ó impiden la produccion del placer distante.

De aquí resulta el uso del espediente encomendado tantas veces, y que consiste en servirse de una pasion para combatir otra.

Ejercitando habitualmente el espíritu en hacer la aplicacion del verdadero criterio de la moral, se habituarán las afecciones y pasiones á una tendencia y conducta virtuosa. Las ocasiones son infinitas; á cada instante de nuestra existencia se ofrecen, y ninguna debe desperdiciarse. Como los copos de nieve que sin sentir caen sobre la tierra, así se suceden los acaecimientos de la vida que parecen sin importancia. Del mismo modo que se amontona la nieve, se

forman nuestros hábitos. Ningun copo de nieve añadido á la masa produce aumento sensible; ningun hecho aislado forma el carácter del hombre, aunque puede ya anunciarlo; pero así como la tormenta precipita la pella de nieve hasta la falda de la montaña y sepulta al habitante y su habitacion, así la pasion obrando sobre los elementos del mal, que hábitos funestos acumularon por una progresion imperceptible, puede de un golpe hundir el edificio de la verdad y de la virtud.

XIX.

DE LAS FACULTADES INTELECTUALES.

EXISTE una íntima relacion entre las facultades intelectuales, y entre la virtud y el vicio. Cuando la voluntad influye en su direccion, pertenecen al dominio de la moral, siempre que depende de la voluntad añadir algo á su eficacia, se hacen instrumentos de pena y de placer; y la importancia de las penas y placeres que puede producir su ejercicio, está en razon de su cantidad.

Así la facultad de la invencion por ejemplo, pertenece á la inteligencia, es intelectual; pero la cuestion de saber si es un instrumento en manos de la virtud ó del vicio, está subordinada á su aplicacion á objetos benéficos ó maléficos.

Mas la influencia del entendimiento sobre la voluntad es todavía mas importante. Al entendimiento es á donde todo se debe dirigir, y á menos que no esté asociado á los principios de la moral, el principio deontológico tiene poca probabilidad de suceso. Sus

raciocinios, sus medios de persuasion deben dirigirse á las facultades intelectuales. Es preciso que los haga entrar en sus intereses, antes que puedan influir en la conducta. Con su auxilio debe enseñar el cálculo de las penas y placeres. Por ellos debe manifestar las penas que acompañan al vicio, y las recompensas anejas á la virtud. Raciocina, y su voz profética anuncia inevitables males á la imprudencia y perversidad, y bienes infalibles á la prudencia y benevolencia. La pasion no apela sino á *lo que es*: las facultades intelectuales ofrecen al pensamiento *lo que será*. Constituyen de hecho la principal diferencia entre las virtudes de los animales y las del hombre. La mayor parte de los animales inferiores no se detiene en la busca del placer, por anticipacion alguna de pena futura. Ninguna aprension de las consecuencias puede obligarlos á abstenerse de un goze actual. Si esceptuamos algunos de los mas inteligentes, para los demas son perdidas todas las lecciones, aun las de la esperiencia; tal vez quizá esta pérdida de la esperiencia deba atribuirse á la imperfeccion de su memoria. Pero el espíritu del hombre se estiende á lo pasado y á lo futuro. La razon hace servir los sucesos de lo uno para la instruccion de lo otro; llama en su ayuda no solamente la esperiencia sino tambien la imaginacion. El dominio de su influencia es ilimitado como el pensamiento; averigua las consecuencias y las presenta á los ojos del investigador; separa las penas y placeres de la liga que los acompaña; analiza su valor, dividiéndolos en sus partes constitutivas, ó los reúne en un todo á fin de asegu-

rarse de su suma total; compara unos con otros cuando están clasificadas cada cual en su division respectiva, y de estos elementos reunidos generaliza y deduce el resultado definitivo. De este modo las facultades intelectuales se hacen los mas importantes instrumentos de la virtud, conduciendo á los hombres por el cierto y verdadero camino de la dicha.

Hume presenta estas facultades intelectuales sin ninguna órden ni simetría. No obstante pueden clasificarse del modo siguiente.

Primeramente : Facultades pasivas.

I Las que obran sobre mas de un objeto , sin requerir mucha atencion ó actos de comparacion.

1^a La percepcion, origen de las demas facultades.

2^a La memoria, que se hace activa, cuando se le aplica la atencion.

3^a La imaginacion, cualidad pasiva; ésta obra aun entre sueños. Cuando es activa llega á ser invencion.

II Las que obran sobre dos objetos á lo menos, pero sin exigir mucha atencion.

1^a El juicio en la percepcion visual.

En segundo lugar las facultades pasivas ó de la voluntad.

I Las que obran sobre mas de un objeto sin la ayuda del juicio.

1^a La atencion.

2^a La observacion , que es la atencion aplicada á un objeto especial.

II Las que exigen la ayuda del juicio , y la presencia de mas de un objeto.

1^a La abstraccion.

2^a El análisis.

3^a La synthesis ó la combinacion.

4^a La comparacion.

5^a La generalizacion.

6^a La deduccion.

III Las que exigen la presencia de dos facultades activas de la voluntad, y de dos objetos por lo menos.

1^a La distribucion.

2^a La metodizacion.

La *invencion* se produce por el uso de las otras facultades, inclusa la atencion en un grado intenso bajo la direccion del juicio; tiene por objeto el descubrimiento de algun hecho nuevo, la produccion de algun nuevo esfuerzo, ó la formacion de alguna nueva combinacion de ideas. La *comunicacion*, por la cual Hume termina su lista, parece no tener algun derecho á ser clasificada entre las facultades intelectuales.

Cuando estas ni se ponen ni pueden ponerse en accion, la conducta ya no entra en las regiones del vicio y la virtud. Por ejemplo en la infancia, antes que el espíritu pueda obrar, y en el estado de demencia, cuando las facultades pensadoras están trastornadas, no puede haber responsabilidad, ni por consiguiente materia de alabanza ó vituperio.

En el caso de aberracion temporal de las facultades pensadoras, como por ejemplo bajo la influencia de la embriaguez, estando apagado, digámoslo así, el juicio del individuo, no es responsable del acto cometido. Es una consecuencia secundaria de una imprudencia primera. En los casos de locura son evi-

dentes las medidas que debe tomar la sociedad; debe quitarse la espontaneidad de la accion, Por lo que toca á la infancia, la cuestion de impunidad debe depender del grado de desarrollo intelectual del niño; y nos convencerémos que en edad mui tierna puede ser puesta en accion la influencia de la pena aneja á toda aberracion de conducta. Desde el momento en que esta medicina es capaz de operar, debe hacerse la aplicacion. En el caso de actos cometidos bajo la influencia de la embriaguez, no asiste derecho á la impunidad, y no es posible dar una regla general aplicable á todos los casos. Es preciso consultar todas las sanciones, á fin de imponer penas suficientes por lo pasado, y obtener las convenientes garantías para lo futuro.

XX.

CONCLUSION.

¿QUÉ resulta de todo lo que hemos dicho? El desenvolvimiento de dos principios; primero el principio de la maximizacion de la dicha ó difusion del bien, y segundo el principio de la no-contrariedad, ó la prevencion del mal. Estas son las dos fuentes de la moral.

Puede oponerse que todos nuestros racionios no han colocado nuestros principios en el dominio de la demostracion. ¿Y qué sucederia, aun cuando se hubieran colocado? Si nuestros argumentos consiguen arreglar la conducta de modo que produzca algun resultado que no deje tras sí arrepentimiento, ¿qué mas podemos desear? ¿Tienen acaso la fuerza suficiente para dar este escedente de placer, al cual se dirigen, y que es su único fin? ¿Qué podian hacer mejor?

¿Qué importa que estos argumentos sean de los que llamamos intuitivos, demostrativos ó probables? Ellos satisfacen completamente nuestra razon, y cualquiera

que sea el nombre que se les dé, no por eso se aumentará su suceso.

Dadles el nombre de demostracion ó cualquier otro, ¿y qué tenemos con esto? No es el nombre lo que nos interesa, sino la cosa.

Hai no obstante cierta cosa en el fondo de esta solicitud. Lo que desean saber los hombres es el grado de certeza sobre que pueden contar. ¿Dónde está la prueba de que es verdadera esta moral?

Llamad demostracion á la prueba que tienen de una proposicion: desde luego pueden afirmarla de una manera positiva, sin esponerse á que los tachen de ligereza, sea en sí mismos, sea de parte de otros.

Ninguno puede tener presentes al espíritu las pruebas de todas las proposiciones que cree, por verdaderas que puedan ser. La falta de la cosa es lo que hace á los hombres ocuparse tanto en la palabra.

Ningun hombre hai por filósofo, por escrupuloso que sea, que no crea en un número infinitamente mayor de proposiciones por la palabra que por la percepcion. La única diferencia que hai en esto entre el filósofo y el que no lo es, ó entre el hombre sábio y el débil, es que este último se apoya esclusivamente en la autoridad desde la primera proposicion hasta la última; mientras el primero deja siempre abierto el camino de apelar á su razon, es decir, á sus propias percepciones. Los juicios del primero sobre los testimonios de la autoridad son provisionales; los del segundo, definitorios.

Pero hai proposiciones que no son susceptibles de demostracion. No es posible por ejemplo someter á

una prueba matemática esta proposición: que el bienestar es preferible al malestar: pero el que niega el principio, niega el raciocinio. Es el único axioma que desearíamos nos concediesen, y no es mucho pedir á la confianza y credulidad de los hombres.

La marcha de los principios utilitarios ha sido visible. Hánse abierto un camino por la fuerza y escendencia que les son propias. ¿Qué ocupacion preferible á un hombre á la de buscar las consecuencias de las acciones? La observacion ha acarreado los resultados correspondientes.

Los hombres han conocido que tales y tales acciones eran útiles, y que tales y tales otras dañosas. Han tomado una accion particular de la especie dañosa, por ejemplo; y despojándola de las circunstancias especiales de tiempo, lugar y partes, han formado una idea general. Á esta idea general han dado un nombre; este nombre ha constituido un género, al cual se han referido generalmente los actos de la misma naturaleza. Cuando al tomar en consideracion este género ó esta especie de accion (poco importa el nombre que se le dé) ha ocurrido á uno la idea de calificar de dañoso este género ó esta especie, la proposicion así enunciada, la proposicion que expresa la naturaleza nociva de una clase de acciones, ha constituido una máxima de utilidad.

Pero no es probable que en la época remota de que hablamos y que precedió la formacion de las leyes, hayan calificado los hombres de una manera tan clara los actos que les han afectado. En general los hombres todavía no han llegado á aquel punto aun en

nuestros dias. Es probable que espresaron su sentimiento en términos vagos y oscuros, tales como *justo*, *conveniente*, los cuales daban á conocer su desaprobacion, no sus motivos. Por mas estraño que parezca, no es menos cierto que en la mayor parte de los hombres hai una gran diferencia entre la facultad, que se resiente de la pena de un acto y lo deshonorá con un sentimiento de reprobacion, y la que considera esta pena como la causa de la desaprobacion.

No hai cosa mas inútil que apelar á la antigüedad como á una autoridad. Á vueltas de algunas verdades, se hallan en ella millares de falsedades. La luz no brilla allí, sino por el contraste de las tinieblas que la rodean. Entre los instrumentos de error, la erudicion ha puesto frecuentemente en uso los mas funestos. Es verdad que algunos que se llamaban filósofos, han usado tal lenguaje ó profesado tales opiniones. ¿Qué inferimos de aquí? Porque si de sus palabras no se puede sacar alguna conclusion práctica, si de sus opiniones no puede resultar bien alguno, ¿cuál es su utilidad? Hombres hai cuyas palabras pueden resumirse de este modo: Leed poco los libros modernos y mucho los antiguos. Para la ciencia moral dirigíos á Aristóteles y Platon; para la metafísica no á Locke, sino á Aristóteles; para la botánica no á Lineo, sino á Teofrasto y Eliano.

Este es apuradamente el medio de hablar de todo y de no saber nada, de poner entre sí y la ciencia en todos los ramos de los conocimientos humanos la distancia que hai entre un niño que no sabe las letras, y el profesor mas ilustrado.

Aun cuando no se presentasen sino proposiciones verdaderas y se revistiesen de la fraseología mas simple, la vida de un hombre no seria bastante larga para poder equipar su espíritu del mueblaje de las diversas ciencias. Y no obstante hai crecido número de gentes, que nos querrian enviar á desojarnos sobre libros, en los cuales de diez proposiciones evidentemente falsas y de ciento ininteligibles apenas se encontrará una verdadera, y aun esta se hallará en las compilaciones mas miserables sobre la materia. Bien puede uno recorrer volúmenes enteros de los escritores de la antigüedad, que no le indemnizará de su trabajo el descubrimiento de una sola verdad.

Para hacer que esta preocupacion no sea la mas absurda, así como es una de las mas perniciosas, seria preciso trastornar todo el órden de la naturaleza. Seria forzoso sostener que la bellota es mayor que la encina que debe producirla; que el niño en el vientre de su madre es mas sábio que el hombre en el vigor de la edad madura. Seria necesario suponer que todo marcha hácia atras, y que nuevas esperiencias añadidas á la masa de las adquisiciones existentes deben disminuir su número.

Es difícil de suponer que un hombre adhiera de buena fe á un sistema tan evidentemente pernicioso. Si existe tal hombre, compadecedle; pero tratadle como enemigo de todas las luzes y de toda dicha fundada en ellas. Va nada menos que el interes público en que semejantes ideas no puedan prevalecer.

Un hombre no concibe de Platon la mas ventajosa idea. ¿Qué resulta de aquí? Nada. Un hombre

forma de Platon un altísimo concepto. ¿Qué sucede? Que lee á Platon. Pone su espíritu en tortura para hallar sentido en lo que no le tiene. Revuelve cielo y tierra para entender á un escritor que no se entendia á sí mismo, y de esta masa indigesta no saca mas que un sentimiento profundo de contrariedad y humillacion. Ha aprendido que la mentira es verdad, y que lo sublime está en el absurdo. Entre todos los libros imaginables no habria cosa mas útil que un índice bien hecho de todos aquellos, que han contribuido á engañar y estraviar al género humano.

Pero el autor deberia tener autoridad bastante para poder constituirse juez de las opiniones de los hombres.

Si la teoría moral que hemos desenvuelto en esta obra es de algun valor, este se hallará en su sencillez, en su claridad, y en su aplicacion universal. Pero de que se haya descubierto el criterio que pueda servir para medir y resolver las innumerables cuestiones de lo justo é injusto, no se infiere que el descubrimiento de este criterio y de su eficacia universal se ha logrado sin penosas investigaciones, sin meditacion laboriosas. Lo que constituye el mérito de un pensamiento profundo, es que el lector no se vea obligado á bajar al pozo de la verdad, y sacar él mismo sus saludables y refrigerantes aguas; el escritor es quien se encarga de este cuidado, y pone esta benéfica bebida en los labios de todos. Poca obligacion se tiene á un hombre que envia á otro en busca de una verdad desconocida; pero tiene un derecho incontestable á la estimacion de los hombres, el que

despues de haber ido á buscar el tesoro , lo trae y hace participantes de él á todos cuantos quieren recibirle de su mano.

Á fin de juzgar del mérito de una obra cuyo fin es la verdad , á fin de apreciarla cual conviene, es preciso conocer algun tanto los errores contra los cuales se dirige, y que tiene por objeto destronar. Hai muchos para quienes el mérito aparente de esta obra será en proporcion inversa de su mérito real. Quanto mas llene su objeto de simplificar las cuestiones mas complicadas, tanto es mas de temer se le eche en cara que nada contiene de extraordinario.

Una sola observacion, que parece no decir sino lo que todo el mundo sabe, es bastante á vezes para hacer inútiles volúmenes enteros de sofismas especiosos y formidables.

Puede suceder que esta obra quede espuesta á la hostilidad de diferentes clases de gentes y por motivos opuestos; por lo mismo que nada contiene de extraordinario, el ignorante que nada entiende de la materia, podrá creerla superficial; y los falsos sábios, en quienes hai sus preocupaciones, que no gustan ver poner en cuestion, podrán condenarla como paradoja, porque no cuadra con estas preocupaciones.

OJEADA

SOBRE EL PRINCIPIO

DE LA MAXIMIZACION DE LA DICHA,

SU ORIGEN

Y DESARROLLO.

OJEADA

SOBRE EL PRINCIPIO

DE LA MAXIMIZACION DE LA DICHA,

SU ORIGEN Y DESARROLLO.

Si se han cumplido las intenciones del autor y del editor de esta obra, se verá que no contiene sino la aplicacion del principio de la maximizacion de la dicha al dominio de la moral. Cuando se presentó por primera vez este principio al espíritu de Bentham, lo llamó principio de utilidad; mas no tardó en descubrir que esta palabra no ofrecia inmediatamente al pensamiento de los demas la idea que el mismo unia á ella; á saber, que una cosa no es útil sino en proporcion que aumenta la dicha del hombre. Siendo la dicha el fin y objeto que debe tenerse constantemente á la vista, la palabra utilidad no incluía necesariamente la de felicidad. No carece de interes el trazar la influencia del principio de la maximizacion de la dicha sobre la filosofía de Bentham, desde la época en que comenzó á ocupar su pensamiento, hasta aquella en que llegó á ser en sus manos la llave que

le ha servido para abrir los secretos de la ciencia moral y política.

Esta era en efecto la bandera que seguía; bajo la cual se ponía en todas las circunstancias de su vida pública y privada; el oráculo á cuya voz obedecía sin vacilar, sea en su capacidad individual, cuando buscaba para sí mismo las reglas de conducta; sea en calidad de miembro de la patria comun, cuando se esforzaba en mostrar á sus conciudadanos la senda de la sabiduría y de la virtud pública. En todas las partes del dominio del pensamiento y de la acción, imploraba su auxilio y consejo; le preguntaba sobre sus leyes y motivos, y apuntaba sus respuestas para uso y dirección de sus semejantes.

Este era el principio que se proponía á sí mismo, y que recomendaba á otros, no solo como el fin adonde deben dirigirse, sino como medio de alcanzarlo, y como motivo para buscarlo. Era para él un vasto almacén, que le proveía de argumentos, objetos, instrumentos y recompensas.

No sepultó su idea entre las nubes de una fraseología vaga y oscura; sino que bebió en la region de la felicidad y miseria humana todos los placeres y todas las penas de que se compone la dicha y la desdicha, y de que es susceptible la naturaleza del hombre. En los placeres de que puede gozar la humanidad, en las penas de que puede librarse, es donde halló los elementos de la ciencia que enseñaba. Ocupábase continuamente en calcular su número, en pesar su valor, en estimar sus resultados; y el gran negocio de su vida consistía en procurar á cada uno de los

miembros de la familia humana la mayor cantidad posible de felicidad, sea por el alivio de los sufrimientos, sea por el acrecentamiento de los gozes.

Estas penas y placeres aplicados á las cosas de gobierno, sea legislativo sea administrativo, son otras tantas partes elementales del capital de que pueden disponer los gobernantes para producir la dicha de los hombres.

La historia del principio de la utilidad, es la de las sumas añadidas al capital de felicidad humana; es la historia de lo que se ha hecho en diversas épocas para mejorar y perfeccionar las operaciones, de las que resultan los gozes. La obra definitiva así producida es la dicha, y todos cuantos han trabajado en su produccion, ó contribuido á darle una forma mas completa y durable, tienen derecho al honor de la cooperacion ó del descubrimiento.

Los libros que han contribuido á la eficaz aplicacion de los principios de la dicha, las instrucciones que han ayudado á los hombres á pasar del principio especulativo y sin uso á su aplicacion á las cosas de la vida, pueden considerarse como los auxiliares mas importantes en el complemento de los triunfos de la dicha.

La primera vez que hallamos el principio mencionado, es en la sátira tercera de Horacio, libro primero, escrita algunos años antes del nacimiento de Jesucristo. El poeta habla de la opinion profesada por los estoicos, que todos los pecados (peccata) están en la misma línea, en la escala de la culpabili-

dad, y que debe imponérseles la misma suma de reprobacion. Luego prosigue de este modo:

*Quæis paria esse fere placuit peccata, laborant
Quum ventum ad verum est: sensus moresque repugnant,
Atque ipsa utilitas justî prope mater et æqui.*

Los sentimientos de los hombres, la costumbre y la utilidad misma están, dice, en contradiccion con la teoría de los estoicos, y tiene razon. Su observacion tal cual es, si no profunda, es por lo menos exacta. Propónese un fin, al cual se dirigen y están subordinadas la justicia y equidad. Aun hace mas. Confiesa que si nuestras ideas de justicia y equidad son fundadas, traen su origen de la utilidad.

Poco despues de la época en que floreció Horacio, Fedro enseñaba casi la misma doctrina.

Nisi utile est quod feceris, stulta est gloria.

Si lo que haceis, no es útil, la gloria no es sino locura.

Pero en Horacio y Fedro la mencion de la utilidad como regla de conducta parece mas accidental que razonada. Parece que ninguno de los dos comprendió el valor é importancia de la doctrina que emitía. No ocupa en sus escritos el lugar de un grande é importante principio. Ninguna secta lo habia adoptado; ninguno la confesaba, seguia ó profesaba; no habia hallado sitio en los campos eliseos, entre los aforismos escritos en letras de oro que Anquises se entretenía en recorrer, cuando Eneas se le presentó; hallábase aislada, despreciada, desconocida, como la verdad, que por casualidad se desprendió un dia

de la pluma de Aristóteles, cuando escribió que todas las ideas tienen su origen en los sentidos; principio magnífico, sentado entonces; pero cuyas consecuencias se han ocultado después á la percepción de muchas generaciones. Locke fué el primero en discernir el valor de una observacion, cuyo desenvolvimiento le puso en estado de trastornar el imperio universal que una pretendida lógica habia usurpado, combatiendo bajo el estandarte de este mismo Aristóteles; pero David Hume fué quien en 1742 dió importancia á la palabra utilidad.

Hume en sus ensayos reconoció la *utilidad* como *principio*. No obstante empleó esta palabra de una manera confusa. Á veces considera lo útil como que conduce á un fin cualquiera é indeterminado; otras este fin se especifica, y es la virtud. No deja ver parte alguna, en que la idea de la dicha vaya inseparablemente unida á la idea de la utilidad. La utilidad, segun él, es aquella parte inherente á una máquina, á un mueble, á un vestido, á una casa, que hace que estas cosas sean útiles, en el sentido en que corresponden al fin propuesto. Hace mencion del placer y de la pena; mas en parte alguna presenta los placeres y la esencia de las penas como elementos, cuya reunion compone la palabra dicha. Hace mencion, sin cuidarse por otra parte de manifestar sus relaciones ó dependencia, placeres, penas, deseos, emociones, afecciones, pasiones, intereses, virtudes, vicios, todos confundidos, indefinidos, indistinguibles, como los átomos que vemos agitarse en un rayo de sol. Habla del placer lo mismo que de la utilidad

de una manera vaga é insuficiente. En cuanto á las penas, cuya esencion es por lo menos tan necesaria á la dicha como el placer mismo, es respecto de ellos aun mas vago é ininteligible. No se halla rastro de aquel análisis que distingue un placer de otro placer, una pena de otra.

No tiene cuenta con las partes constitutivas de una masa cualquiera de bien ó de mal, sea pura, sea mezclada; no presenta criterio alguno de lo justo ó injusto; no indica respuesta alguna á esta cuestion. ¿Qué se debe hacer? ¿De qué se ha de abstener? Lo mismo sucede con las virtudes. Hállanse acá y acullá diseminados nombres de virtudes particulares; pero así como Horacio en sus sátiras coloca todos los pecados al mismo nivel, así Hume coloca todas sus virtudes en la misma línea, no tirando entre ellas alguna demarcacion, ni dando regla alguna que pueda servir á distinguirlas entre sí. Están clasificadas, es verdad; pero su clasificacion de nada sirve para resolver la grande, la sola cuestion importante, que es saber en qué proporcion conduce á la dicha cada una de ellas. Así las proposiciones sentadas por Hume no son por lo comun sino *vagas generalidades*, y un resultado peligroso é insuficiente, que ni da luz al ignorante, ni auxilio al embarazo del investigador.

Parece que algo de mas debia prometerse de un espíritu tan penetrante, no teniendo por otra parte interes opuesto al de la verdad. Si en materia legal toda la turba de escritores vulgares atiende mas á examinar lo que *fué* ó lo que *es*, que lo que *debe*

ser, no hai que estrañar. Entonces es la práctica y no la filosofía de la lei de donde sacan *sus beneficios*. Pero lo que es sensible es que David Hume se haya estraviado hasta el punto de no ver que las penas y placeres son susceptibles de estimaciones diversas, que representan valores diferentes; que estas palabras *bien* y *mal* no tienen sino un sentido indefinido, y verdaderamente ininteligible, á menos que se dividan en las partes que los componen; que la dicha misma no es sino una quimera, hasta que sus elementos constituidos se hayan hecho accesibles á la investigacion. Hume ha dejado las grandes cuestiones morales en la region especulativa, y ninguna ha hecho aplicable á un fin útil, por signos inteligibles y distintos. Su teoría es un vapor esparcido en el aire, una nube que flota á una altura mas ó menos grande; pero jamas un rocío ó lluvia benéfica que humedezca la tierra: ofrece al sediento investigador el suplicio de Tántalo; irrita su sed sin apagarla jamas.

Hume no obstante hizo un importante servicio; designó la utilidad como la base y clave de arco de un buen sistema de moral, y la opuso al sentido moral, base sobre la cual fundaron otros filósofos sus teorías morales. Era ya algo carear y poner como en contraste los dos principios. Una investigacion atenta manifestaba que estaban tan distantes entre sí como los polos; no siendo el principio del sentido moral sino una de las formas con que se viste el despotismo raciocinador y el dogmatismo, y resolviéndose en el sentido moral, ú opinion del individuo; al paso que el principio de utilidad diri-

ge casi infaliblemente el pensamiento (si es que no lo conduce) á la region de las penas y placeres, y consiguientemente del vicio y la virtud.

En 1749 Hartley publicó la primera edicion de su obra del *Hombre*. En este libro dió la verdadera definicion de la dicha, demostrando que se compone de los elementos que suministran los diversos placeres. Tradujo, por decir así, el idioma de la dicha al de los placeres y penas; trazó una lista de placeres, y otra paralela de penas; mas no vió las relaciones que unen el todo al principio de la maximizacion de la dicha. Bajo este nombre ó el de utilidad, ó bajo cualquier otro, no lo refirió todo á esta guia única de la vida pública ó privada. Fué mucho mas lejos que sus predecesores; pero se detuvo á vista de la orilla, adonde jamas saltó. El Dr. Priestley popularizó hasta cierto punto esta obra de Hartley en una edicion posterior, que espurgó de cuanto era extraño á la materia.

Helvecio escribió en 1758 su libro del *Espíritu*. Este libro fué una importante adquisicion para la ciencia de la moral y legislacion; pero seria difícil dar en pocas líneas, ni aun páginas, una idea exacta de todo lo que ha hecho esta obra, y de todo lo que ha dejado de hacer. En efecto tan pronto se la vé brillar como el sol en su pureza, vertiendo torrentes de luz y verdad sobre el dominio del pensamiento y de la accion; tan pronto se cubre esta luz de densas nubes, dejando al lector atónito con tan súbita oscuridad. Son mas bien relámpagos de elocuencia, que luz igual y moderada; son como el relámpago que

ilumina un instante con una claridad mui viva, y que la vista deslumbrada cambiaria de buena gana por la luz regular y apacible de una lámpara ordinaria.

Á este libro sin embargo, se ha oido frecuentemente á Bentham atribuir gran parte del zelo y ardor que puso en propagar su benéfica teoría. En él era donde bebia nuevos alientos, lisonjeándose que sus esfuerzos en esta grande causa no serian infructuosos. Allí aprendió á perseverar, con la seguridad de que veria aumentarse su fuerza de accion, y ensanchar los límites de su utilidad. No es decir que no quedará aun mucho que hacer despues de Helvecio. Aun no habia enumerado las penas y placeres, aun no estaban clasificadas segun su valor; pero habia hecho resaltar con fuerza la influencia del interes y de la opinion, y esto ya era un gran punto de incalculables consecuencias. Habia puesto en claro muchos de estos motivos de accion, cuyo conocimiento es de absoluta necesidad para hacer una estimacion algo justa de la conducta y carácter, y demostrando que la opinion está subordinada al interes; probó esta subordinacion no solo en las opiniones públicamente confesadas, sino en aquellas cuya formacion fué privada y aun clandestina. La lista de las causas de mala conducta, especialmente en los hombres públicos, manifiesta tanta profundidad filosófica, como sagacidad y observacion. En los intereses hostiles, en las preocupaciones nacidas del interes, en los que engendra la autoridad, en la debilidad primitiva ó contraida, vió él, como debe ver todo hombre, el origen de las enfermedades y miserias humanas.

Helvecio pues aplicó el principio de la utilidad á un uso práctico, á la direccion de la conducta en las cosas de la vida. Á este sér ideal á quien llamaban dicha, confirió una existencia sustancial, identificándole con el placer, á quien dió nombre y asignó sitio local.

Hizo á la utilidad madre del placer, é hizo de aquí nacer una multitud de ideas, ideas de un carácter positivo é inteligible, ideas tan hábilmente traídas, espuestas con tal atractivo, que no podian dejar de estar presentes y ser familiares aun á los espíritus menos atentos, menos observadores, y mas superficiales.

El Dr. Priestley publicó en 1768 su *Ensayo sobre el gobierno*. En esta obra es donde designó en italiano «la mayor dicha del mayor número» como el solo fin justo y racional de un buen gobierno. Esto era un gran paso adelante dado por la palabra *utilidad*. Así se hallaba designado el fin principal, el ingrediente característico. En sola una frase se hallaba comprendido todo lo hecho hasta entonces. Esta fórmula dejaba mui atras cuanto la habia precedido. No era la dicha sola lo que proclamaba, sino tambien su difusion: asociábala á la mayoría, al mayor número. Por lo demas el libro de Priestley estaba escrito de prisa y con negligencia como la mayor parte de sus producciones.

Sucedió (y aquí creemos del caso citar las palabras del mismo Bentham, tales como las oimos de su boca) cuando nos contaba las que llamaba festivamente aventuras del principio de la maximizacion de

la dicha, es decir, su origen, nacimiento, educacion, viajes é historia; «sucedió, no sé cómo, que algun tiempo despues de su publicacion, llegó un ejemplar de esta obra á la biblioteca circulante de un pequeño café, llamado (café Harper) que estaba en cierto modo anejo al colegio de la Reina (Queen's College) en Oxford, cuyo crédito solo le hacia subsistir. La casa formaba esquina, dando por un lado á la Calle alta (High-street) y por otro á un callejon que por esta parte siguió paralelamente la pared del colegio de la Reina, y termina en una calle, que conduce á la puerta del Colegio-nuevo (New-College). Abonábase á esta biblioteca á razon de un shelling por trimestre, ó para hablar en lengua universitaria un shelling por término. El producto de esta suscripcion se componia de dos ó tres diarios, uno ó dos almacenes, y tal vez algun nuevo folleto. Era raro, por no decir sin ejemplo, ver un libro en octavo de mediano tamaño. Algunas docenas de volúmenes, formados parte de libretos, parte de almacenes reunidos con cartones componian toda la riqueza de esta biblioteca, que formaba un contraste singular con la biblioteca bodleyana, y la de los colegios de Cristo y de todos los santos (Christ's Church and All-Souls.)

«El año 1768 fué el último en que me sucedió tener que detenerme en Oxford mas de uno ó dos dias. Habia ido para votar en calidad de maestro de artes por la universidad de Oxford con ocasion de una eleccion parlamentaria. Aun no habia cumplido los 21 años, y esta circunstancia hubiera podido suscitar en la cámara de los comunes una discusion elec-

toral, si suficiente número de votos no sujetos á contestacion no hubiera asegurado indudablemente la mayoría. Este año fué el último en que pude tener entre manos la obra de Priestley. Sea como sea la lectura de este libro y de la frase en cuestion, fué la que decidió mi principio en materia de moral pública y privada; de ella fué de donde tomé la fórmula y el principio que han recorrido despues el mundo civilizado. Al verlo exclamaba trasportado de alegría, como Arquimedes cuando encontró el principio fundamental de la hidrostática: ¡ya lo halle, *Eureka!* Estaba yo mui distante de pensar entonces en la correccion que mas tarde y despues de un maduro exámen me veria precisado á aplicar á este principio.»

Mucho antes de esta época el principio de utilidad habia tomado posesion del espíritu de Bentham. Todavía mui jóven ya escitaba su impaciencia y disgusto, lo que llamaba él galimatías ciceroniano.

«Aun no habia yo cumplido 13 años, por continuar usando de sus propias espresiones, cuando una autoridad, que aunque no la de mis profesores, no por eso me era menos irresistible, me impuso la tarea de traducir al ingles la obra de Ciceron, conocida bajo el nombre de Cuestiones Tusculanas. Allí aprendí que el dolor no es un mal, que la virtud por sí sola basta para conferir la dicha al hombre dispuesto á poseerla á este precio. ¿Qué utilidad podia haber en abrumar la memoria con semejantes absurdos? ¿Qué instruccion se habia de sacar de una proposicion contradictoria, ó de un número cualquiera de otras semejantes? Cuando un hombre tiene un dolor

sea en la cabeza, sea en el dedo del pie ó en una de las partes intermediarias del cuerpo, ¿qué le serviría decirse á sí mismo ó á los demas que el dolor no es mal? ¿Le quitará esto su dolor? ¿ó lo disminuirá cuando menos?

En cuanto á la dicha, si se hubiera hecho ver de cuántos diversos modos, ó si solo hai uno, de qué modo contribuye, como realmente es, á la dicha del hombre, esto hubiera podido servir de algo y aun ser de grande utilidad; pero decir que la virtud por sí misma debe producir y mantener la dicha, cualquiera que sea la condicion de un hombre bajo otros respectos, es puramente anunciar una proposicion, que está en contradiccion directa con la esperiencia constante y universal. Dar la definicion de la virtud, hubiera sido hacer algo, y esto cualquier hombre lo podrá hacer con el principio de la maximizacion de la dicha; pero cuando un hombre sufre un acceso de gota ó piedra ú otra enfermedad dolorosa, ¿le direis que es feliz, ó que si no lo es, es por falta de virtud? ¿Será este buen modo de consolarle? ¿no será por el contrario una burla cruel é insultante?

Tal era el galimatías en que se entretenian ciertos filósofos de la antigüedad, cuando estaban en conversacion unos con otros paseándose bajo las columnas llamadas pórticos: lo que les habia hecho dar el nombre de estoicos de la palabra griega *στοα*, que significa pórtico.

Con respecto á estos la opinion comun es que comparados á nuestros contemporáneos de la misma clase, eran generalmente hombres de bien: y seguramente

en todos tiempos nunca han faltado estos hombres de bien, que pasan la vida en decir absurdos bajo mil formas diversas; pero de aquí no se sigue que ellos ó sus sucesores hayan valido mas.»

En 1776 se publicó la obra de Bentham intitulada: *Fragmentos sobre el Gobierno*. Causó en el público grande sensacion. La reputacion de los Comentarios de Blackstone se hallaba en su apogeo, y esta era la primera vez que se intentaba con suceso rebajar la nombradía y reducir la influencia de este elocuente adulator de todos los abusos ingleses, de este apologista indiferente del bien y del mal. El Dr. Johnson atribuyó la obra á Dunning, y Bentham confiesa que se habia propuesto imitar en gran parte el estilo de Dunning, que le habia chocado por su precision, correccion, exactitud de espresion y rigor de argumentacion. El objeto inmediato del fragmento era destruir la fábula del «Contrato primitivo» sobre la cual hacia tiempo acostumbraban los legistas elevar el edificio gubernativo; la utilidad fué el instrumento que empleó el autor para terminar esta pretension sin fundamento, y con este principio en la mano destruyó hasta los cimientos la teoría del célebre comentador. No obstante en el fragmento, no está sustituida la espresion de *dicha* á la de *utilidad*, ambas se emplean indistintamente, y como traduciéndose mutuamente una por otra. El fragmento no dió otro paso mas adelante. En esta obra la palabra *utilidad*, lo mismo que la *dicha*, no son analizadas en sus elementos constitutivos. No se ponen á la vista de los lectores las penas y placeres, y

mucho menos divididas en sus diferentes especies, ó clasificadas en razon de su valor distinto y comparativo. Bentham ha dicho muchas vezes que las ideas de utilidad y dicha estaban tan íntimamente reunidas en su espíritu, que no podia imaginarlas separadas en el pensamiento de un hombre cualquiera. Cualesquiera que fuesen las lacunas que dejase aun el fragmento, logró no obstante aniquilar el sistema del contrato primitivo. La hostilidad de Bentham contra este dogma provino de haber conocido el uso que se hacia de él para justificar los abusos de la lei, y resistir á las reformas mas necesarias en la administracion de la justicia. Este dogma se habia presentado bajo la sancion del gran nombre de Locke; pero aun no contaba Bentham 16 años, cuando ya le incomodaba, asistiendo á las lecciones de Blackstone, el uso que de él hacia este astuto sofista para justificar las monstruosidades de un mal gobierno. «Formé la resolucion de luchar contra este falso principio, dice él en uno de sus memorandum, formé la resolucion de derribarlo. Así lo hice y desde entonces ninguno ha osado levantarlo y sostenerlo.»

Bentham dió una herida mortal á la filosofía ascética en el exámen que de ella hizo en su «Introduccion á la moral y á la legislacion.» Quizá no se encontrará uno solo que se atreva á sostener ser el dolor el grande objeto que debe proponerse la existencia, por meritoria y virtuosa que pueda parecerle la imposicion de ciertas penas á sí mismo. Nadie puede negar que hai ocasiones en que se puede buscar el placer por sí mismo racional y moralmente, y en

que el deber y el interes nos prescriben igualmente evitar el dolor; pero el que sostiene que el buscar una suma adicional de placer es crimen en ciertos casos, está obligado á citarlos, y á manifestar en qué funda esta escepcion de la regla general. La obligacion de presentar la prueba recae enteramente sobre él. En los siglos de la dominacion monacal el demonio del ascetismo lo encadenaba todo bajo su cetro ensangrentado. Este demonio era un manantial permanente de mal y de impostura. Suceda lo que suceda con el principio de la maximizacion de la dicha, lo cierto es que su antagonista declarado ha sido para siempre reducido al silencio.

Lo que en efecto caracteriza al ascetismo es el ser funesto, absurdo, inconsecuente y contradictorio en la medida exacta en que el principio ascético es puesto en accion. ¿Qué cosa hai funesta en el mundo, sino lo es lo que crea la desdicha? ¿Qué cosa mas absurda que una doctrina que conduce á sus celadores al punto de estrellarse la cabeza contra una pared bajo el pretesto de que el término definitivo de las acciones humanas es el sufrimiento? ¿Qué mas inconsecuente que una creencia que desmiente á cada paso la esperiencia de la vida humana? Y ¿que mas contradictorio que la inconsecuencia y absurdo manifestados bajo sus mas ardientes formas, y llevados hasta el estremo de la locura y frenesí?

Pero no es tan fácil acabar con los enemigos indirectos del principio que tiene por base la maximizacion de la dicha. *Ipse dixi*. Yo lo dije. Este orgulloso Proteo, que toma todas las formas que pueden

sugerir la imaginacion ó el capricho, tiene por padre el despotismo, y él mismo lo es tambien de todos los absurdos.

Los errores de Locke sobre el fin y objeto del gobierno se manifestaban no solamente en su teoría del contrato primitivo, sino tambien en el estrecho punto de vista bajo el cual habia considerado las penas y placeres, y en la opinion en que estaba, de que la moral y la política pueden esplicarse por la manifestacion sola de las relaciones que tienen entre sí estas palabras. Otro tanto podemos decir de su doctrina de la *incomodidad* considerada como causa de la accion, como si un hombre, que goza de ciertos placeres, no pudiera buscar otros. Este error prueba cuán vagas se presentaban á su espíritu las ideas del placer. En su teoría del contrato primitivo, al fin que debe proponerse todo gobierno, que no es otro que la dicha del comun, se opone un fin absolutamente diferente, que es el preferido. Y este fin, a un cuando fuese verdadero en lugar de ser fábula, ficcion y mentira, seria indigno de ponerse en frente del principio de la maximizacion de la dicha. Y en efecto, aunque este principio exija en la mayor parte de los casos la fiel ejecucion en las estipulaciones y contratos, hai casos no obstante en que la destruccion del contrato mismo seria la consecuencia de esta ejecucion. Supongamos por ejemplo que un hombre se haya obligado á cometer un crimen, ¿será considerado este empeño como sagrado? Y ¿qué diremos del principio que obligase á todo el mundo á la ejecucion de un contrato, que debiese tener por consecuencia la des-

truccion de los placeres y una continuacion de penas, y esto despues que la esperiencia hubiese demostrado que el no cumplimiento del contrato conservaria los placeres y quitaria las penas?

Sustituyendo de este modo un fin parcial y secundario al único fin estenso y legítimo del gobierno, es como se han suministrado instrumentos formidables de poder á la arbitrariedad. Así es como invocando la ejecucion de las promesas ó de los contratos, han hallado adherentes y defensores principios y actos de carácter el mas funesto y maléfico.

Por promesas ó amenazas, por medios de corrupcion de toda especie puestos en práctica por los gobernantes, se arrancan á los ciudadanos declaraciones, á las cuales se dá frecuentemente la sancion del juramento, y por las cuales se obligan á observar tal conducta en toda circunstancia y á todo evento. Estos empeños son una de las mas fuertes ligaduras, que emplea el despotismo para tener sus partidarios encadenados á su causa, y así es como existe bajo este respecto la disension mas completa entre el despotismo y el principio de la maximizacion de la dicha. La historia nos enseña que son raros tales empeños entre los gobernantes y las naciones; y aun suponiendo su existencia, son nulos en pleno derecho; ni obligan mas á la posteridad que la obligarian las promesas de un ebrio. Una de dos; ó el empeño es conforme á la maximizacion de la dicha, y debe bastar el reconocimiento de este principio, y valer infinitamente mas que el empeño mismo; ó es opuesto á ella, y el ponerlo en egecucion no puede

producir sino crimen, desgracia y sufrimiento del hombre: y si no pueden evitarse estos resultados sino por la anulacion del contrato, ¿quién osará reclamar su ejecucion? Hai en el mundo una cosa deplorable, y es que hombres distinguidos por su talento, alta inteligencia y sentimientos generosos, se obstinan para sí, y los demas en cerrar los ojos á la luz de la razon y esperiencia.

No dando á la justicia sino una base, que es la propiedad, Locke perdió de vista otros muchos objetos, sobre los cuales puede ejercerse la malevolencia de los individuos, y que los gobiernos deben en consecuencia proteger. Pasa en silencio el poder, la reputacion, la posicion social, la esencion de penas, y otros objetos de posesion (porque el idioma no nos suministra espresion mas conveniente); cosas todas que reclaman la proteccion de las leyes civiles y penales.

Era por cierto una cosa dolorosa, imprudente, y desgraciadísima á no poder mas esta definicion irreflexiva, esta tentativa de echar con tan flojos materiales los fundamentos de la felicidad humana, asentándolos únicamente sobre la justicia y el derecho de propiedad. ¡Funesta victoria, la que en esta ocasion pudiera alcanzar un enemigo sagaz de un espíritu honrado, cándido, y que tantos motivos recomiendan á nuestro afecto! ¿Cómo? ¿La propiedad solamente tendria derecho á la solicitud del gobierno? ¿Los propietarios serian los únicos que tuviesen derecho de reclamar su posesion? ¿Tendria el propietario solo el privilegio de ser representado en las asambleas, á quiénes está delegada una parte de la soberanía? ¿Se-

rian los pobres entregados en masa á los ricos, que harian de ellos otros tantos esclavos, y tendrian el derecho de tratarlos como á tales? ¿Así pues se sancionaria la esclavitud corporal, peor quizá que la política, y se haria un deber al gobierno de producir y mantener semejante estado de cosas?

Á las colonias de la India Oriental es adonde habria de ir á buscar la aplicacion de su teoría, el pretendido campeón de la libertad y del buen gobierno. En efecto hubiérase podido con justo derecho aplicar la teoría de John Locke á la justificacion de la esclavitud, es decir del mayor de los azotes, de la desgracia llevada al último límite.

Es preciso no obstante decirlo en justificacion de este filósofo: tiene un derecho real, inmenso é incontestable al reconocimiento del género humano; su experiencia no se habia elevado sobre la aristocracia, sobre la minoría rica é influyente de los gobernantes. Cuanto á la masa nacional, cuanto á la mayoría pobre de los gobernados, no habia entrado aun en la esfera de sus investigaciones. No habia llegado todavía á un grado suficiente de importancia, para que le fuese necesario ocuparse en ella.

Lo que prueba que bajo el punto de vista de la experiencia, era tal en efecto el estado de su espíritu, y que en la aplicacion de esta experiencia eran consiguientemente muy limitadas sus miras en política y en legislacion; es la Constitucion, que redactó para una de las Carolinas, obra en la cual, como todos convienen, dió al traste completamente.

Es pues Locke el ídolo, que cuenta en el templo

de la devocion británica mayor número de adoradores, entre los hombres que han adoptado por evangelio político la Constitucion perfecta y sin igual, emanada de la gloriosa revolucion de 1688; Constitucion, que numera entre sus beneficios inmediatos el despotismo protestante y la esclavitud de los católicos.

En 1785 publicó Paley sus *Elementos de filosofia moral y politica*. Hace mencion del principio de la utilidad; pero no parece advirtió sus relaciones con la dicha. Y aun suponiendo que hubiese tenido la idea, hubiera sido el último en espresarla. Escribia para la juventud de la universidad de Cambridge, de la cual se sabe era profesor. Bajo este meridiano los ojos eran mui débiles (y él no tenia mucho deseo de fortificarlos) para soportar la luz del astro de la felicidad utilitaria. Falto él mismo de sinceridad, defensor acérrimo y audaz de la impostura, ¿qué habia que esperar de su valor y virtud? Él mismo cuando se hallaba entre dos vinos, se manifestaba amigo y campeon de la corrupcion; bastante rico para tener un equipaje; pero no lo bastante para tener una conciencia. Durante los últimos veinte años de su vida fué su obra el libro clásico de las universidades inglesas; pero dejó la cuestion utilitaria donde la habia encontrado, no dignándose honrar con una palabra mas este principio bienhechor.

En 1789 pareció la *Introduccion á los principios de la moral y legislacion*. En ella por la primera vez se ven las penas y placeres definidos separadamente, y regularmente clasificados; pero es tan completa su clasificacion y definicion para todas las ne-

cesidades ordinarias de las investigaciones morales y legislativas, que en lo sucesivo no halló Bentham casi nada que modificar ó añadir á esta lista. Al lado de las penas y placeres se han presentado los motivos correspondientes, y unido á los resortes de las acciones una idea clara y determinada, manifestando su operacion separada. Ademas el autor pone en claro, y pasa por el crisol aquella fraseología que ha hecho tanto mal en el dominio de lo justo é injusto, sustituyendo el juicio de los *motivos* al juicio de los actos; de suerte que el mismo motivo es muchas veces descrito en términos opuestos y contradictorios. Alguna vez se adopta la forma eulogística para expresar sentimientos de aprobacion, otras veces la forma dislogística para comunicar un sentimiento de desaprobacion; tal vez la forma neutra para evitar la espresion ya de elogio, ya de vituperio; pero en todos los casos estas calificaciones inconvenientes y engañosas no sirven sino de estraviar la marcha del investigador y desfigurar la verdad. Hemos tenido la ocasion de oir espresar sobre esta obra extraordinaria y verdaderamente filosófica, la opinion de los hombres mas ilustrados y mas distinguidos de nuestros dias, extranjeros á la escuela utilitaria. Los habemos oido despues de una discusion sobre la obra literaria, que deba considerarse como la mas notable produccion intelectual del último siglo, decretar unánimemente este honor á la *Introduccion á los principios de la moral y legislacion*. No obstante en los últimos años de su vida estaba Bentham mui lejos de considerar esta obra como completa. No habia hecho en-

trar aun en su nomenclatura los intereses y deseos del hombre, y habia empleado la fraseología de la utilidad en vez de la de la dicha.

La primera parte de la *Crestomatia* fué publicada en 1810; la segunda pareció el año siguiente. El principal objeto de esta obra era colocar juntos los diversos ramos de artes y ciencias, y hacer ver como conducen á la dicha; indicar las relaciones que los unen por consecuencia de esta propiedad comun, é imprimir á todos una direccion capaz de producir por resultado la maximizacion de la dicha. Desde el año de 1769, ocupaba este dia el espíritu de Bentham. Desde esta época habia imaginado hacer de la dicha el trono comun, del cual se elevasen todos los ramos de la ciencia, formando de este modo un perfecto árbol enciclopédico. Habia hallado en unos escritos de Bacon el árbol primitivo; d' Alembert lo habia en cierto modo mejorado. Pero ni el filósofo ingles, ni el escritor frances habian puesto atencion en esta propiedad la mas útil de todas, á la cual se dirigen todas las artes y ciencias, y de la cual toman su valor. Los árboles que habian plantado, jamas pudieron arraigarse; y ante la noble creacion de Bentham no son sino troncos estériles que embarazan el suelo.

En 1817 pareció el *Cuadro de los resortes de nuestras acciones*. El fin del autor era suministrar medios de comparar y observar las mútuas relaciones entre las penas y plácemes, las atracciones ó motivos, los intereses y deseos. Trató de completar la lista de los elementos que influyen en la conducta. En sus primeros escritos, sus investigaciones habian versado

principalmente sobre las penas, placeres y motivos. Bentham añadió en esta ocasion los deseos é intereses correspondientes, proponiendo al mismo tiempo, para hacer el trabajo mas completo y mas lógico, que cada interes fuese designado por un nombre particular. Helvecio habia puesto nombre á ciertos intereses, Bentham se propuso perfeccionar la nomenclatura y facilitar la asociacion á todos los puntos de comparacion, presentando los objetos bajo la forma sinóptica. Á este cuadro añadió notas, esplicando el sentido y determinando la espresion de los términos psicológicos, tales como pasiones, virtudes, vicios, bien moral, mal moral, etc. indicando su conexion con los objetos contenidos en la tabla. Aunque el principio de la maximizacion de la dicha estuvo constantemente presente al espíritu de Bentham y ejerció sobre sus ideas una influencia todopoderosa, no está sin embargo mencionado nominativamente en los resortes de nuestras acciones.

No obstante indica este libro un progreso en la filosofía utilitaria. El modo con que obran los motivos sobre la conducta, habia sido explicado con mucha claridad, en la *Introduccion á los principios de la moral y legislacion*. Los motivos, fuentes de la accion en todas sus modificaciones, se asocian á los placeres y penas sobre las cuales influyen; en efecto un motivo no es otra cosa que el temor de una pena, que debe resultar de un cierto modo de accion, y que se pide á la voluntad evite; ó la esperanza de un placer, que se pide á la voluntad que produzca. Los *resortes de nuestras acciones* hicieron por los in-

tereses, lo que la *Introducción* había hecho por los motivos; esta obra estableció asimismo la distinción entre los deseos y los motivos. Á cada deseo unió Bentham los adjetivos con los cuales se había calificado aquel, á fin de responder á la necesidad de los que en sus discursos ó escritos tuvieron ocasión de explicarse en términos de elogio ó vituperio, comprendiendo ordinariamente un mismo deseo tres designaciones, de elogio, de desaprobación y neutra.

Habiendo observado el empleo prodigioso de estas calificaciones colaterales como instrumentos de error y engaño, sobre todo en manos de impostores interesados; pensó que sería mui útil, notar y señalar por denominaciones apropiadas la diferencia que caracteriza cada una de las tres clases. Así es que para designar el caso, en que á la idea de deseo une el que habla en su pensamiento la idea de desaprobación, empleó el epíteto de *dislogístico* ó desaprobativo; y para designar el caso en que á la idea de deseo se junta la de aprobación, usó el epíteto de *eulogístico* ó aprobativo.

Bentham ha declarado frecuentemente que en todos sus trabajos é investigaciones se había continuamente ofrecido á su espíritu una idea dominante. Si Bacon armado de su célebre divisa, la experiencia, se ha honrado justamente, haciendo por los adelantos de la filosofía natural mas que ninguno antes que él; Bentham por su parte, llevando siempre delante la suya, la observación, tiene derecho á ser colocado en el primer orden entre los hombres, que han con-

tribuido con sus trabajos á los progresos de la filosofía moral.

Los fenómenos del mundo material en el orden que se presentan, ó en el que se les puede hacer presentar, con las relaciones de las causas á los efectos, y de los efectos á las causas que parecen existir entre ellos; pueden tomarse sin reserva (evitando todo perjuicio ó daño á las personas y á las cosas) por objetos de esperiencia lo mismo que de observacion, en cuanto se aplican al mundo material. En la ciencia moral y política, las materias de observacion son las penas y placeres, en cuanto resultan respectivamente de las diversas modificaciones, de que es susceptible la conducta ó la accion humana. Pueden tomarse sin reserva por materia de observacion; pero no sin mucha reserva y prudencia por materia de esperiencia, sobre todo cuando el experimentalista ni es soberano, ni una de las personas investidas de su autoridad para el efecto. Es pues la observacion de las ocasiones y formas, en que las penas ó placeres, pero en especial las penas, resultan de los modos de accion, que respectivamente las producen; la observacion, repito, es por donde Bentham prueba la cantidad y calidad de los curativos aplicables á los males, que traen consigo las acciones de la clase maléfica; y mientras la pluma se ocupa en describir sus cualidades ó formas respectivas, es preciso que la balanza las pese exactamente, y dé á conocer sus respectivas cantidades.

En la aplicacion á las cosas de la vida, al legislador no le queda otra eleccion, sino que los ma-

les. Ni puede haber gobierno sin coercicion, ni coercicion sin sufrimiento, y considerada aisladamente esta coercicion, debe ser un mal. Las funciones penales del gobierno consisten en la aplicacion de este mal á los delincuentes; á fin de obtener, por el interes comun, una esencion de males mas grandes, ó la produccion de placeres de valor mas subido que los sufrimientos creados por la interposicion coercitiva.

Así es como el principio de la maximizacion de la dicha conduce al legislador al dominio de las penas y placeres particulares, y la primera emanacion de este principio es el principio de la no-contrariedad. Esta es la sola base de la propiedad. Porque si la pérdida de la propiedad no llevase consigo alguna contrariedad, ó el sentimiento de sufrimiento alguno, no habria necesidad de castigar la violacion de lo que se han convenido en llamar derecho de propiedad. Impídase cuanto se quiera la contrariedad. ¿Por qué? porque sin pena no puede tener lugar la contrariedad. Á la idea de la contrariedad va inseparablemente unida la de la espera, de la espera agradable. La contrariedad impide á la espera realizarse. El legislador tiene por mision proteger los gobernados contra las penas de esta contrariedad.

Una observacion de Lady Holland, hizo mucha impresion en el espíritu de Bentham. Díjole un dia que su doctrina de la utilidad ponía un *velo* al placer, cuando se habia imaginado que el principio de utilidad era el aliado mas precioso é influyente del placer. Desde luego era evidente, que la palabra utili-

dad no solo no trasmitia al pensamiento de los demas las ideas que Bentham le aplicaba, sino que por el contrario les comunicaba ideas diferentes y del todo opuestas. Y, forzoso es confesarlo, si la maximizacion de la dicha no se reconoce previamente como el fin definitivo de lo útil, es de temer no se represente la doctrina de la utilidad como *útil* á otros fines; y si se llega á unir una idea de desaprobacion á la del placer, claro está que la *utilidad* deberá consistir en abstenerse de esta investigacion. De este modo se fortificaban de dia en dia las objeciones de Bentham contra la fraseología *utilitaria*.

En 1822, usó Bentham por primera vez en su *Proyecto de codificacion* la siguiente fórmula: «La mayor dicha del mayor número.» Todo lo propuesto en esta obra está subordinado á una necesidad fundamental. «La mayor dicha del mayor número.» En este libro la dicha, la utilidad, las penas, los placeres se aplican unos por otros, y el aumento de la felicidad de todos por el acrecentamiento de los placeres y esencion de las penas, es el objeto que constantemente se ofrece al pensamiento. Lo que mas contribuye á retardar los progresos de las ciencias filosóficas, es la falta de espresiones propias, que tienen mas ó menos todos los idiomas conocidos. Si fuera posible asociar habitual ó irrevocablemente la idea de dicha á la palabra utilidad, la palabra *utilitarianismo* hubiera designado convenientemente el principio que tiene por objeto la maximizacion de la dicha de los hombres, y por utilitarios se hubiera designado á los secuazes y defensores de esta doctrina. Bentham

tuvo una vez la idea de espresar el principio utilitario con la palabra *endaimonologia*, y sus adherentes con la de *eudaimonologistas*. Para los que entienden el griego hubieran sido estas palabras suficientemente inteligibles; pero está tan poco generalizado el conocimiento de esta lengua, que no creyó conveniente recomendar la adopción general de estos términos. Añádase á esto la costumbre que se tiene generalmente de escribir esta palabra *eudæmonologia*, y el temor de que presentada así no espantase la piedad de ciertos hombres, que pudieran asociar á ella la idea de una doctrina, arte ó ciencia que tuviese los demonios por objeto. Mas adelante, cuando se haya popularizado el principio en otros países, y sobre todo en aquellos cuya lengua tiene analogía con la latina, será posible hallar un término, que tenga la posibilidad de ser admitido en la fraseología general. Entonces se podrá proponer la adopción de las palabras, *felizitismo*, *felizitista*, *felizitarianismo*, *felizitarios*. En frances el sustantivo *felizidad* no tiene otro derivado que el verbo *féliciter*, cumplimentar á alguno por su dicha. Los ingleses tienen además *felicitous*, dichoso, cosa de que debe felizitarse. Una mayor abundancia de derivados seria en nuestras lenguas modernas de un precioso recurso, sobre todo en el caso de que tratamos. No obstante para dar toda su capacidad á la palabra *felizitismo*, es necesaria la idea superlativa. Esta idea podrá espresarse por las palabras *maximización* y *maximizar*, tomadas del enérgico y pintoresco idioma de Bentham. La dicha maximizada ó la maximización

cion de la dicha, seria entonces el término mas exacto que pudiera emplearse.

Nuestras lenguas modernas mas ó menos marcadas con el carácter gótico, no se prestan sino con mucha dificultad á las necesidades del utilitarianismo. Aun es mas difícil sacar de sus radicales, derivados capaces de reemplazar á los que suministra el latin en abundancia.

El principio de la maximizacion de la dicha tiene por antagonista el principio absoluto y magistral, que tiene por divisa el *ipse dixi*; yo lo dije. ¿Por qué no se habian de sacar derivados de esta especie? ¿Por qué no se habian de formar las palabras *ipse-dixitista*, é *ipsedixitismo*?

Mientras seguimos tratando de esta materia, no es fuera del caso decir aquí, en respuesta á los que tan frecuentemente han acriminado á Bentham lo extraño de su fraseología, que no hai objeto que mas habitualmente ocupase su espíritu, que la investigacion de términos propios para espresar sus ideas. Nadie estaba mas penetrado que él de la importancia de una nomenclatura conveniente, como instrumento necesario de un raciocinio lógico, para la introduccion y propagacion de las ideas justas. Un emperador romano habia hecho consistir toda su ambicion en crear una palabra nueva, que sancionasen el uso y la posteridad. Bentham ha creado dos por lo menos, adoptadas por las lenguas modernas; tal es el adjetivo *internacional*, y el sustantivo *codificacion*, de donde se ha formado *codificar* y *codificador*; y aunque el uso de las palabras *maximizar*, *maximizacion*, *mi-*

nimizar, minimizacion, igualmente creadas por él, no haya sido tan universalmente adoptado, no obstante el curso que les ha dado, el valor que á ellas ha unido, bastan para asegurar que jamas caerán en olvido.

Mas no son únicamente las palabras que andan en boca de todo el mundo, las que se emplean sin conocimiento exacto de su precisa y real significacion. ¿Qué cosa es la *virtud*, el *vicio*, la *justicia* y la *injusticia*? ¿Cómo se podrá hacer una aplicacion útil de alguno de estos términos, sino con la ayuda del principio de la maximizacion de la dicha? En efecto, cuantas veces se emplean, se sobrentiende ó espresa alguna relacion con el principio de la maximizacion de la dicha, ó con el que le es directamente contrario; el principio ascético ó dogmático, es decir, el *ipsedixitismo*. En el fin propuesto es preciso adoptar por criterio, ó la dicha ó la desdicha, ó una opinion cualquiera bastante por sí misma á determinar el criterio. La espresion *ipsedixitismo* no es nueva, hanos sido trasmitida por una autoridad antigua y respetable. Ciceron nos dice que este era el principio adoptado por los discípulos de Pitágoras. *Ipsé*, (es decir el mismo, el maestro Pitágoras); *ipse dixit*, él lo dijo, el maestro lo dijo. Dijo que esto era así, luego (decian los discípulos de este ilustre sábio) así es.

Cuando Bentham publicó su *Introduccion á los principios de la moral y legislacion*, pensaba que el principio de la simpatía y antipatía debia considerarse como la base de una de las teorías de la moral. Mas adelante descubrió, que éste no era otra co-

sa que el principio dogmático, que el *ipsedixitismo* dividido en dos ramas; la de la simpatía, que aplica las recompensas, y la de la antipatía que aplica los castigos; pero que separadas del principio de la maximizacion de la dicha, no espresan sino la autoridad que sirve de fundamento á la doctrina del *ipsedixitismo*.

Luego imaginó y empleó la espresion de principio del capricho, para designar esta rama del *ipsedixitismo* que se aplica á la lei civil, ó no penal, la cual abraza cuanto no es del dominio de la lei penal; á esta lei civil ó no penal á quien domina enteramente el principio de la no-contrariedad.

Pero volvamos al vicio y á la virtud. Entiéndese por virtud bajo el imperio del principio de la maximizacion de la dicha, una línea de conducta y una disposicion correspondiente, propia para conducir á la dicha: y por vicio lo que no es propio sino para conducir á la desdicha. No obstante con respecto á la virtud es necesario admitir aquí una correccion. En efecto, el ejercicio de los actos que se llaman virtuosos exige siempre mayor ó menor suma de abnegacion, es decir, el sacrificio de algun bien presente, que consista, sea en placer, sea en esencion de pena, á un bien mayor futuro. Esta correccion es indispensable para mantener en los límites de lo verdadero el principio en cuestion. Hai con respecto á esto evidencia irresistible. Entre los actos cuyo ejercicio tiene por objeto la continuacion de la existencia, y entre aquellos, por medio de los cuales se gusta el placer y se evita ó desvia la pena, pocos hai á

quienes pueda convenientemente aplicarse la denominacion de virtudes. ¿Por qué? porque en su ejercicio no hai abnegacion, ni sacrificio de un bien presente á otro venidero.

Mas aquí se ofrece una objecion. Supongamos un hombre, que de tal suerte se haya acostumbrado á dominar sus apetitos y deseos, que no esperimente repugnancia alguna sacrificando un bien menor actual á otro mayor futuro, ni sienta nada de lo que constituye el ejercicio de la virtud llamada abnegacion. ¿Diremos de este hombre, que en su constitucion intelectual se halla la virtud en menor grado de perfeccion, que en aquel, en cuyo espíritu se renueva continuamente la lucha entre el espíritu y la carne, entre el bien inferior actual, y el superior venidero? No por cierto. Pero tampoco es menos verdad, que para aplicar á los hábitos ó disposiciones de un hombre la apelacion de virtud, es indispensable suponer que estos hábitos van acompañados de cierta suma de repugnancia, y por consecuencia de abnegacion: en el caso de que se trata nada de esto hai; pero ha debido haberlo en una época anterior cualquiera, solo que el tiempo ha debilitado gradualmente la repugnancia; así como una larga costumbre acaba por hacernos agradable un trabajo, que al principio nos repugnaba.

El principio de la maximizacion de la dicha no solo ha tenido que sufrir la hostilidad de los principios que le son directamente contrarios, sino que ha tenido que resistir á los ocultos y poderosos usurpadores de su autoridad; y de aquí tal vez es de don-

de le han venido los golpes mas funestos. Lo han citado, le han rendido homenaje, reclamando su alianza en favor de principios que de hecho se aplicaban enteramente al ipse dixitismo. Tal ha sido frecuentemente la posicion de aquellos hombres, que cubriéndose con un manto y título respetado, se han hecho predicadores de la justicia y van esparciendo preceptos, leyes y mandamientos, como quiera que se llamen, diciendo á quien los quiere oír: haced esto y aquello, pues la justicia lo exige. Hai en esto dos acepciones que ambas representan el sistema del ipse dixitismo; á saber, primero, que la justicia es el criterio á que debe referirse todo, y segundo, que lo que se os pide que hagais, lo exige la justicia; aserciones, que sin que nosotros lo digamos no se apoyan en argumento alguno, y ambas á dos son puramente gratuitas y dogmáticas.

Cuando Godwin intituló su obra tan conocida: *De la justicia política*, se hizo culpable de un acto de insubordinacion por no decir de rebelion y alta traicion contra la soberanía del solo principio legítimo y todopoderoso.

La justicia está ó no subordinada al principio de la maximizacion de la dicha; sus preceptos enseñan ó no enseñan á minimizar la desdicha, á maximizar la dicha. Si lo enseñan, hasta allí caminan de acuerdo con este principio y lo representan.

Pero supongamos que difieren, y que haya entre estos dos principios, disonancia y hostilidad: ¿Cuál debe sucumbir, la justicia ó la dicha? ¿Los medios ó el fin?