

PRINCIPIOS DE LA MORAL.  
REFUTACION DEL SISTEMA EGOISTA

Las primeras manifestaciones que el hombre da de vitalidad, son del orden instintivo y del sensitivo; instintos llamarnos los principios impulsivos que ponen al ser en actividad; sensaciones, las afecciones agradables o penosas que regularizan su actividad. Así, el niño se mueve sin saber por qué; ríe y llora sin comprender lo que está haciendo. Impulsos propios que no conoce, le inclinan a ciertos objetos y le retraen de otros: puesto a virtud de estos impulsos simpáticos y antipáticos en relación con un objeto cualquiera, esta relación se nos manifiesta en forma de placer o de dolor: éste le rechaza aquél le detiene. Inclinação es su único móvil; sensación su única regla de conducta.

Tal es el primer estado del hombre en el ejercicio de sus funciones naturales. El utilitarista, que no considera al hombre sino capaz de sentir, mutila su naturaleza desconociendo los principios activos que le son comunes con el vegetal mismo. En este estado no tiene el hombre para iniciar una acción sino esos motivos ciegos, ni más regla para suspenderla o continuarla que ese criterio también ciego, que pudiéramos llamar *criterio sensual*.

Esta sensibilidad le es común con el bruto. Pero en aquél llega a ser más extensa que en éste. Con efecto, la acción que para el bruto no se manifiesta sino por placer o dolor localizables en cierta parte corpórea, suele manifestarse al hombre, además, por cierto placer o por cierta pena, intrínsecos, distintos de aquéllos. Un bruto, ofende a sus semejantes: esta acción no se le manifiesta sino por la impresión directa que le causa; iniciola por impulso instintivo; la suspende por fenecer el impulso o por producir, de afuera hacia adentro, una repulsión dolorosa. No así del hombre: ofende a un semejante; los mismos impulsos, los mismos resultados, salvo que puede continuar o suspender la acción

iniciada, por la aparición de fuerzas atractivas o repulsivas, satisfacción o pena, distintas de las físicas. Sentimientos suelen llamarse estos fenómenos de la sensibilidad interna.

Cuándo y con qué motivo se produce esta prolongación de sensibilidad, no importa examinarlo en este momento. Baste decir que ella sola distinguiría al hombre del bruto: así como la sensación anuncia cierta región física, el entendimiento anuncia cierta región moral. Mas hasta aquí no hemos considerado en el hombre facultad alguna que siéndole privativa, modifique su naturaleza animal. Atendida la sensibilidad, difiere el hombre del bruto por la extensión de una facultad común: el hombre siente más allá de lo que alcanza el bruto; pero aún no le vemos funcionar fuera de esa facultad; así no hay por ese lado diferencia esencial. El criterio sensual es común al hombre con el bruto, aunque en el primero sea más amplio que en el segundo.

Esta regla ciega, instintiva, que hemos llamado criterio sensual, es la única que acepta el utilitarista, cuando dice: "Buscad el placer y evitad el dolor". Excusada regla, cuando es la primera que practica el hombre y el bruto antes que una facultad aparezca a separarlos.

Esta nueva facultad, distinta de la de vegetar y sentir, facultad que no examina para nada el utilitarista, si ya no es para identificarla con la segunda de las nombradas<sup>1</sup>, facultad que en el orden jerárquico de los seres, constituye al hombre en una especie aparte, esta facultad existe: se llama inteligencia.

<sup>1</sup> Compruébase la primera parte de la aserción con las proposiciones siguientes, sentadas como premisas por un expositor [Ezequiel Rojas] de Bentham: "Una de las facultades de que nuestra alma está dotada, es la sensibilidad" (*Programa de legislación*). "Todo lo creado tiene su modo de ser; entre los seres se halla el hombre; la sensibilidad es una de sus facultades" (*Filosofía moral*). Sobre estas proposiciones asienta todo el edificio, sin volver a mirar las otras facultades del hombre. Y esto después de advertir que la moral debe fundarse sobre el conocimiento perfecto de la naturaleza humana. Resulta de aquí que, o la doctrina es falsa por basarse sobre un conocimiento incompleto, o el expositor cree que el hombre no tiene

En efecto, tarde que temprano llega para el hombre el día en que esa facultad se desarrolla con mayor o menor energía. Por ella además de obrar y sentir, conoce que obra y qué siente; distingue entre el acto y su móvil, entre la idea y el objeto, entre la sensación y su causa; comprende el porqué de su conducta pasada, y así va elevándose, esta nueva escala, a las más altas ideas morales.

Si fuese la sensibilidad la única norma que regulariza nuestra conducta, la intervención de la razón no alteraría un punto nuestro modo de proceder: el hombre procedería niño como adulto, ignorante como sabio; diferencias en la sensibilidad serían la única causa de diferencias de conducta. Moralizar al hombre valdría entorpecer o afinar su sensibilidad.

El desarrollo de la inteligencia, como vamos a ver modifica esencialmente la conducta humana. Desde este punto entrarnos a una región de que el utilitarista no se cura sino para adular sus fenómenos, reduciéndolos a sensaciones, cuándo son de tal manera evidentes que no puede negar su existencia.

Entre estos fenómenos aparece temprano el juicio que formamos sobre nuestras sensaciones: “el placer es algo bueno, el dolor algo malo”. Este solo procedimiento revela ya en nosotros una facultad distinta de la sensibilidad: ella se limita a afectarnos; pero no puede instruirnos sobre su propia naturaleza: el placer no nos dice que es bien ni el dolor que es mal.

Cuando juzgamos que “el placer tiene algo de bueno”,

---

más facultad esencial que la de sentir: cosa que no se toma el trabajo de demostrar. Bentham lo canta claro, aunque tampoco lo demuestra: “La naturaleza, dice, ha colocado al hombre bajo el imperio del placer y del dolor: a éstos debemos *todas* nuestras ideas”. Si el hombre no es sino un animal sensible, no debe diferenciarse de los otros animales sino en grados de sensibilidad, pero no en esencia: Bentham, pues, a ser consecuente, debió tornar en consideración las acciones de la serpiente y del asno, que también son seres sensibles. Legislar sólo para el hombre, eso supuesto, es una injusticia mayormente tiránica si es cierto, como dice el mismo Bentham, que “toda ley es un mal”.

no queremos decir que el placer sea agradable, que el placer sea placer; eso sería una tautología miserable; el hecho de comparar y relacionar las dos ideas manifiesta que las concebimos distintas. Si decimos: “ese muro es blanco”, “ese astro es brillante”, es porque distinguimos entre muro y objeto blanco, astro y objeto brillante; clasificamos el uno entre las cosas blancas, el otro entre las brillantes. El juicio no es, como supone Condillac, una ecuación. “Cuando hacemos una ecuación, nuestro trabajo se reduce a encontrar una identidad tan perfecta entre dos ideas que la una es exactamente la otra y todo lo que se dice de la primera, se puede decir de la segunda. Es indiferente usar de la voz con que designamos la una, o de la voz con que designamos la otra. Si  $a$  es el cuadrado de 4, lo mismo es decir  $x = a^2$  que  $x = 4 \times 4$ , que  $x = 16$ . Si fuera cierto que todo juicio es una ecuación, podríamos decir que lo mismo que se afirma de una de las ideas del juicio, se puede decir de la otra; que aquella tiene tanta extensión como ésta. Siendo ésto así, en el juicio “Alejandro fue conquistador” las dos ideas *Alejandro* y *conquistador* serían exactamente una misma, de lo que resultaría que podríamos decir indiferentemente: Alejandro, o conquistador, nació en Macedonia’; lo que es absurdo”<sup>2</sup>. Asimismo cuando decimos: Ese astro es brillante”, “el placer es un bien”, no significamos que todo lo brillante sea astro, todo lo bueno placer. Cuando juzgamos, atribuimos a un objeto una propiedad que en ese objeto reside pero no vinculada íntegramente a él. Cuando decimos: “ese astro es brillante”, concebimos objetos brillantes distintos de aquél a que nos referimos (requisito indispensable para que se produzca el juicio); del mismo modo, cuando decimos: “el placer es bueno”, o “tiene algo de bueno” o “es un bien” (fórmulas todas de un mismo juicio), concebimos objetos buenos, y en general el bien, fuera del placer. Véase, pues, cómo apenas entra la inteligencia en el ejercicio de sus funciones, apenas exa-

---

<sup>2</sup> MORA, *Lógica*.

mina la sensación, distingue esencialmente entre el placer como placer y el bien; entre el dolor como dolor y el mal. Si hubiera identidad, si fuesen una misma indivisible idea el entendimiento no sería osado a relacionarlas.

El examen que antecede es puramente subjetivo: no tratamos ahora mismo de demostrar la distinción real, objetiva, entre el placer y el bien, el dolor y el mal: afirmamos sí, que esa distinción la hace naturalmente el entendimiento humano, siendo por tanto una ley de su naturaleza. Y llamamos la atención a esta demostración preliminar, porque los juicios que, según lo analizado, patentizan la distinción hecha por el entendimiento, son el argumento fundamental que aducen los utilitaristas para probar de un golpe la identificación de las dos ideas, en el entendimiento y fuera de él.

Cuando el utilitarista con vista del juicio vulgar “el placer es un bien, el dolor un mal”, deduce la identidad de las dos ideas, incurre en el error conocido en la escuela con el nombre de *fallatia accidentis*; sucédele lo que a quien acostumbrado a venerar una imagen, llegue a confundirla con el santo por ella representado.

Procedimientos ulteriores del entendimiento patentizan la efectividad de la distinción.

El entendimiento, hemos dicho, concibe desde temprano cierta relación entre el bien y las sensaciones agradables, entre el mal y las penosas. Al principio esta percepción es confusa; lo es menos a medida que se desenvuelve la facultad intelectual. Un niño, v. gr., siente un dolor de cabeza, y apenas acierta a quejarse; si le ha alboreado ya la razón, conocerá lo que le pasa y manifestará con palabras que siente un dolor; algo más desarrollado, relacionadas en su mente las ideas de mal y dolor, no se limitará sintiéndolo, a conocer que en él reside un dolor, sino también cierto mal distinto del dolor: “tengo un dolor, se dirá, luego estoy malo”. De la presencia del dolor infiere la existencia del mal. El médico que le asiste, superior al doliente en poder intelectual, acepta el dato, aprueba la conclusión, y dando un paso más, tratará de investigar ese mal en dónde

se localiza. Observaciones análogas pudiéramos hacer sobre el bien y el placer físicos.

El ejemplo sencillísimo que acabamos de proponer, manifiesta suficientemente, cómo la idea primero confusa y mal formulada, de la relación entre el bien físico y el placer, el mal físico y el dolor, va por grados completándose e ilustrándose, hasta presentarse al entendimiento bajo este concepto: la sensación es un fenómeno adjetivo, la presencia, amable u odiosa, la resonancia sensible de algo que no es la sensación misma.

Formulemos en otros términos nuestra argumentación: la sensación se efectúa en nosotros mismos; cuando yo siento un objeto cualquiera, el placer o dolor que me causa, se verifica en mí, dentro de mí, y nunca fuera de mí mismo. Si tuviésemos una misma idea de bien y sensación agradable, mal pudiéramos tener idea de bien exterior, objetivo, absoluto, como es constante que la tenemos.

El sistema utilitario, pues, lógicamente expuesto, considera las sensaciones como el idealismo alemán considera las ideas. Dice el idealista: “Yo no entiendo de objetos representados; no sé que ellos existan; yo no los poseo; no me doy cuenta ni respondo sino de éstos fenómenos llamados ideas, que en mí se pasan: *la verdad es la idea*”. Dice el utilitarista, si ha de ser consecuente con sus principios: “Yo no entiendo de objetos sentidos; no los poseo; no me apercibo ni respondo sino de estos fenómenos llamados sensaciones, que en mí se pasan: *el bien es el placer*”. Negando explícitamente el uno la objetividad de las ideas, virtualmente el otro la de las sensaciones, ofrecen a la humanidad como ciencia el más estéril y absurdo egoísmo<sup>3</sup>.

Pero los que, dóciles a las enseñanzas de nuestra naturaleza, admitimos con el común de las gentes, la objetividad así de la idea como de la sensación, no podemos menos de preguntarnos: ¿Qué es ese algo que se da a conocer

<sup>3</sup> El expositor de Bentham ya citado perdone que le devolvamos aquí aquellas palabras suyas: “En esta materia los filósofos o tienen el privilegio de no sentir como los demás y de ignorar lo que todos saben, o niegan su firma para no pagar tributo a la verdad”.

y a calificar mediante una sensación? ¿En qué consiste ese bien que comunica a su signo el placer, para tener ante el entendimiento, cierto carácter amable? ¿En qué consiste ese mal que comunica al dolor, su representante, cierto carácter odioso?

Ese bien consiste en la subsistencia de ciertas relaciones e leyes naturales: en el orden; ese mal consiste en la violación de esas leyes y relaciones: en el desorden. Generalmente hablando, lo que favorece y perfecciona nuestra organización se nos manifiesta en forma de placer; y en forma de dolor, lo que trastorna o mutila las ruedas y funciones que conspiran a constituir la persona humana.

A la cuestión propuesta sobre la naturaleza del bien y del mal, Bentham y los suyos absuelven: “Bien es placer o causa de placer. Mal es pena, dolor, o causa de dolor”<sup>4</sup>.

Vale esta proposición la pena de examinarse, sobreañadiendo razones a las antes expuestas, porque es ella el cimiento del edificio utilitario. Si lo que parece piedra angular es solo un poco de barro mal cocido, la dorada techumbre del edificio vendrá a tierra en pedazos.

La fórmula “Bien es placer, mal es dolor”, es por lo visto, una fórmula inexacta, errónea. El elemento placer aislado nada significa: ¿Qué vale un placer sin sujeto que sienta, o sin objeto sentido? ¿Qué, un placer de que uno no se da cuenta? Si se quiso decir que el placer concurre con otros elementos a producir el bien, entonces lo que virtualmente se afirma es que el bien es algo distinto del placer, dado que el placer es sólo un elemento de esta totalidad. Si lo que se da a entender es que el bien consiste en que el hombre posea el placer, se afirma virtualmente que el bien es algo distinto del placer, pues el hecho de poseer un objeto no es el objeto mismo, sino una relación de que éste aparece como término. Cualquiera de las dos hipótesis que se acepte, la definición es inadmisibile: o es absolutamente falsa, o no dice lo que se quiso que dijese.

El mismo autor de la definición la destruye cuando

<sup>4</sup> *Traité de législation*, París, 1830, vol. I, pág. 3.

agrega: “o causa de placer”. Si la esencia del bien está en ser placer, la causa del placer no es bien, por no ser el placer su esencia: la causa del placer no es placer. La definición es, pues, contradictoria en sí misma: bien es una idea indivisible; tratase de averiguar lo que lo constituye, lo que lo caracteriza, lo que le es esencial: si lo que le es esencial es ser placer, *eso* no puede existir antes del placer, no puede existir en su causa, por no ser esencial el atributo placer a aquellas cosas que le dan ocasión. La primera definición queda según esto, derogada por la segunda; pero el propio Bentham, como receloso de la anulación, intenta a pocas vueltas revalidar aquella subordinándola estotra, cuando advierte: “Para el partidario del principio de la utilidad la virtud no es un bien *sino a causa* de los placeres que de ella derivan; el vicio no es un mal, *sino por razón* de las penas que son su consecuencia”<sup>5</sup>. Vuélvnos esta advertencia a la primera fórmula. En efecto, si la causa de placer no tiene absolutamente otro elemento de bien que ese placer, éste y no aquélla es el bien; la virtud, quitado el placer, ya no será bien, pues lo era sólo a causa de ese placer; vuelto a poner el placer, ella torna a ser bien, porque, sólo a causa de aquél, puede serlo; luego implícitamente, se afirma que sólo el placer es bien. Absurda manera de definir y de explicar. Con razón dice el ilustre Jouffroy (que, de paso, no era devoto ni católico): “Bentham fue eminente legista, pero filósofo ignorantísimo”<sup>6</sup>.

Disimulemos, empero, la contradicción; demos por nula en la definición la primera parte, admitiendo subsistente la segunda, la más asimilable a la verdad, y, borrada la explicación subsiguiente, examinemos ese grano que así sepa-

<sup>5</sup> Todavía agrega: “El bien moral, no es bien sino por su tendencia a producir bienes físicos”. Y adviértase que hacemos gracia a BENTHAM tomando estas citas de la refundición de su obra original, *Introducción a la moral y legislación*, hecha por Mr. DUMONT, bajo el título de *Tratado de legislación*; que es la conocida generalmente. En efecto, aquel traductor, como observa un publicista francés, hizo un notable servicio a Bentham “presentando en estilo fácil e inteligible sus atrevidos y extravagantes conceptos”.

<sup>6</sup> LOUFFROY, *Droit naturel*, 13me. leçon.

ramos de la paja: “Bien es causa de placer”. Esta definición, reconociendo desde luego la diferencia entre bien y placer, y fijando además su relación, es en cierto modo exacta; pero no siendo esencial sino descriptiva, no satisface al entendimiento, y puede inducir a error.

No es lo mismo definir que describir, observa un escritor español. Puede hacerse una descripción exacta en cuanto a que las cualidades que comprende convienen al objeto: sin embargo, esta definición puede muy bien convenir a otros objetos, y por tanto no es propiamente definición. Si decimos que el Tíber es un río que desemboca en el Mediterráneo, que atraviesa una región famosa en la historia, y que tiene en sus orillas una ciudad importante, no hemos dicho más que la verdad; pero todo lo que hemos dicho se aplica con igual exactitud al Arno y al Ródano.

Así mismo, cuando decimos que “el bien es causa del placer”, es decir, que “el bien reside en lo que se anuncia por placer”, no hacemos sino una descripción, no damos sino un indicio. Hay verdad en el fondo, pero no verdad completa. Ciertamente es bien la causa de placer, pero no es eso precisamente lo que averiguamos; todo el mundo lo columbra; la cuestión es: las causas de placer ¿qué son en sí mismas? ¿Cuál es, no ya su anuncio, sino su naturaleza? Siendo pues la definición que examinamos, una indicación vulgar, no satisface al entendimiento; siendo además incompleta, induce a error. Porque, si ese placer, ese anuncio de bien no aparece, o aparece delante de un mal (hecho que comprobaremos luego) ¿con qué signo suplir o rectificar según el caso, ese otro signo, el solo que estamos enseñados a interpretar? Este mismo signo, placer, ¿cómo conoceremos si es bueno? ¿Cómo, si lo es el hecho de poseerlo e interpretarlo? Así la definición de Bentham, después de depurada, es todavía imperfecta como conocimiento, peligrosa como regla.

Pero se objetará: no teniendo idea clara de lo que es el orden, no siendo evidente, además, que el orden sea el bien mismo, tanto vale hablar de orden como de placer. Por vaga que sea la idea de orden, es más exacta, más ca-

racterística del bien. Aun cuando el orden no sea el bien mismo, al menos lo constituye; por su constitución podemos decir que conocemos a un objeto; por indicios sólo le rastreamos; éstos pueden desaparecer; la constitución, la manera de ser, subsiste igual. Por lo demás, la idea del orden va ilustrándose y perfeccionándose naturalmente. Pregúntese a un fisiólogo, a un médico, que han estudiado el bien físico, en qué consiste ese bien. No nos responderán con la vulgaridad: “el bien es causa de placer”; nos dirán que él consiste en tales funciones armónicas de tales elementos organizados, en cierta armonía, en cierto orden. Pregúntesele al artista en qué consiste una buena pintura; al matemático, en qué una buena demostración; al moralista, en qué una buena acción. Todos ellos compendiarán sus conocimientos específicos bajo la idea comprensiva *orden*. Esta idea no es por sí sola la ciencia del bien, pero puede considerarse como su síntesis.

Obsérvese, si no, la sinonimia recibida en todas las lenguas entre *bueno*, *arreglado*, *ordenado*, *regular*, *moral* (radicalmente, *acostumbrado*), y *malo*, *desarreglado*, *desordenado*, *irregular*, *inmoral* (literalmente, *desacostumbrado*). Comprueba esta sinonimia que el entendimiento humano radica naturalmente el bien en el orden, el mal en el desorden.

Tenemos pues, al hombre conociendo no ya sensual sino además intelectualmente el bien y el mal: tenemosle en ejercicio, no sólo del criterio sensual, que le es común con el bruto, sino también del intelectual, que le es privativo.

Aposesionado así de este segundo criterio, criterio intelectual, el hombre le subordina, y reforma por él, el otro criterio, el criterio sensual. Y este nuevo criterio es un don, aunque más precioso, tan natural como el primero, porque el hombre en cierta época de su desarrollo no puede prescindir de conocer el bien y el mal, como no ha podido prescindir de sentirlos: lo uno y lo otro es una ley de su naturaleza, y así decimos que las distinciones morales son

innatas en el hombre, es decir, que la facultad de conocer el bien le es tan inherente como la de sentirlo.

La interpretación de las sensaciones es el primer paso que dan la estética y la moral; así como la de las ideas es la introducción a la metafísica y a la matemática. Suprímase esa interpretación a contentamiento del sistema egoísta, y la ciencia quedará convertida en una pura ilusión<sup>7</sup>.

Veamos compendiosamente las anulaciones y modificaciones que sufre el criterio sensual a virtud del intelectual.

Al juzgar por el intelectual el criterio instintivo que ha practicado naturalmente, lo primero que hace el hombre es ratificarlo y desenvolverlo. Realmente, se dice, el placer lleva el sello de lo amable, de lo bueno, de lo que concuerda con mi naturaleza; el dolor lleva el timbre de lo malo, de lo odioso, de lo que atenta contra mi organización. El placer es anuncio de subsistencia orgánica, de orden; el dolor, aviso de relajación orgánica, de desorden; presagio de destrucción.

Con esta sola ratificación que atraviese el entendimiento, mucho adelantará; porque, al fin, de obrar como autómatas, pasaba el hombre a obrar con conciencia de sus actos: saldría de la esfera puramente animal.

Pero el entendimiento no se circunscribe a eso: indaga lo que le anuncian las sensaciones, investiga el bien y el mal en sí mismos; descubre que entre el bien y el placer existe una relación natural, necesaria, favorable a nuestra existencia, buena por consiguiente; que entre el mal y el dolor existe una relación también natural, necesaria, favorable en sumo grado a nuestra existencia, buena en sí por

<sup>7</sup> Dijimos arriba, y repetimos ahora, que el utilitarismo, en sus últimas consecuencias, niega la objetividad de las sensaciones, supuesto que en sus principios no accede a interpretarlas. Esta conclusión lógica, que algunos tratan de evadir, hay quienes la aceptan francamente; Protágoras, v. gr., entre los antiguos, Hume entre los modernos. Este último, suponiendo que sólo tenemos noticias sensibles, exteriores o interiores, mas no intelectuales, del bien y el mal, concluye: "El gusto, el color, etc., son cualidades que no existen sino en los sentidos: lo mismo sucede con la belleza y la deformidad, la virtud y el vicio".

consiguiente; alcanza que lo que tienen de bueno y de malo el placer y el dolor, no reside en ellos mismos, sino en aquello que anuncian: llama, pues, bueno al placer en cuanto cumple su destino natural, a saber, anunciar el bien marcando su magnitud; llama bien al dolor en análogo sentido.

En efecto, "nuestro cuerpo está expuesto a enemigos y amenazas de todo género. A cada instante puede ser destruido por el ataque de fuerzas naturales que le asedian; lleva en sí el germen de estos desórdenes, a menudo mortales, que llamamos enfermedades. ¿Cómo se defenderá contra un ataque imprevisto, que le oprime antes de que nada lo haya anunciado a la inteligencia, y por consiguiente antes de que la voluntad haya podido mandar el movimiento necesario de resistencia o de huida? ¿Cómo se preservará sobre todo, de este enemigo interior que le mina sordamente, sin que él llegue a sospecharlo? No lo ve; pero por lo mismo que lo ignora, la naturaleza ha querido que lo sintiese. Todo desorden un poco grave del organismo se anuncia por una pena especial, o cuando menos por una languidez que nos persuade la abstinencia y el reposo; todo ataque violento dado a nuestro cuerpo es seguido de un dolor agudo que fija nuestra atención y atrae nuestros cuidados hacia la parte ofendida. Un hombre es acometido repentinamente: antes que sepa de dónde viene el ataque, si es real o ficticio, y lo que debe hacer para eludirlo, su cuerpo todo bajo la influencia de una repentina impresión de terror, se aperece a la defensa. Al aspecto del peligro, dice el doctor Reid, se pone el cuerpo en la situación más conveniente para prevenir o disminuir el mal, sin necesidad de que pensemos en ello ni lo determinemos voluntariamente. Por esto cerramos los ojos, cuando algo les amenaza; encogemos el cuerpo para evitar un golpe; hacemos un esfuerzo súbito a fin de restablecer el equilibrio cuando nos hallamos al canto de caer. Estos movimientos nos preservan de un sin número de peligros. Al mismo principio hemos de referir todas nuestras aprensiones instintivas: el hombre tiene miedo de la soledad y de las ti-

nieblas, no está bien hallado con ellas, anda atento al menor ruido, o temerosamente despierto a los más ligeros indicios, porque efectivamente en la obscuridad de la noche le amenazan los peligros en mayor número, y porque en el aislamiento no tiene auxilios qué esperar contra sus enemigos”<sup>8</sup>.

Esto supuesto:

*El placer es un bien*, esto es, constituye un bien; porque es fuerza natural atractiva que regulariza nuestra conducta inclinándonos al bien; y

*El dolor es un bien*, es decir, constituye un bien, porque es fuerza natural repulsiva que regulariza nuestra conducta, apartándonos del mal. Dado el mal, el dolor que le denuncia es un bien: tanto mayor cuanto más odioso. Supongamos que, subsistente el mal, el dolor no existiese, o fuese amable y naturalmente atractivo; la humanidad hubiera fenecido en su cuna; el hombre caería en la red de mil influencias deletéreas, precisamente por no sentir las, o por sentir las seductivas. El dolor sería malo si el mal no existiese.

Presupuesta como naturalmente benéfica la relación existente entre bien y placer, mal y dolor, y sentado que el bien consiste en el orden general, resulta que esa relación es en sí un bien parcial, y que se producirá un mal toda vez que ella se altere o desaparezca.

Esto supuesto:

*El placer es un mal*, es decir, constituye un mal:

1° Cuando se anexa a actos nocivos, porque entonces, trocado el signo, hay trastorno en la relación y error en el entendimiento. Esto sucede con la embriaguez, la pereza, los hábitos solitarios que prohíbe la higiene como funestísimos: males que cautivan prevalidos del placer que ocasionan. Sucedería lo mismo con un hombre dotado de un nuevo órgano destinado exclusivamente a producir placer: la existencia, agradablemente sentida en el individuo, de un órgano que no le corresponde naturalmente, sería un

<sup>8</sup> A MADEO JACQUES, *Psicología*.

desorden, un mal. En estos casos el mal es tanto mayor cuanto más intenso el placer: el incremento de error acrecienta la suma del mal. ¡Qué bien simbolizaron los griegos al placer encubridor de mal, en el canto temible de las Sirenas!

*Sirenum voces et Circae pocula nosti;  
Quae si cum sociis stultus cupidusque bibisset  
Sub domina meretrice fuisset turpis et excors,  
Vixisset canis immundas vel amica luto sus.*

(HORAT., *Ep.* 1, 2, 23)<sup>9</sup>.

2° Cuando es débil comparado con el bien que anuncia, porque entonces hay desproporción en la relación y error en el entendimiento. Esto sucede cuando vemos, casi indiferentes, las bellezas de la creación.

3° Cuando aparece o se prolonga estando viciada o después de haber fenecido la relación benéfica que anuncia; porque entonces, como en el caso anterior, hay desproporción objetiva y error subjetivo. Es así como muchos errores se convierten en vicio, arraigándose so capa de bien. El vicio trae consigo un desorden constante, un mal gravísimo, y es que absorbe la actividad humana, con detrimento de la vida intelectual y afectiva.

4° Su ausencia es un mal, en los actos benéficos, porque entonces hay falta en la relación e ignorancia en el entendimiento. Tal es, por ejemplo, la ausencia de mal olor o sabor en ciertas sustancias venenosas.

*El dolor es un mal*, es decir, constituye un mal:

1° Cuando se anexa a hechos benéficos, porque entonces hay inversión en la relación y error en el entendimiento. Ejemplo: el sabor desagradable de ciertos medicamentos; la mala impresión que en algunos causa la música.

<sup>9</sup>

La voz de las Sirenas, el brevaje  
De Circe sabes; que si Ulises ciego,  
Insensato además, como los otros  
A apurarlo arrojarse, en eterno  
Por la maga salaz esclavizado,  
Can fuera inmundo o enfadado cerdo.

2° Cuando es excesivamente débil para la gravedad del mal anunciado; porque entonces hay desproporción en la relación y error en el entendimiento. Ejemplos: las enfermedades que apenas se sienten, haciéndose de ahí incurables.

3° Cuando es excesivamente intenso y prolongado: en este caso, además de desproporción en la relación, el error en el entendimiento puede degenerar en pérdida o extravío de funciones: locura o melancolía.

4° Su ausencia es un mal en actos nocivos. “Las malas consecuencias que trae consigo la falta de la temible intimación del peligro que hace el dolor, es conocida a los habitantes de los países fríos por el ejemplo de los miembros helados. Yo he tratado (habla el doctor Paley) a muchos que habían perdido los dedos de los pies y de las manos por esta causa. En general todos convenían en que su desgracia les vino muy de nuevo por no haber a la sazón experimentado ninguna incomodidad. He oído también a algunos declarar que estando en sus ocupaciones, sin incomodarles su situación ni el estado del aire, sin sentir dolor ni recelar daño alguno, al acercarse al calor se encontraron aunque ya tarde para el remedio, con el daño fatal que habían sufrido algunas de sus extremidades”<sup>10</sup>. Hay más: en aquellas poblaciones septentrionales, como pase por la calle u otro lugar público, alguno cuya nariz dé a ver ciertos síntomas mortecinos, cualquiera se cree no sólo autorizado sino aún obligado a tomar un puñado de la nieve que pisa y refregárselo en el rostro, a fin de parar el mal. Esta acción ofensiva en el primer momento, cuanto favorable al descuido transeúnte, es un símbolo el más exacto del carácter benéfico del dolor.

Siendo, pues, deficiente y equívoco el criterio sensual, el intelectual le completa y le reforma.

Hasta aquí nos hemos referido sólo al criterio sensual propiamente dicho, esto es, el criterio de la sensación física. En cuanto al de la sensación interior, o sentimiento, cuando

él se manifieste espontáneamente como ampliación o ensanchamiento de la sensibilidad física (así le consideramos arriba para facilitar la exposición), queda así mismo sujeto a la revisión del entendimiento. Pero es muy de observarse que el sentimiento no constituye un verdadero criterio; las más de las veces, si no todas, en vez de anticiparse, como la sensación, al acto intelectual, en calidad de dato, le sigue como una sensación inevitable. En otros términos: el entendimiento sospecha el bien y el mal físicos, mediante la sensación; mas el bien y mal metafísicos los juzga directamente y el sentido moral no hace sino refrendar, digámoslo así, el juicio; si favorable, con una afección grata; si desfavorable, con una afección penosa.

Para patentizar esta diferencia, basta observar los hechos.

Un animal deforme no siente con pena su deformidad, porque no la entiende; un hombre deforme no llega tampoco a afectarse desagradablemente por ella, sino un momento después de comprender que su figura no está conforme a cierto tipo que él delinea en su entendimiento, al tipo humano en general; esto es, un momento después de decirse: “Yo soy deforme, no soy como debiera, no me ajusto a ciertas condiciones típicas”. No juzga malo lo que ha sentido mal; al contrario, siente mal lo que ha juzgado malo. A veces la transición del juicio al sentimiento es tan rápida, y aquél, a causa del hábito, tan sordo, que no nos damos cuenta sino del último: esto ha hecho que los hombres no se aperciban por lo ordinario sino del sentimiento, y que muchos filósofos<sup>11</sup>, partiendo del mismo olvido, hayan supuesto la existencia de cierto sentido moral que saborea directamente los hechos. Basta un poco de reflexión para convencernos que no es así: el sentido moral, en último resultado, no es sino el coronamiento de un fallo intelectual, más o menos explícito.

Personas hay que miran con tal aversión (reprobación mental) a ciertos animales, que en llegando a comer su

<sup>10</sup> PALEY, *Teología natural*, cap. 24.

<sup>11</sup> Shaftesbury y “Hutcheson, entre otros: queda atrás apuntada la consecuencia escéptica que dedujo Hume de semejante sistema.



carne por engaño, si aciertan después a entenderlo, no pueden contener las náuseas. En este caso el sentimiento interno se extiende a manifestarse exteriormente. Así mismo hay quienes comen con gusto tierra o inmundicias; obstante el placer físico que derivan, en conociendo no ser sustancias apropiables al hombre, en juzgándolas malas, experimentan un disgusto interno que las obliga a corregirse, o cuando menos a ocultar su estragado gusto. De casos semejantes nos ofrecen ejemplos las casas de locos: los hay que creyéndose asimilados a brutos, sufren extraordinariamente; los hay que gozan juzgándose reyes y aun dioses. Donde quiera las emociones internas siguiendo la corriente de una opinión, como velas de un navío, cuyo rumbo no dirigen, aunque lo manifiestan.

En una representación teatral el común de los espectadores aplaude el triunfo de la virtud imprueba la preponderancia de la injusticia, porque todos llevan cierto fondo común de distinciones morales; algunos de vista más perspicaz, sienten el mérito accesorio de ciertos detalles. Pongamos delante de un cuadro del Correggio o del Buonarroti tres espectadores, a saber: un perro, un hombre ignorante y un conocedor; los tres experimentan desde luego la sensación de ver; el primero no pasa de ahí; el segundo siente algo moralmente, porque algo entiende; el tercero siente más y de otro modo, porque entiende más y de otro modo. Pongamos otro, conocedor pero de distinta escuela: su sensación no será idéntica a la del primero a causa de que aplica de diverso modo los principios científicos que le son comunes.

El ahinco por *comprender y sentir* las obras maestras que enriquecen el Vaticano (dice don Juan Montalvo, escritor americano contemporáneo) y el continuo y largo ejercicio de mirarlas pueden infundir a pausas la virtud de comprenderlas y sentirlas, así como la tierra inculca y estéril viene a dar en productiva, a fuerza de abono y laboreo. De mí sé decir que admiré al principio las pinturas de Rafael in el Vaticano, porque tenía entendido que debía admirarlas. Pero sintiendo dentro de mí un cierto rubor de no ser capaz de ese deleite que lo grande y bello proporcionan a llama, aminorábame a

mis propios ojos y me veía humilde y pequeño. No comprender *El paraíso perdido*, no estimar el templo de San Pedro no tener odios formamos para el Don Juan de Mozart, o para el Miserere de Rossini, no es posible: he de entender, he de sentir La Transfiguración de Rafael. Y fui, y volví, y torne; y tuve fuerte querer, y si en hecho de verdad no dí con el hilo de la perfección; salí de Roma convencido de que me había deleitado con La Transfiguración, con La comunión de San Jerónimo de Dominiquito y con El descendimiento de Daniel de Bolterre, las tres obras maestras de la pintura moderna. Bien pudo no ser así, mas para mi consuelo o para mi vanidad eso me basta<sup>12</sup>.

La candorosa narración que antecede, evidencia lo que antes indicábamos, a saber: 1° que el entendimiento distingue lo esencialmente bueno de lo inmediatamente agradable; y 2° que sentimos bien lo que juzgamos bueno, y tanto mejor, cuanto más lo comprendemos.

No significa esto que sólo el estudio alcance a producir el sentimiento de lo bueno, ni que en la relación entre el conocimiento y el sentimiento, se observe una proporción constante; porque no todos están dotados de unos mismos poderes intelectuales ni de un mismo grado de sensibilidad. Pero es lo cierto que para poseer el bien metafísico, y sentirlo mucho o poco, preciso es aprehenderlo racionalmente. Allí han florecido las bellas artes donde se ha cultivado con más empeño el criterio intelectual. “Cuando comenzaron los griegos a componer una nación culta (observa Mengs), y en particular los atenienses comenzaron a florecer, y *mediante la filosofía* aprendieron a dar el verdadero valor a las producciones del ingenio, entonces florecieron en sumo grado las bellas artes”. Por un esfuerzo intelectual supremo renacieron en Italia. No es, pues, la adquisición de la belleza un fácil triunfo del sentimiento sino una conquista laboriosa de la razón. Esta ha sido siempre el Colón de la belleza estética; el sentimiento ha hecho el papel de Américo. Ahora bien: allí han decaído las artes donde no se ha reconocido otro criterio que el senti-

<sup>12</sup> MONTALVO, *El cosmopolita*, libro 4°.

miento: a este yerro, hijo del principio utilitario, débese exclusivamente, en nuestro concepto, la postración lamentable de nuestra literatura.

Hemos presentado ejemplos relativos a la belleza ideal más bien que a la moral, para evidenciar, mejor la antelación del juicio, siendo así que todavía en aquella región hay más apariencias que en ésta a favor de la antelación del sentimiento. ¿Con cuánto mayor razón, pues, no pudiera aplicarse lo dicho a los hechos del orden moral? Repase el lector su vida, y recordará que un mismo acto ha podido causarle diferente impresión, según haya opinado sobre su moralidad. Los malvados para calmar el remordimiento que los hostiga, tratan de convencerse a sí mismos de que sus actos no han sido malos o no lo han sido tanto; tratan de borrar la distinción entre bueno y malo; es decir, que para modificar el sentimiento, lo que hacen es procurar modificar el juicio. Las mismas causas de placer o dolor físicos pueden sobreimpresionarnos según que las juzgamos buenas o malas; siendo de observar que en estos casos, desapareciendo la sensación, subsiste el sentimiento; pudiendo un dolor físico sobrevivirse indefinidamente en forma de recuerdo satisfactorio, y un placer en forma de recuerdo penoso. Dependiendo estos sentimientos de un juicio, resulta que, en definitiva, la inteligencia decide y la sensibilidad sanciona.

Esto patentiza el error sustancial en que incurre el utilitarista cuando pretendiendo calificar los hechos por sus resultados sensibles, presupone que la sensibilidad decide y el entendimiento sanciona. Si los hechos son inmediatamente sensibles, ¿cómo juzgarlos moralmente buenos o malos atendido su resultado sensible *definitivo*, si éste supone fallada ya la causa? Si no son inmediatamente sensibles, ¿cómo juzgarlos tampoco visto su *único* resultado sensible, si éste supone igualmente fallada la causa? ¿Cómo interrogar a la sensibilidad permanente, si ella está aguardando nuestro fallo para sancionarlo? ¿Cómo abrir un aposento con una llave que está encerrada en él?

La regla utilitarista de calificación es, pues, una regla

absurda. La ciencia del bien y del mal no es, pues, la ciencia de las sensaciones.

Pero si es cierto como demostráis, que la ciencia moral no es la ciencia de las sensaciones, ¿Cómo podemos adquirirla? Si esta pregunta se nos hace en son de objeción, observaremos que ella es demasiado extensa. Del mismo modo pudiera interrogarse: No siendo la ciencia de las matemáticas la ciencia de las sensaciones, ¿Cómo podremos adquirirla? Y así de las demás. Nuestra respuesta será, pues, igualmente extensa.

El hombre adquiere la ciencia trabajando intelectualmente y aprovechando el trabajo intelectual de los otros. Cuales sean los procedimientos generales que adopta el entendimiento en la averiguación de la verdad moral, matemática, etc., no compete al moralista, matemático, etc., sino al psicólogo, el exponerlo e ilustrarlo. A pesar de eso, no queremos pasar adelante sin decir algo sobre la materia.

En la aprehensión de la verdad, o lo que es lo mismo, en la adquisición de la ciencia, entran dos elementos: presciencia y experiencia: nociones presuntas y nociones adventicias. La pereza de investigar ha dejado medio oculta, y el escepticismo suspicaz tratado de oscurecer con chocarreros sofismas, esta nuestra facultad de presciencia. Empero, si ella no existiese, ¿cómo podríamos formar ideas genéricas, orgánicas de la inmensidad que nos rodea extendiéndose infinitamente más allá del alcance de nuestra experiencia? Por inducción, se dirá. Pero inducir ¿es acaso experimentar? No, quien dice inducir dice adivinar en fuerza de predisposiciones naturales. Con la sola experiencia acumularíamos datos parciales sin número, pero nunca osaríamos interpretarlos como indicios de leyes generales.

Nuestro entendimiento inquiere insaciablemente lo universal, lo comprensivo, sin duda porque lleva consigo mismo la necesidad de eso que busca; así como cuando buscamos alimento es porque llevamos dentro algo correspondiente al alimento: la necesidad de alimentación. Hay algo en nosotros que nos mueve a investigar, y por ciertos caminos especiales, la razón última de las cosas: cualquiera fenómeno-

no que se nos presente nos mueve irresistiblemente a preguntar: “¿por qué será esto así?”, y quedamos satisfechos con una respuesta que, sin explicarnos la naturaleza intrínseca del fenómeno, nos le reduzca a una ley ya conocida para nosotros. No podemos prescindir de esta tendencia a generalizar, no podemos emanciparnos de algo que reside dentro de nosotros, armónico con el orden universal exterior. Allí donde no hallamos el orden que buscamos, le establecemos calcándole sobre cierto plan intelectual; la materia ha recibido del poder humano formas que ella de suyo no se atreviera a asumir: formas cuyo modelo, residente en la razón humana, no ha podido ser por consiguiente, una adquisición experimental, sino resultado de un don divino. Preguntado Rafael de dónde sacaba el tipo de sus creaciones, solía responder: “de *cierta* idea”. Los que no viven *veluti pecora*, fatíganse en su peregrinación sobre la tierra, en busca de una perfección que no hallan realizada, y cuando encuentran las que consideran copias sobresalientes de ella, la virtud, el valor, el talento, la belleza, experimentan un placer muy semejante al de un hallazgo. Así, es la experiencia misma quien da testimonio de aquella facultad.

Ni podía suponerse que Dios, habiendo creado todos los seres, los unos para los otros, con inclinaciones y capacidades armónicas, sólo hubiese dejado a la inteligencia humana desprovista de toda noción predisponente, desorientada, digámoslo así, en medio del orden universal.

La facultad de la presciencia ha sido por algún tiempo el blanco de los tiros del escepticismo. Mas al fin parece haberle llegado el día de la reparación. M. Bernard, por ejemplo, uno de los sabios más eminentes hoy en Europa, reconoce la existencia de este poder adivinatorio, esencialmente distinto del experimental, y confiesa francamente deberle muchos de sus admirables descubrimientos médicos.

Ahora bien: como todos los fenómenos intelectuales son conocidos bajo el nombre genérico de ideas, y como estas predisposiciones nuestras intelectuales, que no representaciones, son *naturales* en el entendimiento, supuesto que

nada individual, nada adventicio, nada percibido reproducen, no es de extrañar se las conozca bajo el nombre de *ideas innatas*.

Así en las matemáticas, v. gr., además de los conocimientos adquiridos por percepción, mediante los órganos que nos ha dotado la naturaleza, y los instrumentos con que los perfeccionamos o ampliamos, existen: 1°) ciertas nociones y axiomas, o llámense principios necesarios absolutos que no descubrimos en el cielo ni en la tierra, y cuya aceptación nos es sin embargo irresistible, y 2°) ciertas maneras de proceder, el razonamiento deductivo, por ejemplo, que tampoco son un descubrimiento, y cuya aceptación nos es igualmente inevitable. Lo propio sucede en la moral: además de los conocimientos secundarios adquiridos por la percepción de las relaciones que constituyen el mundo moral, existen nociones y creencias fundamentales, modificaciones espontáneas de la inteligencia. Entre ellas la idea del bien: puede que en ciertas manifestaciones especiales sea suscitada por la del placer, como hemos visto, pero nunca producida por ella: gran diferencia hay entre causa eficiente y causa ocasional; Newton descubrió la ley de atracción universal con vista de una manzana que se desprendía del árbol; ¿podiera decirse que la idea de ésa manzana *envolvía* la de la ley que sustenta el universo? En manera alguna, aquélla no hizo sino dar ocasión a la segunda. Podemos tener idea de un placer inmenso, careciendo al mismo tiempo de la del bien. Podemos al mismo tiempo de la una elevarnos a la otra, mas el espacio que entre las dos media sólo podemos salvarle a impulso de una disposición preexistente, genial de nuestra constitución intelectual.

Cuando la idea es adventicia, esto es, representativa de un objeto contingente, ella no se produce mientras el objeto no se presenta, y puede desaparecer, perdiéndose éste de vista. Mas si la idea es innata, ni aun los mismos que la niegan, pueden prescindir de ella. Por ejemplo: Bentham al manifestar el deseo de que, simplificándose el vocabulario moral, las palabras *bien*, *deber*, etc., se sustituyan con estas otras: *placer*, *utilidad*, etc., emite conceptos cómo és-

tos que son ni más ni menos una confesión de parte: “Ello (los ascéticos) no han comprendido que el Ser divino *si es justo y bueno*, no puede permitir que se sacrifique inútilmente porción alguna de felicidad, ni que se consolide inútilmente sufrimiento alguno”<sup>13</sup>. Embarazado se vería Bentham para explicar por el vocabulario que propone por qué un ser, siendo justo y bueno, no puede consentir en ver a sus criaturas padecer inútilmente. ¿No existen los placeres de la venganza y de la malevolencia?<sup>14</sup> Entonces ¿por qué no puede haber un ser justo y bueno que goce en ver sufrir a sus criaturas? Y si este goce es infinitamente mayor que nuestros sufrimientos, atendida la superioridad inconmensurable del ser que lo experimenta, respecto de nosotros que los soportamos, ¿esto no lo justificaría suficientemente, puesto que, según el principio de la utilidad, “lo que disculpa a los hombres de dar muerte a los animales es el no igualar los dolores de éstos a los placeres que de ellos reportan los primeros?”<sup>15</sup>. ¡Ah! pero es absurdo, se nos dirá, que un ser perfectísimo se goce en nuestros sufrimientos. Y ¿por qué es absurdo? Porque... porque repugna a la razón. Esto se vería reducido a responder el mismo Bentham; con lo cual le tenemos reconociendo por malo lo que repugna a la razón, independientemente de cálculos de placeres y dolores. Pero una idea que repugna a la razón, ¿qué otra cosa es sino una idea novel, una idea adventicia? Y ¿cómo puede repugnar a la razón sino pugnando con una idea anterior, con una idea incontrastable, esto es, innata?

Y adviértase que sostenemos la existencia de nociones innatas, por inclinarnos a admitirla el hecho de hallarla comprobada, según hemos demostrado, por sus más encar-

<sup>13</sup> *Déontologie*, edit. París, 1834, vol. 1º, pág. 85.

<sup>14</sup> *Traité de lég., edic. cit.*, vol. 1º, pág. 41 et alib.

<sup>15</sup> *Déont.* vol. 1º, pág. 21. Esto mismo está en contradicción con aquel otro principio que repite hasta la saciedad, a saber; que “nadie es juez de la sensibilidad ajena”. Si los brutos hablaran, opinarían que los goces que reportamos de su muerte son muy inferiores a los dolores y perjuicios que a ellos se les ocasionan.

nizados adversarios; mas no porque la aceptación de esta opinión sea indispensable para rebatir el utilitarismo. Nada de eso. En estas cuestiones, como muy bien observa lord Shaftesbury, “lo que importa averiguar no es en qué época y de qué manera aparecen ciertas ideas, ni en qué momento un cuerpo se separa de otro; sino si el hombre está de tal manera organizado, que entrando en cierta época, temprano que tarde, la idea o sentimiento del orden, de la Providencia, de Dios, se desenvuelve en su espíritu de una manera necesaria, infalible, inevitable”.

Que tal hecho se efectúa, es innegable; manifestárnoslo con fórmulas o imágenes como ésta: “La ley natural está grabada con letras indelebles en el fondo de la conciencia”, lo cual significa que la distinción del bien y el mal, es producto inevitable de la inteligencia humana puesta en ejercicio. No todos los hombres poseen igual número de conocimientos morales, pero todos tienen la facultad de adquirir los necesarios y aun los más ignorantes no carecen de aquellas nociones fundamentales que forman el código, o como vulgarmente se dice, *la ley natural*.

Sentado esto, examinemos a la mayor brevedad los principales argumentos que hayan podido aducirse contra la ley natural.

Si ella existiese, dicen sus adversarios, dada una acción cualquiera, todos los pueblos, todas las escuelas, todos los hombres la calificarían de un mismo modo; sin discrepancia alguna. No sucede esto, agregan: lo que es bueno para el asiático es malo para el europeo; hay diferencias aun de casa a casa y de hermano a hermano; luego no existe una norma común; la conciencia no puede dictar una norma universal de calificación.

Conviene hacer aquí una observación antes de contestar definitivamente, y es ésta: los que niegan el criterio universal de conciencia, ¿cómo pretenden fundarlo sobre la arena insubsistente y movediza de la sensibilidad? Si protestan la autoridad del género humano, es decir, la autoridad de testimonios contextes de muchos entendimientos, que vale tanto como el testimonio de la razón humana, del

hombre, ¿con qué derecho pretenden se reconozca como infalible, la opinión de una inteligencia, la autoridad de un hombre? Porque no puede negarse que el consentimiento del género humano vale el máximo de la facultad de pensar; supuesto que representa el producto líquido del esfuerzo intelectual humano.

Lo cierto es que los maestros del utilitarismo, a fuer de ministros de la libertad; se fingen celosos defensores de la soberanía de la razón popular para esclavizarla luego: la adulación más rastrera es precursora del yugo más inicuo. Veámoslo en Bentham. “Sócrates y Platón (dice este publicista) propalaban absurdos, so pretexto de enseriar filosofía y moral. Su moral se reducía a palabrería; su ciencia consistía en negar cosas, sabidas de todo el mundo, y en sostener otras contradictorias con la experiencia común. Poníanse por este medio tan abajo precisamente de los demás hombres, cuanto sus ideas diferían de las profesadas por LA MASA DE LA HUMANIDAD. La muchedumbre, que no hacía caso de sus despropósitos, ilustrada por el SENTIDO COMÚN, se contentaba con los placeres comunes a todo género de personas. Calificábaseles de ignorantes y vulgares, y así y todo, esos tales sabían muy bien procurarse alguna suma no despreciable de bienestar”<sup>16</sup>. Aquí nuestro autor reconoce explícitamente la existencia y legitimidad del criterio del sentido común, hábil para distinguir lo bueno de lo malo. Ni tiene otro fundamento para reñir, eso sí con el mal humor que suele, a Sócrates y Platón, sino la suposición de que las doctrinas de ellos se desviaban del modo común, esto es, natural al hombre, de calificar los hechos en sentido moral. Mas luego que cree haberse desembarazado de Sócrates y Platón y demás filósofos espiritualistas, mediante el parapeto del *sentido común*, vuelve inmediatamente contra éste: “*El sentido común*, a que apela el doctor Battie (dice) es una pretensión de la misma clase (i. e. caprichosa e inconveniente), pues cualquiera rehusaría aceptar como regla de conducta prescripciones de un sen-

<sup>16</sup> *Ib.*, vol. 1. pág. 51.

tido común distinto del suyo propio: La *inteligencia*, invocada por el doctor Price, se rebelaría contra la inteligencia de hombres que siguiesen diferente camino moral; lo propio acontece con todas aquellas palabrotas arrogantes: *la razón, la razón verdadera, la naturaleza, la ley natural, el derecho natural, el orden, la verdad*”<sup>17</sup>. He aquí en resumen la argumentación de nuestro autor: “Los filósofos no saben lo que dicen, porque sus opiniones pugnan con el sentido común; ahora bien, el sentido común no existe, luego sólo yo puedo dictar la ley moral”. Por lo demás, obsérvese que censura acremente la manera como Sócrates y Platón entienden la felicidad, después de repetir cien veces: “Cada hombre es más competente que cualquiera otro para decidir lo que conviene a su bienestar”<sup>18</sup>. “No es propio de un moralista proscribir el *yo me lo digo* de los demás para autorizar el suyo propio”<sup>19</sup>. Y presupone inmutable la sensibilidad, a diferencia de la razón, después de hacer esta confesión: “Los individuos son más o menos sensibles a la influencia de la pena y el placer en general, o de penas y placeres especiales, en razón de su organización corpórea e intelectual, sus conocimientos, sus costumbres, su condición doméstica y social, el sexo, la edad, el clima, y muchas otras variadas y complejas circunstancias”<sup>20</sup>. Estas muestras bastan, nos parece, para descubrir la trama de la tela.

Mas, poniendo a un lado tan inconcebibles contradicciones, satisfagamos a aquéllos que, más lógicos que Bentham, sientan la no existencia de un criterio común, no ya para suponer infalible, como aquél, su propio dictamen; sino para negar que haya ninguno auténtico, inapelable.

No es verdad que los hombres disientan esencialmente en su modo de ver el bien y el mal: difieren en la aplicación de reglas que les son comunes. Si los hombres todos no tuviesen una regla común de calificación, ¿cómo

<sup>17</sup> *Ib.*, vol. 1, págs. 87, 88.

<sup>18</sup> *Ib.*, pág. 96.

<sup>19</sup> *Ib.*, vol. 2, pág. 23.

<sup>20</sup> *Ib.*, vol. 1, págs. 83, 84.

se atreverían a aplicarla? Porque ¿qué es calificar sino medir, decidir si una cosa se ajusta o no a la regla? Quien dice juez dice ley; ahora bien, todo hombre juzga naturalmente sus actos y los ajenos, es decir, los mide con la vara de lo bueno y de lo malo, que no es la del placer y dolor, dado que a estos mismos la aplica cuando los califica de más o menos buenos o malos. Tal pueblo se nos dice, juzga bueno dar muerte a ancianos caducos; luego no tenemos nociones exactas de lo bueno y lo malo. No: lo que eso prueba es que aquel pueblo aplica erradamente la noción moral: “el hombre debe favor a sus semejantes”; creen que es favor para un anciano vacilante e inútil sacarle de penas dándole la muerte; y de ahí juzgan aplicable al caso la noción general. Puede también que entre dos disposiciones aparentemente contradictorias del mismo código, la indicada y la que así pueda formularse: “el hombre debe respetar el orden establecido por la naturaleza”, deroguen la una por la otra, en vez de armonizarlas, como hiciera una razón más ilustrada. Otro pueblo bárbaro aprueba la acción de quemarse vivas las viudas en la pira del esposo difunto; prueba esto que poseen el dogma: “Dios, la naturaleza prescribe la fidelidad”, supuesto que tan rigurosamente lo aplican. En tal pueblo se cree como la mejor forma de gobierno el absoluto, en tal otro el democrático. Manifiesta esto que los unos hacen la aplicación del deber, atento el modelo de la familia, donde uno manda y los demás obedecen; los otros se atienen al principio interpretado en cierto sentido, de que los hombres son iguales. Un tercero busca un temperamento aconsejando la forma monárquica constitucional; pero lo que es evidente es que todos convienen en el deber de organizarse en cuerpo social. Infiérese, en resumen, que el hombre solitario o inculto yerra a menudo en la interpretación y aplicación de la ley; mas no se diga que ésta no existe; ¿cómo pudiera aplicarse e interpretarse si no existiese? Quien dice que un juez ha sentenciado mal, virtualmente afirma la existencia de una ley.

La misma objeción pudiera presentarse contra la base metafísica de toda ciencia, las matemáticas, v. gr. Con esta

diferencia, que teniendo ellas por objeto funciones universales que se cumplen aun mucho mas allá del alcance de nuestra percepción, su conocimiento puede ser más difícil de adquirir que el de aquellas funciones morales cuya clave descubrimos en nuestra propia naturaleza. Empero, de que algunos o muchos matemáticos hayan sostenido ideas falsas ya no se infiere que lo sean también los principios fundamentales que les eran comunes con sus mismos émulo y que ellos atrevidamente desarrollaron. La inmutabilidad de esos principios en medio de una infinita variedad en los detalles y desarrollos, es ni más ni menos, lo que da unidad a la ciencia, lo que la constituye. Niéguese la existencia de esos principios capitales y nada queda de común entre Ptolomeo y Copérnico: la ciencia desaparece. Y ¿cómo, suprimiéndolos, pretender que se admita en su lugar o el vacío que dejan, o bien una opinión excepcional?

Para patentizar a lo sumo la falsedad de semejante argumentación, obsérvese que ella prueba demasiado; que atenta no sólo contra la ley natural, sino contra hechos tan evidentes como la veracidad de la percepción exterior. Dos hombres ven un mismo objeto (antes decíamos: ven una misma acción); el uno dice: “es un hombre”; el otro: “es un fantasma” (en la hipótesis anterior el uno diría: “es una acción buena”; el otro: “es una acción mala”). Luego los hombres no poseen una regla común para juzgar de la existencia y modo de ser del mundo corpóreo. Conclusión errónea como antes. Todos los hombres poseen datos y medios suficientes para juzgar de los objetos que los rodean, y generalmente hablando, sus conocimientos a este respecto son uniformes; las diferencias derivan, bien de enfermedades o defectos excepcionales, bien de mayor o menor arbitrariedad, mayor o menor extravío o atrevimiento en la interpretación de dichos datos. Interpretaríase torcidamente la ley moral en los casos supracitados, como interpreta mal los datos de la visión el que, orientado por ella de la extensión luminosa de un objeto, le atribuye por inducción, una extensión tangible que no le corresponde. Casos excepcionales confirman la regla, errores aislados

prueban que conocemos el camino; aplicaciones variadas, que existe una ciencia común.

Objétase asimismo: las ideas de moral e inmoral, justo e injusto, las recibimos de nuestros mayores por herencia; pueden, pues, haber sido producidas por la ficción y aceptadas por la costumbre. De esta objeción decimos lo mismo que de la anterior: prueba demasiado; es aplicable a todas las ciencias. Mas de las otras ciencias no puede decirse tanto como de las nociones morales: que no han sido el patrimonio de familia, época, ni nación alguna, sino que cuando quiera y dondequiera han sido trasmitidas de padres a hijos. Pues bien: esto mismo demuestra que ellas, más que cualesquiera otras, son producidas naturalmente en todos los hombres; el ser recibidas por *todos* los hijos, patentiza que han sido inevitablemente adquiridas por *todos* los padres; en otros términos, que la moral, en cuanto a sus principios fundamentales, pertenece a la humanidad. Ni se compare esta tradición con la herencia de ideas que han andado en boga durante cierta época, y que después han resultado falsas; los fundamentos de la moral son incommovibles. Si fuesen una ficción, no aparecerían sino en ciertas épocas y regiones: al contrario, son universales y eternas. Además, el que las hereda, desarrollándose su inteligencia, podría rebelarse contra ellas; no sucede eso sino todo lo contrario; el entendimiento que las recibe al juzgar, las halla racionales, evidentes, de modo que si no las encontrara depositadas en la memoria, las adquiriera por el uso de la razón.

Creemos oportuno copiar lo que dice a este propósito Dugald Stewart:

La imitación y asociación de las ideas (observa) pueden acaso modificar nuestras opiniones sobre lo verdadero y lo falso, así como sobre lo justo. Aun en las matemáticas, cuando un estudiante de tierna edad empieza a estudiar los elementos de aquella ciencia, su juicio se apoya en el de su catedrático, y siente que su confianza en la exactitud de las conclusiones aumenta sensiblemente por la fe que tiene en aquéllos cuyo dictamen se cree obligado a respetar. Solo poco a poco va emancipándose de esta dependencia, y sintiendo por

si mismo la fuerza de la evidencia demostrativa. Empero, de ahí no puede inferirse que la facultad de raciocinar sea el resultado de la imitación y la costumbre.

En resumen: el hombre, tiene la facultad de ver, con mayor o menor lucidez, el orden moral. Réstanos exponer el modo y forma como se van desarrollando en el individuo estos conocimientos que perfeccionados y codificados constituyen la ciencia moral.

Mientras prevalece la facultad, de la sensibilidad sobre la de la inteligencia, el hombre funciona llevado de inclinaciones naturales. Cuando vacila, es porque fuerzas contrarias se disputan la dirección de su actividad; como vientos opuestos la de un objeto dúctil. En desarrollándose la inteligencia, desarróllase otra facultad, que, coronamiento de las anteriores, constituye al hombre en su rango; esta facultad es la voluntad o libre albedrío. Ella mediante, si fuerzas extrañas aparecen, él las compara, las corrige, las gobierna; el tiempo de la vacilación no es ya el fijado fatalmente por la diferencia de las fuerzas contendientes: puede él fijarlo a su arbitrio; puede dar o no audiencia, y atender más o menos, a sus consejeros interiores: héle en suma, autónomo, soberano.

Libre así para determinarse, tiene el hombre sin embargo, alrededor de la voluntad, dos clases de principios motores: los instintivos, o “móviles”, y los intelectuales, o “motivos”. Cuando concurren los unos y los otros, puede acontecer una de dos cosas: o que aquéllos se sobrepongan por asalto y el más fuerte arrastre nuestra naturaleza, lo cual puede suceder iniciándose o durante la deliberación, o que, ésta mediante, la voluntad determine la acción. Este segundo caso supone la reducción de todas las fuerzas concurrentes, a una sola clase, a la de existencias ideales, o motivos; porque la pasión no existe en la región intelectual, ni puede caer bajo el dominio de la razón sino en forma de idea. Sin esta reducción, ¿cómo podría haber comparación? Sin ella, ¿cómo podríamos debilitar, como lo podemos en efecto, una pasión presente y poderosa? Cuando se

ve asediado el hombre, v. gr. por la ira de un lado, y de otro aconsejado por la razón, o procediendo indeliberadamente es arrastrado de aquélla, o bien la sofoca o la reprime *una vez conocida*, es decir, investida siquier sea momentáneamente, de forma intelectual. Previa deliberación y fallo puede todavía el hombre decidirse en uno u otro sentido: acto supremo de la libertad. *Video meliora, deteriora sequor.*

La voluntad es al instinto lo que el conocimiento intelectual al dato sensual. Ejercitando el hombre su inteligencia, subordina a ésta la regla sensitiva; ejerciendo su voluntad, corrige y reforma sus apetitos.

La voluntad, hemos dicho, se produce a virtud de la inteligencia; ambas se ejercitan la una sobre la otra. La voluntad anima o suspende la atención, principio del movimiento intelectual, principio de motivos que pudieran determinarla; la inteligencia a su vez conoce que existe la voluntad: conocimiento creador de las más altas ideas morales, motivos luego de voliciones. Todo este movimiento se efectúa allende la región de instintos y sensaciones.

Cuando decimos que la inteligencia delibera y la voluntad decide, no significamos que estas dos facultades funcionan sucesivamente cada una en su respectivo departamento; mal pudiera ser así, pues en este caso la decisión o sería ciega, lo que vale suprimir la libertad, o sería razonable, lo que vale atribuir a la voluntad funciones intelectuales; así, nos veríamos en la alternativa de negar la voluntad, o de admitir dos inteligencias sucesivas y diversamente constituidas. Propiamente ni la inteligencia delibera ni la voluntad decide; ambas residen en un mismo principio. Es, pues, el alma la que mediante aquella facultad delibera y mediante esta otra determina; en el intervalo de la deliberación empieza ya a elaborarse la determinación; y ésta va tomando cuerpo antes que aquélla se extinga. No es la una ni la otra, pues, son ambas funciones las que continuándose en una relación íntima, constituyen el acto libre.

El estado de nuestra conducta anterior al desarrollo ple-

no y armónico de nuestras facultades, es, como hemos visto, el imperio del instinto, o sea de la pasión, no de las pasiones convergentes y regladas, sino de la más inmediata o más poderosa. Suele llamársele estado *apasionado*. Posterior a dicho desarrollo, la conducta se modifica transformándose en uno de estos otros dos estados, o en ambos sucesivamente: el *egoísta*, que es el imperio del interés, y el *moral* propiamente dicho, que es el imperio del deber. Consideraremos al uno y al otro por su orden, sin que se entienda que se suceden excluyéndose totalmente; cada cual se matiza con los colores de los otros: así, el interés y deber suelen darse la mano; y así el uno como el otro coexistir con el movimiento de la pasión.

Excusado creemos ampliar la descripción del estado *apasionado*, Mejor que pudiéramos nosotros, un ilustre filósofo<sup>21</sup> hace la del *egoísta* en estos términos:

Cuando se despierta la razón en el hombre, encuentra a la humana naturaleza en pleno desarrollo, a todas sus tendencias en juego, y en actividad a todas sus facultades. En virtud de su naturaleza, es decir, del poder que tiene de comprender, penetra al instante el sentido del espectáculo que se le ofrece. Y desde luego, comprende que todas estas tendencias no aspiran ni van más que a un objeto solo y único, a un objeto total por decirlo así, que es la satisfacción de la naturaleza humana. Esta satisfacción de nuestra naturaleza, que es la rama y como el resultado de la satisfacción de todas sus tendencias, es pues su verdadero fin, su verdadero bien. A este bien es a lo que aspira por todas las pasiones que están en ella, y se esfuerza a conseguirlo por todas las facultades que en ella se despliegan. Véase pues lo que comprende la razón, y cómo forma en nosotros la idea general del bien y, aunque este bien, cuya idea obtenemos de esta manera, no sea todavía sino nuestro bien particular, no deja de ser un inmenso progreso sobre el estado primitivo en que no existe esta idea.

La observación y la experiencia de lo que pasa perpetuamente en nosotros, hace también comprender a la razón, que la satisfacción completa de la naturaleza humana es imposible, y que por consiguiente es una ilusión contar con el bien completo; así como

<sup>21</sup> JOUFFROY refundido por EMILIO SAISSET, traducción del señor Martínez del Romero.



también, no podemos ni debemos pretender sino el mayor bien posible, es decir, la mayor satisfacción posible de nuestra naturaleza. Eleve ella pues de la idea de nuestro bien a la de nuestro mayor bien posible.

Pero la razón no se detiene aquí; comprende también que en la condición a que está el hombre sujeto naturalmente, el imperio sobre sí mismo o el gobierno por el hombre de las facultades o de las fuerzas que hay en él, es la condición sin la cual no puede llegar a la mayor satisfacción posible de su naturaleza. Con efecto en tanto que nuestras facultades están abandonadas a la inspiración de las pasiones, obedecen siempre a la pasión actualmente dominante, lo cual tiene un doble inconveniente. Y en primer lugar, no habiendo nada más variable que la pasión, el dominio de una pasión se reemplaza al instante por el de otra, de manera que bajo el imperio de las pasiones, no hay ninguna consecuencia posible en la acción de nuestras facultades, y por lo mismo nada de considerable producen. En segundo lugar, el bien que resulta de la satisfacción de la pasión actualmente dominante, es a menudo la fuente de un gran mal, y el mal que resultase de su no satisfacción sería con frecuencia el principio de un gran bien; de manera que nada es menos a propósito para producir nuestro mayor bien que la dirección de nuestras facultades por las pasiones. Esto es lo que no tarda en descubrir la razón, infiriendo de aquí que para llegar a nuestro mayor bien posible; sería mejor que la fuerza humana no quedase entregada al impulso mecánico de las pasiones; sería mejor que en vez de ser impelida por su impulso a satisfacer a cada momento la pasión actualmente dominante, se librase de este impulso y se dirigiese exclusivamente a la realización del interés calculado y bien entendido de todas nuestras pasiones, es decir del mayor bien de nuestra naturaleza. Pues, éste mejor que nuestra razón concibe, concibe que está también en nuestro poder realizarlo. Depende de nosotros calcular el mayor bien de nuestra naturaleza; basta emplear para ello nuestra razón; y depende también de nosotros apoderarnos de nuestras facultades y emplearlas en servicio de esta idea de nuestra razón. Porque tenemos este poder, nos ha sido revelado, y lo hemos sentido en el esfuerzo espontáneo por el cual, para satisfacer la pasión, concentramos sobre un punto todas las fuerzas de nuestras facultades. Lo que hasta aquí hemos hecho de un modo espontáneo, basta hacerlo voluntariamente, y se creará el poder de la voluntad. Desde el momento en que se concibe esta gran revolución, se ejecuta. Un nuevo principio de acción se levanta entre nosotros, el interés bien entendido, principio que no es ya una

pasión sino una idea; que ya no sale ciego e instintivo de los impulsos de nuestra naturaleza, sino que desciende inteligible y motivado, de los impulsos de nuestra razón; principio que no es ya un móvil, sino un motivo. Hallando un punto de apoyo en este motivo, el poder natural que tenemos sobre nuestras facultades se apodera de éstas, y esforzándose a gobernarlas en el sentido de este motivo, comienza a ser independiente de las pasiones, a desarrollarse y a afirmarse. Desde entonces, la fuerza humana se sustrae al imperio inconsecuente, variable y turbulento de las pasiones, y se somete a la ley de la razón, calculando la mayor satisfacción posible de nuestras tendencias, es decir nuestro mayor bien, esto es, el interés bien entendido de nuestra naturaleza.

Hemos dicho que el estado egoísta es intermedio entre el apasionado y el moral. En la descripción que antecede, aparece sólo en la región en que se avecinda al último. El interés puede calcularse más o menos bien; cuando este cálculo es imperfecto, violamos el orden en provecho de un apetito; cuando es feliz, aceptamos el orden en provecho de nuestros apetitos moderados y conciliados, como lo explica el autor que acabamos de copiar. Pero en todo caso, siempre en este estado es la satisfacción personal la que buscamos, mediante un cálculo, ora sea que violemos, el bien general, ya sea que lo beneficiemos. La “satisfacción personal”, bien o mal entendida; tal es el carácter distintivo del sistema egoísta.

El utilitarista admite la existencia del estado cuya descripción antecede, no sin incurrir en dos errores sustanciales: lo primero, confunde este estado con el apasionado; lo segundo, le considera como el *non plus ultra* de nuestra conducta, como su evolución definitiva, como el estado moral por excelencia. Error: las ideas de justicia, virtud, perfección pertenecen a una región más pura. A un hombre que calcula bien sus intereses le llamamos hábil, no virtuoso. ¿Cuál es pues este estado moral? Ensayemos delinearlo.

El hombre no puede circunscribir su pensamiento a la evolución que en sí mismo se realiza; piensa también en el espectáculo que le rodea. Y así como comprende que los fines parciales, objetos de sus tendencias y aspiraciones, son

integrantes de un fin total, asimismo puede llegar a comprender que este orden total, este fin íntegro de su existencia individual, concurre a la realización de un orden más vasto, a la consecución de un fin más general. Este orden o plan general existía antes que él apareciese en la escena. Adquirida esta noción, comprende que ni en su estado primitivo por sus tendencias naturales ni en el egoísta por la dirección ordenada de dichas tendencias, desempeñaba cumplidamente su papel, ahora, ante su razón ilustrada, sus facultades se ensanchan, sus obligaciones se amplían. Conociéndose inteligente y libre, ve que puede cumplir o dejar de cumplir el papel que le toca; es miembro de una comunidad, a quien se ha dicho: “Vea usted lo que pasa, y ayude en lo que le corresponde”. En este momento aparece la idea de mérito: ver lo que se debe y resolverse en el mismo sentido; la de demérito: ver lo que se debe, y resolverse en sentido opuesto, y de ahí las demás nociones morales: virtud, justicia, rectitud, moralidad; las cuales entre sí, por una parte, lo mismo que por la otra sus contrarias, vicio, injusticia, inmoralidad, sólo se diferencian en grado y aplicación; derivando todas, como de una fuente común de la primera idea del estado moral, es, a saber, la concurrencia voluntaria a la realización del bien general. Tal es el primer horizonte del estado moral.

Tan cierto es que estas ideas se generan así, que no creemos responsable de sus actos al bruto por falta de los dos elementos inteligencia y voluntad; ni de una mala obra al hombre que la hace sin conocimiento de causa, por ausencia del primer elemento: el acto intelectual; ni de un mal pensamiento, al que lo tiene inopinadamente, por ausencia del segundo elemento: el asenso de la voluntad. Según esto, un carácter bueno, noble, produce actos meritorios, no en cuanto está privilegiado por la naturaleza, sino en cuanto su dirección y definitiva conformidad con el bien ha dependido de libres esfuerzos personales.

“Deber” y “derecho” son ideas afines de las que acabamos de explicar; entendemos por deber lo que uno ha de prestar, pudiendo no prestarlo, en realización del bien;

derecho lo que uno ha de recibir en el mismo sentido. El padre se cree llamado a alimentar y educar a los hijos, manteniendo así el orden de la familia, y por su medio, el de la sociedad; este le es un deber; reclama al mismo tiempo cooperación del hijo en obediencia y respeto: éste le es un derecho.

Tal es la generación de las ideas derecho y deber, como que allí desaparecen donde no vemos los elementos inteligencia y libertad en los agentes, y orden preestablecido en sus relaciones.

El conocimiento profundo de estas verdades es en el hombre un motivo poderoso para reformar y dirigir su conducta. Penetrado de su destino, en general, lo primero a lo que aplica la noción de deber así adquirida, es a conocer las leyes a cuyo cumplimiento va, por libre elección, a concurrir, como otros seres concurren por impulso inevitable, fatal. Trata pues de perfeccionar las ideas primero confusas del bien y del mal, esfuerzo que conceptúa como un deber. El empeño que los mismos utilitaristas toman para fijar la esencia del bien, está indicando claro que la realización de éste por la cooperación voluntaria del individuo, se presenta al entendimiento como la primera y la más severa obligación.

Pongamos un ejemplo. ¿Qué diferencia moral hay entre pasión y prostitución? Mal puede el utilitarista explicarla satisfactoriamente; las causas, como arriba manifestamos, no pueden derivar carácter de sus consecuencias; éstas lo derivan de aquéllas. Pues bien, es lo cierto que naturalmente, ignorantes de resultados, reprobamos altamente el goce sin pasión: le juzgamos una degradación, una indignidad. Estos calificativos entrañan una significación que descubrimos desde un principio más o menos confusamente. La razón ilustrada descubre más a fondo la base de un fallo tan severo como justo. El placer, se dice, es un don del objeto amable: he aquí una ley; el disoluto hace al objeto amable ministro del placer, luego trastorna el orden, viola el pensamiento divino. El amor de lo bello, de lo noble, de lo bueno, es una relación natural, tanto; más per-

fecta cuanto más directa y estable; el amor de la entidad placer es una relación artificial, violatoria de la primera. El hombre sencillo ama el objeto amable como objeto exterior distinto de él mismo; el hombre depravado despoja de su afecto al objeto externo para ponerlo en sí mismo, supuesto que el placer, a que se convierte, es una abstracción sacrílega que no tiene más realidad que sensaciones propias suyas, fenómenos puramente subjetivos. La doctrina utilitarista, según esto, es una doctrina altamente inmoral cuando sustantivando al placer, que no es sino un complemento del bien, lo coloca en lugar de éste, ofreciéndole así divinizado, como objeto de nuestro culto: “Y del RESIDUO labró un Dios y lo adoró”<sup>22</sup>.

Para mejor patentizar la distinción entre el estado egoísta y el moral, observaremos que en el primero el hombre funciona dentro de su existencia, digámoslo así, individual, que es propiamente su *yo*; en el segundo, dentro de la esfera de su persona moral, que propiamente no es su *yo*. Expliquémonos. El hombre se siente a sí mismo; pero ¿qué es ese él mismo, ese *yo* que siente? Un individuo, un ser no clasificado, dotado de poderes y necesidades solitarias: armonizarlos y satisfacerlas es proceder en sí y para sí. ¿Pero a eso nos limitamos? No, no sólo procedemos como seres no clasificados; procedemos también como hombres; como sujetos a deberes generales. Ahora bien, si es cierto, como observa el comentador de Bentham ya citado, que “en la naturaleza no existen sino seres individuales, siendo las clases, géneros y especies creaciones del espíritu”<sup>23</sup>, es evidente que un individuo no es *el hombre*, y que, al proceder en calidad de hombre, no procede dentro de su *yo*, que es netamente individual. Este carácter, diga-

moslo, así, genérico, lo inviste el hombre por aceptación voluntaria, por deber. La conveniencia no basta para admitirlo: al contrario, el egoísta se circunscribe en cuanto puede a su naturaleza individual. Si fuese cierto, como asevera el utilitarista, que todos somos exclusivamente egoístas, si todas las acciones humanas tuviesen un solo principio: el placer, todas ellas, las más elevadas como las más bajas, se refundirían en una sola clase; pretender establecer entre ellas diferencias morales, sería empeño quimérico. Serían esencialmente iguales la esfera de acción del tirano que a todos sacrifica y la del mártir que se sacrifica por todos. ¿Ni cómo podríamos conocernos, gobernarnos y corregirnos a nosotros mismos, si no sacásemos fuera, por decirlo así, nuestra propia naturaleza, si no nos mirásemos como tercera persona? Esta generalización y este extrañamiento a que voluntariamente nos sujetamos, es facultad que nos hace dueños de nosotros mismos: reacción maravillosa, en que “renunciando la vida, la hallamos”. Por ello somos capaces de cumplir aquel antiguo consejo que tan bellamente exprime el poeta:

—*Animum rege; qui nisi paret,  
Imperat; hunc frenis, hunc compesce catena.\**

Rechacemos pues el utilitarismo como una doctrina no menos falsa que desconsoladora. Oigamos a la razón y a la experiencia, que nos demuestran que la conducta humana no se concentra en el círculo egoísta; ella recorre una larga escala desde el más ignoble egoísmo, cuya fórmula es el principio utilitario: “Búscate a ti mismo”, hasta la abnegación más santa formulada por el principio cristiano: “Niégate a tí mismo”.

Todas las criaturas tienen señalado su destino en la naturaleza; cúmplenlo sin darse cuenta de lo que hacen, por movimientos espontáneos o fatales. Pero el hombre, dotado de conciencia, comprende, hemos observado, el papel que

<sup>22</sup> *Isaías*, 44, 15: “De reliquo autem operatus est deum, et adoravit”.

<sup>23</sup> Adviértase que no es menester llevar el nominalismo al extremo a que lo lleva el autor de esta proposición, para probar la verdad de la observación que hacemos. Aunque exista realmente la clase “hombre”, sus individuos no invisten el carácter humano sino por aceptación voluntaria.

\* [HORAT. *Epistularum* lib. I, II, 92-63]. N. del E.

desempeña y; dotado de libertad, puede eficazmente cooperar a él, o contrariarlo.

Cumplir por aceptación voluntaria ese destino, tan cual la razón lo concibe, es, decíamos, el primer horizonte del estado moral. Primer horizonte, porque la acción moral del hombre no se circunscribe muchas veces al cumplimiento de la ley impuesta: salva esos confines cuando pone en movimiento sus facultades de invención y de realización (inteligencia y poder) para perfeccionar lo existente, aun más allá de la esfera de los deberes que naturalmente le corresponden. Tal es la diferencia entre cumplir uno con sus deberes y aspirar a la perfección. Esta distinción, que la razón descubre naturalmente, la hallamos establecida en la enseñanza evangélica, cuando preguntándole un joven al Maestro: “¿Qué bien haré para conseguir la vida eterna?”. El le respondió: “Si quieres entrar en la vida, *guarda* los mandamientos”. El mancebo le dice: “Yo he guardado todo eso desde mi juventud: ¿qué “me falta?”. Jesús le respondió: “Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y ven y *sígueme*”<sup>24</sup>.

Sin embargo, estas aspiraciones y esfuerzos a la perfección asumen, en un sentido más lato, el carácter de deber, si se considera que, dándonos el poder de invención, existe objeto a qué aplicarlo, y una relación, buena en sí, entre este objeto y aquel poder; ahora bien, estas relaciones ¿no son una ley cuyo cumplimiento se ha confiado, en mucha parte, a nuestra voluntaria cooperación? Es en este “segundo y más vasto horizonte del estado moral, en el cumplimiento de este noble linaje de deberes, donde aparece a toda luz la bondad de Dios y la grandeza del hombre. Ciego servidor éste, como las demás criaturas, en cuanto tiene de animal, en el desarrollo de sus funciones orgánicas, recibe de Dios el don de comprender, lo que hace conciencia; recibe más, el don de coadyuvar, por invención y acción propias, a su grande obra: razón y libertad. ¡Dios

<sup>24</sup> *Matth.*, 19, 16-17, 20-21. Presentamos este pasaje y otras observaciones análogas que vienen adelante, no como argumento, sino como meras ilustraciones.

llamando al hombre como a ser auxiliar! Verdad admirable, confirmación luminosa, de aquella frase de la narración bíblica: “Dios y el hombre a su imagen... y le dio el señorío de la tierra”<sup>25</sup> Sí, en la escena de la creación no hay otros actores y al mismo tiempo espectadores, que Dios y el hombre. Todos los seres son siervos, solo el hombre es hijo y amigo de Dios<sup>26</sup>.

Estas consideraciones complementan la idea de bien con la de perfección, y la de orden con la de progreso. Las complementan, decimos, porque si hay distinción entre bien y perfección, no es una diferencia esencial, como acabamos de ver; no lo es tampoco, consiguientemente, la que media entre las ideas de orden y progreso; ellas se adicionan, se penetran, se confunden en una sola. El progreso es el orden en el tiempo; porque ¿qué otra cosa es progresar sino concurrir, por evoluciones armónicas, a la realización de lo que la razón concibe como perfecto? El orden es una escala tendida; levantándose hacia el cielo, la denominamos progreso. Ni es esta ficción “de una imaginación soñadora: los más célebres representantes de la ciencia lo confirman. Stuart Mill, en su acreditada obra sobre *Gobierno representativo*, expone con lucidez, en su aplicación a la política, esta bella armonía, mejor dicho identidad, entre el orden y el progreso<sup>27</sup>.

El fin del hombre en este mundo consiste, pues, en cumplir, por *aceptación* voluntaria, la ley impuesta por Dios; y aún más, en perfeccionar, por *invención* propia, su propio ser y los que por aquella misma ley le están subordinados. ¿Cómo conoce aquella ley? Ya lo hemos dicho: ejercitando su inteligencia, aplicando su razón. Pues bien, estas mismas nociones de lo bueno, lo justo, lo perfecto, en otros términos, el sentimiento de la naturaleza divina que bajo diversas formas se ostenta a nuestro espíritu, se le apa-

<sup>25</sup> *Gen.*, 1, 26.

<sup>26</sup> No es otra en nuestro concepto la razón de este título, dado al hombre en los primeros tiempos (*Gen.*, 6, 2) y confirmado el día de su rehabilitación (*Ioan.*, 11, 52; 15, 15).

<sup>27</sup> STUART MILL., *Gobierno representativo*, cap. 2.

recen como verdadera norma y tipo en sus esfuerzos progresistas. ¿Respeto o contraría, en sus evoluciones progresistas, aquel tipo adorable? Pues cumple o viola respectivamente su destino por excelencia, su más alto deber. Cosas hay, pues, que el hombre debe respetar, cumplir; cosas hay que debe inventar, adivinar, crear. Cumplir y crear: tal es su misión.

De esta última clase de hechos puede servir de ejemplo la organización social: su fijación parece haber sido dejada por Dios en mucha parte al esfuerzo intelectual del hombre: éste no halla en la naturaleza ni una forma de gobierno ni un cuerpo de legislación que presenten, en todas sus manifestaciones, el carácter de ley dictada e impuesta a él y antes de él; sólo halla el deber de perfeccionarse, además de individual, socialmente; al fundar él, pues, gobierno y legislación, cumple la ley natural en cuanto ejerce un poder que naturalmente le corresponde; inventa, crea, en cuanto estatuye el modo a su voluntad. Mas esta creación, siendo libre, no por eso es arbitrariamente caprichosa. Ella debe acomodarse a la noción de lo perfecto, residente con mayor o menor lucidez en el entendimiento: idea de las que hemos llamado innatas, en el sentido arriba expuesto. El legislador, terminada su labor, la aprueba a proporción que la halla armónica con aquella noción. Dios mismo, transformada su invención en realidad mediante su infinito poder, aprobó su obra<sup>28</sup>, dice el historiador sagrado, viéndola fiel realización de la noción de lo bueno. Como todas las obras de Dios, llevan, en su infinita variedad, el sello de la unidad en su carácter esencial, en cuanto reflejan una noción fundamental: la de lo bueno, así el hombre, en el vasto campo de la invención debe reducir sus variadas obras al tipo de lo bueno, a la norma de la idea divina. ¿Inventa en el orden moral? Sus obras serán buenas en cuanto reflejen las nociones del bien moral. ¿Inventa en el orden ideal? Sus productos serán juzgados buenos en cuanto realicen las nociones de la belleza ideal. Por eso la ciencia de

<sup>28</sup> Gen., 1, 31.

la legislación lo mismo que, si bien en un orden menos sagrado las bellas artes, esta sujeta a bases naturales, a saber: las nociones del bien moral. Así, sucédele al legislador, en el orden moral, lo que al artista en el orden ideal: una obra de poesía, de pintura o de música, sin ser reproducción servil de un tipo original determinado, requiere no obstante, para ser buena, armonizar con *cierta idea*, según la expresión de Rafael de Urbino. Elige libremente el pintor sus asuntos, dibuja sus grupos, distribuye sus tintas; y en medio de esta libertad no puede menos de preferir, v. gr., lo armónico a lo incongruente, lo sencillo lo recargado, la línea curva a la recta. ¿Quién dicta estas enseñanzas uniformes en todas las épocas y lugares? ¿Quién establece estas diferencias? No la naturaleza, no la experiencia: son diferencias que establece la razón en cierta época de su desarrollo, cualquiera que sea la ocasión o estímulo de este desarrollo. Asimismo, el legislador en medio de su libertad de invención siente la necesidad de ciertas preferencias, ilustradas por la experiencia, pero en manera alguna enseñadas por ella, sino impuestas, como deberes ya en el orden moral, por la sana razón. Así se confunden hermanalmente el orden y la libertad; el derecho y la obligación; la inmutable severidad del deber y la expansión infinitamente varia del progreso.

Pero para llevar adelante la obra del bien es preciso vencer dificultades, arrostrar peligros, aceptar sacrificios, luchar. Tal es la "prueba". Si el bien estuviese siempre servido de los atractivos del placer y el mal erizado siempre de las espinas del sufrimiento, el hombre nada pondría de su parte en la obra de la civilización; sólo funcionarían facultades e instintos naturales. ¿Que mérito haría el hombre? Ninguno: todo sería obra de la naturaleza. Para gloria del hombre de buena voluntad, no sucede así: la ilustración, el progreso, el culto de lo bueno y de lo bello, todas las manifestaciones del bien cuestan penas y sacrificios, a veces extraordinarios. El mal suele atraer, seduciendo los sentidos; el bien por el contrario es a veces áspero y difícil. Cuanto mayor es la prueba, tanto mayor el triunfo.

Por esto la conciencia de nuestro destino en la tierra, tomado en su conjunto, puede reducirse a la fórmula apostólica “pelear una buena batalla”<sup>29</sup>.

El catolicismo, realización perfectísima del espíritu de orden y progreso, nos presenta en el sacramento eucarístico un símbolo, el más bello, de la presencia austera del bien. Los verdaderos civilizadores del mundo, los bienhechores de la humanidad, han alimentado su ser, como de un “don por excelencia”<sup>30</sup>, con lo que a los sentidos es sólo un manjar incoloro e insulso, ¿Qué gran mérito haríamos en reconocer a un Dios presente con toda la pompa y magnificencia visible con que se ostentó en el Tabor? El mérito está en buscar el bien, no en el jardín de los placeres, sino a través del árido desierto. Bienaventurados, por ello, los que no vieron y creyeron<sup>31</sup>.

Intérpretes nosotros, aunque indignos, de la escuela espiritualista, no dudamos presentar sobre los fundamentos que dejamos expuestos, y en oposición a las mezquinas fórmulas utilitarias, las ideas de “orden y progreso” como regla definitiva de la conducta humana.

Llegados felizmente a este puerto en nuestra excursión filosófica, volvamos una mirada más atenta a la doctrina utilitaria. Ella se apoya en una de las dos hipótesis que, contradictorias entre sí, desnaturalizan cada una a su modo los principios que dejamos expuestos.

Es la primera: “el hombre siempre procede por placer y por dolor: placer y dolor son los móviles de su voluntad”. Siempre que uno inicia una acción, ha sucedido una de dos cosas: o ha sido impulsado por instinto, por fuerzas orgánicas, que no son placer ni dolor; o se ha determinado a virtud de la inspección o consideración de tal o cual cosa, y esta contemplación, este conocimiento, es un fenómeno intelectual; no es placer ni dolor. Cuando yo, sediento, busco el agua, por primera vez obedezco a un impulso instintivo, no a una sensación; cuando, después de haber gus-

tado el agua de tal fuente, la busco para beber, me decido a virtud de la *idea* que tengo de tal agua, o bien de una preferencia, todavía instintiva, habitual; nunca a virtud de una simple sensación, que es ya pasada. Ni se diga que lo que impulsa al animal a buscar la satisfacción de la sed, la sensación dolorosa que ella ocasiona: porque muy bien pudiera coexistir esta sensación, con la ignorancia del objeto satisfactorio, el agua. A la sollicitación de lo que satisface una necesidad, preside cierta elección o preferencia instintiva; el instinto, no la sensación, es quien, cuando nos aqueja la necesidad de beber, nos dirige a una fuente más bien que a un árbol.

No por eso negamos la influencia de la sensibilidad en la conducta humana; ya lo hemos observado: en la conducta puramente animal, el placer dilata el acto por una especie de atracción; el dolor lo corta por una especie de repulsión; en otros términos, la sensación regula la conducta puramente animal, pero no la dirige; es una regla, no un móvil. En la conducta racional puede intervenir también la sensación, pero, ¿cómo? Sólo como objeto del pensamiento, como causa final, nunca como causa motriz. Aparezca ora como regularizadora en la acción espontánea, ora como causa final en la acción motivada, la sensación nunca es un móvil; cuánto menos el verdadero, el único móvil de las acciones humanas.

Formulan la otra hipótesis, la hipótesis realmente utilitaria, en éstos o semejantes términos: “El hombre obra siempre por conveniencia o interés, es decir, por consideración de lo que puede producirle mayor suma de placer”. Dicho se está que el presente aforismo se destruye con el anterior: si el hombre procede siempre a impulso de una sensación, no procede siempre a impulso de una consideración, sea la de su bienestar u otra cualquiera; y viceversa: en otros términos, si el placer es siempre causa motriz, nunca es causa final, y al contrario. Esto aparte, examinemos este segundo principio.

El hecho de reconocerse por todos los hombres en todas las lenguas, la existencia de acciones interesadas, prueba la

<sup>29</sup> *Thimot.*, 2, 4, 7.

<sup>30</sup> San Ignacio, mártir.

<sup>31</sup> *Ioan.*, 20, 99.

existencia de acciones desinteresadas; si no, esa distinción de voces no tendría razón de ser; no habría tales calificativos, no harían diferencias a ese respecto; así como nadie habla de “hombres bípedes” por no haberlos de cuatro pies. Prueba además ser universal la creencia en el desinterés, el empeño que suelen tomar los hombres en aparentarlo en ciertas ocasiones: Cada hombre juzga a los demás por sí mismo; si hallase esencialmente imposible en su naturaleza el desinterés, lo creería igualmente imposible en los demás, se persuadiría que los otros le juzgaban por consiguiente lo mismo, y no se atrevería a simular en sí un imposible. Pero veamos algunos casos para patentizar que la doctrina utilitarista conduce al absurdo.

Yo veo en lo venidero dos placeres para mí: A y B; el uno más íntimo y mayor que el otro; los comparo y digo (no puedo evitar este juicio)  $A > B$ , o de otro modo  $A = B + D$  (siendo D la diferencia). ¿Puedo decidirme después de esta percepción en favor de B? Si no puedo, si fatalmente me decido por A, resulta que no soy libre; si puedo decidirme por B, quiere decir que puedo decidirme contra una manifestación de placer, supuesto que decidirme por B es, ni más ni menos, decidirme contra D, diferencia placer integra, entre A y B. Ante esa disyuntiva el utilitarista tiene que abdicar sus principios, o que negar la libertad del hombre.

Otro caso. Yo me veo en la obligación de optar entre un placer presente y uno futuro; además de las consideraciones que tenga, atenta la intensidad de ambos, tengo una poderosa en favor del segundo, y es SER COSA FUTURA. Esta consideración es enteramente independiente del concepto de placer, más que independiente, opuesta, como que más seguridad tengo de poseer el placer presente que no el futuro<sup>32</sup>. Y bien: ¿quién me ha enseñado la preferencia debida a lo futuro sobre lo presente? ¿No es esta preferencia ajena de la sensibilidad? ¿No se funda sobre bases pura-

<sup>32</sup> BENTHAM mismo lo reconoce (*Déont.*, ed. París, 1834, vol... pág. 131) desentendiéndose de las consecuencias.

mente metafísicas? Lo mismo sucede cuando reglamentamos el placer, cuando reducimos placeres divergentes a serie y a método: ¿Qué nos hace preferir al placer desarreglado el placer metódico? No el ser uno placer y no el otro sónlo ambos; no el ser uno más intenso que el otro, sónlo igualmente, cuando menos. ¿Qué ha determinado nuestra preferencia? Sin duda un motivo ajeno de la idea de placer, la del orden.

Véase como aun en los procedimientos más vulgares, más ajustados a la regla utilitaria, se descubre cierta operación puramente intelectual, absolutamente independiente de la sensibilidad: consideración que el utilitarista desconoce absolutamente y cuya aceptación voluntaria es precisamente lo que moraliza la acción. Por ello decía La Harpe, aludiendo a la análisis pesimista y desconsoladora de La Rochefoucauld: “No sólo estas obras entristecen el alma y marchitan el corazón sino que adolecen de un gravísimo defecto en moral: el de no presentar el corazón humano sino bajo el peor aspecto. Una crítica no menos sagaz y sí más justa, pudiera desentrañar en el hombre mucho que en él se oculta, de noble y de virtuoso. ¿Hemos de creer que la virtud es menos hábil que el amor propio en ocultarse en el fondo de la conducta humana, y que hay menos mérito en descubrir los rincones de ella que los de ese otro?”.

Concretando: si, como se acaba de ver, la deliberación que precede al acto volitivo, es la comparación de ciertas ideas, dado que en esta forma es como pueden aparecer las sensaciones en el gabinete de la inteligencia, ¿con qué derecho prefijamos a esta regla en sus decisiones? ¿Con qué derecho prefijamos entre éstas y el asenso de la voluntad una relación necesaria? Si el placer elevado de esa región no aparece en forma de sensación, ¿cómo, por qué le presuponemos una superioridad invencible, sólo fundada en la circunstancia, precisamente la que actualmente le falta, de ser sensación agradable? Si no tuviésemos este poder de transformar los instintos y sensaciones en ideas, aquellos obrarían y esotras influirán en nuestra conducta

con toda su fuerza propia: entre dos impulsos divergentes triunfaría siempre el que de suyo fuese más fuerte. No sucede así: coetáneamente con la vacilación producida por la concurrencia de diferentes impulsos y sensaciones puede existir la deliberación, la cual dirige nuestra conducta en sentido tal vez contrario al en que impulsa el instinto más fuerte. Sin este poder habría en el hombre la espontaneidad que en el animal; pero libertad, nunca. ¿Por qué la razón es imparcial, cómo pudiera serlo, sino desnudando a las fuerzas que pugnan en nuestro ser, de su importancia y dominio natural?

Frecuentemente sucede preferir el hombre a un placer una cosa que no es placer (aunque pueda producirlo, sin que el que lo eligió pensase en ello): preséntase el caso, ¿y qué dice el utilitarista, qué dice este campeón de la escuela pseudoexperimental? El dice: “es un hecho, pero... no puede ser. ... hay que buscarle alguna explicación... no se ajusta a la regla que me enseñó mi maestro, a la ley que nosotros le hemos impuesto al hombre”.

Otras veces reconoce el utilitarista ciertos hechos, juzgándolos a primera vista, atendido el modo de formularlos, conformes con su regla, pero que, examinados con alguna atención, comparecen absolutamente fuera de su alcance. Reconoce por ejemplo que el hombre puede y suele sacrificar su placer personal al placer de otro: en esto supone no haber sino un cálculo de sensaciones. Analicemos. ¿Este placer, que para otro lo es, y al que yo sacrifico el mío, es para mí un placer? En manera alguna; yo no tengo una sensación sino un conocimiento de lo que otro experimenta; todavía este conocimiento no es un motivo bastante por sí solo para animar mi voluntad: bien puedo con conocimiento, no querer auxiliar a un desgraciado; si este conocimiento me desagrade, causa en mí una sensación penosa, yo procediendo por cálculo a mi favor, procuraría eliminar esa sensación penosa quitando la vista, distrayendo la imaginación, olvidando lo que pasa. Pero no hago esto; tampoco quedo impasible; me conduelo y alivio al necesi-

tado a costa de mi reposo, de mi salud. Quiere decir, pues, que en mí ha aparecido ocasión para que mi voluntad se determine, ocasión distinta así del conocimiento de lo que pasa en el otro, como del conocimiento de lo que pasa en mí a virtud de aquel primer conocimiento. No hay duda: ha intervenido la idea de ser yo llamado al alivio que presto, de que yo lo debo y lo puedo; suprimase este conocimiento y el hecho subsiguiente es absurdo. La fórmula exacta, pues, del fenómeno no es aquella: “comparo el placer propio con el ajeno, y sacrifico el uno al otro”; sino ésta: “conozco lo que debo y lo cumplo prescindiendo del orden sensible.

No para aquí la contradicción, reconoce todavía más el utilitarista: confiesa que “el individuo puede, y suele sacrificar su interés al del común”. ¿Y qué es el interés común para el individuo? No placer, pues no lo siente; pero ni aun fuera de él lo es: el interés común es una manifestación del orden; esto subjetiva y objetivamente, es decir, fuera del entendimiento y en presencia de él; cuando, pues, el hombre sacrifica al bien general, prescinde totalmente de las ideas de placer y dolor para rendir tributo a la del orden.

Concluyente nos parece en comprobación de nuestro aserto, la siguiente confesión de parte.

Discutiendo un día (dice Carlos Compte) con un amigo sobre el fundamento de las leyes y la moral, sostenía yo no haberlo más sólido que el presentado por Mr. Bentham, a saber: la utilidad general. Este principio, me respondió, es bueno para nosotros que reconocemos deberes (como si dijese: que somos antiutilitaristas), pero ¿cómo convenceremos a legisladores que se burlan del público y no creen en el infierno (como si dijese, a verdaderos utilitaristas) que el bien público *debe* ser su fin, o bien que la utilidad general *debe* ser el principio de sus razonamientos? ¿Para esos hombres la palabra DEBER puede tener alguna significación?<sup>33</sup>. Esta objeción hecha por un

<sup>33</sup> Responde BENTHAM: “Inútil es hablar de deberes; el nombre mismo tiene no sé qué de antipático y repulsivo” (*Deont.*, vol I. Pág. 17).



hombre de un sentido profundo y de un sentimiento moral muy delicado, confieso que me dejó sin respuesta<sup>34</sup>.

En efecto, el interés es un hecho esencialmente personal, individual; consultado el interés, la esclavitud es buena *para* el amo, mala *para* el esclavo. Un principio distinto, el principio moral propiamente dicho, es quien levantándose por sobre las respuestas individuales siempre, siempre contradictorias del interés, decide que la esclavitud es un hecho violatorio del orden, indigno de la humanidad *inmutablemente* malo. Esta respuesta general, independiente de las respuestas interesadas, superior a ellas, supone el principio de la igualdad de los hombres; ahora bien, esta idea no es un placer ni un dolor, ni una consideración de resultados agradables o desagradables: es simplemente una verdad, oscurecida en el entendimiento humano precisamente por la doctrina epicúrea, utilitarista, hasta que el cristianismo vino a rehabilitarla con la enseñanza y el ejemplo.

Si por utilidad general se entiende el ejercicio armónico garantizado, de los deberes y derechos naturales, la paz, prosperidad y perfeccionamiento de la familia humana, nada más respetable, ningún objeto más sagrado para el legislador, que la utilidad pública. Pero es el caso que la utilidad pública no puede fundarse sobre el principio esencialmente individual, del interés, el egoísmo, la solicitud del placer. Por eso, observaba muy bien el amigo de C. Comte, que un legislador realmente utilitarista nunca tendrá en mira la utilidad pública.

Siendo el interés un hecho esencialmente individual, la doctrina que lo toma por único fundamento no puede establecer leyes generales.

De aquí resulta que la doctrina del interés es esencialmente anárquica. Sus defensores, al elevarse a la idea del bien público, inciden en una contradicción evidente y, cosa notable, siempre que para eludir la contradicción han tratado de derivar la idea del bien público del principio ex-

<sup>34</sup> C. COMPTE, *Traite de legislation*, Paris, 1835, vol. I, Págs. 270, 271.

clusivo del interés personal, se han visto obligados, a adular la utilidad general hasta convertirla en el monstruo del despotismo<sup>35</sup>.

Por lo visto, los que alucinamos por la palabra utilidad asocian al principio de Hobbes y Betham, la idea del bien público, del verdadero bien público, padecen un engaño lamentable.

No solamente preferimos, pues, una cosa a otra por circunstancias concomitantes, aunque distintas del placer, cual es la consideración de la época y la duración. Tampoco podemos prescindir, aun en aquellos casos en que el placer nos cautiva, de preferir, si somos hombres de bien, tal placer sobre tal otro, aunque el segundo sea “más placer” que el primero, atentas ciertas diferencias anteriores al placer, existentes en las causas del mismo. Hay en el hombre inclinaciones benévolas, y las hay malévolas; la satisfacción de las unas y de las otras produce placer. Si en los platos de la balanza de nuestros motivos, sólo echásemos placeres y dolores, como supone el utilitarista, nunca mediríamos diferencias a las causas del dolor y el placer. Así, si calculamos, como muchos habrán calculado, en ciertas circunstancias, que de un acto de venganza reportamos mayor placer que de un acto de perdón, el primero, utilitariamente hablando, es de toda evidencia preferible al segundo. El utilitarista que retrocede delante de esta consecuencia, reconoce motivos distintos de la consideración del placer; incide en contradicción con sus principios.

No hay ningún deber cuyo cumplimiento no se halle amparado por algún instinto, por alguna consideración egoísta. Pero esto no quiere decir que el reconocimiento de aquel deber, y esta consideración egoísta sean una mis-

<sup>35</sup> Creemos haberlo demostrado así en la carta V que dirigimos al señor doctor Ezequiel Rojas en *La República*; núm. 43; 5 de agosto. En el mismo periódico se están publicando algunos capítulos del *Tratado de derecho, penal* por el conde Rossi, en que se demuestra con una lógica severa, la falsedad del principio del interés en sus relaciones con las ciencias políticas. Recomendamos cordialmente su lectura.

ma cosa: son distintos, y el segundo inferior al primero, como que no hace sino cooperar a la acción por él iniciada, y sólo en este sentido merece la aprobación del agente. Los santos, los antiguos mártires cristianos sabían muy bien la recompensa que se les esperaba, cuando arrostraban tormento y la muerte con semblante sereno; pero la sola consideración de esa recompensa no fue la causa de tantos actos de abnegación y sacrificio. El cristiano netamente egoísta se limita a observar los mandamientos. Tenemos el ejemplo en el joven que preguntó a Cristo qué debería hacer para salvarse; entendiendo que la observancia de la ley bastaba, no quiso pasar adelante; evitado seguramente el dolor en la futura, hagamos efectivo, se diría, el placer en la vida presente. Tal es el raciocinio utilitarista.

Este raciocinio puede impunemente suponerse como móvil de las acciones más desinteresadas, a causa de que, como hemos dicho, siempre el cumplimiento del deber trae consigo alguna ventaja personal; así es que el recuerdo de aquél *puede* siempre asociarse al de éste. Sin embargo, casos hay en que el motivo desinteresado aparece puro y radiante a la vista del espectador más obcecado. Así, si imbuídos previamente en la doctrina utilitaria recorreremos, v. gr. la vida del apóstol San Pedro, nos explicaremos todos sus actos por la consideración de bienestar personal que a cada uno de ellos asociará nuestra imaginación preocupada: oiremos el llanto de su arrepentimiento, y recordaremos la definición del maestro: “el arrepentimiento es el convencimiento de que hemos ejecutado una acción que nos desvía de nuestro bienestar”<sup>36</sup>. En este sentido seguiremos raciocinando hasta el momento mismo en que se somete al sacrificio: acepta la cruz, diremos, porque divisa en ella la corona de una felicidad eterna. Pero aún nos falta explicar un hecho: trasladado a la playa transtiberina, a punto ya de ser crucificado, el viejo apóstol pide con lágrimas, y recaba de sus verdugos que lo hagan fijándole en la cruz cabeza abajo, por no creerse digno de ser tratado como su

<sup>36</sup> HOBBS, *De N. H.*, cap. 9.

Maestro. Esta circunstancia rasgará inevitablemente el velo de un error involuntario. ¡Venga, si no, el utilitarista más hábil y reduzca, si puede, a cálculo interesado esa inspiración santa.

Si las acciones humanas se distinguen las unas de las otras no por la intención, que siempre es una misma, sino por la mayor o menor suma de placer o pena que encierra, o producen, ninguna diferencia puede establecerse entre la verdad y la mentira, entre la santidad y el vicio, entre el perdón y la venganza, considerados en sí mismo, aparte sus resultados sensibles. “¿Y qué? (pregunta Lacordaire, indignado en presencia de este principio infame); ¿no hay alguna diferencia entre Nerón y Tito, aquél cuando asesina a su madre; éste cuando labra las delicias del género humano? Y, sin embargo, vosotros podríais observar que tanto Tito como Nerón, buscaban cada uno a su modo la felicidad, el placer. ¿Y no habrá diferencia alguna entre el soldado que vuelve la espalda en el campo y el que muere en su puesto, el amor de la patria en el pecho? ¿Leonidas en las Termópilas, Demóstenes en el Quersoneso, son por ventura una misma cosa? Pensadlo así, si queréis (continúa el elocuente orador); mas yo sé que no os atreveríais a pronunciarlo delante de una asamblea que os hiciese el honor de escuchar vuestra palabra. Si vuestra conciencia se mintiese a sí misma, aún le faltaría valor para mentir en presencia de la humanidad”<sup>37</sup>.

Se ha observado ya que la doctrina utilitaria es eminentemente egoísta: encierra al hombre en el círculo estrechísimo de sus propias sensaciones, reduciéndole al criterio del animal. Si fuesen lógicos los utilitaristas, ellos que todo lo reducen a sensaciones, no debieran reconocer entre los actos humanos sino esto únicamente: *la sensación actual*. En efecto, el instinto motor se siente, pero no es él mismo sensación; no lo son los actos intelectuales y volitivos; la sensación pasada fue sensación; hoy no lo es, si parece existir aún, es una apariencia, yo no puedo poseer de ella sino

<sup>37</sup> LACORDAIRE, *Sermón en Nuestra Señora*, sermón 50.

una idea; la sensación futura será, pero no es hoy sensación; si parece adelantarse, quien se adelanta no es ella es que un anuncio ha acudido a la inteligencia. Reducido la sensación actual, podía aún preguntarse al utilitarista ¿qué sea esa sensación? Ni razón de ella pudiera darnos a ser consecuente; su respuesta contradiría su doctrina; pues informar sobre una sensación vale expresar la idea que de ella se tiene. El utilitarista, sin embargo, sale por el uso del raciocinio y la voluntad, de la sensación actual para volver a encerrar en ella todos los fenómenos físicos y morales, todas las leyes del universo.

Estrechados los utilitaristas para que reduzcan a su sistema un sinnúmero de hechos inexplicables por él, suelen arrastrar por los cabellos, para colocarla como causa de la acción, una sensación consecuencial. Por ejemplo, el entendimiento humano, se consagra a la inquisición de la verdad: ¿dónde está, preguntamos, la mira interesada? Y se nos responde: el entendimiento busca la verdad porque alcanza a columbrar el placer del descubrimiento; el entendimiento, pues, busca siempre el placer como fin la verdad como medio. ¿Quién no ve la falsedad de esta explicación?

Ya que el utilitarista no encuentra en los hombres, cuales son, acción alguna desinteresada, críe y esmere en su entendimiento el tipo del ser desinteresado; póngalo en acción; y narre sus actos. ¿Podrá por ventura fingirlos superiores en abnegación a los de los Codros, Curcios, Régulos y Ricartes? ¿Será superior, al tipo héroe, al tipo mártir, títulos cuya significación, según los utilitaristas, es un sofisma, y cuya legitimidad a pesar de eso, han sancionado los siglos? Ahora, supongamos en ese ser imaginario iniciada la acción que el utilitarista juzga aún no realizada por los hombres; supongámosla llevada a cabo; en este momento, si aquel ser es inteligente, no puede menos de gozar en lo que ha hecho. ¿Este goce, accidente de un hecho bueno, desnaturalizaría la bondad del “hecho? Sucede lo mismo con los hombres, y el utilitarista concluye: ¿aparece al fin algún goce? ¡Ah! luego en el acto entra como ele-

mento el placer. La imaginación del poeta no ha sido tan atrevida como la del utilitarista: ninguno ha supuesto que los astros nos dan su luz solo para verse retratos en la tersa superficie de las aguas.

Finalmente (y llamamos a este punto la atención de los amantes de la civilización), la doctrina utilitarista, lógicamente aplicada, es enemiga nata de todo progreso. Este, como hemos dicho, supone la lucha, la prueba; quien dice prueba y lucha, dice pena. Ahora bien, para el utilitarista sacrificio significan mal<sup>38</sup>: mal, cosa que conviene evitar a todo trance. Ni se diga que estas penas pueden producir placeres; porque en primer lugar, ¿quién puede calcular a punto fijo si serán mayores y en mayor número las unas que las otras? Y luego, el bienestar que obtenemos progresando, nunca llega a ser *puro* en el sentido que a este adjetivo da Benham<sup>39</sup>, es decir, nunca puede ser exento de pena. Quien en sus acciones no se proponga otra mira que obtener placer, preferirá *cualquier* placer a *cualquier* pena: o lo que es lo mismo, preferirá la tranquilidad dulce y segura que le brinda el regazo de la naturaleza a los resultados problemáticos, pero nunca exentos de pena, que asoman tras largos afanes y labores.

Propóngase a un hombre tal, la siguiente alternativa: Mañana sufriréis una transformación milagrosa, seréis otro hombre; sólo se deja a vuestra voluntad elegir uno de los dos estados: o seréis una criatura ignorante y viciosa, garantizándoseos una *dotación inagotable* de placeres ignobles pero *puros*, por toda la vida; o bien seréis un sabio virtuoso, aunque sujeto a inquietudes y fatigas: ¡elegid! Aquel hombre, si profesa de veras el principio: “bien es placer”, no dudará decidirse por el segundo camino. Bentham, el cínico Bentham, así lo confiesa, y no ve en una preferencia sino una nuestra de buen sentido<sup>40</sup>.

Oh, sí, sin aspiraciones nobles, sin las nociones impulsivas “bien”, “deber”, “perfección”, el hombre dormía

<sup>38</sup> BETHAM, *Deontologie*, edic. cit., vol. 1, pág. 43

<sup>39</sup> *Deontologie*, vol. 1 págs. 92, 93.

<sup>40</sup> *Deontologie*, vol. 1, pág. 59.

inadvertido y confiado, en el seno de la madre naturaleza; el solo deseo de bienestar no mueve el cerebro humano de la almohada de la indolencia. El verdadero utilitarista prefiere cualquier placer a cualquier pena, mejor dicho, cualquier placer a cualquier cosa, que no se le presente forma de placer: la tranquilidad de la ignorancia a las dificultades de la ciencia; los goces sin mezcla de pena del animal, del niño, del imbecil, a las fatigas del hombre inteligente y responsable; la satisfacción desvergonzada de un “¿qué se me da a mí?” a la inquietud pundonorosa de un “¿qué deberé hacer yo?”, el sueño a la vida; el sibaritismo a la civilización.

\* \* \*

Orden, progreso, perfección: estas concepciones que constituyen la idea del bien, no pueden subsistir por mucho tiempo en un estado indeterminado, abstracto; ellas manifiestan la necesidad de una fuerza idéntica e inteligente, alma de la creación, razón suprema del espectáculo en que somos actores y espectadores. Nosotros no realizamos el tipo de lo perfecto; aspiramos a él con incesante anhelo; no lo vemos, y sin embargo, lo concebimos existente, realizado. Bien es una idea abstracta a que nos sentimos atraídos con un sentimiento de adhesión más racional y justo a medida que ella saliendo de su abstracción se personaliza en Dios. Orden, bondad, belleza, son lineamientos que ilustrándose, conforman ese nombre santo. Y en este sentido podemos decir que “en Dios nos movemos y somos”<sup>41</sup>.

Oíd cómo expone esta verdad el ya citado Jouffroy:

Desde niños y mucho antes que nuestra razón desarrollándose haya podido elevarse a la idea del orden, ya experimentamos cierta simpatía, cierto amor por todo lo que en sí lleva el carácter de la belleza, y cierta antipatía, cierta aversión por todo lo que presenta el sello de la deformidad. Pues bien: una análisis profunda demuestra que la belleza y la deformidad no son otra cosa que la expresión, el símbolo material del orden y del desorden. Este doble sentimiento no puede pro-

venir sino de la concepción confusa de la idea del orden, del bien; tiene que ser resultado de aquella simpatía profunda que relaciona lo que hay más de elevado en nuestra naturaleza, con aquella idea. Más tarde, cuando concebimos claramente esa idea, nos damos satisfactoria cuenta de aquel sentimiento instintivo que nos inclina hacia lo bello, y del dominante influjo que ejerce sobre nuestra alma; desde aquel momento lo bello no se nos ofrece a los ojos sino como una apariencia del bien. Y sucede lo mismo con lo verdadero: lo verdadero es el orden pensado, como lo bello es el orden expresado. En otros términos, la verdad absoluta, completa, que concebimos en Dios, y de la cual no poseemos sino fragmentos, no es, no puede ser otra cosa que el ideal, las leyes eternas de este orden a cuya realización conspiran fatalmente todas las criaturas, y libremente además las racionales y libres. Así, este orden mismo que en cuanto es el fin de la creación, constituye *el bien*, en cuanto se manifiesta en el símbolo de la creación, conforma *la belleza*, traducido en idea en el pensamiento humano o en el divino, no es sino *la verdad*. Lo bueno, lo bello y lo verdadero no son, pues, sino una misma cosa, el orden, bajo tres fases distintas, y el orden mismo no es sino el pensamiento, la voluntad, LA MANIFESTACIÓN DE Dios<sup>42</sup>.

Así se revela Dios al hombre en la naturaleza: en las nociones que naturalmente adquirimos del bien. Tal es ni más ni menos la ley natural: “manifestación que Dios hace de sí a todas las gentes”<sup>43</sup>, “luz que alumbró a todo el que viene a este mundo”<sup>44</sup>. Pero, por algún vicio introducido en nuestra naturaleza (misterio que el cristianismo explica por el pecado original), esta luz no es siempre suficiente: ella “brilla entre tinieblas”<sup>45</sup>; “ni ha impedido a los hombres seguir sus caminos”<sup>46</sup>; el entendimiento yerra y el corazón se corrompe fácilmente. Nacido el hombre para creer la palabra de Dios, presta asenso a la palabra del hombre ya corrompido, que es la mentira. Así, si por una parte esta natural confianza asegura la perpetuación de la tradición divina, por otra parte, asegura la perpetuación de la

<sup>42</sup> Obr. *cit.*, lec. 2.

<sup>43</sup> Rom., 1, 19.

<sup>44</sup> *Ioan.*, 1, 9.

<sup>45</sup> *Ioan.*, 1, 5.

<sup>46</sup> *Act. Apost.*, 14, 15.

<sup>41</sup> *Alt. Apost.*, 17, 28.

tradicción humana; mézclanse protegidas por una misma garantía, la confianza en la palabra, esas dos tradiciones y de ahí las religiones falsas, que no son otra cosa que verdades pronunciadas por Dios adulteradas por las mentiras del hombre rebelde: una armonía y una disonancia que se confunden al pasar simultáneamente por una misma flauta: la tradición<sup>47</sup>. ¿Cuántas veces una generación, un pueblo entero no ha sido víctima del error, colgado de los labios de un sofista? ¿Y cuán fácilmente no han cambiado los hombres las nociones morales sustituyendo costumbres contra naturaleza a la ley natural?<sup>48</sup> Violación ha sido ésta que dejándose sentir por sus resultados en la sociedad antigua, hacía exclamar al poeta:

Quippe ubi *fas* versum atque *nefas*,  
*tot bella por orbem*,
*Tam multae scelerum facies*<sup>49</sup>.

Violación que en medio de sus estragos hacía sentir a las naturalezas elevadas la necesidad de un libertador que rehabilitase nuestras degradadas facultades, ahuyentando las tinieblas que ofuscaban la razón. Así lo comprendió el filósofo en la noche del paganismo; “es menester, decía Platón, que baje del cielo un maestro a enseñar a la humanidad”; así lo contaba el poeta al acercarse la aurora del cristianismo: “ya llega el tiempo; reina, Hijo muy amado de Dios”<sup>50</sup>; así, finalmente lo declara realizado el apóstol: “ya no seremos niños fluctuantes, juguetes de todo viento de doctrina”<sup>51</sup>.

Esta revelación sobrenatural no puede ser ni haber sido contraria a la revelación natural: es su cumplimiento; es lo por tanto de la moral por ésta establecida, la que en aqué-

<sup>47</sup> “Fabulae mythologicae videntur esse instar tenuis cuiusdam aurac, quae ex traditionibus nationum magis antiquarum in Graecorum fistulas inciderent” (BACON, *De Aug. Sc.*, 2, 13).

<sup>48</sup> *Ron.*, 1, 25-28.

<sup>49</sup> VIRG., *Georg.*, 1, 505.

<sup>50</sup> VIRG., *Ecl.*, 4.

<sup>51</sup> *Eph.*, 4, 14.

lla se apoya. Manifestarse más claramente, no distinto; ilustrar la ley establecida, no anularla; rehabilitar nuestra naturaleza, no cambiarla: tal ha debido ser la misión del Enviado de Dios; y tal la cumple Jesucristo<sup>52</sup>.

Así la adhesión al orden, al bien, fundamento de la moral natural, se perfecciona en el “amor de Dios”, fórmula más pura y exacta, supuesto que el amor no es sino la adhesión por excelencia; Dios, el bien personalizado, el bien por excelencia<sup>53</sup>. Arrobarse al tipo que más o menos claramente se dibuja en nuestro entendimiento, es el dictado de la razón natural: “sed perfectos”; la sobrenatural, descubriendo a toda luz la faz de ese tipo, nos dice: “Sed perfectos como el Padre Celestial es perfecto”<sup>54</sup>.

*La Fe*, Bogotá, junio 10 de 1868, Trimestre I, núm. 5, págs. 36-37; junio 17, núm. 6, págs. 43-45; junio 27, núm. 7, págs. 52-53; julio 11, núm. 9, págs. 69-70; agosto 22, núm. 15, págs. 116-117; agosto 29, núm. 16, págs. 122-125.

<sup>52</sup> *Matth.* 5, 17.

<sup>53</sup> *Matth.* 22, 37-38, Cf. *Loe.*, 7, 47.

<sup>54</sup> *Matth.* 5, 48.