

PRIMERA PARTE

ESTUDIO SOBRE EL UTILITARISMO

[El *Estudio sobre el utilitarismo* apareció publicado en Bogotá, año de 1869, en la Imprenta a cargo de Foción Mantilla (VI-316 págs.). No se ha hecho nueva edición de él y, como lo dice el mismo señor Caro en el Prefacio, fue precedido de artículos y cartas, publicados en los periódicos de la época, que el autor aprovechó y refundió en este volumen.

Los artículos y cartas a que se refiere el señor Caro son los siguientes: *Principios de la moral: refutación del sistema egoísta*, publicados en *La Fe* de Bogotá del 10 de junio al 29 de agosto de 1868, y las *Cartas al señor doctor Ezequiel Rojas*, publicadas en *La República*, también de Bogotá, del 24 de junio al 5 de agosto de aquel año.

Estos trabajos, con las especificaciones del caso, aparecen también en la presente edición, en la segunda parte de esta sección].

ESTUDIO

SOBRE

EL UTILITARISMO

Fundamentum enim aliud nemo potest
ponere praeter id quod positum est, quod
est Christus Iesus.

Paul., I *Corinth.*, III, 11.

PREFACIO

No hay en el mundo cosa más opuesta al cristianismo que lo es el utilitarismo; y siéndolo, nada hay tampoco ni más aciago para la sociedad ni más motivo a la juventud. Opónese esta doctrina al espíritu cristiano, sustituyendo al precepto de la caridad el del egoísmo; mina la organización social, insinuando, en instituciones y costumbres la desconfianza; natural resultado de ir cada uno juzgando a los demás esencialmente egoístas e hipócritas; y envenena la juventud, empañando la mente con los vapores del sensualismo, al mismo tiempo que acobarda el corazón persuadiéndole que es impotente para la virtud.

Filosofía de tan baja extracción, escuela de tan mezquinas miras, sistema de tan peligrosas tendencias con todo eso hace cerca de cuarenta años que la doctrina utilitaria funciona entre nosotros como emula de la religión tutora de la sociedad y maestra de la juventud.

Ella empezó por adueñarse de los colegios públicos a título de ilustración. Manos católicas fundaron estos colegios, manos católicas los bendijeron, manos católicas los coronaron. Creáronse rentas y erigiéronse cátedras a fin de que se enseñasen las ciencias al calor de la virtud católica y a la sombra de la cruz. El utilitarismo ha tomado a su cargo la administración de estas rentas y el desempeño de estas cátedras, todo en su propia alimentación y consiguiente corrupción de la estudiosa juventud.

Esta usurpación, esta ofensa a la justicia, cuyos mandamientos se desconocen, y a la memoria de aquellos venerables fundadores, a cuya voluntad se contraviene, ha sido censurada por la prensa; a que se ha contestado desdeñosamente: *fanatismo! ¡intolerancia!*

¡Triste país en que con estas ineptas exclamaciones se acallan cargos tan graves y trascendentes!

Con las mismas ingeniosas industrias con que ha entrado por nuestros campos y apoderándose de nuestras propias armas, suele también el utilitarismo preocupar las cabezas, logrando hacer aun de algunos adversarios, indiferentes o adictos.

Oigo decir en primer lugar: el utilitarismo no es tan malo como se piensa; los que lo impugnan no lo han estudiado, no lo comprenden.

¡No lo comprenden! Esta frase, que es un efugio en boca de los adherentes a la doctrina, se repite neciamente por los incautos. No es nueva; Cicerón la rechazaba en estos términos: “Suele objetárenos que no entendemos lo que Epicuro llama placer. Moderado siempre en la discusión, confieso sin embargo que cuando se me arguye de ese modo no puedo menos de indignarme. ¿No sabré yo lo que significa o en griego, en latín *voluptas*? ¿Ignoro alguna de las dos lenguas? ¿O es que sólo los que se declaran epicúreos tienen el privilegio de entender las cosas de Epicuro?” (*De finibus*, 2, 4).

¡Y hoy mismo se pretende, en efecto, que los impugnadores de Bentham no han comprendido lo que esos mismos que así hablan dicen practicarse por todo el mundo y poderse enseñar a niños en pocos días!

Otros más escrupulosos, pero no más lógicos, gradúan de peligrosas en los libros de Bentham solamente algunas páginas, cuya lectura desearían ver suprimida en las aulas. Pero, ¿cuáles son estas páginas o qué contienen? Principios, de que lo demás son desarrollos; premisas, de que lo demás son consecuencias. Es como decir de un animal, que no teniendo sino la sangre enferma, puede curarse con una sangría; o de un árbol, que no teniendo sino la raíz podrida, lo hará reflorar la podadera.

Oigo también decir que Bentham es consultado y estimado en Europa. Yo responderé recordando lo que dice uno de sus apasionados traductores; el cual confiesa que sólo en España ha merecido su autor ser leído, y agrega: “*Ses ouvrages semblent frappés d’anathème dans sa patrie, et ne sont lus ni dans Oxford, où il a pris ses degrés, ni dans*

les universités anglaises, irlandaises, écossaises”, etc. (*Essais sur la polit., Préambule*, § 7).

Añaden que no hay otro texto para la enseñanza del ramo; de que se sigue ser forzosa su aceptación en los colegios mayores. Este es otro engaño. Lo que aquí se designa con el impropio nombre de *legislación universal*, se conoce generalmente en Europa con el de *derecho natural o filosofía del derecho*; y para esta asignatura hay muchísimos textos, algunos excelentes.

También se alega que la doctrina utilitaria es fácil, cómoda, al alcance de todos; así es la verdad hoy se estudia jurisprudencia sin rudimentos de literatura ni filosofía; el derecho enseñado utilitariamente no es ciencia sino arte, y arte la más vulgar; pero ¡qué mal cae este argumento en boca de hombres sensatos!

Con tan frívolos pretextos, pero apoyado por la fuerza, invadió el utilitarismo el recinto de nuestras universidades. Contra esta irrupción escandalosa protestaron altamente en aquel entonces nuestros hombres más distinguidos, y aun de las mismas filas de los jóvenes disciplinados por aquella doctrina, se oyó salir al fin la protesta del desengaño: “¡Jamás fue responsable el que cae sino el que empuja! ¡La pobre juventud ha sido empujada!”. *Compulsi fecimus!* (*Granadino*, 1842, pág. 70).

Todo fue en vano: el utilitarismo triunfó de hecho, y siguió figurando como exclusivo administrador de la instrucción pública con olvido de toda noción de justicia, y contra la voluntad de los pueblos.

El año pasado de 1868, después de una aparente tregua (la tregua de una enfermedad que ocultándose se hace más grave), y con motivo de una resolución eclesiástica la más justa, la más lógica, por la cual se prevenía a los jóvenes deseosos de recibir las gracias de la religión, que se abstuviesen de estudiar y defender la irreligión, el utilitarismo encovado en los antiguos claustros jesuíticos y dominicos, asomó su monstruosa faz, y se hizo objeto de la atención pública y de público debate.

Yo entonces, persuadido mejor que nadie de mi insufi-

ciencia, pero confiado en mi causa, me hice un deber de concurrir al patriótico intento de combatir, y si era posible dé extirpar está hidra renaciente.

Con tal propósito di a luz por los periódicos varios artículos y cartas, y algunos fragmentos del presente ensayo, el cual se reproduce completo en este volumen; si bien circunstancias impopulares no han consentido en dar a la edición el aumento consiguiente a la recolección de las mismas cartas y artículos, y a la anexión de importantes apéndices preparados con tal objeto, como hubieran deseado la benévola amistad y el honrado interés que han promovido esta publicación.

Cuando principié mi tarea; mi voz sonaba sola; pero después he tenido la satisfacción de que plumas más competentes hayan, tomado a su cargo la vindicación de la verdad desafiada: Felizmente hoy mi palabra se pierde en un coro unísono de protesta contra la dictadura infame del utilitarismo.

En el bosquejo que hoy un público, me propongo desde luego refutar el utilitarismo en el terreno de la filosofía natural; y sólo después de tratada la cuestión en este terreno, ensayo la elevada entonación de la filosofía católica.

He Procurado, además, no rebatir el error sin oponerle la verdad. No me gustan estas disputas de palabras en que poca parte toman las ideas. No basta que la verdad pelee y venza; es menester que no sea en combates de pigmeos, quiero decir controversias en que mostrando la debilidad del contrario, no muestre en algún modo su propia grandeza. No basta salvar la verdad; es preciso salvar la dignidad de la verdad. Yo no me lisonjearé de haberlo conseguido; pero lo he procurado.

Hablo especialmente con la juventud, con esta noble juventud que seducida, no diré por la brillantez, que no la veo, sino por la facilidad del sofisma, se deja incautamente arrastrar a las áridas regiones del materialismo. Yo le hablo con el derecho, que me dan mis simpatías hacia ella por los méritos que da adornan, y mis afinidades con ella por la época y país a que pertenezco. Hoy que otros

pretenden injustamente este derecho, yo lo reclamo con orgullo. Entiendan mis jóvenes compatriotas que si otros se proponen seducirlos, yo no tengo interés en engañarlos. Lejos de mí la presunción de demostrarles altas verdades, ni menos de imponerles mis opiniones. A lo que vengo es a señalarles con el dedo como amigo y como hermano, regiones más elevadas, más luminosas, más dignas de ellos: las regiones del espiritualismo.

Hablo también con los padres de familia, y particularmente con aquéllos que por una increíble obcecación han llegado a domesticarse con la guillotina del utilitarismo, en términos de enviar a sus hijos a ser moralmente decapitados. ¡Dichoso yo si coadyuvo a despertarlos de esta letárgica indiferencia!

Esta obra es una idea, una palabra que pongo al servicio de la verdad. Pero yo puedo haber incurrido en errores parciales. Demasiado orgulloso para sujetar ciegamente mi razón a la sentencia de sociedades humanas, a quienes no reconozco por infalibles; demasiado ignorante por otra parte, y persuadido de mi ignorancia, para hablar yo mismo como infalible, cumplo un deber grato, y que no compromete la dignidad de escritor, sometiendo este ensayo al examen y corrección de la Iglesia católica, autoridad sobrehumana, única depositaria de la verdad.

Bogotá, febrero de 1869.

ESTUDIO

SOBRE

EL UTILITARISMO

CAPITULO I

PRIMERAS APARICIONES DEL BIEN Y DEL MAL. CRITERIO SENSUAL Y CRITERIO RACIONAL

Las primeras manifestaciones que el hombre da de vitalidad, son del orden instintivo y del sensitivo: instintos llamamos 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 le manifiesta en forma de placer o de dolor; éste le rechaza, aquél le detiene. Inclinación 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 como 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 él 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 cierto dolor intrínsecos, distintos de aquéllos. Un bruto ofende a un semejante; 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 producirse, 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 sensibilidad interna.

Hay sensaciones no localizadas que son comunes al hombre con el bruto, las resultantes de una pasión cualquiera, por ejemplo, del amor o la venganza. Todavía no son estos hechos los que constituyen la prolongación de sensibilidad de que hablamos. Pertenecen al orden puramente animal, y la mente suele localizarlos¹, tanto se asemejan a los originados en la organización física.

Cuándo y con qué motivo se produce esta prolongación de sensibilidad, no importa examinarlo en este momento; ya lo explicaremos adelante. Baste decir que ella sola distinguirá al hombre del bruto: así como la sensación anuncia cierta región física, el sentimiento 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 hom-

¹ PLATÓN y HORACIO [*Carmintum* I, XIII, 1-4; *Épistularum* I, XVIII, 72-75], por ejemplo, localizan la sensación amorosa *circa iecur*. Estas y otras expresiones análogas no pueden tomarse a la letra; pero a pesar de esto, demuestran que ese linaje de sensaciones carece del carácter espiritual de los sentimientos morales de que hablaremos luego. (cap. 3).

bre del bruto por la extensión de una facultad común: el hombre siente aún 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.

En suma, el criterio sensual es común al hombre con el bruto.

Esta regla ciega, instintiva, que tiernos 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 practican el hombre y el bruto antes que una nueva 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 nombradas².

² Compruébase la primera aserción con las proposiciones siguientes, sentadas como premisas por un expositor 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 más facultad esencial que la de sentir, cosa que no se toma el trabajo de demostrar. Bentham lo canta claro, pero 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 tomar en consideración las acciones de la serpiente y del asno, que también son seres sensibles; y así lo insinúa cuando dice: “Muy de desear sería que algún moralista benéfico tomase a los animales bajo su amparo y vindicase los derechos que tienen a la protección de la ley”. Pero no pasa de esta insinuación filantrópica; amén de la contradicción flagrante en que a pocas vueltas incide, como veremos adelante, al tratar la cuestión de la esclavitud. 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”.

* [Ezequiel Rojas]. N. del E.

facilidad que, en el orden jerárquico de los seres, constituye al hombre en una especie aparté; es la razón.

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 que 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 por esta nueva escala, a las más altas ideas morales.

Si fuese la sensibilidad la única forma 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 razón; o llámese inteligencia, modifica esencialmente la conducta humana. Desde este punto entramos en una región de que el utilitarista no se cura, sino es para adular sus fenómenos reduciéndolos a sensaciones cuando 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”, no queremos decir que el placer sea un atractivo, 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 esto 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 absurdo³. Así mismo 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 en 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 examina 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 precede es ciertamente 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 enten-

³ JOSE JOAQUÍN DE MORA, *Cursos de lógica y ética según la escuela de Edimburgo*, reimpresos en Bogotá, Imprenta de Nicomedes Lora, 1839-40.

dimiento humano, siendo por tanto una ley de su naturaleza. Llamamos la atención hacia 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 confundida con el santo por ella representado.

Procedimientos ulteriores del entendimiento patentizan la efectividad de 1a 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 actividad 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 placer físicos.

El ejemplo sencillísimo que acabamos de proponer, manifiesta suficientemente cómo la idea primera 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 presen-

cia, amable u odiosa, la resonancia sensible, la reverberación, digámoslo así, de algo que no es la sensación misma.

Terminantes son a este respecto los vocablos comunísimos, *bienestar* y *malestar*, sinónimos el uno de placer y el otro de pena. Quien habla de bienestar distingue *ipso facto* el BIEN del hecho de pasarlo, sentirlo o ESTARLO; distingue, en una palabra, el bien del placer o sensación del bien. No son uno mismo bien y bienestar, mal y malestar; esto lo comprende cualquiera. Pues es como si dijésemos: no son lo mismo bien y placer, mal y dolor.

Formulemos en otros términos nuestra argumentación: la sensación se efectúa en nosotros mismos; cuando yo siento un objeto cualquiera, el placer o el 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 estos fenómenos, llamados ideas, que en mí se pasan: *la verdaa 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 doy cuenta 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 egoísmo⁴.

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

⁴ 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 ése mal que comunica al dolor, su representante, cierto carácter odioso?

Ese bien consiste en la subsistencia de ciertas relaciones o 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 y mutila las ruedas y funciones que conspiran a constituir la persona humana. Tales son el bien y el mal en el orden físico.

Obsérvese, por último, la sinonimia recibida en todas las lenguas entre *bueno, arreglado, ordenando, regular, moral* (de *mos*, costumbre, instituto), *justo* (esto es, *ajustado*), y *malo, desarreglado, desordenado, irregular, inmoral, injusto*. ¿No comprueba ésta sinonimia que el entendimiento humano radica originalmente el bien en el orden, y el mal en el desorden?

CAPITULO II

EXAMEN DEL UTILITARISMO COMO PRINCIPIO CIENTIFICO

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”¹.

Vale esta proposición la pena de examinarse, sobreañadiendo razones a las antes expuestas, porque ella es cimiento del edificio utilitario. Si lo que parece, piedra angular es sólo 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 esa 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 objetó 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 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

¹ “*Mal, c'est peine, douleur ou cause de douleur. Bien, c'est plaisir ou cause de plaisir*” (*Traité de législation civile et pénale*, ouvrage extrait des manuscrits de M. JÉRÉMIE BENTHAM, par ET, DUMONT, Paris, Rey et Gravier, Libraires, 1830; tome I, pág. 3).

placer su esencia: la causa de 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 queda según esto, abrogada por la segunda; pero el propio Bentham, como receloso de la anulación, intenta a pocas vueltas revalidar aquélla, subordinándole 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 se derivan; el vicio no es un mal, *sino por razón* de las penas que son su consecuencia”². 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 célebre Jouffroy (que, de paso, no era devoto ni católico): “Bentham es un legista, que no tiene nada de filósofo”³.

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 separamos de la paja: “Bien es causa de placer”. Esta defi-

² 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 M. 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”.

³ JOUFFROY, *Droit naturel*, 13me. leçon.

nición, 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 al 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 de 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, mas 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.

En otros términos: la definición de Bentham no se refiere sino al orden físico, y aun en este confunde la cosa con un signo contingente. Aceptando que no hubiera más bien que el físico, la definición de Bentham sería tan exacta como la de un economista de la difunta escuela de

Quesnay, que diese principio a sus obras con estas palabras: "Riqueza es numerario o causa de numerario".

Ciencia de niños es, en una palabra, la filosofía de Bentham; y su aprendizaje, un atraso para el que haya aprendido el catecismo.

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 característica del bien. Aun cuando el orden no sea el bien mismo, al menos lo constituye; por su constitución podemos decir que conocemos 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, nótese bien; puede considerarse como su síntesis.

No terminaremos este capítulo sin hacer una observación fundada en las consideraciones que anteceden.

Hay nociones que por su carácter extenso y metafísico no pueden explicarse en dos palabras. Tal es, por ejemplo; la noción "verdad". Hombres ilustrados que conciben en qué consiste, no por eso acercarían a explicarlo concisa y claramente. Sucede lo mismo con la noción del bien: puede reducirse, fijarse, pero no desenvolverse en dos palabras: No se alegue, pues, en favor de la definición de Bentham diciéndose que es clara y breve; esa misma claridad deponen en contra: ¿Porqué? Porque ello depende de que la noción, que es general y metafísica, se ha individua-

lizado y materializado y, por consiguiente, adulterado. La verdad ha dicho de sí misma que "es lo que es": definición que ha repetido San Agustín. Sería más claro decir: la verdad es un río, un árbol, una roca. Pero esta claridad denunciaría una crasa ignorancia.

De esta clase de nociones pueden darse definiciones, aunque exactas, siempre oscuras. Depende de la naturaleza de la noción misma; y de la falta que éstas padecen, por el modo como está constituido el lenguaje humano, de signos propios, directos, infalibles, cuales tienen las ideas sensibles.

De esta clase de definiciones decimos lo que Balmes de los prólogos: convendría que fuesen al fin. Lo que hemos dicho en estos dos capítulos aclarará en la mente del lector mejor que cualquiera definición; la idea de lo que es el bien en general. Tras esto no está demás una definición que (conviene repetirlo) se presenta no como un análisis sino como una fórmula comprensiva.

¡Y hay quien tenga valor para decir que el principio de la utilidad es altamente científico!

CAPITULO III

EL PLACER Y EL DOLOR A LA LUZ DEL CRITERIO
RACIONAL FILOSOFIA CATOLICA Y FILOSOFIA
SENSUALISTA

Aposesionado así de este segundo criterio, criterio racional, 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 decirnos 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 la introducción a la estética y la moral; así como la de las ideas es el primer paso que dan la metafísica y la matemática. Suprímase esa interpretación, a contentamiento del sistema egoístico, y la ciencia quedará convertida en una pura ilusión¹.

Veamos compendiosamente las anulaciones y modificaciones que padece el criterio sensual a virtud del racional.

Al juzgar por éste aquel otro criterio que ha venido ejerciendo naturalmente, lo primero que hace el hombre es

¹ Dijimos arriba, y repetimos ahora, que el utilitarismo, en su desarrollo natural, 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 acepten francamente; Protágoras, v. gr., entre los antiguos, Hume entre los modernos. Este último, suponiendo que sólo tenemos noticias sensibles, exteriores o interiores, mas no racionales, 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 fealdad, la virtud y el vicio". Modernamente se ha repetido por varios descreídos: "lo bueno y lo malo depende de las circunstancias y cambia con ellas".

ratificando 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 atraviere 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 la razón 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 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 igual 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 apercebe 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 sinnúmero de peligros. Al mismo principio hemos de referir todas nuestras aprensiones instintivas: el hombre tiene miedo de la soledad y de las tinieblas, no está bien hallado con ellas, anda atento al menor ruido, o temerosamente despierto a los más ligeros indicios, porque efectivamente en la oscuridad de la noche le amenazan los peligros en mayor número, y porque en el aislamiento no tiene auxilios que esperar contra sus enemigos”².

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 mal, es decir, constituye un mal, 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.

² AMADEO JACQUES, *Psicología*.

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:

1º Cuando se anexa a actos nocivos, porque entonces, trocado el signo, hay trastorno en la relación y error en el entendimiento³. 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 desorden, un mal. En estos casos el mal es tanto mayor cuanto más intenso el placer: el incremento de error acrecienta la suma de mal. ¡Qué bien simbolizaron los griegos al placer encubridor de mal, en el canto temible de las sirenas!

Sirenium voces et Circae pocula nosti:

Quae si com sociis stultus, cupidusque bibisset,

Sub domina meretrice fuisset turpis et excors

Vixisset canis inmundus vel amica luto sus.

(HORAT. *Epistularum*, 1: 2, 23)⁴.

2º 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 Esto es, en la interpretación natural del hecho, que hacemos por lo común ateniéndonos al dato sensual, según lo expuesto.

⁴ La voz de las Sirenas, las pociones
De Circe sabes; que si Ulises ciego,
Insensato además como los otros
No resiste apurarlas, en, eterno
Por la maga salaz esclavizado,
Can fuera inmundus o enfangado cerdo.

3° Cuando aparece o se prolonga estando viciada o después de fenecida la relación benéfica que anuncia; porque entonces, como en el caso anterior, hay desproporción objetiva y error subjetivo. Es así como muchos yerros 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 buen olor o sabor en ciertas sustancias medicinales.

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 específicos; la mala impresión que en algunos causa la música.

2° Cuando es demasiadamente 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 demasiadamente 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”. 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 aun 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 descuidado transeúnte, es un símbolo el más exacto del carácter benéfico del dolor.

La filosofía católica ve además el dolor como bueno bajo un punto de vista análogo al en que acabamos de considerarlo, pero más elevado. La filosofía católica no destruye a la natural; es, sí, más profunda. Supuesto el mal físico, el dolor puede ser un bien; supuesto el mal moral, la aceptación voluntaria del dolor puede ser un bien. El dolor bueno en lo físico se llama preservativo o remedio; el dolor bueno bajo un punto de vista más espiritual, es lo que llamamos aviso providencial, prueba y expiación. He aquí, en dos palabras, la razón de ser filosófica de la mortificación cristiana. ¿Qué cosa más analógica, más exacta y evidente?

Tiene otro sentido: la mortificación, y es éste. El placer o bienestar constante, como que es, digámoslo así, el abrigo que da al hombre la naturaleza, lo aletarga en el seno de ésta y lo olvida de sus altos destinos. La pobreza, la continencia, las incomodidades nos mantienen un tanto separados de la naturaleza que nos brinda un calor a veces superabundante y nocivo, y nos dejan pensar y hacer cosas superiores. El dolor, pues, nos ayuda en el cumplimiento de nuestro destino; por esto se considera bueno en muchos casos.

Fuerza de voluntad, es decir, algo personal hay en la aceptación de hechos naturalmente repulsivos, como son los que dan dolor. Así la aceptación de éstos es testimonio inequívoco de la intención del agente. Adopta estas mues-

⁵ PALEY, *Nat. theol.*, cap. 24.

tras la amistad y el amor. Renuncio por tu amor a los bienes mundanos, dice el santo a su Dios y Señor; como, en inferior escala dice el caballero a su dama: renuncio por tu amor y en recuerdo tuyo placeres aun lícitos. Prescindiremos de extender estas consideraciones; lo expuesto basta a nuestro intento.

El uso de la razón y el espectáculo de los hechos humanos ilustraron ya la mente de algunos filósofos de la antigüedad a este respecto, faltos siempre de la profundidad cristiana. Comprendiendo que el placer y el dolor no eran elementos esenciales del bien y el mal, sino complementarios o instrumentales, enseñaron algunos grandes pensadores (a quienes Bentham no pierde la ocasión de oprobial con torpe dureza), el deber de sujetar dichos elementos a su verdadero lugar, a sus justas dimensiones, a su debido oficio.

Si no pienso sino en mis comodidades, decía Epicteto, si me adhiero al placer, incautamente, lo que hay es que me hago esclavo de mi cuerpo. Lo repetía Séneca en este bello apotegma: *Maior sum et ad maiora genitus ut mancipium sim mei corporis*.*

Por estos principios se forman hombres que ponen el pecho a todo linaje de peligros y violencias. Los hombres grandes de la Antigüedad, dice Lacordaire, generalmente hablando, eran pobres. La pobreza es el camino de la abnegación cristiana y de la energía antigua⁶.

Pudiera hacerse un paralelo brillante entre los hombres disciplinados en la escuela del deber, y los educados, si tal puede decirse, en el jardín de la molición. El sentido común alcanza sin esfuerzo la diferencia: media un abismo. El hombre virtuoso es hombre:

*Liber, honoratus, pulcher, rex denigre regum*⁷.

El que sacude el yugo del deber, acepta el de los sentidos; se hace esclavo.

* [Ad Lucilium epistulae, LXV, 21]. N. del E.

⁶ LACORDAIRE, *Lettres*, 61.

⁷ HORAT. *Epistularum* I, 1, 107.

En suma, la escuela del deber es la escuela del hombre. Ahora pues, el deber impone sacrificios.

Bentham, no alcanzando a comprender cómo un dolor puede ser cosa buena y un placer cosa mala, extraña al espíritu de la filosofía natural y la católica, formula así la doctrina a este respecto, de los representantes de ambas: “Ellos⁸ aprueban *todo* lo que tiende a disminuir los gozes, y reprueban *todo* lo que tiende a aumentarlos”: Ya lo hemos visto, no sólo los filósofos, cualquier hombre de mediana moralidad y buen sentido aprueba o reprueba ya el placer ya el dolor según el papel que estos hechos representan, subordinándolos a más altas ideas. No *siempre*, pues, aprueban el dolor, no *siempre* reprueban el placer. Pero como Bentham no comprende cómo estas ideas puedan subordinarse a otras más altas, supone que cuando aprobamos el dolor será porque *prima facie* nos enamora; cuando reprobamos el placer porque naturalmente nos asusta. Cuando así juzgan una, varias veces, infiere, será así *siempre*. ¿Por qué no? ¿Un placer no es siempre placer? Pues si una vez lo reprueban, lo reprobarán siempre ... ¡Ah! deben de tenerle horror.

De ahí esa proposición que, dondequiera que aparezca, revela o crasa ignorancia o mucha mala fe. Ya un partidario confeso del principio de la utilidad, tildó a Bentham de calumnioso en esta parte⁹.

De aquellas premisas pudo inferir Bentham que la sensibilidad es varia (como lo reconoce en otra parte); que lo que a unos gusta, a otros repugna. Pero él por sí y ante sí decide que su gusto es el legítimo y los que a él no se acomodan son unos insensatos. ¿Por qué? No dice.

⁸ Se refiere a los estoicos y los Católicos.

⁹ C. COMTE, *Traité de législation*, lib. 2, cap. 9.

CAPITULO IV

EL SENTIMIENTO NO ES CRITERIO SINO SANCION. DICHA Y
DESGRACIA. GLORIA E INFIERNO

Concibe la razón la diferencia entre bueno y malo no sólo en el orden o esfera natural sino en la moral.

El orden natural consta de funciones o hechos considerados independientes de la voluntad ilustrada. Hay orden natural metafísico y lo hay físico. El bien natural en el orden metafísico consiste para el hombre, en el perfeccionamiento de sus facultades mentales, en sus talentos e ilustración; el bien físico en el mantenimiento de su organización física, en su buena salud y comodidades.

Pero hay además un orden moral. Consiste en la dirección y carácter que imprime a la conducta la voluntad ilustrada.

Median relaciones íntimas entre estos dos órdenes de hechos: el moral goza el fuero de la superioridad, ampara y espiritualiza el orden natural. Con un ejemplo se ilustrará lo dicho.

El concubinato y el matrimonio son hechos buenos naturalmente, porque representan una ley: la que fija el comercio de los sexos y propagación de la especie. El libertinaje, la prostitución son hechos naturalmente malos: violan aquella ley, introduciendo en su lugar relaciones casuales. Pero moralmente el matrimonio y el concubinato no son igualmente buenos: los cónyuges comprenden su misión, la aceptan, la sancionan, la favorecen; interviene la noción del deber y la cooperación de la voluntad; el orden moral ampara, asegura, espiritualiza el orden natural. La esposa es respetable, la concubina está degradada, la prostituta es vil. Los que desconozcan el orden moral no comprenden estas diferencias; pero las comprende todo hombre honrado y culto.

A su vez el orden natural tiene influencia sobre el moral; la necesidad guarda justas relaciones con la libertad. La ilustración, bien natural del orden metafísico, no fuerza al hombre a ser bueno; pero es un elemento, una fuente de moralización.

Lo expuesto en los capítulos antecedentes concierne especialmente al orden físico; no lo hemos considerado enteramente aislado, porque lo impiden sus relaciones tan estrechas con lo intelectual y moral.

Obsérvese bien que los juicios que hacemos sobre lo bueno y lo malo, aun en el orden físico, tienen carácter moral: envuelven la idea del bien en general, y traen aunque confusa la de relaciones entre ese orden y el moral; suscitan la noción de deber.

Hemos dicho que el bien y el mal se anuncian primero mediante sensaciones; y que la razón reforma estas apreciaciones imperfectas.

Este aserto, sin embargo, concierne sólo al orden físico.

El bien metafísico y el moral no se anuncian en forma de sensación; y por consiguiente la razón no puede rastrearlos observando datos sensibles.

Más aún, cuando la razón ratifica o corrige los datos sensuales, cuando juzga con alguna elevación lo bueno y lo malo, aun en el orden físico, es porque atiende, aunque sea confusamente, al carácter que derivan del orden moral, al pensamiento y voluntad que representan. Si prescindimos totalmente de estos hechos morales, los hechos naturales tendrían un carácter de fatales o enteramente casuales que impediría calificarlos, con conciencia, de buenos o de malos.

Vamos a demostrar lo dicho.

El sentimiento no constituye un verdadero criterio; en vez de anticiparse, como la sensación, al acto intelectual, en calidad de dato, le sigue como una sanción inevitable. En otros términos: el entendimiento sospecha el bien y el mal físicos, mediante la sensación; mas el bien y el mal del orden espiritual los juzga directamente, y lo que se llama 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 algunos filósofos¹, 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 de su carne por engaño, si aciertan después a entenderlo, no pueden contener las náuseas. En este caso el sentimiento interno se extiende a manifestarse exteriormente; obra en el organismo, como sucede en muchos otros casos. Así mismo hay quienes comen con gusto tierras o inmundicias; no 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, padecen ex-

¹ Shaftesbury y Hutcheson, entre otros. Queda atrás apuntada la consecuencia escética que dedujo Hume de semejante sistema.

traordinariamente; 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 e 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 interiormente, 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 les son comunes.

A propósito, nótese que hay sensaciones, y son acaso las más numerosas, que no son ni gratas ni dolorosas, sino indiferentes; tal es la del perro en el ejemplo propuesto. El utilitarista no reconoce la sensibilidad sino por la pena o el placer, de que se infiere que mutila este mismo orden sensitivo a que tan afecto se muestra.

La inclinación natural hacia la belleza es un fenómeno del orden instintivo y sensual que nos es común con el bruto. Mas al punto en que aparece el sentimiento es porque han intervenido intuiciones o consideraciones racionales. Todo amor noble es esencialmente racional. No se le puede llamar ciego como al otro; si de tal se califica es en el sentido de parcial; precisamente por lo que idealiza el objeto amado. ¿Y la idealización no supone nociones típicas? ¿No es un fenómeno altamente racional? Claro es.

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 sentir las, así como la

tierra inculta y estéril viene a dar en productiva, a fuerza de abono y laborío. De mí sé decir que admiré al principio las pinturas de Rafael en 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 al alma, aminorábase a mis propios ojos y me veía humilde y pequeñuelo. No comprender el *Paraíso perdido*, no estimar el templo de San Pedro, no tener oídos formados 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 torné; y tuve fuerte querer, y si en hecho de verdad no di con el hito de la perfección, salí de Roma convencido de que me había deleitado con la Transfiguración, con la Comunión de San Jerónimo del Dominiquino 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 ².

La candorosa narración que antecede, evidencia lo que antes indicábamos, a saber: 1º) que la razón ilustrada distingue lo esencialmente bueno de lo inmediatamente agradable, y 2º) 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 natural metafísico y el moral, y sentirlo mucho o poco, preciso es aprehenderlo racionalmente. Allí han florecido las bellas artes donde se ha cultivado con más empeño el criterio racional. “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”³. Por un esfuerzo intelectual supremo renacieron en Italia. No es,

² MONTALVO, *El cosmopolita*, libro 4º, págs. 44, 45.

³ MENGES, *Obras*, pág. 190.

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 sentimiento; a este yerro, hijo del principio utilitario, débese exclusivamente, en nuestro concepto, la postración lamentable de la literatura patria.

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 cuánta mayor razón, pues, no pudiera aplicarse lo dicho a los hechos del orden puramente 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 imperiosa distinción entre bueno y malo; es decir, que para modificar el sentimiento, lo que hacen es procurar modificar el juicio: *Noluit intelligere*. Las mismas causas de placer o dolor físicos pueden sobre impresionarnos 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. *Forsan et haec olim...* Dependiendo estos sentimientos de un juicio, resulta que en definitiva, la razón 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 la razón sanciona. Si los hechos son inmediatamente sensibles, ¿cómo aguardar a juzgarlos moralmente buenos o malos, atendido su resultado sensible *definitivo*, si éste supondría 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 puramente, si ella está aguardando nuestro fallo para sancionarlo? ¿Cómo abrir un aposento con una llave que está encerrada en él?

Lo expuesto abre campo a estos problemas: ¿Qué es la dicha y qué la desgracia?

El que no se da razón de las sensaciones que experimenta, el que no las juzga, casi puede decirse que ni sufre ni goza. Un niño recién nacido llora; no diremos con propiedad que sufre, porque no comprende lo que le pasa. Sentimos un dolor muy vivo; se nos llama por otro lado intensamente la atención; la sensación subsiste; el sufrimiento se aminora a par de la atención que le dedicábamos; sufrimiento imperfecto es, según esto, el del animal, el niño, el imbécil, el distraído. Por ello decían los escolásticos: *non sentimus nisi sentiamus nos sentire*.

El vicioso pensador sufre; Byron sufría infinito en medio de una vida de placeres sensuales. ¿Por qué? Porque veía el mal que entraña una vida licenciosa:

—*Medio de fonte leporum*

*Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat**

El mártir goza en medio del tormento. Canta entre un horno de fuego como los tres niños.

Luego el placer no constituye la felicidad, ni el dolor la desgracia, como proclama una filosofía imperita.

El animal que padece sin recelo la yerba, no es feliz, por lo menos en el mismo sentido en que aplicamos este epíteto a un hombre. No lo es el idiota, el desvergonzado, el loco que tienen placeres sin mezcla de pena.

La dicha perfecta es la posesión del bien, pero no de un bien imperfecto, sino del bien excelso y completo, con conciencia de poseerlo. Corona a esta posesión concienzuda, un sentimiento; pero éste no existe sino como adjunto;

* [LUCR. *De rerum natura* IV, 1133-1134]. N. del E.

completa la dicha, pero no la constituye. El rey no es sólo su corona.

Esta diferencia entre el bien natural, la aprobación moral de la razón, y el sentimiento que de ahí nace, hechos que combinados constituyen la felicidad, aparece claramente en aquel verso de Virgilio alusivo a los labradores:

O fortunatos nimium, sua si bona norint!

Lo dicho da luz sobre el dogma de las penas y recompensas eternas. El bienaventurado, poseyendo a Dios, posee el bien por excelencia, lo ve claro, y goza. El condenado se ve fuera de su centro, ve su propia degradación, y gime. Desarrollado en toda su plenitud el conocimiento, el sentimiento le seguirá en la misma proporción. Supuesta la inmortalidad del alma y la relación esencial, inevitable, entre ver y sentir moralmente, el infierno no es una creación posterior a nuestra existencia mortal, sino una prolongación justa y lógica, de una vida moralmente degradada. Puede haber dicha sin merecimiento como sucede con los ángeles, según la doctrina católica; pero el ser libre no puede obtenerla cumplida si no se perfecciona.

Plenamente se justifica la Providencia en este sentido.

* [VERC. *Georgicon* II, 458]. N. del E.

CAPITULO V

FUEROS DE LA RAZON. PRINCIPIOS INNATOS. LEY
NATURAL.

Pero, si es cierto, como usted demuestra, 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. Cuáles 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 osaría-

mos interpretarlos como indicios de leyes generales. Nuestro entendimiento inquiera insaciablemente lo universal, lo comprensivo, sin duda porque lleva consigo mismo la necesidad de eso que se busca; así como cuando buscamos alimento es porque llevamos dentro algo correspondiente al alimento: la necesidad de alimentación. Hay algo en nosotros que nos obliga a investigar, y por ciertos caminos especiales, la razón última de las cosas; cualquiera fenómeno 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, lo establecemos calcándolo 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, supuesto que nada individual, nada adventicio, nada percibido reproducen, son *naturales* en el entendimiento, no es de extrañar se las reconozca bajo el nombre de *ideas innatas*.

Así en las matemáticas, v. gr., además de los conocimientos adquiridos por percepción, mediante los órganos de que nos ha dotado la naturaleza, y los instrumentos con que los perfeccionamos o ampliamos, existen: 1º) ciertas nociones o axiomas, o llámense principios necesarios, absolutos, que no descubrimos ni en el cielo ni en la tierra, y cuya aceptación nos es sin embargo irresistible, y 2º) 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 espiritual, hay nociones y creencias fundamentales, modificaciones espontáneas de la inteligencia. Entre ellas la idea del bien: es posible 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 esta 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 de bien. Podemos así mismo de la una elevarnos a la otra, mas el

espacio que entre las dos media sólo podemos salvarle a impulsos de una disposición preexistente, genial de nuestra constitución intelectual.

Filósofos ilustres, profundos pensadores han tratado la cuestión de las ideas innatas, y no como quiera, sino detenidamente y *ex profeso*. Platón, Descartes, Kant y otros de esta alcurnia, aunque disidentes en los pormenores, convienen en que hay en la inteligencia nociones que no provienen de los sentidos, ora se llamen ideas arquetípicas, ora formas de la razón¹. Hoy se presenta tal cual escritorzuelo que cree poder borrar de una plumada las conclusiones de largas investigaciones, y escribe con mucha frescura: las ideas innatas se han ido a pasear al país y de las quimeras.

¡Y esta fracesita se presenta como una gran demostración!

Permítasenos consignar aquí lo que decíamos en otra ocasión sobre una cuestión íntimamente relacionada con la de las ideas innatas.

Tiene el orden racional superior un criterio, un método de percepción y demostración peculiar, como el orden racional inferior tiene el suyo. Pueden auxiliarse y se auxilian recíprocamente, pero son distintos; es absurdo pretender anular el uno por el otro. Pertenecen al primero la intuición pura, la inteligencia comprensiva y subitánea, el asentimiento inspirado; corresponden al segundo la percepción sensible, la inducción laboriosa, el asentimiento deliberado. El criterio inferior, o natural, nos instruye; el superior, o sobrenatural², nos ilustra, e ilustrándonos nos explica el fundamento de

¹ Admitiendo por un momento la posibilidad del hombre-estatua que supone Condillac, es imposible de todos modos la aparición de las ideas, cuánto más de cierta clase de ideas, la de sustancia, v. gr. En efecto, cuantas sensaciones pudieran imaginarse, son todas modificaciones. Luego la idea de sustancia no es una sensación transformada. Y con todo tenemos esta idea. Luego tenemos ideas que no vienen por los sentidos. Esta observación es de Kant. Sobre esta materia puede verse principalmente a BALMES, *Filosofía fundamental*, lib. 1, cap. 5, lib. 4, cap. 2 *et alib*.

² Llamamos aquí razón superior, criterio sobrenatural, lo que otros simplemente razón o intelección pura: aquel noble departamento de la inteligencia depositario de la ley o religión natural,

ambos. Por esto llamarnos al uno superior al otro. “No aceptamos el orden sobrenatural, nos dicen los positivistas, porque de él no tenemos sino nociones, pero no pruebas tangibles; la sola idea no es sólida garantía de que el hecho existe”. Nosotros pudiéramos contestarles: “Con idéntica razón no debierais creer vosotros en la existencia del orden natural, de que no tenéis sino imágenes; ¿por qué la imagen, que no es sino una representación sensible, ha de ser una prueba irrefragable, y no la noción, que no es sino una representación intelectual? Vosotros creéis que existen las cosas físicas porque las veis imperiosamente, no importa cómo; nosotros creemos en las cosas del espíritu, porque también las vemos y no menos imperiosamente. No es el órgano de la vista lo que os garantiza la existencia de lo que veis, es más bien la facultad de ver por ese órgano. Pero esta misma facultad ¿por qué no puede engañarnos? ¿Dónde está la razón de su veracidad? ¿Quién nos asegura que a las imágenes que se producen en nosotros, corresponden objetos reales exteriores y tales como los sospechamos? ¿Por qué el conocimiento no es una ilusión ni la vida un sueño?”. Como se ve, en último resultado el fundamento de la convicción científica y el de la religiosa son uno mismo: la fe, no ya en el órgano con que vemos, no ya en la facultad de ver, sino en la veracidad de la causa que nos dio esa facultad y estableció relaciones entre ella y los objetos exteriores. Este problema (la objetividad de las ideas), este problema capital es insoluble para la ciencia. Es el criterio sobrenatural confirmado por la revelación, quien lo explica con esta palabra: “Dios no puede engañarse ni engañarnos”³.

Es doctrina expuesta por Santo Tomás y adoptada con elogio por Balmes, la que atribuye a las inteligencias superiores un menor número de ideas. En efecto, los procedimientos complicados y laboriosos del raciocinio analítico o progresivo, arguyen debilidad e imperfección de inteligencia. La intuición, la visión comprensiva, pero clara, de las cosas, revela por el contrario, vigor y elevación en la acción intelectual. Juzgando a la razón divina por asimilación al tenor de nuestro imperfecto modo de comprender, la razón natural ha supuesto que la visión de cuanto existe sería para Dios complicada y fatigante; tal es el fundamento de la doctrina deísta, expuesta por Epicuro, que supone a la Divinidad alejada de las criaturas, embriagada en una

de los principios necesarios, en una palabra, de las nociones innatas. Fénelon y otros le consideran como una extensión o transmisión de la intelección divina, como una revelación universal: “luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo”,

³ *Detts verax est.* (IOAN., 3, 33; Rom., 3, 4; Heb., 6, 18 et alib.).

voluptuosidad egoística e inalterable. La razón sobrenatural, sintiendo en sí misma, sin duda, el poder de la visión intuitiva y comprensiva, extiende esta noción aplicándola a la naturaleza de Dios, a cuya visión omnipresente ve sometido así el movimiento del planeta tomo el de la hoja del árbol. La razón sobrenatural posee, según esto, nociones más comprensivas que la natural. De aquí la dificultad de expresar las ideas religiosas por los mismos medios apropiados a la enunciación de las verdades naturales.

Así ellas, al menos inmediatamente, no se manifiestan, no se hacen sensibles por medio de la figura que la palabra presta a la idea, sino por los sentimientos delicados y profundos que asumen en el alma. Por eso a la idea religiosa se la llama regularmente sentimiento, por ser éste su manifestación inmediata. Un filósofo ha dicho que el corazón tiene sus razones que no comprende la cabeza; esta expresión significa en su concisa energía, la verdad que hemos expuesto: la razón superior posee ideas comprensivas, intuitivas, que no se compilan en el diccionario de la razón inferior, sino que resuenan puras y vibrantes en la lira del sentimiento. ¿Y qué otra cosa son aquellas inspiraciones que presiden a los grandes hechos? ¿Qué otra cosa aquellos presentimientos que nos instruyen extensamente sin articulamos sus anuncios en fugitivas palabras?

Nos parece que las consideraciones antecedentes dan luz relativamente a este curioso problema: ¿cómo es que hay hombres de talento que *deseñuelven* con tanta dificultad sus ideas? Probablemente porque su entendimiento acostumbra a concebir en nociones generales, no formuladas interiormente por medio de palabras, y cuando van a expresar lo que piensan o tal vez (según hemos observado) lo que sienten, se hallan con la dificultad de quien tiene que ir traduciendo parafrásticamente conceptos tan vigorosos como condensados.

“¿Pero qué cosa es el análisis? se nos dice. *¿Hay alguna creencia, alguna verdad, alguna síntesis posible, sin la base del análisis?* ¿Qué cosa es una verdad sintética, un principio, un axioma cualquiera, sino el resultado de una investigación analítica, la *expresión condensada* de una serie de experiencias, pruebas y razonamientos en que se ha marchado de las partes al todo, de lo inferior a lo superior, de lo pequeño a lo grande, de lo individual a lo colectivo?”.

Estamos muy distantes de negar la utilidad de la análisis como un instrumento de investigación natural. Pero no podemos menos de disentir del escritor en cuanto coloca aquel instrumento como única base, más claro, como causa eficiente y creadora de todo conocimiento, de toda verdad. Díganos, si no, ¿quién nos inspira la idea de analizar? Cuando el hombre analiza, ¿no es porque tiene confianza en la existencia de ciertas leves generales? Y esta confianza, como que

no es un sentimiento ciego, ¿no es ya una idea sintética? La análisis nunca puede ser universal, nunca puede abarcar todas las aplicaciones de la ley que indagamos, y sin embargo no dudamos inferir de ciertas observaciones, la regla general. ¿Quién es el que da este salto de los datos de la análisis a la idea sintética? ¿No es una idea sintética anterior, manifestada en forma de sentimiento si se quiere, la que fecundiza a la análisis reduciendo a principios sus datos siempre incompletos? La inspiración ¿puede reducirse a análisis? ¿La facultad de interpretar no es superior a la de analizar, o distinta cuando menos? Véase, pues, cómo aun en la investigación puramente natural, la idea sintética anima y fecunda a la analítica. La análisis es un mero instrumento que necesita para producir algo la presencia de una fuerza directriz y orgánica. La análisis es como el órgano de la vista: un instrumento; con los ojos vemos, pero no son ellos, sino nosotros quien mira. Por estas razones decíamos antes: la facultad de percibir, la facultad experimental, sólo es fecunda por el influjo vivificante de la inspiración, de la intuición, de la interpretación; en una palabra, de la razón sobrenatural.

Hay más: no sólo se pretende derivar de la análisis los conocimientos científicos, sino aun, según se colige, los principios religiosos; no sólo se desconoce el influjo vital de la razón sobrenatural en la ciencia, sino que se derivan de ésta los productos privativos de aquélla. ¿Y cómo nos explicaría el escritor, por ejemplo, la idea de lo infinito? Esta idea no puede ser una condensación de ideas de objetos finitos, lo infinito no es una realidad colectiva; tampoco una modificación ficticia de alguna idea de objeto finito, porque ella no se presenta a la mente con tal carácter, sino con la estampa de lo inevitablemente existente, de lo necesario. Lo mismo decimos de la idea de lo eterno: sabemos por experiencia que ha existido algo antes de ahora; pero nuestra razón agrega que siempre, sin fin, ha existido y existirá algo, y no nos ofrece esta idea como imaginaria, sino como imperiosamente indeclinable. Lo mismo decimos de todas aquellas ideas que como las dos propuestas, manifiestan a la razón atributos o fases de la naturaleza divina⁴.

Si las ideas religiosas se derivasen de la investigación científica, se inferiría que no las aceptaríamos sino como hipótesis más o menos probables; seguirían las oscilaciones de una capacidad falaz y movediza. La ciencia dará datos corroborativos de la creencia en Dios, pero nunca una demostración plena, porque los instrumentos de que ella se vale son imperfectos e inadecuados para indagar lo

⁴ Lo infinito es un atributo de Dios, no como una entidad *per se* sino como una capacidad o facultad de extender. Sobre esta materia expusimos nuestro sentir en otra parte.

invisible. Y, sin embargo, la humanidad cree en Dios, sean cuales fueren los adelantos de la ciencia, ora contradiga ésta, ora corrobore. ¿Por qué? Porque ve a Dios; porque Dios se revela sobrenaturalmente a la razón.

Si las ideas religiosas fuesen producto de la análisis científica, se seguiría también que estas ideas serían el patrimonio de una minoría injustamente privilegiada en la familia humana. La inmensa mayoría del género humano que vive del sudor del trabajo, no puede dedicarse a las investigaciones científicas; y aunque así fuera, si sólo de ellas esperase luz para creer, no llegaría nunca a creer de veras; unas generaciones legarían a otras la herencia fatal de estos altísimos problemas, sin que pudiese la humanidad alabarse nunca de haber hallado un resultado científico satisfactorio.

Ni se diga que la inmensa mayoría del género humano recibe las síntesis ya formadas por la ciencia. Esto es confesar que en el hombre existe una fe natural en las verdades transmitidas por la enseñanza y la tradición. Luego la fe natural es la base de la verdad para la gran mayoría del género humano; ahora bien, esa fe no es la análisis científica, antes bien, es una aspiración a Dios, son los primeros pasos de la razón sobrenatural; luego en la mayor parte de los casos no es la ciencia la que garantiza nuestras creencias. Y bien, esa fe no es sino una base inmediata: ¿dónde está el verdadero fundamento de la creencia humana? Esa fe natural supone como objeto correspondiente una palabra, no la palabra científica esencialmente varia, incierta, impotente, sino una palabra, una tradición inmutable, universal, eterna: la palabra divina. No puede suponerse que Dios no nos haya dado más criterio para conocerle, sino en unos la propia ignorancia, en otros la fe en la ignorancia, ajena.

Esto que llamamos razón sobrenatural es Dios mismo que baja y nos penetra iluminando Maestro ser; la ciencia exclusivista es el átomo que se rebela contra Dios⁵.

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 las 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

⁵ *La religión, la ciencia y el arte*, 2.

otras: *placer; utilidad, etc.*; emite conceptos como éstos que son ni más ni menos una confesión de parte: “Ellos (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”⁶. 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 la malevolencia?⁷ 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, supuesto 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?”⁸. ¡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 incontestable, esto es, innata?

En este pasaje de Bentham el interés se ha vendido a sí mismo sin pensarlo. Bentham prescinde de Dios por sistema;

⁶ *béontologie*, edit. París, 1834, vol. 1, pág. 85.

⁷ *Traité de lég.*, edit. cit., vol. 1, pág. 41 *et alib.*

⁸ *Déont.*, vol. 1, 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, ¿no opinarían que los goces que reportamos de su suerte son muy inferiores a los dolores y perjuicios que a ellos les ocasionan? Adelante volveremos a tocar este punto.

es ateo de profesión para consigo mismo, sin que por eso le sea dado ahogar cierto fondo de principios religiosos. Habla de Dios por conveniencia, y no echa de ver que al hacerlo da salida a una expresión espontánea que lo compromete seriamente: “Dios es justo y bueno, pues mi razón me lo *dice*: la razón es infalible”. Recordamos a este propósito una imprevisión análoga de Hobbes. “Lo que imprime la estampa de la justicia a las acciones es, dice en un lugar del *Leviatán*, cierta nobleza de alma” ... Un crítico que le sigue los pasos, anota el citado con estas palabras de sorpresa: “¡Relámpago fugitivo que contrasta con el negro egoísmo que hace el fondo de la doctrinal!”. Es que estos sistemas ficticios ocultan pero no extinguen las verdades esculpidas en el entendimiento por Dios mismo. Prisionera, comprimida, la verdad aprovecha cualquier coyuntura y se manifiesta, protestando altamente contra la fuerza tiránica que la oprime. No sólo lo vemos en Hobbes y Bentham; son innumerables los pasajes de escritores píos que testifican este hecho.

Y adviértase que sostenemos la existencia de nociones innatas, por inclinarnos a admitirla el hecho de hallarla comprobada, según hemos demostrado, aun por sus más encarnizados adversarios; mas no porque la aceptación de esta opinión sea indispensable para rebatir el utilitarismo. Nada de eso⁹. 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; sino si él 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”.

⁹ Muchos sostienen la ley natural negando al mismo tiempo que haya ideas innatas. Ahí están, por lo pronto, dos escritores protestantes bien conocidos: el barón de Puffendorf y el obispo Cumberland; este escribió contra Hobbes, y en defensa de la ley natural, un largo tratado. Puede consultarse en la biblioteca Pública de esta ciudad.

Que tal hecho se efectúa, es innegable; manifestámoslo con formas o imágenes como ésta: “La ley natural está grabada con letras indelebles en el fondo de la conciencia y la promulga con voz clara la razón”; 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 la noción fundamental del deber, cuyos desarrollos forman el código, o como vulgarmente se dice, *la ley natural*.

Tomamos aquí la ley natural en sentido subjetivo, como el conocimiento de la cosa, no como la cosa conocida. Tómase también en el objetivo; en esta acepción la ley natural no es otra cosa que el camino mismo de la justicia y la perfección.

Ora se tome en sentido subjetivo, ora en el objetivo, no debe confundirse el derecho natural con lo que algunos filósofos llaman estado de naturaleza, o sea estado humano no-social. Para estudiar al hombre, ora sea en su actividad, ora en el ejercicio de su razón, hay que considerarlo en su estado normal; ahora bien, una de sus condiciones normales, es la sociabilidad. Lo mismo que un árbol no manifiesta sus condiciones y fruto en la semilla, ni en un estado de desmedro o imperfección, así el hombre no descubre sus condiciones innatas cuando niño ni en el estado selvático. Hay que estudiarlo *naturalmente* desarrollado.

Con todo eso, aún imperfecto o corrompido, una observación atenta descubre en él ya los gérmenes, ya la depravación de los principios morales de que Dios hizo depositaria a su inteligencia.

Los dos preceptos capitales de la ley divina revelada son: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. El primero corresponde a una relación de desigualdad entre Dios y la criatura; el segundo a una relación de igualdad entre todos los hombres. Ambos preceptos aparecen, mal anunciados en la edad de la infancia, ya individual, ya social; mal cumplidos, por falta de auxi-

lio divino, pero de un modo u otro aparecen siempre y dondequiera en las ideas y costumbres de la naturaleza humana.

No hay pueblo, por bárbaro que sea, que no reconozca una causa superior al hombre, y el deber de honrarla. Los sacrificios humanos, el arte agorera, los ritos misteriosos, todas aquellas prácticas extravagantes que presentan los pueblos gentílicos, son repugnantes pero verídicos testimonios de que es innata en el hombre la idea religiosa, deplorables adulteraciones de un principio fundamental.

Por lo que hace al segundo precepto, relativo a nuestros semejantes, conviene observar que no hay hombre alguno falto de la facultad de ponerse mentalmente en lugar del que sufre y graduar aproximadamente las necesidades ajenas. Adam Smith presenta esta facultad como fundamento de la moral. Este es un error; esa facultad es simplemente auxiliar de la razón que dicta el deber de socorrer a los demás hombres. Facultad auxiliar, ¿pues de qué nos serviría aislada la tendencia a suponernos en lugar de otro, si la razón dictando aquel deber, no la utilizase? Luego el precepto de la caridad, más o menos ofuscado por el espíritu de las tinieblas, más o menos quebrantado por pasiones desordenadas, es innato en el hombre.

Relacionado con estos deberes hay un hecho notable, poco observado acaso: la tendencia del alma humana a la asimilación, a la unidad, a la perfección uniforme. No hay sociedad en que de un modo u otro no se dibuje un orden jerárquico en que el superior da ejemplo y el inferior imita. Cada pueblo tiene sus opiniones, sus costumbres y rasgos característicos que trata de imponer a los demás, y que depone obligado por este mismo instinto cuando se le manifiestan otras que juzga por algún término preferibles. Si el entendimiento no tuviese la inclinación innata a admitir lo verdadero, la verdad no podría triunfar por su propia virtud: la verdad impone obligaciones severas, y sin embargo la razón sana no puede resistirse a admitirla. Creemos también naturalmente que la verdad que estamos obligados a profesar es una, y que dos creencias

religiosas opuestas no pueden ser a un tiempo verdaderas ni obligatorias. Por esto nos esforzamos en averiguar la verdad, para seguirla; es nuestra razón instintiva y naturalmente la que nos inclina a este examen, la que nos manda preferir lo más conforme a la verdad, y la que, finalmente, juzgando *por sí misma*, nos advierte de lo que es más conforme a la verdad. Tan cierto es esto, que lo verdadero suele llamarse razonable. Esta tendencia hacia la verdad uniforme explica todas las intolerancias y todas las conversiones sinceras. Puede ofuscarse la razón momentáneamente, pero siempre lleva en sí estos principios inalienables: la verdad es una, la verdad es igualmente obligatoria a todos. El primer principio envuelve una noción confusa de Dios; el segundo, la del linaje humano como familia de Dios.

En suma, existe una revelación natural, que ilustra al hombre el camino de la vida. Este instinto no es el instinto sensual que nos es común con el bruto. ¿Qué diferencia habría entonces entre las sociedades humanas y las tropas de razas inferiores? No, es un instinto racional, una luz que viene de lo alto.

Es la ley natural.

CAPITULO VI

RESPUESTA A ALGUNAS OBJECIONES. SALVAJISMO Y UTILITARISMO.

Sentado esto, examinemos a la mayor brevedad los principales argumentos que han 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 regla universal de calificación.

Dejando para el fin del capítulo las inconcebibles contradicciones en que incurren los que presentan este argumento en resguardo del principio de la utilidad, 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 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 éstos 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; los sectarios del Siva estran-

gulan a todo el que les cae en las manos; y esto no por pasión, sino por principio, por devoción pura; luego no tenemos nociones exactas de lo bueno y lo malo. No, lo que prueba es que algún pueblo aplica erradamente la noción moral: “el hombre debe favor a sus semejantes”; aquéllos creen que es favor para un anciano vacilante e inútil sacarle de penas dándole la muerte; éstos otros creen que dando muerte a un hombre se le restituye a su libertad y felicidad nativa; y de ahí juzgan aplicable al caso la noción general. Sucede también que entre dos disposiciones aparentemente contradictorias del mismo código, la indicada y la que así puede 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 aplican¹. En tal pueblo se cree como la mejor forma de gobierno el absoluto; en tal otro el democrático. Manifiesta eso 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 de-

¹ Según PRÉSCOTT en su *Historia de la conquista del Perú*, cuando un Inca moría, solían inmolarse sobre su tumba muchos de sus familiares; algunos manifestaban repugnancia, pero más de una vez se vio a las mujeres darse ellas mismas la muerte cuando se les impedía testificar su fidelidad con este conyugal martirio. En las constituciones sinodales de esta diócesis de Santa Fe de Bogotá, expedidas en 1556, se lee: “Algunos (criados) van de su voluntad con él (amo cacique) a la muerte y se entierran vivos diciendo que los van a servir allá”. Estos y otros testimonios análogos que se hallan en obras históricas y de viajes, demuestran que la inmolación de las viudas es una aplicación del deber de la fidelidad, tan broncamente interpretado entre aquellas tribus ya casi extintas, cuanto cínicamente mancillado en países que blasonan de cultos.

ber de vivir organizados 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 aún mucho más 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, no se infiere que lo sean también los principios fundamentales que les eran comunes con sus mismos émulos 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 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 ro-

dean, y generalmente hablando, sus conocimientos a este respecto son uniformes; las diferencias dependen, 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 en 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 así mismo: 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 no de todas ellas pudiera decirse tanto como de las nociones morales: que no han sido el patrimonio de familia, época; ni nación alguna, sino que cuando quiera y donde quiera han sido transmitidas de padres a hijos. Pues bien, esto mismo demuestra que éstas, 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 inmovibles. 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 Setwart:

La imitación y asociación de la ideas (observa) pueden acaso modificar nuestras opiniones sobre lo verdadero y lo falso así como sobre lo justo. Y lo injusto. *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. Sólo poco a poco va emancipándose de esta dependencia, y sintiendo por sí 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.

Por otra parte, los que niegan el criterio universal de conciencia, ¿cómo pretenden fundarlo sobre la arena insubsistente y moviediza 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 representa el producto líquido del esfuerzo intelectual humano.

Lo cierto es que los maestros del utilitarismo, a fuera 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 enseñar filosofía y moral. Su moral se reducía a palabrería; su ciencia consistía en negar cosas sabidas de todo el mundo, y en sostener cosas 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 con-

tentaba 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”². 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 a 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 Béattie (dice) es una pretensión de la misma clase (i. e. caprichosa e inconveniente), pues cualquiera rehusaría aceptar como regla de conducta prescripciones de un sentido común distinto del suyo. La *inteligencia*, 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*”³. 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”⁴. “No es propio de un moralista proscribir el *ipsedixitismo* de los demás para autorizar el suyo propio”⁵. Y

² *Déontologie*, vol. 1, pág. 51.

³ *Déontologie*, vol. 1, págs. 87, 88.

⁴ *Ib.*, *ib.*, pág. 96.

⁵ *Ib.*, vol. 2, pág. 23.

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”⁶. Estas muestras bastan para descubrir la trama de la tela.

Rechazando las nociones morales que son comunes a todos, los pueblos, sólo porque presentan diferencias en sus desarrollos y aplicaciones, el utilitarista pretende imponer como única doctrina moral verdadera, una opinión *verdaderamente excepcional*; tan negativa y extravagantemente escéptica, ni más ni menos, como la metafísica de los que dudan de la existencia del mundo corpóreo, según atrás dejamos demostrado.

¡Ah! y ¿qué buen hallazgo no debería ser para estos argumentadores utilitaristas, el de un pueblo, secta o escuela, en que se diesen por lícitos y honestos el suicidio, el infanticidio, la venganza? Monstruosidades, dirían; si esos son los partos de la razón, apelemos a otro principio; la razón es inadmisibles como criterio moral.

¡Pero caso curioso, o más bien, condigno castigo! El que defiende esos y otros hechos inmorales, no es un mahometano, ni un hindú, ni un caribe; es Bentham, fundador titulado del principio de la utilidad.

Es, más: hay diferencias esenciales entre las leyes morales más selváticas y las de Bentham.

El indígena de la América del Norte da muerte al anciano padre, porque se cree obligado a hacerle así un bien. Bentham no tendrá dificultad en dar muerte a un niño; no porque crea hacerle un bien... Es que el acto no produce alarma en la sociedad.

El estrangulador indiano mata, aun contra sus sentimientos naturales, porque se cree obligado a redimir por

⁶ *Déontologie*, vol. 1, págs. 83, 84.

ese medio a sus semejantes. Bentham aprueba la venganza premeditada... porque causa placer al vengativo.

La viuda indiana se inmola sobre el cadáver del esposo para guardar fidelidad. Bentham mira con indulgencia el suicidio como una salida franca para el que satisfizo el hambre del placer.

El salvaje interpreta o aplica mal la ley. Bentham la niega.

El salvaje reconoce deberes. Bentham los detesta.

El salvaje aun en medio de su ferocidad, suele ser generoso y abnegado. Bentham, en medio de su afectada filantropía, es netamente egoísta.

El salvaje vive entre salvajes; Bentham escribe en una época y nación civilizadas. El salvaje, en suma, hace esfuerzos de niño en la escuela de la civilización humana; Bentham es un viejo apóstata de la misma.

El salvaje abre su pecho a la instrucción del misionero. El utilitarista pretende barbarizar la sociedad cristiana.

Lo sorprendente no es que la razón del niño se ofusque, sino que la del adulto se extravíe. Si hay algún argumento que haga desesperar de la infalibilidad de la razón, no es el hecho del salvajismo, sino el del utilitarismo.

La filosofía católica lo explica y allana todo. Explica el salvajismo y el gentilismo por el pecado original que ofuscó la razón humana, dejándole sólo nociones fundamentales y capacidad para rehabilitarse. Explica el utilitarismo y la apostasía por la libertad del hombre que le permite resistir a la verdad, y por el influjo del demonio que ayuda al hombre rebelde. Trae remedio al mal con la palabra de Jesucristo, que es la verdad completa.

En resumen, existe la noción del deber, existe la ley moral. El hombre tiene la facultad de ver lo que es bueno y optar por ello. Su razón se extravía, pero puede rehabilitarse.

El utilitarismo es el extravío más difícil de corregir; porque no es mala interpretación, sino negación redonda; no es imperfección, sino apostasía; no ignorancia, sino contumacia.

CAPITULO VII

PROGRESOS DEL HOMBRE COMO SER MORAL. ESTADO APASIONADO Y ESTADO EGOISTA

Vamos ahora a ofrecer el cuadro del natural desarrollo de la razón humana. Expondremos cómo empieza a tomar el hombre el carácter de funcionario moral, hasta rehabilitarse definitivamente en el estado religioso; ora se le considere individual, ora colectivamente.

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, desarrollase 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; hele 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, sucede que, o procediendo indeliberadamente es arrastrado de aquélla, o bien la sufoca o la reprime *una vez conocida*, es decir, investida siquiera sea momentáneamente, de forma racional. Previa deliberación y fallo, puede todavía el hombre decidirse en uno u otro sentido: acto supremo de libertad. *Video meliora, deteriora sequor**.

La voluntad es al instinto lo que el conocimiento racional 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 ese caso la decisión o sería ciega, lo que vale suprimir la libertad, o sería razonada, lo que vale atribuir a la voluntad funciones intelectuales; así, nos veríamos en la alternativa de o negar la voluntad, o 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 ésta otra se 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 nuestra conducta anterior al desarrollo pleno 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 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, y que inmediatamente se refunde en el estado *religioso*. Los consideraremos 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 el deber suelen darse la mano, y tanto 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, a quien seguimos en esta parte, hace la del egoísta en estos términos:

Cuando se despierta la razón en el hombre, encuentra a la humana naturaleza en pleno desarrollo, todas sus tendencias en juego, y en actividad 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 desplazan: Véase pues lo que comprende la razón, y cómo forma en nosotros la idea general del bien; y aunque este bien, cuya idea obte-

* [OVID. *Metamorphoseon* liber VII, 20-21]. N. del E.

nemos 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 humanas es imposible, y que por consiguiente es una ilusión contar con el bien completo; así como también, no podemos ni debemos pretender sino el mayor bien posible, es decir, la mayor satisfacción posible de nuestra naturaleza. Elévase 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 sea de las fuerzas que hay en él, es 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 apreciable 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 obligada 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 este mayor bien 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 espontánea 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 avocinda 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 estado egoísta.

En resumen: el estado apasionado es el punto de partida de nuestra evolución moral.

En el estado apasionado puede cumplirse la ley, o sea realizarse el orden, por el impulso ciego de privilegiadas inclinaciones.

En el estado egoísta se cumple la ley por consideraciones interesadas.

En el estado moral se cumple la ley por aceptación voluntaria del deber.

El hombre apasionado a nadie sirve; la pasión lo domina, no hay allí voluntad ilustrada, ni orden moral.

El egoísta obra racionalmente; pero su razón no es sino administradora de sus pasiones. Se sirve a sí mismo por gusto, no por deber. No tiene la verdadera idea del deber. Sus acciones no son meritorias, porque nadie está obligado a pagarle lo que no le debe; y nadie le debe, porque él todo lo que hace es en su provecho propio. No hay allí deber, no hay mérito; en fin, no hay orden moral.

El hombre verdaderamente moral, no sólo procede por instinto, no sólo consulta el interés, sino que sirve también a la ley; la reconoce santa, la acepta, la cumple. La ley le debe sus servicios. Pero esa ley, como veremos luego, es Dios mismo Dios pues le pagará esos servicios.

CAPITULO VIII

ESTADO MORAL

El utilitarista admite el estado egoísta, cuya descripción antecede, no sin incurrir en dos errores sustanciales: lo primero, no distingue este estado del 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 el estado moral? Ensayaremos delinearlos.

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, así mismo 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 del mérito, condición atractiva resultante de ver lo que se debe y resolverse en el mismo sentido; la de demérito, la repulsiva resultante de ver lo que se debe, y resolverse en sentido opuesto; y de ahí las demás nociones mora-

les: virtud, justicia, rectitud, moralidad, las cuales entre sí, por una parte, lo mismo que por otra sus contrarias, vicio, injusticia, inmoralidad, sólo se diferencian en grado y aplicación, derivándose todas, como de una fuente común, de la primera idea del estado moral, es a saber, la concurrencia voluntaria a la realización del bien. 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 razón y libertad; 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 tanto por haber sido privilegiado por la naturaleza, cuanto porque 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 el haber uno de prestar algo, pudiendo no prestarlo, en realización del bien; derecho, el haber uno de recibir algo 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: éste 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 razón y libertad en los agentes, y orden preestablecido en sus relaciones. Derecho en sentido más lato se toma por la facultad de realizar el bien, o sea la evolución legítima de la humana actividad¹.

¹ Derecho en moral significa especialmente la facultad interna; en jurisprudencia, la realización externa. Estas dos nociones, aunque distintas, están íntimamente relacionadas. El moralista define la justicia; el jurista su cumplimiento.

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 aún algunos utilitaristas toman por 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 más obligación.

Así pues, la noción del deber y su aceptación voluntaria es lo caracteriza la esfera moral.

Hemos dicho en otro lugar que la moral se compone de principios connaturales² y de ideas adquiridas. Demos nueva luz a este pensamiento. Todos *poseen* el principio del deber, pero no todos *se forman* una misma idea de las aplicaciones de aquel principio, o sea, de sus deberes especiales. Aquél es connatural, ésta adquirida. No obstante, la adquisición de ésta, como acabamos de explicar procede de aquél; porque es el principio connatural el que nos enseña que debemos cumplir nuestros deberes y por lo mismo investigarlos, para poderlos cumplir. En el hecho de investigar nuestros deberes, cumplimos nuestro deber. Sabemos a virtud de aquel principio, o lo que es lo mismo, por ley natural, que debemos cooperar a la realización de la justicia, del orden natural. Pero ¿quién nos dice cuál es el orden natural? El estudio, la ciencia. Así el principio religioso, connatural, del deber sirve de cimiento a la ciencia de los deberes. Puede haber un hombre moral ignorante y uno inmoral sabio, quien cumpla su deber sin conocer bien sus deberes, y quien sabiéndolos, no los cumpla. Por esto dice Fichte con mucha razón, en nuestro juicio: “No hay más que un deber fundamental y es procu-

² Shaftesbury prefiere esta denominación a la de *innato*.

rar uno cumplir su deber”. La fórmula parece paradójica, pero es exacta. Como se ve, en lo moral, la intención sana es lo principal; la exactitud científica, lo accesorio.

El deber es, pues, quien nos hace conocer y cumplir nuestros deberes. Sin aquél principio, la idea de éstos perdería su valor, desaparecería. Y con todo, el principio del deber y la ciencia de los deberes no son una misma cosa. Valiéndonos de una comparación ya empleada a otro respecto, podemos decir que aquel principio se ingiere en esta ciencia sin absorberla, como en el cuerpo humano el sistema nervioso se ingiere por medio de filamentos en los otros sistemas:

Pongamos un ejemplo. ¿Qué diferencia moral hay entre pasión y prostitución? Mal puede el utilitarista explicarlo 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, ignorando resultados, nos inclinamos a reprobar el goce sin pasión, lo 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, tanteo más perfecta 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. Ahora bien: mediante consideraciones como éstas es como llegamos a comprender toda la deformidad del hecho; pero al reprobarlo moralmente, al evitarlo, no obedecemos a esta

análisis sino al principio inmanente del deber, a quien ella sirve. La doctrina utilitaria, 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”³.

Opuesto a esta impía violación, el pensamiento moral que admira y respeta el orden, la ley divina, inspira los más bellos sentimientos. El hombre de elevadas ideas ve en la mujer amada no sólo una presunta consorte, sino su predestinada compañera; se hace de su amor un deber; lo ennoblece y espiritualiza. Dios ha presidido a su amor, Dios lo favorece y lo consagrará. Hay algo de misterioso y santo en sus sentimientos, nacido todo de la idea más o menos embellecida, del orden y el deber. Muestras de este noble espiritualismo abundan en la poesía cristiana.

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 limitarnos? No, no sólo procedemos como seres no clasificados; procedemos también como hombres; como sujetos a deberes generales. Ahora bien, si es cierto, como observa un comentador de Bentham ya citado, que “en la naturaleza no existen sino seres individuales; siendo las clases, géneros y especies creaciones del espíritu”⁴, es evidente que un individuo no es *el hombre*, y que, al proce-

³ *Isaías*, 44, 15.

⁴ 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 en cierto modo la clase “hombre”, sus individuos no se imponen deberes humanos sino por aceptación voluntaria.

der en calidad de hombre, no procede dentro de su *yo*, que es netamente individual. Este carácter, digámoslo así, genérico, lo inviste el hombre por aceptación voluntaria, por deber. La conveniencia no basta para admitirlo, al contrario, el puramente egoísta se circunscribe en cuanto puede a su naturaleza individual.

Pero ¿qué mucho, si dentro de la esfera egoísta misma, la razón empieza a independizar, a abstraer en cierto modo la noción del bien? En efecto, cuando decimos que el bien es el placer, vinculamos el bien en nosotros mismos, porque el placer, según dijimos arriba, reside en nuestra organización personal. Pero este juicio es pronto abrogado por otro: el bien está en nuestras conveniencias. Las conveniencias; aunque las miremos por el lado que nos tocan, no están, no, íntegramente en nosotros: la conveniencia es una relación natural y benéfica entre dos objetos. Por último, adelantando la razón, no solamente admite como un bien la conveniencia actual sino la futura: un egoísta vulgar busca el bienestar presente; un egoísta mejor informado, más sensato, busca también el bienestar venidero. Aquí se nota ya una mayor abstracción. Cuando yo sirvo a mi naturaleza futura, me sirvo, es verdad, a mí mismo; pero ese *yo* futuro, es digámoslo así, un *yo* menos *mío* que mi *yo* presente. El que obra bien sólo por ganar la vida eterna, cosa que está más allá del sepulcro y que concibe confusamente, es menos egoísta que el que busca una utilidad que tiene a los ojos, presente y tangible. Aquel pisa los umbrales del estado moral: cuando uno se cree en cierto modo obligado a servir a su naturaleza futura, admite aunque no en toda su pureza, la idea del deber; siéntese predispuesto a admitirla sin reserva; concibe la posibilidad de creerse obligado a servir a algo distinto de su *yo*, pues ya se allana a servir a algo que no es enteramente su *yo*, con detrimento de su bienestar sensible, real, del bienestar verdaderamente *suyo*.

En suma: en el estado egoísta no hay verdadero mérito ni verdaderas nociones morales; pero parte límites con el estado moral; la razón, desarrollándose en ese estado, se vie-

ne acercando a éste; la idea de conveniencia, independizándose, abstrayéndose, se va asimilando a la del deber; el interés bien entendido se da la mano con la justicia. No es inmoral el egoísta que sigue esta carrera natural; así va moralizándose; es inmoral el que habiendo adquirido nociones morales, como no puede menos de obtenerlas naturalmente el que ejercita su razón, anticipadas además, si es que ha nacido de padres honrados y “vive en una sociedad civilizada, se resiste a su aceptación, reniega de ellas y se hace egoísta reconcentrado, por sistema, por perversión.

Ofrece pues el estado egoísta pruebas internas de que el hombre en su desarrollo natural entra en el estado moral. Es aquél un ascenso natural hacia éste. Forman los dos una escala: en el primero se suben las gradas inferiores; ¿no demuestra esto sólo que tenemos la facultad de subir las superiores? Parece claro.

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” y “descubrirnos lo que no preguntamos”. Por ello somos capaces de cumplir aquel antiguo consejo que tan bellamente exprime el poeta:

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

* [HORAT. *Epistularum* I, II, 62-63]. N. del E.

CAPITULO IX

ESTADO RELIGIOSO

Orden, justicia, perfección: estas concepciones que constituyen la idea del bien, no pueden subsistir 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”¹.

Esto supuesto, el estado moral parte con el religioso límites difíciles de fijar. Mejor dicho: apenas el uno aparece, se refunde en el otro.

He aquí cómo expone esta verdad el ya citado Jouffroy: “Desde niños y mudo 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 provenir 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 de

más 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 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 él 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*, y 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 bello, lo bueno 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”².

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”³, “luz que alumbra a todo el que viene a este mundo”⁴. 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”⁵, “ni ha impedido a los hombres seguir sus caminos”⁶; el entendimiento yerra y el corazón se corrompe fácilmente. Nacido el hombre para creer la palabra que Dios grabó en su corazón, presta asenso a

¹ Act. Apost., 17, 28.

² Obr. cit., lec. 2.

³ Rom., 1, 19.

⁴ Ioan., 1, 9.

⁵ Ioan., 1, 5.

⁶ Act. Apost., 14, 15.

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 tradición 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 tradición⁷. ¿Cuántas veces un pueblo, una generación entera no ha sido víctima del error, colgada de los labios de un sofista? ¿Y cuán fácilmente no han adulterado los hombres las nociones morales, introduciendo costumbres contra naturaleza?⁸. 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 per orbem,
Tam multae scelerum facies*⁹.

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 enseriar a la humanidad”; así lo cantaba el poeta al acercarse la aurora del cristianismo: “ya llega el tiempo; reina, hijo muy amado de Dios”¹⁰; así finalmente lo declara realizado el apóst-

⁷ Fabulae mythologicae videntur esse instar tenuis cuiusdam aerae, quae ex traditionibus nationum magis antiquarum in graecorum fistulas inciderint” (BACON, *De augmentis scientiarum*, 2, 13).

⁸ Rom., 1, 25-28.

⁹ VIRG. *Georg.*, 1, 505.

¹⁰ VIRG. *Ecl.*, 4. Alusiva sin duda a esta misteriosa poesía, escribió Víctor Hugo la siguiente, que es la 18ª de *Les voix intérieures*, y cuya inserción en este lugar confiamos se disimule atendida su brevedad y curiosa significación. Virgilio anteveía desde Roma la ver-

tol: “ya no seremos niños fluctuantes de todo viento de doctrina”¹¹.

Esta revelación sobrenatural no puede ser ni haber sido contraria a la revelación natural, es su cumplimiento; eslo por tanto de la moral por ésta establecida, la que en aquélla se apoya. En otros términos: el derecho divino positivo debe ser sanción y complemento, no abrogación, del natural. 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 Jesucristo¹².

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 excelencia¹³. Amoldarse 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”¹⁴.

Tiene, pues, la ley revelada, respecto de la natural, el doble carácter de una confirmación y una ampliación.

Este principio de filosofía natural lo confirma la teo-

dad católica; Hugo, en un momento lúcido, la entrevé *hacia Roma*. Dice así:
*Dans Virgile parfois, Dieu tout près d'être un ange,
Le vers porte à sa cime une lueur étrange.
C'est que, rêvant déjà ce qu'à présent on sait,
Il chantait presque à l'heure où Jésus vagissait.
C'est qu'à son insu même, il est une des âmes
Que l'Orient lointain teignait de vagues flammes.
C'est qu'il est un des coeurs que déjà sous les cieux
Dorait le jour naissant de Christ mystérieux!
Dieu voulait qu'avant tout, rayon du Fils de l'Homme
L'aube de Bethléem blanchit le front de Rome.*

¹¹ Eph., 4, 14.

¹² Matth., 5, 17.

¹³ Matth., 22, 37-38. Cf. Luc., 7, 47.

¹⁴ Matth., 5, 48.

logía. Y esta confirmación es ya una aplicación práctica del principio mismo.

La religión cristiana, dice el doctor Liebermann¹⁵, comprende dos órdenes de verdades. En primer lugar, es la promulgación externa de la ley natural, enseñándonos con certeza y autoridad superior todos los principios y deberes de religión y vida moral. Y luego es luz sobrenatural que descubre un nuevo orden de cosas, inaccesible a las investigaciones de la razón; de que resultan misterios que deben ser objeto de creencia, y preceptos positivos complementarios de la ley natural. Hay nociones que la revelación enseña, y otras que remueve y saca a luz.

En efecto, la revelación ha recordado al hombre (anota el mismo autor) ideas que él llevaba en sí mismo, pero sin acertar a descubrirlas. Lo mismo que sucede cuando por estar oscuro, no vemos los tesoros que tenemos guardados en un aposento. Si acudimos con luz, ésta ciertamente no trae lo que se busca, pero hace que empiece a verse. De la propia suerte, la semilla permanece oculta bajo tierra hasta que fecundada por los rayos del sol, germina, crece, da fruto. La doctrina de la unidad de Dios es sin duda una doctrina de razón¹⁶; pero fue menester la revelación para que el hombre echase de ver que allí estaba. Socorrer a los pobres, fundar hospitales, son hechos que tienen bases naturales en el corazón del hombre; y, sin embargo, los paganos no pensaban en nada de eso. La revelación con su luz fecunda hizo germinar estos bellos sentimientos.

La inmortalidad del alma es uno de los principios cardinales resucitados y restituidos a su verdadera importancia por la revelación. Este drama de la vida, lleno de injusticias no reparadas, si no se le supone un desenlace más elevado, es la cosa más repugnante a la razón, y por lo mismo la más dolorosa. No es, no, un sentimiento de egoísmo lo que nos inspira la idea de una vida futura. Esta idea es un desarrollo de un principio racional innato. El bárbaro la posee, envolviéndola en ritos supersticiosos; lo mismo que la posee el hombre ilustrado, disolviéndola tal vez en aéreas abstracciones; de un modo u otro, ella se

¹⁵ *Institutiones theologicae*, Maguntiae, 1844, vol. 1, págs. 67, 136.

¹⁶ El lector recordará lo que en prueba de este aserto, que el doctor Liebermann no hace sino indicar, dejamos dicho atrás.

manifiesta como un principio racional necesario. Con ella se consuelan los buenos atribulados; con ella se alarman los malos a quienes sonríe la fortuna. Nótese bien: aquella esperanza, este temor no crean la idea; sino que al contrario, ella los produce.

El hombre que después de haber apurado todos los goces llega al término de su carrera mortal, piensa todavía (la historia lo comprueba) que hay un más allá, o al menos *no solo* porque anhele más goces, sino porque cree justa en sí misma la existencia de ese más allá; porque juzga que, fuera de los goces, hay hechos que hacen al hombre merecer o desmerecer; porque cree en una ley eterna de justicia que no tiene cabal cumplimiento en la tierra. Bentham dice que al placer y al dolor referimos todas nuestras ideas¹⁷. Bueno fuera eso si no hiciésemos sino esperar goces y temer penas, como él supone. Los esperamos, sí, y las tememos; ¿pero por qué? La creencia en una compensación futura; la certeza en que no es el placer la moneda con que se compra el premio eterno, ¿son esas ideas por ventura esperanzas o temores simplemente? ¡Ah! no; ellas envuelven principios de justicia que no son producto de las sensaciones; principios de que no podemos prescindir, ya sea que nos den consuelo, ya sea que nos causen tedio; principios, en fin, inmutables, necesarios.

Para demostrar que la creencia en una vida futura no es simplemente una esperanza ni un temor, basta una hipótesis bien sencilla. Suponga el lector que un ángel le prometiese salvarle por criminal que llegase a ser, condenando en su lugar, si era necesario, a otro hombre cualquiera, por virtuoso que éste fuese. Un hombre moral no podría dar paciente oído a semejante propuesta, pues aunque no la juzgase, como la juzgaría, sugestión de un espíritu maligno, él preferiría en todo caso ganar la corona por esfuerzos personales a ganarla a costa de su prójimo inocente. Un hombre no enteramente corrompido, un hombre que no hubiese degradado hasta el último punto su

¹⁷ *Traité de législation*, tom. 1., pág. 3.

inteligencia, por egoísta que fuese, por tentado que estuviese a aceptar la propuesta, no podría menos de presumir que allí había engaño. ¿Cómo iba a convencerse de que una gran injusticia fuese una verdad eterna? Pero bien: esta repugnancia a creer, no era repugnancia a gozar; al contrario, querría gozar, pero no se resolvería a creer. ¿No manifiesta esto la diferencia entre la razón y la sensibilidad? ¿No es claro que la idea de la vida eterna no es simplemente una esperanza ni un temor, sino una verdad revelada a la razón?

Esta creencia, como todo acto de la fe, se hermana con la esperanza y el amor. A medida que se cree, se ama y se espera. No pudiendo explicarse por el egoísmo la fe que procede de la razón, ni el amor, que es la pasión acomodada a la fe, la esperanza, que con ellas se asocia íntimamente, participa de su carácter. El fondo, pues, de este conjunto de hechos, lejos de ser egoísta, es esencialmente moral.

Como quiera, no puede negarse que la idea de una vida futura es, como hemos dicho, la idea de la justicia y nada más; idea inevitable para el entendimiento. Suprimida mentalmente la objetividad de esa idea, se produce un vacío, un desorden en nuestra compleción intelectual; y supuesta la relación necesaria que en el capítulo cuarto demostramos existe entre la razón y el sentimiento, de ese vacío resulta precisamente una desazón interior proporcional. No es la muerte, decía Montaigne, lo que nos repugna, sino el morir. Esto nos parece exacto: padezca o goce el hombre en este mundo, sufre cuando piensa en una nada futura. ¿Por qué? Porque esa nada es la supresión del objeto de una necesidad intelectual; esa nada es para el ser que en ella piensa una negación, una mutilación que, como toda alteración en el departamento de la razón, afecta dolorosamente la sensibilidad moral; del mismo modo que toda mutilación corpórea afecta dolorosamente la sensibilidad física.

Ahora pues, la revelación garantiza el objeto de esta necesidad intelectual, y devuelve por lo mismo la tran-

quilidad a la sensibilidad interna. Dándonos la verdad, nos da el reposo, en cuanto esa verdad es una necesidad, y la satisfacción de una necesidad la causa natural del bienestar. “¡Cosa rara!”, dice un filósofo francés, “¡la religión cristiana que promete sólo la bienaventuranza eterna, labra también la temporal!”. Habría más razón para decir: Cosa natural: la religión cristiana al garantizarnos la existencia de una eterna felicidad para los justos, nos garantiza la satisfacción de una necesidad intelectual presente, es decir, el hambre de justicia y compensación de que no podemos prescindir; y como la satisfacción de una necesidad es bienestar, la promesa del bienestar eterno produce *ipso facto*, cierto bienestar presente en el orden del sentimiento, esto es, en el fuero de la conciencia. Por goces temporales que obtenga el hombre, si le falta fe, no puede obtener aquella paz interior que consiste en la satisfacción de la necesidad intelectual del orden religioso, en el convencimiento de que lo que la razón juzga necesario, justo y bueno, existe realmente; de que Dios es Dios, y eterno el reino de su justicia. Al contrario, el hombre de fe goza esta satisfacción interior cualesquiera penas físicas que le sobrevengan: *spero in Deo*.

Lo que decimos del dogma de la inmortalidad debe entenderse de los demás que la revelación confirma. En una palabra: vuelta la razón a su centro, confiado el hombre en que existe una Providencia eterna y eternamente justa, descansa en su seno y ningún accidente temporal, ninguna prueba por dura que sea, podrá arrancarle cierta paz interior, cierto bienestar moral, anticipación del futuro, e imagen de aquella inmutable serenidad de Dios en medio de sus relaciones con sus criaturas.

Es que el hombre (como observa con mucha exactitud el padre Ravignan) nació para la verdad, que es su primera necesidad; ni puede vivir y respirar libremente sino en la atmósfera de la verdad.

CAPITULO X

EL CATOLICISMO

Pero ¿se ha efectuado realmente esta revelación definitiva? ¿Ha venido el esperado Mesías, el Verbo de la eterna verdad? ¿O no hay que esperarle?

En este último caso, el espectáculo de la humanidad doliente, doliente por el error, el pecado y la enfermedad, sería inexplicable, abiertamente repugnante y desconsolador. No habría un Dios suficientemente benigno o suficientemente poderoso para iluminar y redimir al hombre; en una palabra, no habría Dios. Sería el mundo obra de la casualidad, patrimonio de un espíritu maligno, o producto de una ilusión misteriosa e inexplicable. El entendimiento se ofusca y el corazón gime al oír esta conclusión. Ella es abiertamente contraria a la razón; si la admitimos, no tenemos derecho a negar cosa alguna por absurda que parezca, ni para dar por cierto tampoco ningún hecho por evidente que se manifieste. Si la razón no es criterio infalible; si lo que ella naturalmente rechaza no es por el mismo hecho falso, tenemos que incurrir en un escepticismo universal; y el escepticismo universal es la negación del pensamiento. No hay medio: o nos resolvemos a vivir animalmente sin pensar, o vivimos racionalmente y admitiendo como infalible a la razón. La negación de un principio racional cualquiera, envuelve la negación de todo principio racional; la emancipación de la vida irracional nos vuelve a la vida racional total. No concebimos qué medio pueda adoptarse. La duda es una vacilación insostenible: una enfermedad, no un estado normal. Hay, pues, que renunciar al pensamiento, o satisfacer las necesidades del pensamiento; entre éstas la inclinación a creer que el hombre recibe una luz sobrenatural que le guía y confirma en sus acciones.

—Pero puede suceder que Dios, sin haberse acordado aún de nosotros, haya de redimirnos algún día.

Esta conclusión es también absurda y desconsoladora. ¿Quién es o dónde está ese Dios que tanto tarda y que después de habernos dado irresistibles aspiraciones hacia él, no quiere satisfacerlas, permitiendo que la humanidad a fuerza de aguardarle, se divida en dos bandos, desesperando el uno, el otro confiado en un impostor a quien en su ilusión da nombre y honores divinos, consagrándole todo el amor de que el hombre es capaz? No, si repugnante es la hipótesis del apostata descreído, no lo es menos la del juicio contumaz. La presencia del Dios vivo en la humanidad, de un Dios vivo que por boca de sus ministros llama, enseña, consuela, salva, o sea la doctrina católica, es lo único que satisface a un mismo tiempo la razón y el sentimiento.

—¿ Más donde están las pruebas? Eso pude ser muy bello y muy consolador, ¿pero como se demuestra? ¡Hechos! ¡hechos! decía Rousseau.

¡Oh! pedir pruebas de la divinidad de Jesucristo equivale a preguntar a medio día si el sol ha salido. Jesucristo es el sol de las almas, el mismo ahora y siempre. ¿Quién al mirar de frente a la Iglesia católica, no siente la fuerza de un argumento que impone sin formularse? Pedro es su cimiento; las tempestades no han prevalecido contra ella; sus trabajadores, enviados como ovejas en medio de los: lobos, convierten milagrosamente a las naciones, y las gentes esperan en su nombre¹. En la Iglesia se cumplen las profecías, y ella es madre de santidad. En cuanto a la persona de Jesucristo, sus mismos enemigos ven en ella algo de sobrehumano. A muchos que cierran los ojos por no ver, se les abrirán tarde, muy tarde, y entonces creerán; ¡pero ay del qué ve para dejar de ver! Nada hay en el Evangelio que no entrañe alguna instrucción provechosa: lo que les sucedió a los peregrinos de Emaús² es una figura que debiera darnos en qué pensar.

¹Vid *Matth* cap 10.

²*Marc.*, 16, 12-13.

Con todo, la razón, así como tiene deberes, tiene también sus derechos. Ha pedido sus títulos a la ley evangélica. Este es un derecho, que implica el deber de reconocerlos si fueren racionalmente irrecusables.

Respetando Jesucristo los derechos de la razón humana, le ha presentado testimonios inequívocos de su divina autoridad. El Bautista simboliza perfectamente a la razón humana, a la filosofía antigua que clamaba en el desierto. Ella ha preguntado si el Redentor ha venido o si hay que esperar a otro. Y los legados de la razón vuelven con esta respuesta: los ciegos ven, los leprosos son limpiados, los muertos resucitan, a los pobres se anuncia el Evangelio. Los milagros del amor constituyen un testimonio que es irrecusable. Y quiso Jesucristo que su doctrina fuese sancionada por la razón, que no es digna de desatar la sandalia del Señor. Los filósofos, los sabios sancionaron para luego someterse, como Juan bautizó a Jesucristo en agua, para serlo él a su turno en espíritu. Porque así convenía que se cumpliera toda justicia. Ni mandó Jesucristo a sus discípulos llevar la fuerza sino la palabra, que es ministro del pensamiento para que fuese creída: *Evntes docete*. Y la razón ha reconocido la verdad, y se ha sometido a ella. La ha aceptado el sabio del Areópago lo mismo que el salvaje. Para ambos ha habido pruebas irrefragables; cada uno halla en el Evangelio la palabra que le conviene, la palabra que ha de despertarle; Jesucristo, que conoce todos los corazones, al uno le dice “sígueme”, a otro “ya te vi debajo de la higuera”.* Y todos han dicho con el centurión: verdaderamente éste era el Hijo de Dios.** Y la sumisión del hombre a Dios no ha sido ciega sino racional como quiere el Apóstol³.

Pero ejercido por la razón humana el derecho de examinar los títulos de la misión divina, incúmbele, como un deber consecuencial, dar su obediencia a la ley del Enviado.

*[Ioan., 1, 43-48]. N. del E.

** [Math., 27, 54]. N. del E.

³ Rom., 12, 1.

Reconocido el carácter de la ley evangélica, pronunciado el fallo favorable a los títulos con que se presenta Jesucristo, el juez debe cederle el puesto. Así se cumple la justicia. No hay derecho a revocar por orgullo egoísta un fallo dictado por la razón imparcial. Teníamos derecho a juzgar los testimonios en que se funda la ley, no la ley misma que se nos propuso; declarada divina, no podemos moralmente desecharla, modificarla ni quebrantarla. Bajo este concepto, el establecimiento del cristianismo no es obra de la razón ni de la autoridad distributivamente, sino de ambas asociadas. ¡Asocio admirable que en vano se buscaría fuera del catolicismo!

Que el catolicismo es la ley moral completa, definitiva, lo inducen sobre todo dos caracteres que le son peculiares, a saber: la perfección de sus fines, la uniformidad de los medios; siendo admirable la armonía con que ambas se corresponden.

El bien en sí, como la verdad, es uno, y una por consiguiente debe ser la moral. La diversidad de creencias supone mezcla de error. Cuando el error desaparece, la verdad recobra su unidad natural. No es esto una hipótesis, ni una idea contingente; no una ficción ni un conocimiento adquirido por los sentidos, es un principio necesario⁴. En el hecho mismo de presentarse la diversidad de creencias como prueba de que no existe la verdad, los adversarios de ésta reconocen como incontrovertible un principio por lo menos: el de que la verdad tiene que ser, una. Ahora pues, el catolicismo es uno, y toda su labor es labor de unificación. El catolicismo, respetando desigualdades naturales, empieza su obra de unificación en la cuna. Apenas

⁴ Sobre esto se habló atrás. Nota el padre Ravignan como un hecho admirable, que el entendimiento aún ofuscado por el error, resiste a admitir como una verdad eterna la *contradicción*, la mezcla de bien y de mal que tenemos a los ojos. Siempre creemos que el bien es superior, uno, indivisible, eterno. No es posible predecirle al mal un triunfo definitivo. ¿Por qué? Porque así está organizado nuestro entendimiento; porque esa manera de ver es para él una ley. No hay más razón.

nace el hombre, lo bautiza con agua; apenas crece, lo bautiza en espíritu. Todos los niños católicos, aun antes de entrar en el uso de la razón, son igualmente puros"; entrando en el uso de ella, todos son igualmente fieles. Todo en el catolicismo converge a la perfección uniforme. El sacramento de la penitencia es una labor constante de unificación. El confesionario es un yunque donde el artífice santo reforma constantemente los corazones desviados del modelo, que es Jesucristo. Y no bastando al plan de la Providencia que el pensamiento unificase las inteligencias, el Hombre modelo reside en persona en el seno de la humanidad, asimilándola a su divina sustancia por el contacto de su cuerpo espiritualizado. Quiso el Verbo hacerse carne como el pensamiento se hace sonido para comunicarse más eficazmente; y esta comunicación completa y constante ¿qué otra cosa puede ser sino la obra divina de la unificación moral? Esto es en cuanto a la sustancia de la obra de la religión; los elementos auxiliares cooperan al mismo intento de unificación. Tal es el culto de las imágenes; que no es otra cosa que el culto de recuerdos vivos, sensibles; como el culto de la tradición es el culto de recuerdos espirituales. La palabra, lo mismo que la imagen visible, son representaciones de un cielo bienaventurado, en que vemos los modelos a que debemos asimilarnos, y a que se convierten perpetuamente, por ese medio, así la imaginación como el sentimiento y la razón de los creyentes.

Y estas imágenes y estas tradiciones, hablando a la imaginación y al sentimiento, cooperan por su parte a reducir el alma a la unidad. Así, todo en el catolicismo converge a este propósito. Y en medio de la agitación tumultuaria del mundo, cuando el linaje humano ya se divierte con la frivolidad de un niño, o delira como un loco, o se arrastra desfallecido de hambre y enfermedad, la Iglesia católica continúa impasible su grande obra: el movimiento del templo católico es la obra de la unificación moral; que adelanta: *Fervet opus*.*

*[VERG. *Georgicon* IV, 169]. N. del E.

¡Oh! los utilitaristas que en ciertos momentos se muestran tan afectos a la unidad moral, ¿qué venda tienen en los ojos para no ver la unidad admirable del catolicismo? Ellos han tratado de buscar la unidad en la sensación, buen recurso!, y lo que han hecho es agravar el mal de pluralidad de opiniones, añadiendo a la lista de los extravíos del entendimiento el del escepticismo, o mejor dicho, protestantismo moral, que para mayor abundamiento, modifican todos los días ramificándolo, con la fecundidad (errores al fin consanguíneos) con que los protestantes en materia más estrictamente religiosa, multiplican diariamente sus sectas⁵. Corrige el catolicismo la variedad de opiniones morales probándolas en su crisol de unificación, poniendo el sello de la sanción divina a los principios inconcusos del derecho natural, depurándolos de errores anexos, y dándoles su verdadero sentido y definitivo complemento. Nieguen los que quieran con Pascal la identidad sustancial de las creencias no-católicas; nieguen la existencia de leyes naturales, y repitan con él: *vérité en deçà les Pyrénées, erreur au delà*. Pero si son lógicos, expliquen el fenómeno como aquel gran pensador lo explicaba. Si exageran los efectos del pecado original, suponiendo que arrancó en el hombre no sólo los frutos sino aun las raíces de la noción moral, sean consecuentes, reconozcan la causa de tamaño mal; cuanto mayor juzgan éste, con tanto más agradecimiento deben acoger el remedio, que es la verdad católica. Pero negar la ley natural para suplantarla con

⁵ Pudiera escribiese una historia de las variaciones del utilitarismo. Allí tendría su lugar la secta bogotana. Los de ella han hecho con Bentham lo que los protestantes con la Biblia: lo han declarado apócrifo en parte. El Principio verdadero, dicen ellos, es el reformado por nuestro catedrático decano. ¡Este se nos asegura haber declarado que su discípulo más aprovechado desacredita la doctrina!

En el protestantismo debe haber tantas escuelas cuantas *opiniones*, en el utilitarismo deben ser cuantos *gustos* distintos. Allá hay libre *examen*; acá, libre *goce*:

Mobilis et varia est ferme natura malarum.

[Iuv. *Satura* XIII, 236].

una invención frágil y contradictoria en su misma cuna, exagerar el mal en principio para agravarlo en el hecho, ¡oh! eso es absurdo. Vuelvan a ver al catolicismo los que de buena fe buscan la verdad unitaria.

—¿Mas esta obra, se dirá, es realmente divina? ¿El modelo que imitan las almas católicas, es verdaderamente inmaculado, perfecto? En otros términos: esta obra de unificación es obra de perfección moral?

Sí, sin duda, la perfección católica es el colmo de la perfección humana. Los hombres morales convergen hacia el catolicismo, y al entrar en su seno sienten reposo para sus almas, el reposo de la verdad: *inveni portum*. Nada hay en el mundo equiparable con las altas virtudes cristianas. No pueden negarlo sus mismos enemigos que, como lo enseña la historia y lo confirma la experiencia, confían en la honradez cristiana y convienen en que el catolicismo es la mejor almohada para la conciencia. Respetando desigualdades naturales, el catolicismo mejora al sabio como al ignorante, al rico como al pobre. No sucede esto en las sectas protestantes, en que por falta de unidad, el principio religioso baja de su puesto para terciar con los partidos científicos, políticos y sociales; ya es absolutista y ya revolucionario furioso; unas veces es sinónimo de ciencia y otras de socialismo; lo invoca el señor feudal para exterminar a sus vasallos, y éstos para aplastar a sus amos bajo las ruinas de una demolición general. En fin, caído de su puesto, se degrada y desaparece en todo género de liga. Mas en el catolicismo la verdad reina en una región independiente y serena. Muchos protestantes ingleses creen que deben ser protestantes porque son ingleses; su religión en el fondo no es más que orgullo nacional. El católico no subordina su religión a su nacionalidad.

Por lo demás, el tipo de la unificación moral es Jesucristo; no Jesucristo desmenuzado por la crítica sacrílega, sino Jesucristo Hijo de Dios, real y omnipresente bajo el velo de un misterio adorable. Los mismos que niegan su divinidad hay momentos en que casi la confiesan, reconociendo que es demasiado grande para ser un simple mortal. Como

quiera, su superioridad moral está fuera de discusión. De uno de los jefes más odiosos de la cruzada anticatólica del siglo, son estas palabras: “Permitido es llamar divina a esa personalidad que preside todavía los destinos del mundo. De todas las columnas que enseñan al hombre de dónde procede y a dónde debe dirigirse, Jesús es la más elevada, la más grandiosa. Cualesquiera que sean los fenómenos que se produzcan en el porvenir, nadie sobrepujará a Jesús. Su culto reflorece incesantemente; su leyenda hará siempre derramar abundantes lágrimas; su martirio conmoverá los más nobles corazones y todos los siglos proclamarán unánimes que entre los hijos de los hombres no ha nacido alguno que pueda compararsele”⁶.

Tal es la confesión de los hijos de Satanás. También para ellos estaba escrito: “adorarás al Señor tu Dios”.**

¿Admiten, pueden admitir los utilitaristas a Jesucristo como modelo? No, su ejemplo y sus enseñanzas son una condenación perpetua del utilitarismo. Su doctrina, juzgada según la carne, es “guerra hecha a la naturaleza, supresión de la carne, total ruptura de los lazos de la sangre; un exceso de rigor, una exigencia sin límites, un olvido absoluto de la manera de ser de nuestra naturaleza; guerra hecha a las necesidades más legítimas del corazón, ataque a la vida en sus primeras fuentes, peligro inmenso para el porvenir”⁷. Eso es la doctrina católica juzgada según la carne; los santos, unos locos. Sí, para entenderla es necesario juzgarla en espíritu; y para juzgarla en espíritu es menester purificar nuestro ser, y para purificarlo

⁶ *Vie de Jésus*, fin. Antes los impíos acostumbraban anunciarle una próxima ruina al catolicismo. Su palabra ha pasado y la de Jesucristo está viva. Los impíos modernos como que van comprendiendo que lo del *Non praevalerunt** es cosa seria. Más bien que profetizar ruinas, prefieren hoy suponer cimientos humanos a un edificio que confiesan ser incommovible.

* [*Math.*, 16, 18]. N. del E.

** [*Matth.*, 4, 10]. N. del E.

⁷ RENAN, ob. cit., cap. 19, *passim*. ¡Y éste es el mismo autor del elogio de Jesús, poco ha transcrito! ¿Cómo puede explicarse la contra-

es menester practicar alguna virtud, y para practicar alguna virtud es indispensable resolverse al sacrificio, y para admitir el sacrificio es menester, en fin, pasar por sobre la doctrina que lo condena; esta doctrina es el utilitarismo. Ni se diga que puede buscarse el sacrificio por la esperanza utilitaria del placer que ocasiona. No, el sacrificio ocasiona una satisfacción interna a condición de aceptarlo por lo que es en sí mismo, por consideraciones morales. Esta satisfacción depende de que se le ha juzgado bueno; el utilitarista que lo juzga malo, no puede nunca gozar de él. Esto es evidente.

No admitiendo, pues, no pudiendo admitir los utilitaristas como modelo de conducta á Jesucristo, ¿a quién presentan como tal? ¿Qué figura sustituyen a esta figura sobrehumana, a este santo de los santos? No, los utilitaristas no pueden fijar un modelo de conducta; porque su única regla de moral es el placer; ahora bien, el placer es la variedad. Cada uno tiene sus gustos y placeres especiales; cada uno es para sí su propio modelo. Adoptar un tipo común, aunque fuese cierto placer especial, cierta manera fija de gozar, valdría tanto como renunciar su regla de conducta. En efecto, el hecho de amoldarse a tal o cual placer, no es buscar el placer, es seguir una regla, arbitraria o no, enteramente distinta del placer. Obligarse a seguir en todo caso cierto gusto preestablecido, no es hacer uno su gusto sino antes al contrario, es ajustarse a la ley del querer ajeno. Todo hecho general, toda ley, toda obligación, toda uniformidad es cosa incompatible con el principio utilitario. El utilitarista no puede tener un tipo moral, a menos

dicción? Fácilmente. La Figura de Jesús no puede menos de imponer respeto a cualquier hombre de talento; pero la pureza de su vida y de sus enseñanzas no puede tampoco menos de causar tedio a esos hombres sensuales y poco humildes. Renan es una inteligencia depravada: adora y odia, y casi pudiera decirse que ama y aborrece a un tiempo, lo mismo que Satanás.

Odi et amo: quare id faciam, fortasse requiris. Nescio, sed fieri sentio et excrucior.
[CAT. Carmen LXXXV].

que se dé este nombre a la variedad misma, al Proteo de la concupiscencia, personificado para cada cual, en cada momento, en cada nueva circunstancia, bajo la forma de la pasión o gusto presente y preferido. Todas las pasiones, todos los vicios están personificados en la historia. En esa vasta galería puede el utilitarista elegir su modelo, pudiendo eso mismo desecharlo, cuando en ello hallare más placer que en aceptarlo, o mudarlo por otro, según cambie de gustos. Si renunciase a esta libertad, sería lo mismo que someterse a una regla distinta del placer. De Bentham sabemos decir que al pasear por esa vasta galería que llamamos historia, después de mirar de paso y con sobrecejo, efigies de los santos, detiene sus miradas con complacencia en la figura del doctor Johnson, literato por otra parte estimable, pero que está muy lejos de la perfección moral. El cuadro es repugnante en una obra de moral, pero es menester y no sin dirigirles alguna palabra, alguna sonrisa dura, las presentarlos aquí para mostrar lo que es Bentham y su doctrina. Figúrase pues a Johnson, “arrellanado en su poltrona, aguardando con delicia la comida, con su Titsey sobre las rodillas (nombre de una de sus queridas), mientras otra Titsey le toca un instrumento, solazándole con un melodioso canto, y a tiempo que él, oliendo de cerca un fragante ramillete, lee la obra de un autor favorito”⁸. He aquí pues uno de tantos modelos utilitarios; una variedad elegante de la flor del placer, elegida accidentalmente por el maestro.

⁸ *Déont.*, 1, 100. Esta rara circunstancia de *le bouquet odorant*, hace ver que Bentham gustaba mucho de perfumes, como que ya en otro lugar riñe a Plinio, porque en vez de buscar nuevos medios de placer en el estudio de la naturaleza, censuraba el refinamiento de los romanos en materia de perfumes y licores. Siempre la misma contradicción: si nadie hace otra cosa que seguir sus gustos, Plinio estaba en su derecho para no gustar de lo que Bentham gusta; y éste no tiene derecho, conforme a su doctrina, a reprobar gustos ajenos... salvo que en esto mismo de poner epítetos denigrativos halle un placer especial. La doctrina es tan ancha de manga que todo lo justifica, todo, inclusive el sostenerla con contradicciones. Dése cada uno gusto, lo demás no importa.

Hay quienes están en el error de buena fe. La ignorancia invencible se hace todos los días más difícil, a causa de la difusión creciente de la verdad católica. Pero, en fin, es un hecho que ha habido y aún hay escuelas que siguen el error sin malicia. Estos tales poseen, en medio de todo, un principio de verdad y moralidad; en efecto, distinguen la verdad de las sugerencias del egoísmo; creen en la objetividad de la verdad y en la unidad del bien; admiten como obligatoria una ley superior, aunque no conozcan la verdadera. Adoran en fin a un Dios desconocido, admitiendo aunque en enigma, la unidad del modelo y regla moral. Tienen una fe mal dirigida, y pueden rehabilitarse al recibir la luz de la verdad, supuesto que su adoración es en cierto modo condicional. El adorador del sol, lo adora porque cree que el sol es la entidad objetiva que merece sus homenajes. Convéncesele de que Dios no se presenta en la forma de ese astro, y enderezará su adoración al Dios humanado. Costarale trabajo acaso renunciar a su preocupación, mas no aceptar la objetividad y unidad del Bien absoluto; ya las reconocía en medio de su error. No así el utilitarista. Este vincula el bien en sí mismo, lo subjetiva; y sujetivándolo, lo multiplica bajo las mil formas de su concupiscencia, lo desmenuza, lo aniquila. El error inocente envuelve siempre alguna verdad, aunque no sea más que el sentimiento de la existencia de alguna cosa santa, distinta del hombre, superior al hombre, una en sí misma e inmutable; el sentimiento en fin, aunque vago, de la Divinidad. El error utilitario es el más opuesto a la verdad; la verdad es una, el utilitarismo vario en esencia; la verdad es absoluta, el utilitarismo individual; la verdad, eterna; el ídolo del utilitarismo que es la sensación agradable, dura un momento. *Pertransii, et non eras*, puede decirle la verdad.

Tenemos pues que la obra del catolicismo es obra de unificación, esto es notorio; y que lo es al mismo tiempo de perfección por confesión de sus mismos enemigos que declararan perfecto el modelo. Pero la unidad y la perfección no se asocian sino en el seno de la verdad. Luego la verdad religiosa está en el catolicismo.

—Mas hay quienes, habiendo aceptado la doctrina católica, la han abjurado o alterado luego. Luego ella no es el término del perfeccionamiento moral del hombre.

Respuesta: es verdad; pero esos tales por el hecho de abandonar el camino católico, no progresan sino retrogradan. El católico que se hace utilitarista no vuelve ni aun al estado moral; se posterga aun al estado del salvaje, ya lo hemos demostrado; el salvaje reconoce leyes naturales; el utilitarista no reconoce más ley que la fuerza. El uno se reconoce libre y capaz de rehabilitación; éste otro juzgándose irremisiblemente sujeto al imperio del placer y de la fatalidad, se esclaviza e incapacita.

Puede uno subir a una altura y luego volver al valle. Este descenso no prueba que el valle sea más elevado que aquélla. Los cambios desordenados no son progreso. Y, si no, pregúntese a un apóstata qué nuevo principio moral, que alta idea metafísica ha adoptado al renegar de sus antiguas creencias. Responderá encogiéndose de hombros. Generalmente la apostasía es hija de la sensualidad.

¿Qué prueba todo esto? Que la ley evangélica es el escalón más alto, pero un escalón sobrenatural, en la escala moral.

Hay más: al filósofo gentil que reconocía la ley moral y honraba a Dios, faltábale empero la energía necesaria para ajustar estrictamente su conducta a las intimaciones que su razón le dirigía. “Sócrates mismo, aquel Sócrates tan sabio confiesa en una confidencia extraordinaria, el carácter indomable de una pasión que le dominaba”⁹. Con la misma falta de lógica con que alegan los utilitaristas la pluralidad de opiniones morales para inferir la incapacidad moral de la razón, alega Bentham este hecho insinuando en consecuencia que a Sócrates le estaban de sobra su razón y sanas intenciones, supuesto que en su conducta procedía hasta

⁹ *Déont.*, 1; 53: “Ils avaient leurs mignons sans homme ...”. Todo esto le parece excelente a BETHAM. Lo que no le gusta es que hubiese, aunque fuera en las opiniones, nobles vestigios de pureza moral. No dice: ¡qué costumbres! sino: ¡qué ideas! *Ecce Bentham*.

cierto punto como el vulgo, dejándose llevar de una pasión desordenada. Lo contrario nos inclinamos a inferir; en vez de sobrarle faltábale algo a Sócrates, lo mismo que a los demás filósofos: faltábale luz sobrenatural y pecho de cristiano. Otros mostraron el camino (dice Kempis), pero sólo Jesucristo da fuerza para seguirlo sin flaqueza. Pero a pesar de eso, era Sócrates de una naturaleza muy superior al vulgo materialista. Sus obras revelan una extraordinaria alteza de pensamientos. Porque no igualaba al ángel ¿había de rebajarse al nivel de la bestia? O porque no podía purificarse más, ¿había de revolverse en el fango?

Bien sabemos nosotros que la pluma con que escribimos este ensayo está muy lejos de ser un modelo de pureza y elevación. ¿Pero por eso habíamos de romperla o de prostituirla? ¿Tendríamos valor para cambiarla por la pluma libertina de Bentham?

Ahora bien, el filósofo gentil que abrazaba el cristianismo, a par del aumento de luz con que se ilustraba su razón, adquiriría una fuerza de voluntad, de acción y resistencia verdaderamente sobrehumana. Ni sólo el filósofo: gentes de todo sexo, edad y condición consagraron con sacrificios unánimes los primeros siglos del cristianismo. Mártires hay hoy día y seguirá habiéndolos. ¿Y de dónde ese heroísmo excepcional sino del principio cristiano? Luego éste perfecciona moralmente al hombre.

¡Oh! si la gracia no fuese un dogma católico sería bajo otro nombre cualquiera, una alta verdad histórica.

Un hecho que patentiza que en el catolicismo llega el hombre a su perfección moral, es la caridad universal. Ya vimos que el hombre empieza a salir de la esfera egoísta generalizando, abstrayendo la noción del bien. Ampliada esta noción en el estado moral, se presenta más pura, y la adhesión del hombre a ella más noble. Esta noción obliga con un vínculo afectivo que recibe diferentes nombres según su grado de perfeccionamiento: el que ciñe la noción del bien a sí mismo, se ama a sí solo, es egoísta; la extiende fuera de sí y ama a otro y otros (no hablamos del amor pasión, sino del amor racional), y es un buen amigo, un

buen patriota, un buen hombre. El católico amplía infinitamente esta noción y ama a Dios y en Dios al hombre, a todos los hombres con un amor purísimo, abnegado, sobrenatural. En una palabra, perfeccionando lo más posible la noción del bien, de Dios, perfecciona consecucionalmente la adhesión que la debe; la caridad católica es patrimonio del catolicismo.

La aceptación, pues, de una ley moral nos lleva a la aceptación de la ley evangélica como su fórmula definitiva.

CAPITULO XI

EL PROGRESO. LA PRUEBA

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 desempeña, y dotado de libertad, puede eficazmente, o cooperar a él, o contrariarlo. Cumplir por aceptación voluntaria ese destino, tal cual la razón lo concibe, es, decíamos, el primer horizonte del estado moral. Primer horizonte, porque muchas veces la acción moral del hombre no se circunscribe 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, aún más allá de la esfera de los deberes que naturalmente le corresponden. Tal es la diferencia entre cumplir uno su deber 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?”, él 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, vé, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y ven y SIGUEME”¹.

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 aplicarle, y una relación, buena en sí, entre este objeto y aquel poder. Ahora bien, estas relacio-

¹ *Matth.*, 19, 16-21. Presentamos este pasaje y otras observaciones análogas, no como argumentos, sino como ilustraciones.

nes ¿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 propia, a su grande obra: razón y libertad. ¡Dios llamando al hombre como a ser auxiliar! Verdad admirable, confirmación luminosa de aquella frase de la narración bíblica: “Dios hizo al hombre a su imagen... y le dio el señorío de la tierra”². 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; sólo el hombre es hijo y amigo de Dios³.

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 acabarnos de ver; no lo es tampoco, consiguientemente, la que media entre las ideas 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 esto ficción de una imaginación soñadora: los más célebres representantes de la ciencia lo confirman. Stuart Mill, hombre de ideas liberales, expone con

² *Gen.*, 1, 26-27.

³ 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). No hablamos aquí de los ángeles, porque, según la revelación, estos seres espirituales son anteriores a la creación de este mundo.

lucidez en su aplicación a la política, esta bella armonía, mejor dicho identidad entre el orden y el progreso ⁴.

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 aparecen 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

⁴ STUART MILL, *Gob. repr.*, cap. 2. Se nos dice que existe de este mismo autor una refutación del utilitarismo, que no conocemos.

poder, aprobó su obra⁵, 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 la legislación, lo mismo que, si bien en un orden menos sagrado, las bellas artes, está 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 a 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. Así mismo, 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. Parece, pues, que el mundo moral se rige por una ley semejante a la que

⁵ *Gen.*, 1, 31.

nos presenta el físico en la combinación de los dos movimientos planetarios de rotación y translación; aquél representa el orden, éste el progreso. Se sostienen recíprocamente, y son ambos en último análisis, cosa admirable, un mismo movimiento.

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. ¿Qué 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”⁶.

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”⁷, 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 place-

⁶ *Thimot.*, II, 4, 7. No hay obra de virtud, observa San León, sin tentaciones; no hay fe sin combates, ni combate sin enemigos, ni victoria sin conflicto; nuestra vida, concluye, es una verdadera campaña.

⁷ SAN IGNACIO mártir.

res, sino al través del desierto. Bienaventurados, por ello, los que no vieron y creyeron⁸.

Así pues, de las nociones del estado moral, de las nociones de orden y justicia, nace inmediatamente la de progreso; de ahí la actividad prescrita por Dios, amada por Dios. Pero así como el hombre tiene facultades generales de progreso, cada uno las tiene modificadas y especiales según sus talentos e inclinaciones, según su vocación. Cada uno, pues, debe progresar en su profesión o carrera. Cada uno debe seguir su vocación⁹. Derivadas así de la idea del deber, asociadas a la de progreso, toda carrera se en-

⁸ *Ioan.*, 20, 29. “No se necesita hacer acto alguno de fe (observa el doctor NEWMAN) para creer que dos y dos son cuatro, supuesto que absolutamente no podemos menos de creerlo. Pero hay mérito en creer que la Iglesia viene de Dios, porque aunque es verdad que hay millares de pruebas en favor de esto, a pesar de eso, puede uno, sin incurrir en un absurdo negar la conclusión”. He aquí cómo la fe misma se hace meritoria, por estar sujeta a prueba (*cf. Ioan.*, VI, 61, 67). De la sumisión a la prueba nos da ejemplo el mismo Jesucristo en las angustias con que recibe el cáliz de amargura, y en su abandono en la cruz. Ejemplos de este mismo hecho hallamos a menudo en la vida de los santos y en los anales de la mística cristiana. “Alcanzó Santa Teresa (dice su biógrafo) grandes trabajos y sequedades; porque aunque con gran ánimo y determinación tenía de ordinario grandes ratos de oración; por una parte era increíble la fuerza que el demonio le hacía para que no fuese a ella y grande la tristeza que la daba en entrando en el oratorio; y hartas veces, como la santa escribe, no hubiera penitencia ni martirio grave y penoso que fuese, que no le acometiese de mejor gana que recogerse a tener oración; y otras veces eran tantas las sequedades, la tristeza y trabajo que sentía, que el cuerpo oprimido con tanta carga deseaba algunos días que pasase el reloj y diese la hora para acabar con la oración; y así se hacía gran fuerza y esforzaba en estos y otros ratos de estar consigo y con Dios. Suplicaba al Señor que le ayudase, buscaba remedio, hacía diligencia, y como la santa dice, *deseaba vivir, que bien entendía que no vivía sino que peleaba con una sombra de muerte*” (YEPES, lib. 1, cap. 9. *Vid. it.*, cap. 17 *et al.*). Podemos, pues, cooperar a la obra de la gracia por actos meritorios de fe y de voluntad; en una palabra, podemos hacer a Dios ofrenda de cuanto es en nosotros y de cuanto somos. ¡Oh! ¡qué don admirable, el que podemos entregar nosotros mismos voluntariamente a aquel mismo a quien debemos cuanto somos!

⁹ B. PAUL., *Cor.*, 1, 7, 20.

noblece, toda carga se hace ligera. Todas las profesiones humanas concurren a la obra de Dios. La religión las fomenta en su seno sin ahogarlas. Es el pecado quien unas veces las divide entre sí, otras las subleva contra la idea madre que es la idea religiosa¹⁰.

Intérpretes nosotros 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” tales cuál las concibe la razón ilustrada natural y sobrenaturalmente, como regla definitiva de la conducta humana.

¹⁰ He aquí una de las razones de aquellos votos y resoluciones mediante las cuales se sujeta el hombre a una regla uniforme de conducta. El tiene el deber de progresar; no hay progreso sin orden, luego debe prefijarse alguna regla de conducta.

CAPITULO XII

EXAMEN DEL UTILITARISMO COMO PRINCIPIO MORAL¹

Todas las nociones relativas al orden moral vienen por tierra si se admite la doctrina utilitaria. Veámoslo.

Según Hobbes, Bentham y demás maestros utilitaristas, la naturaleza humana es una máquina que no tiene más que un motor: el placer, el bienestar. En nuestra conducta, la inteligencia no desempeña otro papel que el de excogitar medios de gozar; la voluntad sigue sus pasos. Reduce el utilitarismo al hombre al horizonte más estrecho del estado egoísta, donde, como hemos visto, ni la razón funciona con independencia, sino como simple servidora de la sensibilidad, ni la voluntad se determina libremente, sino como simple esclava de la noción del placer. Si hay diferencias de conducta entre los hombres, dependen de diferencias en la sensibilidad: lo que para uno es placer para otro puede ser dolor. Si alguno desecha lo que para todos es placer, es porque lo experimenta mayor en el acto mismo de desecharlo que en poseerlo. Al tenor de esta doctrina, los hombres son convidados a un banquete, donde, eligiendo cada cual diferente vianda, buscan todos una sola cosa: satisfacer su apetito; los mismos que se abstienen buscan en ello el placer de la abstinencia. Hay diferencias, pero no libertad de elección: el dios del gusto los domina y sujeta a todos; cada uno cumple el mandato especial que recibe; todos le obedecen a él sólo. *Quorum Deus venter est.*

Todo esto es falso, falsísimo. El hombre es algo más que un computista de goces: conoce el deber, obra con

¹ No queremos decir que el principio de utilidad sea moral; queremos significar que vamos a examinarlo bajo el punto de vista moral, precisamente para demostrar su inmoralidad. Este epígrafe, lo mismo que el del capítulo 2, adolece de impropiedad por sobra de cortesía.

conciencia y libertad. Si sólo procediese por placer sería un esclavo miserable; pero él es dueño de sí mismo y responsable de sus actos. Si el hombre sólo pensase en gozar, no tendría noticia de su misión y excelsos destinos; él los conoce más y más al paso que ilustra su razón. En suma, más bien que un animal egoísta, como quiere Bentham, el hombre es un animal religioso, como ya lo dijo Aristóteles.

Todo aquello es falso, falsísimo, según hemos venido demostrando, y seguiremos comprobándolo². Por ahora veamos los resultados horrendos de esa doctrina. Se ha dicho que lo bello es el esplendor de lo verdadero; veamos una aplicación del principio correlativo: la fealdad es la cara de la mentira.

Las consecuencias del principio de la utilidad son claras, fáciles y precisas.

Todas las acciones humanas tienen un mismo y único móvil; luego son idénticas en origen y esencia, igualmente legítimas. Esto quiere decir la fórmula de Hobbes: el hombre tiene derecho a todo. Pero esta misma fórmula es inadecuada en cuanto envuelve la idea de derecho. En vez de decir que el hombre tiene *derecho* a todo, que todos los actos son igualmente *legítimos* y *buenos*, debiéramos, para acreditar utilitarismo, volver sobre el campo de la historia pasada y contemporánea, una mirada fría, indiferente, sin abrir los labios para juzgar de nada. No podemos decir que este acto es mejor o más legítimo que aquél; aun en el

² Hemos procurado demostrar la falsedad del principio de la utilidad a la luz de la filosofía. Permítasenos anunciar en este lugar, que la historia y la experiencia dan hoy un elocuente testimonio en favor de la filosofía. Ellas, adoptando un camino distinto, han llegado al mismo punto que ésta. Fundada no ha mucho con miras extrañas y aun quizá hostiles al espíritu religioso y filosófico, la sociedad antropológica de París declara hoy día, por boca de uno de sus miembros más distinguidos, M. de Quatrefages, que *la unidad moral del linaje humano* es un hecho confirmado por la experiencia. Esta unidad moral no es otra cosa que aquel círculo de ideas connaturales, que el utilitarismo ha enviado “a pasear por el país de las quimeras”. El escepticismo metódico, el positivismo estudioso confiesan por último que la filosofía tenía razón. *Vid. la Revue des Deux Mondes*, nov. 1868, art. de M. PAUL, JANET.

hecho de decir que son igualmente buenos o legítimos, insinuamos que pudiera haber diferencias en moralidad; que hay cosas buenas y legítimas. El utilitarista; pues, a ser consecuente, debiera ver y callar. Un utilitarista que defiende a capa y espada sus derechos, o escribe sobre moral y legislación, es como un idealista que al propio tiempo que niega el mundo corpóreo, huye de un perro rabioso o da lecciones de astronomía. Ver y callar debiera ser la consecuencia práctica del utilitarismo. Hay pocos observantes.

Desconoce el utilitarista los fueros de la razón; no le concede más facultad que la de servir a la sensibilidad, ¡y luego nos viene a enseñar el principio de la utilidad, no como cosa grata y placentera, sino como cosa cierta! El principio de la utilidad, caso de defenderse, debiera defenderse con razones de placer tangible como lo defienden algunos diciendo que es *cómodo*; pero no con sofismas disfrazados de razones, con cuya exhibición se reconoce ya la legitimidad de ciertos proceder intelectuales y la tendencia del hombre a aceptar no sólo lo agradable, sino sobre todo, lo razonable. Defenderlo argumentando es una contradicción que envuelve mucha mala fe.

Hay también cierta contradicción en defenderlo con insultos y dicerios, como acostumbra Bentham. Cada uno, según él mismo, es el único juez de su sensibilidad. Cuando, pues, los estoicos o los cristianos defienden principios distintos del de utilidad, a juzgar la cosa por este último, consiste en que experimentan en ello placer, como lo experimenta Bentham en sostener lo contrario. “Los que se privan y mortifican es por gozar”, dice el comentador Salas; y “el discípulo de Epicuro no se diferencia en esto de los discípulos de Zenón y de San Bruno”³. Siendo esto así, ¿qué derecho tiene Bentham para calificar a los buenos cristianos de atrabiliarios e insensatos?⁴. ¿No ha dicho mil veces que es insensatez pretender enseñar a los demás lo que han de gustar como placer, supuesto que nadie sabe

³ BENTHAM, trad. de Salas, ed. París, 1838, tomo I, pág. 63.

⁴ *Ib.*, *ib.*, pág. 58.

mejor que uno lo que le gusta y acomoda? ¿A qué carta nos quedamos? ¿El insensato es el cristiano que se da gusto en mortificarse, o lo es el judío que le manda darse gusto de otro modo? ¿Lo serán ambos? Volviendo al símil de la mesa franca que representa perfectamente la doctrina utilitaria, Bentham insultando a los cristianos es, ni más ni menos, un convidado que le tira las botellas a la cara al de enfrente, porque no prefiere vinos que califica de dañados, y los utilitaristas bogotanos que riñen a otros utilitaristas porque hicieron malos cálculos, o porque hablaron con imprudente franqueza, son comensales que deleitándose con un plato de hormigas fritas, dan de puñadas al vecino porque prefiere ranas cocidas⁵.

Perdónenos el lector si salimos a veces de la región serena de la filosofía; luchando con burlones consuetudinarios, nos vemos forzados a entrar por su campamento. Continuemos.

Los utilitaristas teóricos, ha dicho un expositor de Bentham, son utilitaristas prácticos.

Entonces ¿qué cosa nueva enseña el maestro utilitarista? ¿No somos todos fieles observantes de su doctrina? ¿A qué, pues, tanto empeño en propagarla?

O sus enseñanzas morales no han de influir en nuestra conducta, y en este caso son inútiles; o sí la modifican, y entonces no es cierto que todos seamos utilitaristas prácticos; luego el principio que tratan de enseñarnos es falso. En otros términos, o el egoísmo que nos enseñan es puramente especulativo, o es también práctico; si lo primero ¿qué ganamos con seguir obrando lo mismo que antes, pero desilusionados respecto del verdadero carácter de nuestras acciones, convencidos de que somos peores de lo que

⁵ Esto es precisamente lo que hace Bentham, cuando riñe a los jansenistas. Tan padre es Hobbes de Bentham como de Jansenio. Pero éste dio al principio una interpretación distinta de la que le da Bentham, y esto es bastante para que el buen inglés lo trate con una dureza nada fraternal. En cuanto al abolengo que le asignamos a Jansenio, el descubrimiento no es nuestro sino del CONDE DE MAISTRE, *De la iglesia galicana*, cap. 4.

antes nos juzgábamos? Si lo segundo, el principio es falso pues convierte al egoísmo a los que realmente no eran utilitaristas prácticos.

Parécese la propaganda utilitaria a la protestante, en las contradicciones que envuelve.

Profesa el protestante el principio de que cada uno tiene derecho a interpretar a su acomodo la ley evangélica sin peligro de condenación, si ajusta su conducta al tenor de su interpretación, y, sin embargo, se empeña en descatozizar a los buenos creyentes. ¿Qué gana un católico con hacerse protestante, según el espíritu mismo de esta herejía? Nada, nada absolutamente. Lo mismo sucede con el utilitarismo, en mayor escala: todo hombre es, según su espíritu, obligado esclavo del placer y, sin embargo, tratan de convertirnos al placer. ¿Qué ganamos según el espíritu de su doctrina? Nada, siempre seguiremos procurando lo que para nosotros es placer.

Y realmente el utilitarismo es una doctrina esencialmente protestante, esencialmente negativa. La diferencia está en que el protestante niega dentro de ciertos límites; confiesa a Jesucristo aunque sea con sólo los labios. El utilitarismo es esa misma negación extendida a toda ley y región. El protestante niega la ley eclesiástica, dictada por el Espíritu Santo. El utilitarista niega toda revelación, niega la ley natural, cuánto más la divina positiva. El utilitarista es ateo en principio. El utilitarismo es el culto del ateísmo.

¿Y seremos iguales los católicos y los protestantes? ¿Los cristianos y los ateos? ¿La conducta de los unos y los otros será regida por un mismo motivo: el placer? ¿Serán iguales San Ignacio de Loyola y Lutero? ¿Bentham y Santo Tomás? ¿Los confesores cristianos y la piara de Epicuro? ¿El Señor Jesucristo y el traidor Judas? ... Todos son iguales para el utilitarismo; todos procedieron guiados por un solo móvil, modificado según la sensibilidad de cada cual. No así delante de la sana razón; no así ante el tribunal del Dios-verdad.

Niega la ley divina como la niega el utilitarista, no

hay deberes ni derechos humanos, nadie es responsable de sus actos. ¿No le queda pues al hombre regla ninguna para dirigir su conducta? Sólo la de sus inclinaciones naturales, la persecución del placer. Pero ésta no es una regla verdaderamente tal, porque no implica obligación; puede uno darse gusto en buscar el placer, y darse gusto en no buscarlo⁶: no tiene fijez, ni limitación; es más bien que regla, un hecho. Toda restricción, toda metodización supondría un principio superior, un motivo racional, verdaderamente regulador, respetuoso a la libertad, distinto del placer, y esto es lo que llamamos ley natural, obligación; éstos son precisamente los hechos cardinales que empieza por negar el utilitarismo. En suma, según el principio de la utilidad, el hombre no tiene más ley que su propio bienestar; pero esta misma ley deja de serlo a virtud de no tener el hombre el deber de seguirla cuando su violación le produzca otro placer. No es pues una ley sino muchas; tantas cuantos deseos sucesivos y contradictorios de bienestar le dominen. Pero una ley, una regla que se multiplica y se contradice no es ley. El utilitarista práctico es, pues, literalmente un animal “sin Dios ni ley”.

Literalmente, insistimos, no hay exageración en esta palabra. “Si esto es así (observa el cínico Salas), si cada individuo es juez de su propia utilidad; si para ser feliz pensaba un hombre que su amigo y bienhechor le era un estorbo, podría asesinarle, podría violar sus promesas, podría robar, podría forzar doncellas y casadas, podría todo. Sí, podría hacer todo lo que creyera deberle conducir a su felicidad⁷. ¡Horrible doctrina! exclamará alguno lleno de indignación. Horrible cuanto se quiera, diré yo fría y tranquilamente; pero cuando se está seguro de la verdad del

⁶ “¿Y no sería el colmo de la ridiculez y de lo absurdo el decir que si yo no quería desempeñar la obligación de satisfacer mis necesidades, yo tendría derecho para forzarme a mí mismo a satisfacerlas? Las obligaciones para consigo mismo son uno de los muchos sueños de los escritores de derecho natural” (SALAS, tom. I, pág. 109).

⁷ Aquí pone como única limitación la ley positiva, según se explicará más adelante.

principio, no se puede dejar de convenir en las consecuencias necesarias de él, si se procede de buena fe. Yo seré consiguiente”⁸.

Así es como considera la doctrina utilitaria al hombre, en el uso de su libertad natural. Tiene derecho a todo lo que puede. La esfera de su derecho es tan amplia como la de su poder; todos sus actos son igualmente legítimos (ya se sabe que la fórmula es impropia; atiéndase al sentido). ¿Qué diferencia, pues, habrá entre las acciones de los hombres? Moralmente, es decir, en su carácter esencial, ninguna. Sólo existen diferencias por los obstáculos con que tropiezan y por los resultados que producen. ¿Tropieza un acto en una barrera invencible? Esa detención se llama deber. ¿Produce esa acción dolores? Recibirá el nombre de mala. Todo esto en el orden natural. El orden moral es una ficción. Tal es el sistema utilitario.

Como la acción que ejecuta un hombre puede tropezar en la que otro ejecuta, la más enérgica impondrá un deber a la otra. El poder de los otros hombres es un derecho, como todo ejercicio de libertad; la impotencia nuestra consiguiente a esa libertad más fuerte, es para nosotros un deber. Mas en toda asociación de hombres hay uno o muchos, cuyo poder domina sobre todos los poderes individuales: ese y esos poseen por consiguiente mayor suma de derechos. Los individuos que a virtud del ejercicio de aquel derecho, o llámese fuerza, se encuentran más coartados, reprimidos y estrechados en el ejercicio de su derecho, o llámese libertad, son los que poseen mayor suma de deber, esto es, de impotencia. En resumen: el poder público no es sino una gran suma de poder individual; la obediencia del ciudadano es una limitación emanada de impotencia.

El hombre, pues, tiene derecho a todo, menos a lo que no puede, que es como si dijésemos: el hombre es un caballo desbocado que no tiene otra limitación en el ejercicio

⁸ BENTHAM, comentado por SALAS, París 1838, tom. I. pág. 106. ¡Esta edición es la que sirve de texto en nuestros colegios!

de su libertad, sino la muralla contra la cual va a estrellarse. Así, el citado Salas, después de decir, como vimos arriba: “el hombre puede hacer todo lo que crea deberle conducir a la felicidad”, agrega la consabida limitación de impotencia en lo que respecta a la coacción ejercida por la autoridad pública: “a excepción *solamente* de lo que se halla prohibido y castigado por las leyes positivas”.

Entendámonos. Esta limitación es lógica, pero no está formulada con toda exactitud. Algo sobra y algo falta. Sobra el adverbio restrictivo *solamente*. La razón de ser de la limitación consiste sólo en que el poder público cohibe de hecho la acción individual; ahora pues, supuesto que hay otras fuerzas que igualmente la cohiben, a todas éstas debiera abrazar la limitación. Debiera, pues, decir Salas: “a excepción de lo que le cohiba la ley positiva y cualquiera otra fuerza preponderante”. Así el asesino tiene derecho a asesinar mientras no lo detenga la ley; lo mismo que el navegante a navegar mientras el mar no se ensoberbezca y levante para tragárselo; lo mismo que el blasfemo para blasfemar mientras no caiga un rayo y lo parta. Puestos a un lado derechos y deberes emanados del derecho divino natural, eliminadas las ideas de deliberación racional, voluntad libre, y demás nociones morales que niega el utilitarismo, todas estas limitaciones son idénticas las unas a las otras, como lo son entre sí las acciones que restringen. Todas estas limitaciones se resumen en la palabra: “fuerza preponderante”; así como todos aquellos actos se resuelven en la idea “libertad irracional”.

Sobra, pues, la restricción secundaria envuelta en el adverbio *solamente*; pero en cambio falta otra. Supuesta la misma razón sentada en el párrafo anterior, es a saber, que la ley no limita sino en cuanto cohibe de hecho; o de otro modo, que el deber del ciudadano no es otra cosa que impotencia, no ante la majestad (ésta es palabra vacía para el utilitarismo) sino ante la fuerza de la ley, se infiere que dicho deber se acrece o se aminora según aumenta o disminuye dicha impotencia; mejor dicho, ese deber y esa impotencia son una misma cosa; su valor, pues, depende de la

eficacia positiva de la ley. La fórmula limitativa de los derechos debía ser ésta, suprimida la restricción indebida de que antes hablábamos, y añadida la otra, en sentido opuesto, que acabamos de insinuar:

“Si para ser feliz piensa un hombre que su amigo y bienhechor le es un estorbo, puede asesinarlo, puede violar sus promesas, puede robar, puede forzar doncellas y casadas; puede todo. Sí, puede todo, a excepción, *no* solamente de lo que se halle *eficaz e insuperablemente* prohibido y castigado por las leyes positivas, *sino también, y por idénticos motivos, a excepción de todo lo que le sea forzosamente impedido por cualquier causa*”.

Esta es la doctrina de Betham, Hobbes y demás utilitaristas, formulada por don Ramón Salas. Reproducimos sus frases textualmente⁹ introduciendo de letra cursiva modificaciones que le dan mayor exactitud, acordes perfectamente con el espíritu de la doctrina, como dejamos demostrado. Ahora, abreviemos la fórmula:

“El hombre tiene derecho a todo, menos a lo que no puede”¹⁰.

Es claro, pues: la ley positiva no es más que una de las muchas trabas que embarazan la libertad; la ley positiva es un mal como tantos otros. Cuando quiera que el ciudadano se halle en capacidad de eludirla, tiene derecho a eludirla, vuelve al ejercicio de sus derechos que son tan latos como su poder. Además, la jurisdicción de la ley positiva es de suyo limitada: allí donde no alcanza, el ciudadano está en pleno derecho de hacer lo que le acomode. No le queda, en ambos casos, otra regla que su propio bienestar, regla que, como arriba demostramos, no puede llamarse tal. El hombre, pues, siempre que pueda hurtar el cuerpo a la ley positiva, o siempre que ésta no le llame a la puerta, es por ese lado perfectamente libre; no tiene ley que respetar; no le quedan más deberes que su impotencia para con las

⁹ Lugar ya citado.

¹⁰ Un magistrado de esta desgraciada república ha formulado el mismo principio en estos términos: “No reconozco más obstáculos que los físicos”.

fuerzas de la naturaleza o de otros hombres, por ejemplo, el de tenderse en una cama cuando la enfermedad lo obligue, o el de suspender la respiración cuando alguno se lo imponga con un balazo o una puñalada.

Salas mismo lo reconoce. Oigámosle una vez más. “Si no hay, dice, una moral anterior a la legislación, independiente y distinta de ésta; si no hay una moral que ordene y prohíba muchos actos que el legislador no puede ordenar ni prohibir, sin causar más mal que bien, ¿por qué reglas (se me preguntará tal vez) se conducirá el hombre en aquellos casos para los cuales nada han dispuesto las leyes y en que sin embargo no es indiferente con respecto a los efectos de la acción, el obrar de un modo u otro? ¿Por qué reglas! Por una sencillísima a que estaría reducida toda la moral natural, si sin abusar de las voces pudiera llamarse moral a una inclinación que la naturaleza ha dado a todos los seres sensibles¹¹: buscar su felicidad y huir del dolor es el precepto a que están reducidas todas las reglas de esta moral y de la conducta del hombre en los casos sobre que las leyes guardan silencio”¹². Más adelante dice que el hombre en todas las acciones de su vida busca *maquinamente* el placer y huye del dolor; que su pasión *única* es el deseo del placer, deseo que presentándose bajo diversos aspectos recibe según ellos distintos nombres; que el hombre sin leyes no reconocería otro imperio que el del placer y la fuerza. “*Buscaría el placer, concluye, y evitaría el dolor por todos los medios que le pareciesen oportunos, SIN NECESIDAD DE CONSIDERAR EL BIEN O INTERES DE LOS OTROS HOMBRES ¡Y A ESTO TENDRÍA DERECHO!*”.

¡¡¡¡¡Oh! ¡Cómo degradan estos miserables la naturaleza humana! ¡Padres de familia cristianos, o siquiera racionales, este pasto de bestias es el alimento que se da a vuestros hijos en las clases de legislación según Bentham!

¹¹ “*Si sin abusar de las voces...*”. Confesión de parte muy digna de notarse. Llamar moral a la regla utilitaria es abusar de las voces, según Salas. Además, esta regla la posee el bruto. Suplicamos que se medite un momento sobre esa frase.

¹² Ob. Cit., tomo I, págs. 105, 106.

CAPITULO XIII ARTERÍAS Y SUPLANTACIONES

Consecuencias horribles, pero lógicas. Hay utilitaristas que afectan no aceptarlas. Pero ¿qué es eso de aceptar un principio para luego retroceder a vista de conclusiones las más rigurosas? ¿Ni qué significa todo aquello de ley moral, acciones morales en boca de un utilitarista? O estupidez o hipocresía, nada más. Salas supo ser franco¹: *suum cuique*. Es como un partidario del duelo que luego va y sabe batirse en el campo. Estos otros son como quien apellida guerra y padece luego convulsiones de sólo ver una pistola.

Tales son los utilitaristas que, desviándose ante estas consecuencias monstruosas pero inevitables, proponen como re-

¹ Nos referimos sólo al comentario. En el prólogo que estampó al frente de su traducción, hallamos esta frase zorruna: “La religión de Bentham, cualquiera que ella sea, no es seguramente la católica romana, la única que en España permite ejercer la constitución política de la monarquía; y mis lectores deben tener esto presente para disimular lo que en algunos lugares de su obra dice Bentham sobre esta religión santa. Yo hubiera podido suprimir estos pasajes en la traducción, *pero entonces ésta no sería la copia exacta del original* que yo me he propuesto dar en español” (tomo I, pág. VII). ¡Qué delicada es a veces, como observa de Maistre, la conciencia de los sofistas! Pero en fin, Salas escribió su prólogo, a manera de salvoconducto, y luego soltó la máscara. Los pasajes que trascribimos nada tienen de piadosos, como tampoco el comentario que aparece a la pág. 179 y sig. del tomo II, donde se leen gracejos de gusto volteriano; vaya un ejemplo: “Hubo, dice, algunos energúmenos que pasaron por más que hombres en aquellos tiempos, y recibieron los nombres que aún conservan en las escuelas, de angélicos, de seráficos, de querúbicos, de eximios, de grandes y de máximos. Se creía que estos divinos teólogos eran inspirados por Dios...”. Maestros de utilitarismo hay que, como Salas, se introducen hablando de aquella religión *santa*. *Ab uno disce omnes*.

glia en los casos en que faltando precepto legal, se produce el vacío del estado natural, las siguientes:

1ª El cómputo de placeres y de penas, pero no individual, sino universal.

2ª La ley moral.

3ª La ley divina positiva.

Todas éstas son astutos paliativos o meticulosas invenciones que sólo puede admitir la incauta ignorancia, como vamos a demostrar. Pero ante todo los sectarios del utilitarismo, autores de estos lenitivos morales, se servirán resolver sin ambages la cuestión siguiente: ¿Toda ley positiva por inmoral, por malvada que sea debe obedecerse sin resistencia? ¿Sí, o no?

Si se responde afirmativamente, se sanciona todo género de abyección como una virtud y se vitupera como criminosa la heroica resistencia que opone todo pecho honrado y generoso al obedecimiento de mandamientos que imponen la deslealtad y la infamia. Hobbes, Bentham, Salas y demás maestros utilitaristas están por la abyección².

Si se responde negativamente, es tanto como reconocer una ley anterior y superior a la ley humana, deberes y derechos naturales, virtud y vicio, bien y mal independientes de la fuerza y del placer; es tanto, en suma, como desechar el principio de la utilidad que es la negación de todos esos hechos.

La afirmativa es profundamente servil, inmoral y abominable.

La negativa, abiertamente opuesta a la doctrina utilitaria. No tiene evasiva el dilema.

² Hobbes está por la sumisión a todo trance. BENTHAM (ésta es la aplicación lógica del principio) opina que se debe obedecer o eludir la ley, no por su justicia o injusticia, sino con arreglo al cálculo de los resultados. "Se debe mirar, dice, si hay más peligro en violar la ley que en seguirla, y si los males probables de la obediencia, son menores que los males probables de la desobediencia" (*Leg.*, ed. cast., tomo I, pág. 244). Bentham, como se ve, no salva en esta decisión sino la utilidad; no la justicia, NO EL HONOR. Tenemos pues sobrado motivo para afirmar que en este punto está por la abyección.

Pasemos a las invenciones arteras en antes enumeradas:

Cómputo universal. Dicen algunos utilitaristas que, dada una acción cualquiera, para saber un individuo libre de coacción legal, si debe o no ejecutarla no tiene sino hacer este cálculo: generalizada esta acción ¿vendrá a producir a la larga más placeres que dolores, o más dolores que placeres? Si lo primero, la acción es lícita; si lo segundo, ilícita.

En primer lugar, este cómputo universal, considerado como una obligación, es incompatible con el principio de la utilidad. Yo, utilitarista, que profeso las máximas: "el placer es el bien", "el hombre tiene derecho a todo", "el bienestar es mi única regla de conducta", ¿por qué razón he de crearme obligado a hacer cómputos universales, complicados, y sobre todo, desagradables, para dirigir mi conducta? Haré ese cómputo cuando la operación me parezca agradable, lo desecharé cuando la hallare ingrata; aceptaré o rechazaré sus resultados en su aplicación a mis propios actos, en los mismos términos. La fuerza y el placer son las únicas razones utilitarias, y ninguna de las dos tiene en su favor el cómputo universal.

Utilitariamente hablando, nadie está obligado a evitar una acción porque pueda traerle malos resultados en cierta época lejana; ¿cómo iba a estarlo en consideración de resultados ajenos, complicados, remotos y problemáticos? En otros términos, el hombre no tiene deberes consigo mismo³; ¿cómo o por qué ha de tenerlos con los demás, cuánto menos con entidades desconocidas y acaso abstractas? Todo esto es absurdo.

Este cómputo universal, caso de aceptarse como obligación, implicaría la preferencia de lo universal sobre lo particular; el deber de respetar a los demás a toda costa; la sumisión de la voluntad a razones generales y abstractas. Pero éstas no son consideraciones de bienestar.

Estos cálculos son difíciles y aun imposibles. Para conocer todos los resultados naturales de una acción es menester consultar todas las circunstancias predisponentes y las mil

³ *Vid.*, atrás, cap. 12, nota 6.

influencias que se cruzan y la modifican en su desarrollo. Si esto no se consulta, los resultados que se obtienen no son los naturales sino los probables. Ahora pues, ¿cómo adivinar esas circunstancias e influencias?

Cada nueva circunstancia, cada nueva influencia modifica el resultado probable y genérico de un hecho y da un resultado natural y especial distinto. ¿A qué me atengo? ¿Qué razón hay para preferir el uno sobre el otro como regla invariable de conducta? Cualquiera de los dos que se adopte, la preferencia es evidentemente arbitraria. Fuera de que esos resultados probables no siempre tienen un carácter apreciable, como vamos a ver.

Yo puedo cometer una felonía, un robo, un crimen cualquiera impunemente. No tengo que temer de nadie. Las circunstancias me garantizan el secreto. Los resultados son todos favorables para mí y quizá para otros. Tengo bastante sangre fría, bastante necedad, como utilitarista que soy, para hacer mi cálculo. He lo aquí.

Este hecho en sí mismo, trae brillantes resultados de placer, o a lo menos más placeres que dolores. Por este lado es bueno; puedo ejecutarlo.

Este hecho generalizado, tal como es, sin adulteración, es decir, con las mismas circunstancias que le acompañan, traerá por consiguiente buenos resultados. Robarle impunemente a un opulento, si es ahora bueno, lo será siempre. Lo será igualmente asesinar impunemente a un malvado, a un leproso o a un vagabundo. Por este lado el hecho también es bueno; puedo ejecutarlo.

Este hecho si se generaliza en abstracto, adulterado, desnudo de las circunstancias que le acompañan actualmente, traerá resultados buenos o malos según las nuevas circunstancias que lo acompañen, pues no habrá de ejecutarse en abstracto, sin circunstancias modificantes. El robo puede generalizarse con buenos o malos resultados. Todo depende de las circunstancias. Por este lado pues el problema admite opuestas soluciones; el hecho es indiferente: puedo ejecutarlo o dejarlo de ejecutar.

Pero supongamos que yo por un esfuerzo metafísico

supremo considero el hecho en abstracto y le veo resultados de pena allá en una región etérea; en las nubes, quién sabe dónde. Por este lado, por el lado aéreo, el hecho es malo y no puedo ejecutarlo.

Y bien, yo utilitarista, puesto en el caso; yo que me río de la razón, que niego la conciencia y reconozco como única regla de conducta el bienestar, ¿será posible que me desentienda de mi placer propio, personal, garantizado además por cálculos generales, me desentienda de todo y me resuelva a labrar tal vez mi malestar, sólo a vista de una consideración aventurada, abstracta?

Se comprende que un utilitarista que conservase algún residuo de honradez, pensase en los resultados generales de un acto amagado, cuando esos resultados hubiesen de depender de poder generalizarse la acción a virtud del mal ejemplo y consiguiente imitación. Pudiera suponerse que un utilitarista suspendiese una mala acción arredrado instintivamente a vista del cúmulo de horrores que seguramente habrían de seguirla. Pero cuando el hecho puede ejecutarse impune y secretamente, cuando todo ha de pasar oculto e inadvertido, ¿a qué pensar en la generalización de una cosa que muere dentro de ciertos límites? ¿A qué preocuparse por la imitación de un acto que no tendrá el honor o el peligro de ser imitado? Eso sería como si un boga del Magdalena se preocupase con las borrascas del canal de la Mancha.

¿Y qué diremos de los actos del fuero de la conciencia? ¿Cómo ni por qué va a aplicar un utilitarista el cómputo universal a la dirección de sus más ocultos pensamientos y de sus más recónditos deseos?

Hay más, los resultados que consulta el utilitarista ¿son sólo los sensibles, es decir, las sensaciones resultantes de un hecho? ¿O también tiene en cuenta resultados graves distintos de la sensación?

En el primer caso, el cálculo es deficiente, mezquino, indigno de la razón.

En el segundo caso, se necesita una regla distinta del principio de utilidad para graduar de buenos o malos aque-

llos resultados que no son sensaciones agradables, sino hechos de un orden distinto de la sensibilidad. ¿Qué regla sigue el utilitarista en esta calificación? Desearíamos ver resuelta esta cuestión. Además, para hacer este cálculo con- vendría tener en cuenta todos los resultados posibles. ¿Y sabe el utilitarista todas las relaciones del hombre no sólo con el orden natural, sino con el sobrenatural? ¿Está él cierto de que una acción buena o mala no produce resultados sino en este mundo y no en el mundo invisible de las inteligencias? ¿No pondrá en cuenta como resultado apreciable, la aprobación o improbación de Dios? Si este resultado ha de ponerse en cuenta, él es tan importante que *ipso facto* inutiliza los cálculos anteriores, y el cómputo universal se transforma en la sola buena intención de acomodar nuestra conducta a la voluntad de Dios.

Completar, pues, el cálculo universal, atento como resultado el beneplácito divino, es simplificar dicho cálculo, es cambiar enteramente de método. Pero el utilitarista que se resolviese a completar su cálculo, destruía virtualmente su doctrina. La aritmética utilitaria prescinde del orden sobrenatural, excluye a Dios.

Veamos ahora de una ojeada las contradicciones en que incide el utilitarista al pasar de la fórmula “bien es placer” al cómputo universal. Hemos notado sus tropiezos acá y allá. Contémosle las caídas.

El utilitarista empieza por negarle a la razón la facultad de conocer el bien. Para él, el bien no es una cosa inteligible: *orden*, sino simplemente sensible: *placer*. Pero desde el momento en que empieza a calcular el bien, cambia lo sensible por lo inteligible. Primera contradicción.

El utilitarista niega primero a la razón el derecho de dictar deberes. Después, para no hacer de su cálculo un juego ridículo, supone que el resultado es obligatorio. Acepta pues, en general, que el deber emana de una visión intelectual. Segunda contradicción.

El cálculo reducido a sensaciones sería deficiente. El utilitarista se resigna a computar algunos resultados distintos

de la sensación. Luego hay cosas buenas y malas distintas de los placeres y las penas. Tercera contradicción.

Pero a pesar de estas contradicciones aún no da el utilitarista con la verdad. En efecto, ese cálculo por más que se perfeccione es siempre incompleto, problemático, ineficaz. En vista de esto el utilitarista alcanza acaso a entrever que la operación es imposible, si no se parte de datos inconcusos, evidentes. ¿Poseemos estos datos? La filosofía nos da algunos: ahí están las intuiciones racionales, las ideas innatas, la ley natural. La religión los ilustra y completa: ahí están los preceptos revelados, las tradiciones católicas, la ley divina positiva. ¿Acepta el utilitarista estos datos, los acepta sinceramente? Esa contradicción sería ya una retractación. Si la ley natural es cierta, no hay que calcular si el asesinato es malo; ella dicta que sí; los datos se aceptan, no se investigan. Si la ley divina positiva es cierta, ya no hay que calcular si la mentira es mala, la ley lo dice; ahí está el dato, la cuestión está resuelta. Esa contradicción suprema sería, pues, una abdicación. Para el utilitarismo admitir la razón es negarse; oír a Dios, anularse.

Y bien, el utilitarista que anda así contradiciéndose dentro del error, huye la contradicción cuando ésta le abre finalmente la puerta de la verdad. Admite a medias la razón; cuando ve que la razón lo arrastra hacia Dios, se vuelve azorado a encerrarse en el mezquino asilo de aquella fórmula: “bien es placer”.

Pudiéramos extendernos, pero sería superfluo. Prescindiendo de desarrollos, insistamos en este dilema, que es decisivo:

O el cómputo universal es una regla invariable de conducta, un principio eminentemente regulador de la moralidad; o es una regla de lujo, reformable por nuestro interés individual. Si lo primero, el utilitarista que lo admite se niega, se suicida, aceptando como ley obligatoria un principio genérico, inflexiblemente superior al orden de la sensibilidad, y como deber la libre aceptación de esa ley. Si lo segundo, cuando el utilitarista trae a cuento el cóm-

puto universal, de lo que nos está hablando es de un juego de la fantasía, de una cosa que nada significa.

Lo mismo decimos de la ley moral, con que tratan ciertos utilitaristas de desatar dificultades sin ver que se están echando el lazo al cuello. O la ley moral es algo universal, racional, obligatorio, y entonces significa negación del utilitarismo; o es una pura ficción, ¿y entonces a qué hablar de ella?

¡La ley moral en boca de quien enseña y sustenta: “La conciencia, la razón, el sentido moral, el sentido íntimo, la verdad, el derecho natural, son hipótesis sobre las cuales se ha pretendido fundar la moral y la legislación”!⁴

¡La verdad es una hipótesis!⁵ ¡y los que conciben, más que escéptica, tan absurda idea, tienen valor no ya para abrir los labios, pero aun para hablar en tono dogmático!

¡La razón es una hipótesis! ¡y los que tal cosa mantienen, nos hablan luego de ley moral, que quiere decir principios racionales en materia de moralidad!

¡El hombre no tiene deberes; a lo sumo puede darse este nombre a la sujeción de la fuerza y a la seducción del placer, y los que esto profesan en principio, se atreven a suponer (para otros) el *deber* de inclinarse ante la ley moral que no es una fuerza en medio de su severidad, ni un placer en medio de su espiritual belleza!

Esto es inconcebible.

¿Y qué diremos de los que llamándose utilitaristas, afectan admitir la ley divina positiva, la ley evangélica? ¡La religión del vientre hospedando por condescendencia a la religión de la cruz!

⁴ *Programa de legislación para el Colegio del Rosario*, 1867 y 68. El autor de esta proposición no alcanza a ver que derecho natural, ley natural, razón, conciencia, etc., son un mismo hecho, una misma verdad fundamental bajo diferentes formas y fases. Lo que es una hipótesis extraordinaria es la negación de esta verdad, y esta negación es el utilitarismo.

⁵ Los sofistas, observa un eminente filósofo contemporáneo; son cabezas que piensan todo al revés. Ellos llaman lo blanco negro. Así esta frase absurda “la verdad es una hipótesis” no es de extrañar en boca de un sofista.

Esto es monstruoso.

Ya lo hemos dicho: la religión cristiana no ha sido impuesta por violencia, sino con mansedumbre; no por seducción sensual, sino por convicción racional. No es una fuerza ni un placer; es una luz sobrenatural, presentada por la razón divina a la razón humana. Quien no la conoce, está en libertad para no aceptarla; quien la ha recibido posee todavía la libertad, aunque no el derecho, de apostatar de esta ley y abrazar otra distinta o no reconocer ninguna. La aceptación pues y conservación de la ley evangélica son hechos que suponen la ley natural, los principios innatos de la razón. Quien admite la razón sobrenatural admite implícitamente la natural; quien admite la ley de Cristo admite *ipso facto* la ley de Dios. Anular la razón y admitir la ley evangélica es suponer en el imperio de ésta un carácter irracional y despótico; es adulterarla, es negarla.

El cómputo universal ha sido impuesto por Bentham como regla del legislador. Algunos sectarios lo han hecho extensivo a la conducta individual que Bentham pretende se rijan sólo por el interés propio. Como regla del legislador lo consideraremos más adelante.

La ley moral es un efugio a que suele apelarse para salir de dificultades, nada más. Bentham, después de sentar que el individuo en su conducta extralegal; no tiene más regla que sus propios intereses, y que “cada uno es el único juez de su bienestar”, principio tomado de Hobbes, diluido hasta el fastidio en la *Deontología* y reproducido en el *Tratado de legislación*, insinúa en alguna parte de éste, que puede haber cierta ley moral más amplia que la humana positiva. ¿Qué ha motivado esta contradicción? Haber sentido el vacío bajo sus pies, que le obliga a dar un paso atrás con el mayor disimulo. No se lo perdona el comentador Salas; antes, por el contrario, le echa en cara la inconsecuencia agregando: “Yo sí seré consiguiente”⁶.

En cuanto a la ley divina positiva, Hobbes la admite, pero con salvedades y condiciones que la anulan. No le da

⁶ *Vid.*, además, el comentario al cap. 12, lib. I *et alib.*

valor sino como expresión de una autoridad humana; y la sujeta en seguida a la reformación del poder temporal, confesión de atribuciones que es síntoma inequívoco de despotismo bruto. Prescindiremos de citar pasajes de ese autor, que respiran ateísmo. En cuanto a Bentham, como judío detestaba a los cristianos; los insulta bajo el nombre de ascéticos; como judío renegado, que abundan, se burla de las Escrituras, hablando de ellas como de libros contradictorios y sibilíticos. Profesa en toda su latitud la máxima que autoridad religiosa no es razón; independiza la moral y la legislación de los principios religiosos; imputa a la religión un papel el más odioso en la vida de las naciones, imputación copiada del expositor de Epicuro, Lucrecio. En suma, no recuerda a Dios, sino una que otra vez, a más no poder o para explotar su santo nombre; que, como a Renán, le hace peso, y cree que también a la humanidad⁷. Nada se aventura con decir que las obras de Bentham son profundamente ateístas. ¿Y qué otra cosa es el principio de la utilidad sino un ateísmo mal disfrazado?

Aquí en Bogotá es donde se ha tornado gran empeño en suponer compatibles el utilitarismo y el Evangelio. En el momento en que esto escribimos llega a nuestras manos un periódico que trae un artículo sobre la materia. Sostiene el articulista con lógica vulgar y al fin periodística, que la venganza y el concubinato son hechos honestos y que deben reglamentarse y ampararse. “La prescripción del cristianismo, dice, contra la venganza *debe* entenderse hecha contra la venganza *excesiva*, la venganza *feroz* que suele usarse por algunos y que es *inconveniente* para la sociedad”. Como se ve, se admite la Biblia a condición de interpretarla utilitariamente, que es como *debe* interpretarse. Concluye que las razones en que se apoyan el cristianismo y el utilitarismo en el fondo son unas mismas. ¿No es el

⁷ Menciona una vez a Jesucristo para decir que habiendo aceptado voluntariamente el sacrificio, pudiendo evitarlo, su muerte fue la de un suicida (*Déontologie*, París, 1834, vol. I, pág. 97).

colmo de la impudencia? Ya lo dijo San Cipriano: *Diabolus malis legis interpres*.

Sí, el principio religioso y el principio de la utilidad son incompatibles. Prescindiremos aquí de la incompatibilidad en cuanto al dogma o bases metafísicas de ambas creencias, para hacerla resaltar sólo en cuanto al espíritu. No es posible aceptar la ley divina y la regla del cálculo de resultados como principios equivalentes. O revisamos la divina ley calculando, o ponemos el cálculo al servicio de la ley divina. En el primer caso el cálculo es superior a la ley divina, el hombre a Dios. En el segundo, la ley divina es la verdadera ley, el verdadero principio; y el cálculo, simplificándose como arriba observamos, se reduce a una deliberación sencilla, a la mera investigación de si un hecho está o no conforme con los preceptos dictados por Dios. De todos modos, sabemos que con sólo que procedamos de sana intención, conformamos nuestra conducta con la voluntad divina. He aquí la fórmula utilitaria: “el cálculo humano es superior a la sabiduría divina”. He aquí la fórmula cristiana: “la sabiduría divina es superior a todos los cálculos humanos”. Hay entre ellas la misma diferencia que entre soberbia y humildad; entre virtud cristiana y rebeldía satánica.

Ya en otra parte hicimos notar alguna semejanza entre la escuela idealista y la utilitaria. El idealista dice que la verdad no es otra cosa que la idea. El utilitarista dice que no hay más bien que la sensación agradable. Reconcentran en sí mismos, el uno la verdad, el otro el bien. Ahora pues, así como esas dos escuelas son afines en cuanto al método, lo son en cuanto al espíritu. Permítasenos observar aquí este nuevo punto de afinidad, o más bien, desenvolver la semejanza antes indicada; pues, en efecto, el método, ese método exclusivo y egoísta, es resultado natural del espíritu, de ese espíritu de soberbia y egoísmo que caracteriza a estas dos escuelas.

Veamos: el idealista no acepta como verdadero sino lo *demostrable* por su razón individual, independiente de la razón divina y de la razón de los demás hombres. Dios

mismo, la misma humanidad no existen mientras su razón no conceda que existen. ¡La existencia del Ser es un don de la razón de un ser! El utilitarista, por su parte, no admite como cosa buena y apetecible sino lo que su razón *calcula* serlo. Pretende el idealista encerrar en sí el principio de la verdad, crear la verdad. Pretende el utilitarista poseer él solo la clase del bien, crear el bien. ¿Hay diferencia entre estas dos sectas? Diferencia en la forma, no en la esencia; la misma diferencia que puede establecerse entre la verdad y el bien que ellas niegan. La verdad es Dios mismo en cuanto inteligible; el bien, Dios mismo en cuanto deseable. ¡Paralelamente el idealismo es la cabeza, el utilitarismo el corazón del monstruo de la soberbia humana, de la soberbia del hombre que pretende igualarse a Dios!

¿Cuál es el resultado? Que, como fuera, de Dios no hay verdad ni bien posibles, ni el idealista da con la verdad ni el utilitarista con el bien. El uno, aceptando sólo la verdad demostrable, rechaza la evidente, fundamento de la demostrable; el otro aceptando sólo el bien calculable, desecha el bien evidente, fundamento del calculable. Queriendo demostrarlo, calcularlo todo, nada pueden demostrar ni calcular. El idealista se refugia en *el yo*, y el utilitarista en *el placer*, modificación del *yo*; y de ahí no salen. Esas mismas ideas *yo*, *placer*, independientes de la idea fundamental de Dios, de Dios por quien el yo existe, por quien el placer se produce, sin el cual el yo y el placer nada significan; esas mismas ideas así aisladas, anulados los objetos que representan, se desustancian y anulan ellas mismas. Son círculos fatales de ignorancia y contradicción.

Así el idealista y el utilitarista bajan como Satanás al abismo, en su esfuerzo insensato de ponerse en lugar de Dios.

No es esto una metáfora. Medítese un momento en lo que pretenden ser y lo que vienen a ser el idealista y el utilitarista, y se convendrá en que decimos pura verdad. Permítasenos recordar aquí la historia de Abraham cuando le ordenó Dios sacrificar a su hijo Isaac. Nada es

más elocuente y significativo que la relación de este suceso consignada en el *Génesis* (cap. 22). Refiere el historiador que, queriendo probar Dios a su siervo, “le dijo: ¡Abraham, Abraham! Y él respondió: Aquí estoy: Díjole: Toma a tu hijo *unigénito*, a quien *amas*, Isaac, y ve a la tierra de visión y allí lo ofrecerás en holocausto sobre uno de los montes *que yo te mostraré*. Y así Abraham, agrega el sagrado texto, levantándose *antes de amanecer*, apareja su asno”.*

Todas las circunstancias de esta narración parecen concurrir a hacer notar la pronta sumisión de Abraham al mandamiento del Señor. Abraham, utilitarista, hubiera vacilado calculando los resultados de pena y placer. Pero el siervo de Dios no necesita saber sino si el mandamiento venía de Dios: Sabido esto, su resolución estaba tomada, no le era lícito calcular. Y así, según el sagrado texto, Abraham *responde* al llamamiento, *obedece* al mandamiento⁸.

Y como caminaban juntos, dice Isaac a su padre: Padre mío. Y él respondió: ¿Qué quieres, hijo? He aquí, dijo, el fuego y la leña. ¿En dónde está la víctima del holocausto? Y dijo Abraham: Dios se proveerá de víctima del holocausto.**

La sublime palabra de Abraham: “Dios proveerá”, no es otra cosa que una abreviación de la fórmula antiutilitaria: “La sabiduría de Dioses superior a nuestros cálculos”⁹. Caminaban, pues, juntos, agrega el texto mosaico, frase que exprime enérgicamente la resignación del padre y del hijo a la voluntad del Señor. El ángel suspende el sacrificio cuando ya Abraham lo había ofrecido e Isaac aceptado en sus corazones.

* [1-3]. N. del E.

⁸ Nótese además como muy significativas las palabras que transcribimos de letra bastardilla.

** [*Génesis*, 22, 6-81. N. del E.

⁹ “Muéstrame tus caminos”: MOISÉS; “Preparado está mi corazón”: DAVID; “Señor, qué es lo que quieres que yo haga”: SAN PABLO. Todas éstas son fórmulas del mismo principio religioso.

Abraham, utilitarista, caso de haber obedecido a Dios, habría sido por temor de mayor daño. Pero el inspirado historiador se apresura a advertirnos que no fue el interés lo que movió al padre Abraham. “Porque has hecho esta acción, le dice el Señor, y no has perdonado a tu hijo único POR AMOR de mí, te bendeciré...”^{10,*}

Y, lo que es más notable, la acción antiutilitaria de Abraham le merece que Dios le ratifique la promesa de redimir al linaje humano: “Te bendeciré y en tu simiente serán benditas todas las naciones de la tierra, porque has obedecido a mi voz”.

Dios ofrece en sacrificio a su hijo único para redimir la descendencia (y en ella todas las gentes) de aquél que supo ofrecerle el suyo; y porque supo ofrecérselo por sentimientos de deber y amor; porque no procedió según el principio de la utilidad.

Dios le paga a Abraham en la misma moneda: *ecce Agnus Dei!****

Tenemos, pues, por boca del mismo Dios, y con su ejemplo, puesta enemistad entre su ley santa y el principio utilitario.

Pero esta ley que manda al hombre obedecer por amor racional, es intolerable, nos dirán los utilitaristas. Séalo cuanto se quiera para los que juzgan según la carne. Precisamente tratamos de demostrar que es incompatible con la que ellos promulgan. El utilitarismo y la ley divina positiva son incompatibles. Esta es nuestra tesis.

Vamos a otro capítulo.

Habiéndose reconvenido públicamente a un catedrático utilitarista por incurrir en su enseñanza en la contradicción

¹⁰ Varios son los pasajes paralelos en el Nuevo Testamento. Recordaremos sólo uno: “El que ama más al hijo que a mí, no es digno de mí. Y el que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí” (*Matth.*, 10, 37-38).

* [*Génesis*, 22, 16-17]. N. del E.

** [*Ibid.*, 17-18]. N. del E.

*** [*Ioan.*, 1, 29]. N. del E.

de admitir simultáneamente la ley moral, que no define, y el principio de Bentham, contestó con la mayor franqueza que eso no argüía en contra de su doctrina. En esto fue consecuente con su principio¹¹. Para un utilitarista la bondad de su sistema no debe consistir en su racionalidad sino en su utilidad. Por eso es tan difícil convencerlos de error; una vez penetrados de su doctrina, se aferran a ella por las razones que ella misma les suministra: por razones de utilidad. El mismo señor catedrático y sus sectarios repiten que a pesar de lo mucho que se les dice, nada se les demuestra. Y, atendido su modo de ver las cosas, tienen mucha razón: ellos pretenden se les pruebe que su doctrina no es cómoda y holgada. Se aprende en una semana y no impone deberes. Que se presente otra con las mismas ventajas.

La escuela utilitaria es una especie de francmasonería. Hay algunos que comprenden la verdadera significación de la doctrina. Pero hay otros pobrecitos que, habiendo caído en la red de puro cándidos, no entienden lo que hacen y dicen. Repiten estos tales que la ley natural es una ficción; que el bien es el placer; que autoridad religiosa no es razón; que pensar es sentir. ... Son a manera de niños que con la mayor inocencia profieren palabras que harían avergonzarse a cualquiera.

Si a estos jóvenes se les observa lo inmoral y contradictorio de su principio, contestan: “Si el señor catedrático... Cuando el señor catedrático... ¿No ve usted que el señor catedrático...?”. ¡Y luego sustentan en público certamen esta proposición del señor catedrático: “En materias científicas la autoridad de uno, de muchos y aun del género humano, no es razón!”.

¡Con todo, el *magister dixit* es una razón inapelable!... ¡Pobre género humano!

Llégalos a estos desgraciados jóvenes el día de compren-

¹¹ Costumbre de la antigua escuela epicúrea. CICERÓN dice que no era posible discutir con aquellos sofistas, pues aceptando una proposición, no por eso daban por nula la contradictoria (*De nat. d.*, 1, 25).

El amor por la contradicción y su uso frecuente han sido siempre uno de los rasgos característicos de los sofistas.

der lo que se les ha inculcado. Pero cuando llegan a comprenderlo, es quizá demasiado tarde. Comprenden entonces que hay que optar entre el catolicismo y el utilitarismo, entre la enseñanza de la madre y la doctrina del maestro. Verán entonces que erraron el camino. ¿Volverán atrás? Ya es difícil, es menester una gracia especial y un esfuerzo supremo. Ya han echado tal vez raíces aquellos gérmenes que abrigaron incautamente, y es difícil resolverse a arrancar esas raíces, enrobustecidas por la costumbre, que han de llevarse pedazos del corazón.

¡Dios salve por su misericordia a esta incauta juventud de las redes del sofisma!

CAPITULO XIV

LA SOCIEDAD CIVIL. LA LEY PENAL

El fin del hombre, según se desprende de los principios que hemos expuesto, no es solitario sino también social. Montesquieu observa: “el hombre nace y pasa la vida en el seno de la sociedad”¹. En la familia, en la tribu, en el Estado constituido, donde quieta hallamos la forma social satisfaciendo a una imperiosa necesidad de la organización y del corazón del hombre, la de perfeccionarse mediante la asociación. Solitario, aparece el hombre débil, imperfecto, impotente; asociado, se ostenta fuerte, completo, poderoso, verdadero rey de la tierra.

También entre los animales se manifiesta la necesidad de la asociación, pero sólo en lo material. Las sociedades animales son evoluciones meramente mecánicas; nada de progresivo, de inteligente ni de moral: No sólo en los animales, en toda la naturaleza hallamos, si no realizaciones, símbolos al menos de la ley social; la vida, la existencia, el ser mismo material no se produce sino a virtud de la concurrencia conforme de fuerzas varias que asumen al aliarse, el carácter de la unidad. Pero en el hombre esta ley se realiza de un modo más elevado, más amplio que en los otros seres que conocemos: la sociedad humana es mucho más que una entidad mecánica, como el hombre es mucho más que materia organizada; a la sociedad humana presiden, como fuerzas orgánicas, la razón y la libertad, es decir, el principio moral; y en ella intervienen como miembros, Dios mismo, el hombre y la naturaleza.

Si el carácter de la entidad social es la misma cosa, en el fondo, aunque en dimensiones más vastas, que el de la

¹ Los utilitaristas dicen: “El hombre no es sociable sino por accidente. Se mantiene en sociedad no por benevolencia, sino por odio. La sociedad es una asociación facticia” (HOBBS).

persona humana, se infiere que el fin de la sociedad es el mismo, aunque más amplio que el del hombre. Mejorarse, educarse, perfeccionarse, asimilarse al tipo de lo bueno, tal es el fin del individuo; el fin de la sociedad, es, pues, paralelamente, mejorar al hombre, educarlo, perfeccionarlo, asimilarlo al tipo de lo bueno.

El hombre, considerado individualmente, se perfecciona mediante una doble educación, la de la naturaleza y la de Dios. La naturaleza, tocando los resortes de nuestra sensibilidad, nos educa en lo material, por medio, de atractivos y repugnancias sensuales, o sean sensaciones agradables y penosas; esta educación nos es común con el bruto. Dios nos educa ilustrando nuestra razón por medio de atractivos y repugnancias intelectuales, esto es, por medio de intuiciones de lo bueno y de lo malo. Naturalmente *sentimos* el bien y el mal físicos; por regla general, el bienestar nos anuncia un bien y nos liga a él; la desazón o el dolor, un mal y de él nos aleja². Racionalmente, *conocemos* el bien y el mal, así físicos como morales; por regla general, una visión luminosa, perfecta, nos anuncia una verdad, un bien, y a él nos atrae; una visión oscura o incongruente, un error, un mal, y de él nos retrae. Por medio de sensaciones se educa el animal; por medio de sensaciones y conocimientos, el hombre.

El fin de la sociedad, hemos dicho, es el perfeccionamiento del hombre. ¿Y por qué medios, se preguntará, debe y puede la sociedad realizar este fin? La naturaleza y Dios se los indican y transmiten. La naturaleza educa a cada hombre, en cuanto animal, por medio de sensaciones; luego sensaciones son los medios que debe emplear la sociedad en sus lecciones elementales. Dios completa la educación natural, ilustrando nuestra razón; luego luces racionales son los medios que debe emplear la sociedad en sus lecciones superiores. Los medios están indicados; la sociedad no debe sino hacer extensiva esta educación, las lecciones sensibles y las racionales; cümplele imponer penas y recompensas, por

²Nos vemos obligados a repetir algunas ideas para mayor claridad.

una parte; por otra, extender la ciencia, la verdadera ciencia. Tal es la misión, el deber social.

La familia es el tipo más natural y feliz de la sociedad humana, y en ella vemos muy bien realizado, en su escala, el ensanche que debe dar la autoridad o poder público a la educación individual. Por punto general, para el niño, tipo del hombre educando, la madre representa a la naturaleza, el padre a Dios. La educación de la naturaleza es imperfecta; sus lecciones generales son correctas, pero descuida a menudo las especiales, olvida los pormenores. Así, aunque por regla general ella pone el signo atractivo del placer a los objetos que convienen a nuestra organización física, y el repulsivo del dolor a los que le son perniciosos, hay sin embargo casos, como en otro lugar demostramos, en que aquellos signos no aparecen o están invertidos.

Pues bien, una madre atiende a estos pormenores olvidados por la naturaleza; constitúyense en su agente y eficaz auxiliar, distribuyendo aquí y allá motivos de pena o de gusto, para que el niño busque lo bueno y evite lo malo. ¿Qué hace la madre que endulza un medicamento amargo, sino sustituir el signo atractivo al repulsivo en un objeto bueno en la circunstancia en que se emplea; o, en otros términos, hacer individualmente lo que la naturaleza hace en sentido general? El niño que toma el medicamento, no halla tal vez de bueno sino el signo, el dulzor sobrepuesto: lógica infantil que extendida a todo fenómeno, lleva el nombre de utilitarismo. El padre, por su parte, cuida más especialmente de la educación racional del niño, y representa, no ya a la naturaleza, sino a Dios. La madre le ha hecho sentir el bien y el mal mediante signos agradables o penosos; el padre se los hace percibir en un orden más elevado, en el orden puramente intelectual, mediante ideas.

Para nosotros, la sociedad es una gran familia, y su misión la misma que, en su escala, cumplen los padres de familia: educar por medio de la sensación y de la idea; la autoridad pública debe perfeccionar al hombre como la

autoridad doméstica perfecciona al niño. La ley es la razón del padre de familia, dice Montesquieu. La teoría social que dando a la sociedad carácter mercantil, mira en la autoridad sólo un administrador, está en oposición con los hechos; ella no satisface a la razón ni a los sentimientos generosos del corazón humano.

Según la teoría que presentamos, el gobierno debe asumir un carácter más bien paternal que administrativo; son distintivos de aquel carácter, en lo visible y material, la antigüedad, la fuerza, la permanencia; pero amor es su atributo esencial. La naturaleza, queremos decir el curso natural de los hechos, provee a esta necesidad sólo en lo material, en lo que nos es común con los animales, suscitando fuerzas preponderantes en el seno de la sociedad lo mismo que en el de la familia: Bajo cualesquiera instituciones hay familias y personajes cuya preponderancia es inevitable, como si una fuerza oculta la produjese y consolidase. Pero la naturaleza no siempre provee (y no cumplidamente cuando algo pone de su parte) a la necesidad esencial, que es la disposición a educar, a cumplir la misión social; al amor, en una palabra. Crea la naturaleza padres así en el seno de la familia como en el de la sociedad; Dios les ilustra el corazón enseñándoles su deber, pero sin quitarles la libertad; de aquí resulta que muchas veces el padre, así en la sociedad como en la familia, se hace tutor despótico; culpa es suya, y puede serlo también de los hijos o gobernados; no de la naturaleza, que le elevó en medio de tales o cuales vicisitudes, al puesto que debe ocupar; no de Dios que le ilustra suficientemente respecto de los deberes que debe cumplir.

Lo mismo que una madre, en el ejemplo que arriba presentarnos, la autoridad pública debe ampliar y reformar educando al hombre, la educación que la naturaleza da al animal. Una madre en la educación de su hijo sobrepone el signo de lo bueno o de lo malo a ciertos objetos que no lo llevan o lo llevan cambiado. Lo mismo, en mayor escala, debe hacer la autoridad pública. Pongamos un ejemplo. En una agresión injusta hay dos males: el mal moral, el

pecado, que consiste en la violación del orden moral y que se inicia por el agresor, y un mal material, la violación del orden físico, que recae en el agredido. La naturaleza mediante una sensación desagradable hace sentir al último el mal físico que experimenta; pero no siempre, ni oportunamente, si alguna vez, hace sentir al primero el mal moral que ejecuta. Imperfecta es, como se ve, la instrucción de la naturaleza en el caso propuesto; ella no alcanza a detener, mediante un dolor, el brazo que hiere; apenas puede avisar del mal al pecho amenazado o herido. De aquí la necesidad, el derecho que tiene la sociedad a hacer sentir al agresor también el mal que ejerce, como la naturaleza anuncia el mal físico al agredido. Imponiendo una pena o el temor de ella al primero, la sociedad no hace sino ampliar la imperfecta instrucción de la naturaleza.

Según esto, la misión del poder público, en cuanto perfecciona la educación de la naturaleza, consiste más bien en anunciar mediante dolores prohibitivos el mal, que en infamarlo, una vez ejecutado, mediante dolores simplemente instructivos. Parece, pues, que el tipo del gobierno a ese respecto, sería aquél que previniese los crímenes, merced al descubrimiento y aplicación de penas anteriores, no posteriores, a la ejecución de los delitos; penas que detuviesen el brazo del criminal, más bien, que reducirlo a impotencia una vez perpetrado el crimen. Hasta cierto punto la autoridad pone la pena antes de la perpetración del delito, en el temor de sufrirla; pone el goce ofrecido a la virtud, en la esperanza de obtenerlo. Todavía, sin embargo, ese temor es menor, menos eficaz, menos influyente que la pena que se teme; y menor esta esperanza que el goce que se espera. Hay aún, pues, se dirá imperfección en las facultades del poder público. No, la Providencia no permite a la sociedad anteponer al crimen del gobernado un dolor, un hecho bastante a impedir la ejecución del crimen, sino simplemente un conocimiento, que no otra cosa es el temor de sufrirlo; lo mismo en lo que toca a las recompensas de la virtud. ¿Y esto por qué? Porque desde el momento en que se descubriesen goces y penas inevitablemente efica-

ces, anteriores inevitablemente a la acción buena o mala, según el caso, la libertad del hombre peligraría: todos seríamos igualmente morigerados en cuanto a los actos externos, las diferencias serían apenas apreciables. Dios ha querido que el hombre sea ante todo un ser libre; y si El mismo no ha querido avisarle del bien y del mal, entre los cuales va éste a escoger, sino por medio de conocimientos puros, auxiliados de esperanzas y temores que no alcanzan a ahogar la libertad, mal podía conceder a la autoridad pública, su representante y agente en la sociedad, facultades más vastas que las que El propio ejerce, hasta el punto de que pudiese convertirse al hombre en una máquina.

Hace, pues, la sociedad cuanto debe y cuanto puede previniendo el bien y el mal mediante sólo esperanzas y temores, y sancionándolos, porque así lo exigen los principios eternos de justicia, por medio de recompensas y de penas, respectivamente.

El utilitarista desconoce estos principios. Para él no hay más bien que el placer, ni otro mal que el dolor. Para nosotros, el uno como el otro son medios de educación y de sanción que conspiran, cada cual, a su manera, a la satisfacción de la justicia, a la perfección del ser, al cumplimiento de la idea divina y eterna, a la realización del bien.

Preguntad a un utilitarista con qué derecho y a qué fin impone la autoridad pública una pena cualquiera. Creemos no desfigurar la doctrina utilitaria en la siguiente respuesta, la más razonable, si cabe, que pudiera daros el así interrogado: “La pena impuesta, os dirá, es un mal, porque pena es dolor y no hay otro mal que el dolor. Así, cuando la sociedad inflige una pena a un malhechor, no hace sino agravarle el mal. Empero, esta pena, o sea mal, redundando en placer, o sea en bien de la sociedad”. Conforme a esto, la sociedad tiene derecho a causarle mal a uno para que redunde en bien del común. Ahora bien, si fuese justo este principio, lo sería tanto, exactamente, como este otro: la sociedad tiene derecho a causar mal a un individuo en provecho de otros. Y como en este *otros* está

incluido el causador del mal, el principio sentado puede resolverse, sin adulteración en el siguiente: “hay derecho a causarle mal a otro para que redunde en provecho del causador”. Todavía sin llevar el principio a esas consecuencias extremas, podemos concluir sin mínima violencia, que, supuesto que la sociedad cuando impone un castigo no hace sino acumularle males a un individuo para que le resulten bienes a otro, y supuesto que para eso tiene derecho, lo tiene para acumularle penas o sean males a un inocente para que redunde en provecho de otros individuos buenos o malos, pocos o muchos; lo tiene para expropiar al rico solitario a fin de enriquecer a numerosos pobres; para asesinar a un hombre cuyas carnes prometen buen sabor, para satisfacer a numerosos antropófagos!... La consecuencia es aberrante, pero lógica. No extrañemos pues, no extrañemos que la doctrina utilitaria lleve a la depredación y a violencias de todo género a título de bien general. Si a esas ideas acostumbra, ¿cómo no ha de conducir a esos hechos?

El derecho de castigar, explicando al tenor de la doctrina utilitaria, es una atroz injusticia bajo otro concepto. El hombre, sometido según Bentham, al imperio del placer no es dueño de sus actos, y por lo mismo no puede ser responsable de ellos. Todos ellos son igualmente motivados por el deseo de gozar, todos igualmente legítimos, igualmente fatales, idénticos. ¿Con qué derecho se castiga a un ser fatal? El castigo, aceptado eso, no es más que una violencia irracional³.

Resumiendo: el hombre es un ser social; la asociación le es un deber; la misión de la sociedad es el perfeccionamiento del hombre; esta misión se cumple mediante el poder; este poder lo ejercen los favorecidos por la natura-

³ Un escritor que sostuvo por la prensa la doctrina fatalista de que el hombre nace irremisiblemente asesino, ladrón, adúltero, es hoy miembro de un alto tribunal; según la ley administra justicia; según su opinión, violencia. No es raro: ¡Calvino, fatalista místico, era amigo de quemar hombres vivos sólo por haber nacido destinados a profesar opiniones distintas de las que él profesaba!

leza; éstos tienen el deber de constituirse en auxiliares de Dios y la naturaleza; deben transmitir la enseñanza divina ilustrando a los entendimientos, y reformar y ampliar la de la naturaleza por medio de sensaciones equitativamente distribuidas. Gobernar es educar; educar, perfeccionar. Tal es el deber del hombre, individual y colectivamente.

El precepto fundamental del cristianismo se reduce a esta palabra: caridad. Tal como lo hemos considerado, el ejercicio del poder público no es el ministerio del terror, sino una grande obra de misericordia. Todo pueblo cristiano así lo ha comprendido más o menos confusamente, y así lo ha practicado.

¡Qué satisfactorio es para nosotros profesar una teoría social que, conformándose con los principios de la lógica y con la fuerza de los hechos, se acoge sumisa a la doctrina evangélica, y puede condensarse en estas dos palabras: *justicia y caridad!*

EL DERECHO LA UTILIDAD

Gobernar es educar. Pero toda educación supone deberes y derechos: nociones preconstituídas sobre lo bueno y lo malo, lo que debe procurarse y lo que debe evitarse, y medios eficaces de acción y corrección. Sin duda, el que enseña está obligado a saber lo que enseña, cómo y por qué lo enseña. El que impone leyes está sujeto a una ley anterior que le señala sus derechos y deberes al intento mismo de legislar. El hombre constituido en autoridad en un maestro aleccionado por otro maestro superior. Dios es este maestro de maestros, rey de reyes. El dicta la ley universal, la enseña a la razón (esta ilustración es lo que llamamos ley natural), y complementa su enseñanza mediante la revelación. Toda sociedad humana se asienta sobre esta base. *Non est potestas nisi a Deo.*

Todos los seres animados puede decirse que reciben una cierta instrucción preparatoria, como lo reconoce el derecho romano: *omnia animalia docuit*¹. Puede hacerse extensiva esta doctrina a todos los seres que componen la creación, pues, ¿cuál es la criatura, por pequeña e insignificante que se la considere, que al salir de la nada, o mejor dicho de las manos de Dios, no traiga impresa cierta tendencia, cierto instinto que la coloca en su lugar o le da el movimiento que le corresponde desempeñar según la mente divina? Todos los seres reciben, pues, cierta instrucción divina preliminar; llegan *predispuestos* a este gran teatro; lo que hay es que en general esa instrucción es servil, ciega: cumplen los seres mandamientos que no entienden; al paso que en el hombre es racional y noble; él no

¹ “Los omnes e aun las otras animalias”, dice la Ley de Partida, siguiendo a Justiano.

sólo tiene tendencias instintivas relativas al cumplimiento de su destino natural, sino también ideas más o menos claras de su misión sobrenatural. Estas ideas, estos instintos racionales, son la ley natural. Negar la ley natural es degradar al hombre a la esfera de los entes faltos de razón.

Y, sin embargo, hay quien niegue la ley natural. Los utilitaristas la niegan, como hemos visto. Admitida esa negación, la conducta humana presenta el carácter de irracional y fatal no sólo en sus manifestaciones privadas, sino en las sociales. Si el hombre no es otra cosa en su esencia, sino un animal que maquinalmente busca el placer y huye el dolor, ¿cómo puede elevarse a la idea de una sociedad espiritual y culta? ¿Cómo con elementos brutos ha de poder construirse un todo racional? El utilitarista, que considera así al individuo, no puede considerar la sociedad bajo un concepto más noble sino incurriendo en contradicción con sus principios. El error se contradice a cada paso, porque a cada paso tropieza con la verdad.

Existe la ley natural, existen deberes y derechos naturales. El legislador tiene el deber natural de protegerlos, promoverlos, armonizarlos. El no crea los derechos, sino que los deslinda. O, como dice atinadamente el abate Rosmini, la ley positiva no establece el derecho sino la *modalidad* del derecho.

El hombre por naturaleza tiene el derecho de vivir. La vida no es obra de la ley sino don de Dios. Luego cuando la ley garantiza la vida no crea, el derecho sino que lo sanciona y ampara.

El hombre tiene por naturaleza el derecho de poseer la tierra. Cuando la ley pronuncia en materia de contratos y adquisiciones, fija y armoniza el ejercicio de ese derecho; no crea el derecho.

El hombre tiene por naturaleza el derecho de asociarse a la mujer y fundar la familia. Las leyes sobre estado marital, patria potestad, emancipación, reglamentan el derecho del estado familiar mas no lo crean. ¿A qué apurar la enumeración? La doctrina es clara, porque es racional.

El utilitarismo, negando la ley natural, niega los derechos,

y por consiguiente el fundamento de la sociedad. Anulada la ley natural, resulta esto: o el derecho es la actividad íntegra, la libertad total del hombre (fórmula de Hobbes), o la voz derecho nada significa (fórmula más ajustada a la negación de qué partimos). En el primer caso, la ley positiva es la violación de todo derecho; en el segundo caso, la ley positiva es un hecho sin carácter moral ninguno; no puede calificarse ni juzgarse moralmente. O la sociedad civil es tiranía, o es un hecho ciego.

No hay medio.

Esta disyuntiva no deja sino dos salidas: la retractación o la contradicción. Hobbes, Bentham, Salas y demás sectarios contumaces prefieren la segunda; existen derechos, nos dicen, pero ellos emanan de la ley positiva. “No hay virtud ni vicio, justicia ni injusticia que no vengan de las leyes”². Claro es que esta fórmula mi puede combinarse con ninguna de las dos fundamentales arriba presentadas. Puesta esa adulteración aparte, ocurre aquí otro dilema concluyente: o la ley positiva es producto de la razón, o lo es de la fuerza; si lo primero, la ley no crea el derecho porque la razón reconoce leyes superiores, tiene reglas sagradas que observar en sus procedimientos, como hemos demostrado; la razón no halla en sí la facultad de crear lo justo y lo bueno; lo halla existente, lo reconoce y sanciona; si lo segundo, la ley no crea derecho sino que, fuerza ella misma, favorece o anula otras fuerzas. O se admite el imperio del orden moral subordinándole el orden natural, lo que equivale a subordinar la fuerza a la justicia, reconociendo como base fundamental de la sociedad, las leyes eternas que la razón conoce y promulga; o sólo se reconoce el orden natural subordinándole el derecho, lo que equivale a anular éste, no reconociéndose más ley ni razón que la fuerza bruta. O la ley divina o el fatalismo. No hay medio.

² BENTHAM, com. por SALAS, tomo1, pág. 105. Todo derecho, o llámese bien, emana de la ley... y, sin embargo, “toda ley es un mal, porque toda ley es una infracción de la libertad”, del bien, o llámese derecho (*ib.*, pág. 205). Compáginelo quien pueda:

Adelantando en su camino de contradicciones, aquellos utilitaristas que mal contentos con la libertad absoluta, admiten la autoridad pública, introducen una hipótesis peregrina. Después de suponer al hombre asimilado al bruto, sin luz directriz, sin derechos ni deberes, apelan al legislador como a un creador soberano, como a una inteligencia infalible, como a un ser en fin, no salido del *servum pecus** de la humanidad, sino de un linaje muy superior. “Si el hombre es malo (dice a este propósito un comentador de Hobbes) y es menester reprimirlo por medio de un déspota, este déspota será también malo; es como decir, que los pueblos para no devorarse unos a otros deben entregarse a un lobo pastor que los devore a todos. ¡Qué contradicción! ¡Todos los hombres son esencialmente malos, y uno solo ha de ser bueno!”. Y Cumberland observa al mismo propósito que el rey al vestir la púrpura no por eso se despoja de la humana naturaleza.

Los utilitaristas de esta escuela, tienen a toda hora en los labios la sabiduría y santidad de la ley positiva, como si ella cuando es buena no fuese dictada por la razón humana que desconocen; y ni pierden ocasión de ponderarnos los felices resultados de bienestar y progreso que debe a las leyes el rebaño humano, como si los autores de esas leyes no fueran personificaciones del rebaño mismo, y como si por su propia virtud, sin contar para nada con las aptitudes de los asociados, ellos lo hubieran realizado todo. Muchos pasajes pudiéramos citar que respiran esa insensata adoración; ocurren a menudo en el comentario de Salas, a que nos remitimos; no sin presentar aquí una muestra que tomamos del holandés Mandeville, escritor del siglo pasado, utilitarista de alma corazón. “Los legisladores y hombres de Estado, dice, percibiendo que el *hombre no es más que UN ANIMAL REPLETO DE EGOÍSMO*, y que sería por lo mismo imposible mantener algún número de ellos en sociedad sin IMPONERLES un gobierno, procuraron dar a su egoísmo una dirección útil al público”. No puede uno

* [HORAT. *Epistularum* I, XIX, 19]. N. del E.

menos de preguntarse: ¿Quiénes son y de dónde llegan estos seres privilegiados, llamados hombres de Estado que así imponen leyes y reglamentan el egoísmo del rebaño; y quién es este adorable *público* en cuyo beneficio trabajan?

Hay, pues, políticamente hablando, dos fracciones de utilitaristas: los unos adoran el placer, los otros rinden humildes homenajes a la fuerza.

Aquellos son los utilitaristas ortodoxos, éstos disidentes.

Aquellos viven reñidos con la sociedad, son eminentemente revolucionarios; éstos, eminentemente serviles³.

Aquellos no quieren ni aun ley; éstos no quieren más ley que la fuerza. Aquellos niegan a Dios; éstos apellidan dios a un ídolo satánico.

Pero tienen un templo común: el del ateísmo; allí fraternizan cordialmente.

Ingenuamente: la tarea de refutar el utilitarismo, nos fatiga; siguiéndole los pasos, nos sentimos arrastrados de extremo a extremo por el terreno pedregoso de las contradicciones. Es un viaje penoso y sin rumbo fijo, en que los puntos de escala son: sensualismo, nihilismo, egoísmo, absolutismo, ateísmo. No tiene este cielo una estrella.

El derecho es, pues, don de Dios y no de los hombres; es la vida con sus legítimos desarrollos; es la actividad humana conforme con la mente divina.

Las potestades legítimas armonizan el ejercicio de los derechos, pero no crean su substancia. Educan una materia creada, atemperándose a leyes que dicta la razón. El padre mismo llama el hijo a la vida⁴, mas no le da la vida, no le regala derechos. Por eso no tiene derecho a sacrificar a

³ Bentham se muestra absolutista y anarquista alternativamente; lo uno, cuando hace emanar el derecho de la ley y aconseja en ciertos casos la obediencia servil (*Vid.* atrás cap. 13, nota 2); lo otro, cuando aboga frenéticamente contra *toda* ley, como lo hace en su *Deontología*, y cuando insulta furioso a las autoridades legítimas, como lo hace en sus *Ensayos sobre España*.

⁴ *Vid.* S. TOM., *De mal.*, 9, 4, art. 6.

sus hijos⁵. Por eso éstos tienen derechos aun bajo la patria potestad, en la cuna misma.

Es muy cierto que las potestades legítimas al organizar y dirigir el ejercicio del derecho, establecen garantías y obligaciones. Es éste un nuevo derecho, si se quiere, pero derecho puramente relativo. No es substancia sino modificación; no es fin sino medio. El derecho positivo es, digámoslo así, la corporización del natural; son consubstanciales, y, por consiguiente, es un error craso decir que el derecho emana de la ley; es confundir la substancia con la forma, el principio con su desarrollo, la causa con el efecto.

La organización social no es sólo de hecho sino de derecho; la educación de los súbditos es un deber para el magistrado, cualquiera que éste sea.

Mas ¿cómo cumple este deber? El padre de familia, lo mismo que el padre de la patria, sabe que debe educar, perfeccionar y reglamentar; mas los medios de educación no los halla consignados en código alguno universal. Ya lo explicamos en el capítulo XI: la adopción de medios es libre pero no arbitraria. Es libre, porque se ha dejado a la facultad inventiva; no es arbitraria, porque es un deber adoptar lo mejor, lo que parezca mejor; esta misma facultad inventiva está sujeta a ciertas leyes metafísicas.

Los medios que conducen al bien no son el bien mismo; instituidos como ley, garantizan el derecho, pero no son el derecho mismo. Toda su significación es relativa; son bienes y derechos relativos.

Pongamos un ejemplo. Yo, profesor de historia, tengo el deber de enseñarla a mis discípulos. Este es el deber fundamental: enseñar la historia; empero, para cumplirlo se me ofrecen diferentes medios; desde luego, hay muchísimos

⁵ Prescídase de esta doctrina que establece derechos naturales; admítase la sinonimia entre fuerza y derecho; calcúlense sólo placeres y dolores; defínase utilitariamente el amor paterno, diciendo que consiste en la esperanza de reportar del hijo alguna utilidad (VOLNEY, *Loi nat.*, 10), y habrá forzosamente que admitirse por lícito el infanticidio, a lo menos *en algunos casos*, como lo admite Bentham.

textos. ¿Puedo adoptar uno u otro indistintamente? No, mi razón me dicta que tengo el deber de elegir el mejor. Esta elección es libre, pero no arbitraria y ciega. Entre un texto falso y uno verídico preferiré el último; porque mi razón me dicta que tengo el deber de preferir la verdad al error, el medio útil al pernicioso; todavía entre distintos textos verídicos, preferiré el más exacto, el más metódico, el más claro y, en una palabra, el más adecuado al cumplimiento de mi deber; o si se quiere, el más útil. El derecho fundamental es enseñar la historia; las preferencias subsiguientes son medios de llenarlo cumplidamente, derechos relativos. La instrucción que yo deba dar a mis discípulos es el bien substancial; los medios son bienes relativos. Lo mismo sucede con el legislador y, en general, con todo hombre constituido en dignidad. Educar, moralizar es su deber fundamental; para realizarlo tiene que atender a consideraciones morales y metafísicas, subordinándolo todo al deber, al principio moral.

Esto supuesto, el legislador debe procurar lo conducente al bien, es decir, lo útil; y debilitar, prohibir lo conducente al mal, es decir, lo pernicioso. La ciencia de la utilidad es, en cierto modo, la ciencia del legislador.

Los hombres austeros y probos suelen mirar con recelo el nombre de utilidad. Sucédele lo que al hombre de libertad: de manoseados, dan asco. Estos nombres están como contaminados con el trato de la impiedad. Por el contrario, cuantas veces los impíos los oyen en boca de un hombre honrado, creen haber obtenido un triunfo. Ya vemos la risa irónica con que algún lector utilitarista recoge alguna frase que acabamos de estampar, para devolvérsela con esta reconvención:

—Usted reconoce que el legislador debe tener en cuenta la utilidad; que la ciencia de la utilidad es en cierto modo la ciencia de la legislación; luego usted es utilitarista, tan utilitarista como nosotros. ¿A qué pues escribir un libro contra el utilitarismo? *Cum tam varie?*

Pedimos un poco de calma y atención. Suplicamos a los

utilitaristas nos oigan con paciencia la respuesta que vamos a darles.

Utilidad es una palabra que aisladamente nada significa. *Util* quiere decir conducente: es una idea enteramente relativa. Todo depende de las ideas substanciales a que se asocie. Si preguntamos a un carpintero si la sierra es útil, nos dirá: sí, señor, es útil para aserrar, pero no para hacer agujeros. Una misma cosa es útil para un objeto, e inadecuada para otro. Robinson en su isla halló inútil una vena de oro, que en otras circunstancias le hubiera sido muy provechosa. Recuerdese la fábula de la gallina que, buscando de comer en un estercolero, descubrió una perla, diciéndola muy acertadamente:

*Ego qui te inveni, potior cui multo est cibus,
Nec tibi prodesse nec mihi quicquam potes*⁶.

Hablar de utilidad en general, es como hablar de dirección. O nada se sobrentiende, y entonces la palabra no tiene sentido; o algo se supone, y entonces de esta idea tácita es de donde aquélla otra deriva significación y carácter. Generalmente se sobrentiende la idea del bien, y así suele llamarse útil lo conducente a la realización del bien. De aquí ha resultado el tomarse a veces promiscuamente las palabras útil y bueno, porque lo útil en ese sentido, es bueno relativamente⁷. Así decimos que es útil o buena la penitencia; porque restablece la salud del alma que es un bien moral (*Ps.* 118, 71); lo mismo la medicina, en el orden físico, es buena, porque restablece la salud del cuerpo, que es un bien físico. Pero desde el momento en que la idea a que se hace relación es distinta de la que se acostumbra sobrentenderse, es indispensable expresarlo para evitar un engaño. Bentham empieza su *Tratado de legislación* diciendo que “la utilidad

⁶ PHAED. III, 12, 6-7. Quiere decir: “Como yo no busco sino qué comer, tan inútil me eres tú a mí como yo a ti”.

⁷ Lo bueno es de dos maneras según Santo Tomás: o bueno en sí mismo, lo que llamamos honesto, o bueno en relación con lo honesto y *sólo por razón* de lo honesto, y en este caso lo llamamos útil.

debe ser el principio de razonamiento en materia de legislación”. Cualquiera que lea esa frase, la interpretará en este sentido: el estudio de los medios de hacer el bien, de consolidar la justicia, es la base de la legislación. Esta es la interpretación natural. Bentham, sin embargo, cuando habla de utilidad no sobrentiende la idea substancial de bien y de justicia sino la de placer. Debió advertirlo y no lo advirtió. Quiso decir: el arte de producir placeres es la base de la legislación. El engaño es manifiesto. Véase, pues, como la palabra utilidad en sí misma nada significa; envuelve verdad o error, justicia o vicio, según el objeto a que se refiera.

“Yo soy el camino”,* dice Jesucristo. También pudiera decirlo Satanás en otro sentido. Cuando habla Jesucristo, se entiende que se refiere al cielo. Cuando Satanás habla, se refiere al infierno. El católico admite la utilidad, pero se entiende la utilidad buena. Bentham habla de la utilidad mala. Decir que el católico es utilitarista porque admite la utilidad, es lo mismo que decir que el Hijo de Dios la va con Satanás porque ambos dicen: “Yo soy el camino”. ¡Qué caminos tan opuestos! La palabra es una misma; la significación varía según el término de la relación, por ser la idea relativa. Confundir la utilidad buena con la mala es como confundir el amor noble con el innoble, la libertad legítima con la ilegítima, el bien con el mal, la luz con las tinieblas⁸.

* [*Ioan.*, 14, 6]. N. del E.

⁸ Esto mismo que decimos sobre el carácter de las cosas conducentes, puede aplicarse *mutatis mutandis*, a las resultantes. Podemos rastrear la naturaleza de un hombre por sus hechos; podemos muy bien a vista de sus vicios calificarlo de vicioso, sin que por eso haya derecho a que se nos tilde de aritméticos utilitaristas. Nuestro método consiste en calificar un hecho, consultadas, sólo como indicios, sus manifestaciones morales; el utilitario consiste en calificar un hecho, pesados como causas los resultados de pena o placer. La diferencia salta a los ojos. Así, pues, con aquella palabra “por sus frutos los conoceréis”,** podemos decir que sucede lo que con aquella otra: “ego sum via”; en boca de Jesucristo significa una cosa, y en boca de

** [*Math.*, 7, 20]. N. del E.

O considera el utilitarista la utilidad como bien en sí, como bien absoluto; o reconoce que hay utilidad buena y utilidad mala.

Lo primero es un error; es suponer absoluto lo contingente.

Lo segundo supone ideas formadas sobre el bien y el mal. Llamará el utilitarista utilidad buena la que conduce al bien y está en el bien; mala la que conduce al mal y está en el mal. El utilitarista llama bien al placer y mal al dolor. Pero como estas ideas son también relativas, porque hay placeres buenos y placeres malos, dolores buenos y dolores malos, la solución no satisface. Asociar la utilidad al placer, es asociar lo relativo a lo relativo.

En efecto, en el capítulo III dejamos probado que el placer es bueno o malo según que cumple o no su misión, según que está en orden o fuera de regla; en el capítulo XI explicamos sumariamente cómo el orden no está sólo en el espacio sino en el tiempo; constitúyenlo no sólo las relaciones actuales, sino las de época a época. Entre éstas está la de utilidad. La utilidad es una dirección, camino o vehículo que relaciona un hecho presente con uno futuro. Puede ella ser un bien, si está conforme con el plan divino.

Satanás significa lo contrario. Lo que para el espíritu de la verdad es buen fruto, lo es malo para el espíritu del error. El Evangelio nos ofrece una importante instrucción sobre este punto. Cuando Satanás tentó al Señor, le propuso como lo supremo deseable el fruto de la avaricia, la sensualidad y la soberbia, y el Señor lanzó al tentador, *vade Satana*;*** condenando al mismo tiempo su doctrina con aquellas santas palabras: “no sólo de pan vive el hombre”,**** “adorarás al Señor tu Dios y a él solo servirás”.***** Aquella doctrina satánica que no reconoce otro bien que el placer y las riquezas, aquella doctrina condenada por el mismo Jesucristo, es la doctrina utilitaria, la doctrina que un expositor de Bentham ***** supone universal cuando dice que el goce es nuestro único norte y “que tener riquezas, conservarlas y aumentarlas es el objeto de los deseos, esfuerzos y OCUPACIÓN HABITUAL DE TODOS” (*Filosofía moral*).

*** [*Math.*, 4, 10]. N. del E.

**** [*Ibid.*, 4, 4]. N. del E.

***** [*Ibid.*, 4, 10]. N. del E.

***** [Ezequiel Rojas]. N. del E.

Puede ser un bien del orden natural sólo, o también del moral, supuesta la no intervención o la intervención de la voluntad ilustrada. Pero desencajada, aislada, es lo mismo que el placer: un elemento suelto, sin significación moral. ¿Cómo fundar una ciencia sobre un fragmento mudo, sobre un cadáver? Para darle espíritu se la relaciona al placer, que, tomado en absoluto, es otro fragmento inanimado. Y aquí cabría muy bien aquello de: “dejemos a los muertos que entierren a sus muertos”.*

El hombre es un navegante en el mar de la vida; la razón, su brújula; Dios, su norte.

El utilitarismo pone la utilidad en vez de la razón; el placer es su norte; pero como el placer no es un punto inmutable, sino variable de suyo, el bajel anda perdido el rumbo. Se nos dirá que éstas son figuras o símbolos; sí, pero símbolos que representan la verdad.

Quede una vez por todas entendido cómo y por qué el legislador debe consultar la utilidad: la debe consultar no como un hecho absoluto ni como subordinado al placer, sino como subordinado a los principios inmutables de la moral.

Estos principios morales, reconocidos más o menos claramente, son el fundamento y objeto de todas las legislaciones del mundo. Difieren unas de otras en los medios, en los hechos útiles instituidos en servicio de aquellos otros. En estos desarrollos pueden intervenir, es verdad, errores de entendimiento e inspiraciones de pasión; mas siempre la razón destella en el fondo. Preséntese un código civil en que los derechos naturales, la santidad del deber, el orden conforme a razón, la ley natural en suma, bien o mal interpretada, no se manifieste de un modo u otro como base fundamental.

Infiérese de lo dicho, que la ciencia de la legislación, que es la ciencia de la educación, es en parte general y en parte especial; general, en sus fundamentos morales; especial, en sus desarrollos científicos. Tiene una parte dog-

* [*Math.*, 8, 22]. N. del E.

mática y otra disciplinal. El dogma son los principios de lo bueno y lo justo; la disciplina, los medios de realizar lo bueno y lo justo. Esta segunda parte es lo que ordinariamente se considera como ciencia de la legislación y en este concepto puede decirse que una cosa es la ciencia de la moral y otra la ciencia de la legislación; no porque sean independientes, sino distintas; la segunda tiene su fundamento en la primera. Lo mismo sucede con todas las ciencias políticas: les da su base y demarcación la ciencia moral, pero no son la ciencia moral misma. Rossi y otros economistas sensatos reconocen esta distinción, que supone dependencia. Es como si dijésemos: una cosa es saber lo que se debe enseñar, y otra cosa saber cómo se debe enseñar; y, sin embargo, lo segundo se apoya en lo primero. Una cosa es la ciencia del bien, o moral, y otra la de la realización del bien, o legislación; la primera es fundamental, la segunda relativa.

Que la ciencia de la legislación es hasta cierto punto la ciencia de los medios útiles o de la utilidad, es un principio exacto en el sentido en que lo hemos explicado; pero falso, falsísimo tal como lo entienden los utilitaristas. El error de éstos, en materia legislativa, consiste no en admitir la razón de utilidad, sino en suponerla única; de este resabio de exclusivismo, les viene el nombre de utilitaristas. Lo mismo sucede con el nombre de tantas otras sectas; los materialistas, por ejemplo, no se llaman así por el hecho inocente de reconocer la existencia de la materia, sino por admitirla con prescindencia y exclusión del espíritu. El utilitarista, admitiendo la ciencia de lo útil no la subordina a la ciencia de lo bueno; excluye ésta; y así como el materialista, excluido el espíritu, llena el vacío que le queda con cualquier cosa, introduciendo la casualidad en lugar del espíritu soberano que es Dios, el utilitarista hinche el hueco que deja la supresión del bien, con cualquiera cosa, introduciendo en lugar de Dios, bien soberano, el elemento contingente que llamamos placer.

El materialista y el utilitarista son igualmente exclusivos. Nosotros no somos ni lo uno ni lo otro; admitimos la

materia y la utilidad, pero no les damos una significación que no tienen. Esa es la diferencia.

Anulada la ciencia moral o ciencia de lo bueno, la ciencia legislativa o sea de lo útil, queda sin base ni objeto, porque como hemos dicho, lo útil es relativo. Así por más que se nos hable de utilidad como un hecho absoluto, esa es una ficción y el estudio de la utilidad sin objeto, un absurdo. Lo útil sin lo bueno es el medio sin el fin. Esa sería una ciencia absurda.

Lo han visto los maestros utilitaristas, comprendiendo que la ciencia de los medios supone la ciencia de los fines últimos. Y como por otra parte no quieren admitir esta ciencia, ni estos fines, los han suplantado por la ciencia de los placeres. Luego veremos los resultados.

Legislación sin moral es como religión sin Dios. Pero la moral no es la legislación, como la religión no es Dios mismo. Ha sucedido al utilitarista que funda la legislación sobre la ciencia del placer, lo que a uno que tratase de hacer compatible el amor de la religión con el desconocimiento de Dios, basando aquélla sobre la adoración de un ídolo.

El carácter que adscribimos a la moral, de ciencia fundamental y predominante, no sólo se manifiesta respecto de la ciencia de la legislación, sino en general, respecto de todos los oficios y profesiones en que se ramifica la actividad humana. No lo olvidemos, lo dicho de la moral con respecto a la legislación, no es más que una aplicación de un principio universal: la ley divina es anterior y superior a los ensayos humanos, Dios es anterior y superior al hombre. Así, un legislador debe ser primero honrado, y después versado en la ciencia de las leyes; un comerciante debe ser primero honrado, y después hábil en las operaciones comerciales; un médico primero honrado, y después conocedor de las enfermedades. La virtud y la ciencia no son una misma cosa; pero la virtud es primero que la ciencia, la probidad antes que el talento; Dios antes que todo y sobre todo.

Suprimida la base moral de los procedimientos del hombre, tendremos:

Legisladores *sabios* que buscan su bienestar a costa del bienestar común;

Negociantes *versados* que trafican con la ignorancia de los incautos;

Médicos *hábiles* que medran a costa de los enfermos; Impostores eruditos, criminales elegantes, Lobos con piel de ovejas.

Ese es el utilitarismo culto. Esa es la ciencia humana sin la ciencia divina. Ese es el hombre corrompido sin su Dios redentor.

Luego las razones de utilidad son buenas, muy buenas, si se subordinan a las razones de la moralidad; malas, muy malas si se independizan, o se subordinan a razones que no merecen este nombre, a principios falsos como el de que: “el bien es el placer”.

En general, toda razón científica es buena, muy buena, subordinada al principio religioso, a la verdad; mala, muy mala, independiente, o subordinada al error. Estas dos últimas condiciones se refunden en una misma: el hombre es naturalmente creyente; cuando no admite la verdad, abraza el error; la neutralidad es un hecho incompatible con nuestra constitución: *Nil a deo medium*.

Partiendo del principio de que lo útil depende de lo bueno, para establecer esta dependencia no hay sino que atenernos a ciertos principios morales, cuales son:

Es obligatorio el cumplimiento de la ley, la cooperación al bien, moral y natural, o lo que es lo mismo, la investigación y adopción de lo más útil, en el orden moral como en el natural.

El orden moral y el natural son generalmente compatibles y armónicos. En caso de antagonismo, se prefiere necesariamente el orden moral, so pena de quebrantar la ley natural.

Esto es lógico. La preferencia del orden natural sobre el moral en un solo caso que fuese, significaría la renunciación de la ley que los comprende a ambos. En efecto, el orden moral es absoluto, necesario; el natural es contingente. Subordinado el segundo al primero, todo se armoniza,

rige una ley eterna. Tratándose de subordinar el primero al segundo, como éste es contingente, no queda centro ni ley alguna.

Expliquémonos con un ejemplo. Por medio de una felonía podría yo enriquecerme impunemente. ¿Puedo o no cometerla? Examinemos: Esa felonía es útil en el orden natural, porque la riqueza es un bien natural, y aquel hecho lo favorece. Pero esa felonía es en sí “misma un mal moral, porque quebranta el precepto moral que obliga a decir y obrar la verdad. Esa felonía es perniciosa en el orden moral porque su aceptación implica la preferencia dada al orden natural sobre el moral; y esto sería quebrantar el precepto moral que obliga a una preferencia inversa, que es la justa y verdadera. Luego esa felonía es un hecho malo y que no hay derecho a ejecutar.

Aceptado el principio de que era lícita la violación del orden moral en beneficio del natural, éste mismo sufriría. El que comete una indignidad inofensiva en provecho propio, no dudará cometerla ofensiva. Al que viola el orden moral en beneficio del natural, no le queda motivo obligante que le impida quebrantarlos ambos conjuntamente; si viola la garantía ¿por qué ha de respetar la cosa garantizada? Ambos órdenes componen un solo edificio; pero el uno es necesario, el otro contingente; el uno absoluto, el otro relativo.

Veamos el caso contrario. Se me ordena optar entre un hecho criminoso sin resultado natural ninguno, y el suplicio con resultados perniciosos. Si prefiero el crimen, quebranto el orden moral; si el suplicio, lesiono el orden natural. El deber impone la aceptación del suplicio. Razones metafísicas, las expuestas.

En casos como éstos la resolución utilitaria es opuesta a la que insinuamos. El utilitarista identifica lo útil con lo preferible, y llama útil lo conducente al placer.

—Pero en el sacrificio hay un cierto placer, se nos replicará. Así, un utilitarista es posible que adopte la misma resolución que usted insinúa, si juzga mayor el placer del sacrificio que el de la vida, la libertad y la riqueza.

¡Esto es un engaño! Para gozar en el sacrificio se necesita juzgarlo bueno en muchos casos; y para juzgarlo bueno, es menester profesar doctrinas diametralmente opuestas a la utilitaria. El verdadero utilitarista no puede aspirar al placer moral puro; tendría que abjurar su principio. El que juzga: “bien es placer”, no puede admitir que haya otro bien superior en renunciar el placer. Esto se desprende de lo expuesto en el capítulo IV, y se confirmará más adelante.

Concluiremos consignando en resumen, algunas verdades. El derecho es don natural.

La autoridad viene de Dios; es un derecho circunscrito como cualquiera otro. Implica deberes⁹.

Buena es la sal, mas si perdiere su sabor, ¿con qué será sazónada?¹⁰ Buena es la utilidad, mas si su bondad no depende de los principios morales a que sirve, ¿con qué será sazónada? No servirá para el muladar.

El que su alma quisiere salvar, la perderá. Mas el que perdiere su alma por la verdad, la hallará¹¹. El que busca la utilidad la pierde. Mas el que desprecia la utilidad por el bien, la hallará.

Busquemos el reino de Dios y su justicia. Las demás cosas se darán por añadidura¹².

CAPITULO XVI

EXTENSION DEL PODER PUBLICO. EL UTILITARISMO LIBERAL

Hemos tratado de la naturaleza del poder público, señalado su objeto y calificado sus medios. Réstanos indicar su extensión.

¿Hasta dónde debe el poder público educar? ¿Desde dónde debe respetar la libre voluntad de los asociados? Cuestión sin duda difícil de resolver a punto fijo. La escala es larga de hecho: el poder público y la libertad la recorren en opuestas direcciones, y no es fácil fijar aquella línea delicada que los divide de derecho.

Ocurren desde luego dos soluciones extremas: la libertad absoluta, el poder absoluto. Mas éstas propiamente no son soluciones; son efugios. Consiste la dificultad en poner de acuerdo el ejercicio del derecho individual con el ejercicio del derecho público. Ahora pues, la libertad absoluta suprime el poder, el poder absoluto suprime la libertad. Luego aquellas ideas no satisfacen; -en vez de demarcar, confunden por absorción. No desatan el nudo, lo cortan.

A la primera de estas dos hipótesis dio Kant una fórmula científica, y la puso así en vía de erigirse en sistema, como en efecto se ha erigido bajo el nombre de liberalismo. Conforme a la explicación que hace de su doctrina un acreditado publicista alemán, distingue Kant dos clases de actos humanos: los internos que se rigen por leyes de conciencia, y los externos que se rigen por leyes positivas. Aquéllos son del dominio de la moral; éstos van al campo del derecho. Luego, como los hombres deben vivir en sociedad, preciso es fijar una ley, establecer un orden mediante el cual sea posible la vida social, y lo será en asegurándose la coexistencia de la libertad de cada individuo con la de todos. El derecho, según esto, es el conjunto

⁹ SAN PABL., *Rom.*, 13, 1.

¹⁰ *Evang.* SAN Luc., 14, fin.

¹¹ *Matth.*, 16, 25.

¹² *Matth.*, 6, 33.

de condiciones mediante las cuales la libertad de cada uno puede coexistir con la libertad de todos. Este sistema da por lícita en derecho toda acción que, ejecutada por cualquiera, no embarace la libertad de nadie.

Como observa él mismo publicista, esta fórmula es en primer lugar imperfecta. En efecto, la libertad es una facultad, un medio de acción; puede ser dirigida en uno u otro sentido, según el principio que la beneficie; de que se infiere que así aislada, sería absurdo considerarla como el objeto del derecho. En segundo lugar, la fórmula es negativa. Restringir una facultad no puede ser el fin principal de la legislación. Toda restricción, si ha de ser racional, no es un fin, sino un medio de llegar a él. Tanto la libertad como la restricción de la libertad, no pueden ser, según esto, el fin de la labor legislativa; y tal, sin embargo, lo concibe Kant. “Este defecto, continúa el mismo crítico, lo es del sistema liberal moderno, que en sus constantes reclamaciones de libertad en todo y para todo, *no piensa en el uso que debe hacerse de la libertad*, en el fin con que se pide, en los fines racionales que el individuo y la sociedad deben proseguir y realizar con el desenvolvimiento así de esa como de sus otras facultades”.

Hasta aquí Ahrens¹. No sin adherir a sus observaciones, creemos por nuestra parte que el defecto del sistema de Kant consiste principalmente en haber independizado este filósofo el derecho de la moral. Nosotros los hemos distinguido sin separarlos. Kant los separa en vez de distinguirlos. Kant no era utilitarista, lejos de eso, reconocía leyes racionales directrices de la moralidad de las acciones. Empero, al separar el derecho de la moral, sirve sin pensarlo, al utilitarismo. El derecho necesita un fundamento moral; divorciado de la moral, necesita descansar sobre alguna base, que tomará las apariencias de la moral; porque la razón repugna un derecho que no tenga aunque sea en apariencia, ese fundamento inmutable. Kant, al secretarlo de su verdadera raíz, le da por tal, la libertad; los utilitaristas,

el bienestar. Ahora pues, la libertad individual y el bienestar individual tal como lo conciben los utilitaristas, pueden considerarse como una misma cosa. La libertad de que habla Kant no es la libertad racional y moral, una libertad encaminada a un fin; pues en ese caso, este fin y no la libertad sería el verdadero objeto del derecho; es la libertad de acción, el movimiento, la actividad apasionada o egoísta, todo linaje de libertad. El bienestar de que habla el utilitarista, es el sentimiento de esa libertad. Luego ésta y aquél, en cuanto se les considera como la razón de ser del derecho, son una misma cosa.

Verdad es que Kant, lo mismo que Fichte, su discípulo, reconoce la moral como fuente original del derecho. Pero al independizar a éste para ponerlo a servicio de la libertad, aquella fuente se aleja, se olvida y hace ilusoria. Cuando colocamos a Dios, representado por su ley, demasiado lejos, estamos muy cerca de negarlo desconociendo esta ley. Tal sucede con el sistema de Kant. El partió de principios morales, mas alejóse de ellos al establecer su sistema de derecho, y los herederos de esta doctrina han acabado de divorciarla de aquellos principios o por decirlo así de inmoralizarla. Tal es el sistema político de los modernos liberales, reductible a esta palabra, que se considera como su fórmula: *laissez faire*.

Y tal es la doctrina consignada en nuestra actual Constitución, otorgada por la dinastía liberal, que en su artículo 15 garantiza:

3º La libertad individual, que no tiene más límites que la libertad de otro individuo; es decir, la facultad de hacer u omitir todo aquello de cuya ejecución u omisión no resulta daño a otro individuo ni a la comunidad.

Esta doctrina condensada en forma constitucional, ha presentado en la práctica las más graves dificultades. Ha demostrado la experiencia que ella es enteramente incompatible con la misión de los gobiernos, a menos que se interprete violentamente en un sentido que de ningún modo

¹ AHRENS, *Filosofía del derecho*, part. 1, cap. 2.

envuelve, interpretación que por conveniente que sea, visto el absurdo de la aplicación recta, es una flagrante violación de la ley.

En efecto, la doctrina en cuestión no se refiere a otra libertad que a la física; el artículo constitucional no supone punible otro “daño” que la lesión física. Es claro, si se aludiese a daño moral, valdría tanto como sentar la moral por razón legislativa; la autoridad pública para aplicar la ley tenía que erigirse en juez o ejecutor en materia de moralidad; pero entonces ¿a dónde iba a dar la doctrina, esa misma doctrina constitucional que coloca la libertad o bienestar en vez de la justicia? Porque los hechos morales son de tal naturaleza que o no pueden sujetarse a juicio o deben ser juzgados en sí mismos. No pueden juzgarse según sus resultados sensibles, por la sencilla razón de que estos resultados sensibles son en un mismo caso agradables o desagradables según la opinión moral del interesado. Si el resultado sensible en lo moral fuese regla de derecho, los hijos inmorales tendrían derecho a quejarse de las obligaciones impuestas por la potestad paterna, y que para ellos son una causa innegable de pena y malestar. Un adulterio, un sacrificio humano, todo crimen en fin sería lícito siempre que el aparente ofendido declarase el hecho más agradable que penoso. Sería sancionado por lícito todo acto que produjese placer, y por ilícito todo aquél que produjese dolor. Llegamos, como se ve, a la doctrina original de Bentham: “bien es placer, mal es dolor”.

Ya lo hemos demostrado: el sentimiento no es criterio sino sanción. Quien juzgue en lo moral sólo por el resultado sensible, se ve obligado a juzgar un mismo hecho ya como bueno ya como malo, dado que las consecuencias sensibles pueden ser agradables o desagradables; todo depende de la opinión del individuo. Ahora bien, esta opinión utilitariamente hablando, es siempre indiferente; no es buena ni es mala; no puede juzgarse en sí misma, porque no tiene en sí misma forma sensible, sino puramente intelectual. Para evitar los inconvenientes del juzgamiento de placeres y dolores morales, los utilitaristas, autores de la

actual constitución, han dicho con Bentham: No hay más mal que el dolor ni otro crimen que su causa; pero bien entendido que no hay otro dolor justificable que el dolor físico². Sí, éste es, en último análisis, el espíritu utilitario; sí, éste es el espíritu del artículo constitucional citado. Consecuentes en el absurdo nuestros legisladores se apresuraron a remover toda duda a los que hubiesen de funcionar como intérpretes y ejecutores de la ley fundamental, franqueando a continuación de aquella libertad genérica las siguientes especiales:

6° La libertad absoluta de imprenta y circulación de impresos.

7° La libertad de expresar sus pensamientos³ de palabra o por escrito *sin limitación alguna*.

9° La libertad de ejercer toda industria.

11° La libertad de dar o recibir la instrucción.

16° La profesión libre, pública o privada de *cualquiera* religión, con tal que no se ejecuten hechos incompatibles con la soberanía nacional o que tengan por objeto turbar la paz pública.

Es evidente que la expresión del pensamiento puede ofender moralmente aun todavía de una manera más cruel que lo hace materialmente un balazo. Pero la constitución que no concede la libertad de disparar armas sin limitación alguna, sino tan sólo el de “tenerlas y hacer el comercio de ellas en tiempo de paz”⁴ la concede amplísima para ofender la moral y la religión, la patria, la inocencia, el honor, mediante el uso incoercible de la palabra. Ya hemos dado el porqué: no hay más que dos razones alegables para cohibir la libertad de lastimar de palabra la moral pública: 1) la utilitaria del sentimiento desagradable que experimenta la sociedad, y en este caso había que co-

² BENTHAM, *Traté de législ.*, tomo 1, pág. 5.

³ “Sus pensamientos”. He aquí un grosero galicismo indigno de campear en una ley fundamental. Nótese así mismo en los textos constitucionales que copiamos aquellas frases chabacanas “recibir *la* instrucción”, “el comercio *de ellas*”. Nuestros legisladores son tan descuidados en materia de moral como en materia de gramática: utilitaristas en todo.

⁴ El mismo artículo, inciso 15.

hibir, *eadem causa*, toda predicación contra los vicios por el sentimiento desagradable que sufren con ella los viciosos; 2) el motivo moral, es decir, el principio racional, absoluto, necesario, que establece que la moral es respetable y un crimen ofenderla. Mas esto, nótese bien, supondría una moral reconocida por el Estado, cuando el Estado ha declarado que no reconoce doctrina moral alguna, y una moral opuesta al utilitarismo, ejercida por el Estado, ingerida digámoslo así en su legislación, cuando ese Estado deja comprender que es utilitarista. Puestos así entre la espada y la pared, nuestros legisladores se deciden por el principio utilitario puro que no reconoce otro mal que el dolor físico; todo es lícito menos la ofensa de obra. No hay más crimen que la violencia material.

Aplicada a la administración y a los tribunales esta doctrina monstruosa ha ocasionado escándalos, ofensas, injusticias de todo género; los hombres de buen humor han tenido ocasión de reírse a gusto, al mismo tiempo que los hombres serios lamentan de corazón tamaño desorden. Los alegatos en estrados son hoy diatribas oprobiosas, merced a la libertad absoluta de la palabra. Hemos visto defender con la constitución todo género de delitos. Acusado un presidente de la república ante el senado por haber firmado un decreto dictatorial, sus defensores alegaron que la constitución garantizaba la libertad del pensamiento, y que un decreto dictatorial no era más que la expresión inocente de un pensamiento. Esta misma garantía se ha producido ante un jurado en defensa de un fautor de asesinato; la de imprenta, en defensa de los calumniadores; y la de industria en favor de seductores, falsificadores y ladrones. Citamos hechos históricos y notorios. Y a tiempo que el crimen se levanta orgulloso con la constitución en la mano, con la constitución que es la encarnación del utilitarismo interpretado en sentido liberal, la justicia va cediendo más y más en su empeño de defender los códigos elaborados en mucha parte por el espíritu de la moral cristiana y la influencia de antiguas costumbres católicas. Sentencias escandalosas hemos visto acomodadas a la constitución; otras

ajustadas a la letra de los códigos y apeladas luego energicamente ante la opinión pública por el crimen; padre ayer protegido hoy de nuestra ley fundamental.

Por desgracia, aunque es verdad que el sentimiento moral protesta altamente contra el utilitarismo erigido en sistema político, no es él quien puede hacerle la guerra en las regiones del poder donde su intervención es escasa si alguna. El protesta en nombre de las clases oprimidas. En los puestos públicos, donde domina el utilitarismo la lucha que se percibe no es sino la del utilitarismo contra sí propio: la del utilitarismo interpretado en sentido despótico y arbitrario contra el utilitarismo interpretado en sentido liberal e indiferentista. Hablando con propiedad, no es aquello una verdadera lucha, es más bien una oposición o contradicción interna. El utilitarismo, como hemos probado ya, es un monstruo; ¿qué tiene, pues, de extraño que luche consigo mismo, es decir, que sus miembros, mal distribuidos, pugnen unos contra otros? En efecto, el utilitarismo preconiza la libertad; pero la libertad entra por casa; primero es nuestro bienestar que el ajeno; nuestro bienestar sin limitación, perjudica al bienestar general; de aquí resulta que el mismo principio que sanciona el bienestar en general, él mismo lo combate cuando fomenta el bienestar individual. He aquí la contradicción interna.

Formulado este hecho de un modo más claro, quiere decir que los que proclaman en principio la comodidad vulneran en la práctica la comodidad de los demás, anteponiendo la suya propia; que los que hablan de libertad armónica aluden en sus adentros a su propia desordenada libertad; que en fin, la doctrina liberal implica miras tiránicas, y el sistema del bienestar, dolorosas contradicciones. El principio en absoluto pugna con el principio aplicado; los partidarios cándidos, idealistas, con los partidarios maduros y realistas⁵.

⁵ Tales son los caracteres de las dos facciones en que se divide el partido liberal. Parecen a veces cruzarse, penetrarse, identificarse.

Empieza a notarse esta contradicción interna en la obra misma del legislador utilitarista, en la actual constitución. Nos referimos especialmente al artículo 15 citado, que consigna las garantías individuales. El utilitarismo en su forma menos odiosa, el utilitarismo candorosamente liberal, comenzó a redactarlo. Llevado de entusiasmo liberal, el legislador llega a añadir en uno de los incisos (el relativo a la libertad del pensamiento) una de aquellas frases notariales pleonásticas, que sin acumular fuerza legal alguna, corroboran moralmente, testificando la energía de convicción del exponente u otorgante. Tal es la frase *sin limitación alguna* con que se recalca sobre la garantía de la libertad de pensar, ídolo del utilitarismo idealista. Mas este utilitarismo idealista empieza a enseriarse, a hacerse realista al fin del artículo en el inciso en que se garantiza la libertad de cultos, donde en vez de agregar la frase pleonástica *sin limitación alguna*, pone una limitación arbitraria, hostil en su espíritu al catolicismo, religión de la gran mayoría, mejor dicho, de todos los colombianos (salvo los pocos que como los legisladores ninguna profesan) en cuyo nombre se otorgaba aquella misma constitución. Garantizan, pues, en el último inciso del artículo, la libre profesión de todo culto, “con tal que no se ejecuten hechos incompatibles con la soberanía nacional, o que no tengan por objeto turbar la paz pública”. Pero ¿cómo o cuándo un hecho religioso es incompatible con la soberanía nacional? Cumple decidirlo al poder ejecutivo: ¡dichosa libertad! Y ¿cómo puede un hecho amenazar turbación en la paz pública, sino mediante una manifestación del pensamiento? Y, si por ésta, aquél ha de cohibirse, ¿a dónde va a parar la libertad del pensamiento, garantizada en otro inciso sin limitación alguna? Es claro que si esta limitación

Empero, cuando vuelven a dividirse, resulta que la realista ha engrosado a expensas de la otra. Los idealistas se transforman fácilmente en realistas. Los que ayer hablaban contra el ejército permanente, el despotismo, etc., a otro día campean de mariscales. Así en ese partido, el idealismo radical no es más que una pendiente que lleva al realismo rojo.

tiene algún valor, aquella ilimitación es ilusoria. Y lo ha sido en efecto por decretos ejecutivos. Como se ve, el utilitarismo idealista cede campo al utilitarismo realista; el indiferentismo, al odio a la religión católica. ¡Oh bienaventurado utilitarismo liberal que concede todo género de libertad, e impone al mismo tiempo humillantes restricciones a la libertad de profesar la verdad!

¿Pero qué otra cosa es lo que han hecho nuestros legisladores con esta manera extraña de concebir y otorgar la libertad del pensamiento, sino imitar el ejemplo que les da Bentham en sus cartas al conde de Toreno? Propone en esta obra aquel publicista las bases de un proyecto de constitución política para los españoles, que los españoles tuvieron la cordura de mirar con el más profundo desprecio; y en la carta séptima, tratando de la libertad de imprenta, dice: “*Debe dejarse plena y entera libertad a todo el que quiera publicar sus pensamientos, sean los que fueren, sobre materias religiosas*”. ¿No será peligrosa esta libertad sin límites? No, responde Bentham; “lo que es el peligro de propagarse *doctrinas erróneas* he provisto el suficiente remedio en la facultad ilimitada de refutarlas, y la facilidad extrema que tiene *todo gobierno* para oponer siempre al *error* una refutación más que suficiente”. ¡Viva la libertad! Ahora oíd lo que sigue: “pero hay que prohibir a *todo* funcionario eclesiástico la publicación de cualquiera obra que, en todo o parte, haya sido compuesta por él y que lleve su nombre, sobre materias religiosas, sin previo examen y permiso escrito y firmado de un magistrado civil, por ejemplo, del jefe político de la provincia”. De ahí siguen las penas que deben imponerse a los eclesiásticos por la trasgresión de una disposición semejante, a saber, destierro temporal, privación de beneficios, y pago de daños y perjuicios, caso de haberlos.

¡Esto es admirable! ¡Esta es la obra maestra de la sabiduría! ¡Todos tienen libertad de opinar en materias religiosas, y *ninguno* que las haya estudiado tiene esta libertad! ¡*Todos* los gobiernos saben lo que es error y pueden refutarlo! ¡*Todo* eclesiástico es falible y peligroso, y TODO JEFE

POLÍTICO ES INFALIBLE en materias dogmáticas! Franquéase, sin embargo, a los eclesiásticos el privilegio de no ser perseguidos por las publicaciones... ¡de que no son autores! ¡Todo esto sería el aborto de la estolidez, si ya no fuera la obra meditada de la impiedad!

En suma, la doctrina política del *laisser faire* es una doctrina absurda, errónea, impracticable. Sus mismos partidarios la adulteran y conculcan, haciéndola practicable en servicio de la doctrina despótica que tolera el error y reprime la verdad con violencia brutal. Toda ley es de suyo intolerante; cuando se expide a nombre de la tolerancia, es señal inequívoca de que ha de aplicarla el error intolerante. La tolerancia absoluta, el *laisser faire*, es un delirio irrealizable.

—Pero desechada la doctrina del *laisser faire*, se nos dirá, no queda otro recurso que admitir el absolutismo. Entre el absolutismo y la libertad estamos por la libertad.

No, esa alternativa existe en vuestros entendimientos, no en las cosas. De que un padre no *deba dejar hacer* a sus hijos cuanto gusten, no se infiere que deba oprimirlos y vejarlos. Una cosa es dejar hacer, otra cosa es oprimir; y otra cosa es, en fin, gobernar.

He aquí formulados tres sistemas políticos. En el primero veíamos condensado el utilitarismo; pero el utilitarismo interpretado, agregábamos, en cierto sentido, en el sentido anárquico. Cosa rara: la doctrina aparentemente contraria del gobierno arbitrario, que es el verdadero despotismo, es también el utilitarismo interpretado en otro sentido, en el sentido despótico. ¡Contradicción! clamarán aquí los adictos al principio de la utilidad. Hay contradicción, les responderemos por nuestra parte, sí, pero es la contradicción misma que entraña vuestro principio. Vuestro principio es un Proteo. La anarquía es el soberano dejando obrar a los súbditos; el despotismo son los súbditos dejando obrar al soberano. El despotismo consiste en que el soberano se dé gusto; es, pues, ni más ni menos el utilitarismo practicado por éste; del mismo modo que la anarquía consiste en que los súbditos se den gusto, siendo por consiguiente el utilitarismo practicado por éstos. Si el cuerpo

político fuese una sola persona, si el placer fuese solidario y colectivo, se concibe que el soberano y los súbditos pudiesen proceder unánimes en la práctica del arte de gozar. Pero como el placer es un hecho individual y no total, como para que todos gocen a un tiempo es menester que todos renuncien algunos goces, no es posible que la práctica de la doctrina sea uniforme y unánime. Cada uno querrá que en la distribución de los placeres le toque a él la mejor parte. Esto es ser verdadero utilitarista. Renunciar el placer por cualquier consideración o sentimiento benévolo, es renunciar conjuntamente la doctrina. Fiel observante de ésta, cada uno hará esfuerzos por gozar a todo trance. La doctrina en principio es una; se reduce a buscar el placer; aplicada, realizada es un monstruo de dos cabezas: la una, el terror, que es el utilitarismo práctico del amo; la otra, la revolución, que es el utilitarismo práctico del esclavo.

Bien conocía Tácito este carácter mixto de los utilitaristas. “A nombre de la libertad, dice, combaten el poder; adueñados del poder, encadenan la libertad”⁶.

¡No! La doctrina moral aplicada a la política no es terrorista ni revolucionaria; absolutista ni democrática. Ella impone obligaciones y leyes a todos, porque ella procede de la razón, autoridad esencialmente impersonal; ella habla en nombre de la ley divina, que es ley de reyes y vasallos; ella manda la cooperación de todos en la obra no del placer sino de la educación y perfeccionamiento del individuo y de la especie.

Mas volviendo al problema arriba propuesto: cuáles son los límites del poder público, creemos que su solución está en el reconocimiento recíproco de todas las potestades legítimas. En efecto, la sociedad civil no es la única sociedad humana, ni la potestad política la única potestad legítima. La autoridad paterna y la eclesiástica desempeñan

⁶ “Ut imperium evertant libertatem praeferunt; si preverterint, libertatem ipsam adgredientur” (*Ann.*, 16, 22). ¿No parece esta frase escrita para estos tiempos?

cada una su respectiva misión en la obra de la educación de la especie. Reconocida su legítima jurisdicción por la autoridad política, acordes las tres en la obra de la educación, cada una sabrá reducirse a sus justos límites, y el equilibrio social queda establecido.

No puede fijarse en esta materia una línea de demarcación inviolable y universal. La educación debe ser más activa y enérgica cuanto más atrasado y rebelde sea el pueblo educando. No es lo mismo educar gentes cultas que salvajes; para aquéllos se hizo un gobierno más suave. A mayor suma de incapacidad en los gobernados, mayor suma de poder civilizador en el gobernante.

Algunos dirán aquí: “Si la justicia es eterna e inmutable, ¿cómo ha de admitirse en justicia que la ley haya de ser más o menos represiva, según las circunstancias? ¿No se oponen estos cambios a aquella inmutabilidad?”. No, precisamente por ser inmutable, la justicia exige que la ley se atempere a las circunstancias. ¿Por qué? Porque atemperándose la ley a las circunstancias, es cabalmente como puede mantenerse igual y constante la relación entre el poder civilizador y el estado de los individuos que han de ser civilizados. Ahora bien, esta relación, o llámese orden, es la verdadera manifestación de la justicia. Pueden modificarse los términos de la ecuación; modifíquense enhorabuena, dice la justicia, como la relación subsista idéntica. Esta relación es lo que debe ser siempre igual e inmutable, como la justicia de que es imagen⁷.

Esto supuesto, un gobierno debe ser más o menos fuerte, según el grado de perfección o imperfección de los asociados. Y así, los justos, los perfectos, no decimos que van a ser gobernados sino que van a *reinar* con Cristo; la conformidad de pensamientos y voluntades, ajustándose cada

⁷ “Non enim profecto ignoras legum oportunitates et medellas, pro temporum moribus et pro rerum publicarum generibus, ac pro utilitatum praesentium rationibus proque vitiorum quibus medendum est fervoribus mutari atque flecti neque uno statu consistere, quin, *ut facies caeli* et maris, ita rerum atque fortunae tempestatibus varientur (SEXT. CAEC. *apud* GELL., *Noct. Att.*, 20, 1, 22).

cual a su calidad y obligaciones, hace en cierto modo excusado el gobierno, o más bien, ese es el gobierno por excelencia.

En los primitivos tiempos, el patriarca asumía la autoridad de padre, monarca y sacerdote. Con la creación de la monarquía cristiana, el padre renuncia a su corona. Con la creación del sacerdocio cristiano, el padre y el monarca resignaron en el vicario de Cristo la tiara, que representa la soberanía moral: la soberanía moral, que, es la fuente y fundamentó de toda soberanía. Profunda y respetable es en todo la filosofía providencial. Fundado, purificado por el bautismo de la sangre, y adulto, en fin, el cristianismo, la idea cristiana influyó soberanamente en los destinos del linaje humano. Así, la autoridad eclesiástica educó, durante la Media Edad, a la potestad paterna y a la política. Llegados a mayor edad, emancipáronse estos poderes, no sin guardar en sí fecundos vestigios de aquella educación providencial. La monarquía cristiana y la familia cristiana son hijas de la educación eclesiástica de la Media Edad. La legislación siempre ha quedado impregnada de la idea cristiana⁸, lo mismo que el plan de educación doméstica.

Las relaciones entre la potestad política y la religiosa son las mismas, *mutatis mutandis*, que median entre ésta y la doméstica. El padre instruye al niño en los rudimentos de la doctrina, lo educa cristianamente, sin que por eso haga para con él los oficios que sólo corresponden al sacerdote. Lo mismo del Estado: la legislación civil debe ser cristiana en su espíritu, sin que por eso asuma el Estado los poderes que corresponden a la Iglesia.

¿Conviene la uniformidad religiosa en un Estado? ¿Este debe elegir y proteger la religión verdadera como nacional? Así lo manda la justicia y lo aconseja la prudencia. La justicia, porque el Estado por ser Estado no está exento del deber de la religión, y si no está exento de él, debe profesarla. La prudencia, porque la conformidad de

⁸ Obsérvese especialmente lo relativo al matrimonio. Hoy los utilitaristas intentan derogar en los códigos de los países civilizados, esos capítulos fundamentales, consignados ahí por el cristianismo, sustituyendo al matrimonio la poligamia y el libertinaje.

principios entre los ciudadanos, como la concordia entre los miembros de una familia, es condición indispensable para que se cumplan los fines así sociales como domésticos:

Pero, sobre todo, ya hemos demostrado que todo poder viene de Dios; el magistrado es un ministro de su reino⁹. Gobernar es educar; toda buena educación, toda educación propiamente tal supone como fundamento la verdad moral, la verdad religiosa. Un gobernante ateo es un funcionario que no tiene idea de su misión, es un usurpador. Gobierno ateo es un contrasentido.

Se presenta una dificultad y un peligro: que el Estado elija como nacional una religión falsa. Mas esta misma dificultad le sale al encuentro a todo el que busca la verdad; todos estamos expuestos a errar; ¿y esto nos exime de buscar y elegir la verdad? No por cierto. Eso sólo quiere decir que cumplimos nuestro deber con buscarla, y seguir lo que juzguemos ser la verdad. Tanto más peligro de errar habrá, cuanto más nos desentendamos de aquel deber. El indiferentismo es un peligro todavía mayor, es peligro de muerte nada menos. Por lo demás, es muy dudoso que quien procede de buena fe en estas materias, no abrace el catolicismo.

Hemos enumerado la potestad paterna, la eclesiástica, la civil. Añadamos la propia potestad: también el hombre se gobierna a sí mismo mediante el uso de la razón; dé la razón que rige la actividad individual, gobernando las pasiones. Todas estas potestades deben funcionar armónicamente. Complétanse y limítanse las unas por las otras.

Pero ¿cuál es, dónde está la autoridad suprema que fija estos límites, que establece esta armonía? Esta autoridad suprema es Dios; funciona en su nombre la razón, que aunque individual, se hace cargo del pensamiento divino, que es el pensamiento creador y organizador por excelencia, y coopera a su realización.

Prescídase de la razón humana como cooperadora de la razón divina, y en vano se buscará quien establezca el

⁹ *Sabid.*, 6, 4; *SAN PABL., Rom.*, 13, 4.

orden en las sociedades humanas. No acierta a establecerlo el despotismo, ni la libertad, ni el acaso. Es menester apelar a la razón humana intérprete de la divina, es decir, a la religión.

Interróguese a la historia y ella confirmará nuestro acerto. Querer fundar la paz fuera de la religión es edificar sobre arena. *Pax, pax! et non erat pax.*

Ahora, désenos un pueblo tan atrasado y pobre y rudo como se quiera, pero verdaderamente cristiano. Allí el maestro sabrá lavar los pies a sus discípulos, y los discípulos amarán a su maestro. Allí no habrá usurpaciones ni invasiones recíprocas entre las potestades legítimas. Allí habrá orden, y el orden traerá el progreso, y ambos el bienestar, mediante la paz de la justicia.

Tal es la admirable cadena labrada por Dios. ¡Exclúyase el primer eslabón que es el principio religioso, y la cadena entera se resuelve en el caos!

CAPITULO XVII

EXAMEN DEL UTILITARISMO COMO PRINCIPIO
POLITICO

En los capítulos anteriores hemos examinado la fase política del utilitarismo. En el presente lo analizaremos bajo el mismo concepto, pero ajustándonos no solamente al espíritu sino a la letra misma de la doctrina. Copiaremos fielmente la parte sustancial de la exposición de Bentham, en sus tratados de legislación, y sobre ella rodará nuestro comentario. Oigámosle:

La felicidad debe ser el objeto del legislador, y la utilidad general el principio de razonamiento en legislación¹.

El gobierno es como la medicina: lo único que debe ocuparle es la elección entre los males. Toda ley es un mal, porque toda ley es una infracción de la libertad; pero, lo repito, el gobierno no puede hacer más que escoger entre males, y ¿cuál es el objeto que debe proponerse el legislador al hacer, esta elección? Debe asegurarse de dos cosas: 1) que en cada caso los incidentes que quiere prevenir son realmente males; y 2) que estos males son mayores que los que él hace para prevenirlos.

Hay pues dos cosas que observar: el mal del delito y el mal de la ley; el mal de la enfermedad y el mal del remedio.

Raras veces un mal viene solo, y casi nunca una porción de males puede caer sobre un individuo, sin extenderse desde él a otros como desde un centro. Le veremos tomar diferentes formas en el curso de su marcha.

Hay mal de primer orden, mal de segundo orden y de tercer orden.

El mal resultante de una mala acción puede partirse en dos porciones principales: 1) el que recae sobre tal o tales individuos señalados, que yo llamo *mal de primer orden*; 2) el que nace del primero y se extiende sobre un número indefinido de individuos no señalables, que yo llamo *mal de segundo orden*.

El mal de segundo orden puede distinguirse en dos ramas: 1) *la alarma*, 2) *el peligro*.

Cuando la alarma llega a un cierto punto, cuando el trabajador desanimado busca en la pereza el único consuelo de sus males y la industria cae con la esperanza, se produce el *mal de tercer orden*.

Hay actos que producen más mal que bien. Estos actos deben ser erigidos en delitos por el legislador.

La operación, que a primera vista parece complicada, se ejecuta fácilmente. Yo, legislador, supongo que ninguna noticia tengo de todas nuestras denominaciones de vicio o de virtud, y que debo ocuparme en considerar las acciones humanas únicamente por sus efectos buenos o malos. Voy a abrir dos cuentas: pongo en la de la ganancia pura todos los placeres, y en la de la pérdida todas las penas; pesaré fielmente los intereses de todas las partes.

La lógica de la utilidad consiste en partir de este cálculo de penas y placeres en todas las operaciones del juicio, y en no comprender en ellas alguna otra idea.

La doctrina de Bentham, agrega Salas, es tan sólida y clara como interesante, y no da motivo a explicación ni contradicciones. El gran negocio del legislador consiste en elegir y hacer algunos males para evitar otros mayores².

Tal es en compendio la doctrina legislativa de Bentham. Nos proponemos, con perdón del señor Salas, explicarla y contradecirla; nos proponemos demostrar que lo poco razonable que contiene, no está de acuerdo con los principios materialistas en que la doctrina misma se apoya, y que los desarrollos son así mismo contradictorios. Nos proponemos demostrar, en una palabra, que esta doctrina es absurda.

Suplicamos al lector nos siga con paciencia en este examen. Y ante todo importa fijarse mucho en esta palabra con que empieza Bentham su tratado de legislación: “la felicidad pública debe ser el objeto del legislador”.

En concepto de algunos, este principio es el principio netamente utilitario; y se precian de él como de un admirable invento del liberalismo moderno. Pero la verdad

págs. 51, 205 y sigs., 218, 219.

² BENTHAM, *Leg.*, cap. 1, caps. 10 y 11; traducción de Salas, t. 1,

¹ BENTHAM, *Leg.*, cap. 1, § 1.

es que si hemos de interpretarlo racionalmente, si lo que significa es que el legislador debe mirar al bien público antes que a sus propios intereses, el principio es mucho más antiguo de lo que se piensa, es una aplicación de la idea cristiana y por consiguiente la negación misma del principio de la utilidad.

Para demostrar la primera parte de nuestro aserto, basta ojear las obras de la antigua filosofía, como de la teología cristiana. Todos los grandes filósofos de la Antigüedad, todos los Santos Padres inculcan este principio. Nos limitaremos a sólo dos muestras, con esto basta para evidenciar la antigüedad del principio. “Los que se destinan al gobierno del Estado, dice Cicerón, tengan muy presentes estas dos máximas de Platón: la primera, que han de mirar de tal manera por el bien de los ciudadanos, que refieran a este fin todas sus acciones, olvidándose de sus propias conveniencias; la segunda, que su cuidado y vigilancia se extienda a todo el cuerpo de la república. Los negocios e intereses de un Estado pueden compararse con la tutela, la cual se ha de administrar con atención al provecho de los que se entregan a ella, y no de aquéllos a que se ha encomendado”³. “La ley, dice San Isidoro de Sevilla, debe ser honesta, justa, posible, acomodada al país y a las costumbres, y encaminada, no a los intereses particulares de nadie, sino al bien común de los ciudadanos”.* En el mismo sentido exactamente se expresa Santo Tomás⁴.

Es más, escritores ascéticos, aquellos ascéticos a quienes mira Bentham con afectado desprecio y con sincero odio, dijeron lo mismo mucho antes que él y mucho mejor que él. El venerable Kempis, o quienquiera que sea el autor del inspirado libro de la *Imitación*, dijo más ha de cuatro siglos: “Mucho hace el que mucho ama, y mucho hace el que todo lo hace bien, y bien hace el que sirve más al bien común que a su voluntad propia”. Y luego dando la verdadera razón,

³ CIC., *Offic.*, 1, 25, traduc. de Valbuena.

* [*Etymologiarum* liber II, x, 3]. N. del E.

⁴ THOM. *Sum.*, 1-2, q. 95, 3 *et alib.*

la única razón de este deber de caridad, “el que tiene verdadera y perfecta caridad, añade, no se busca a sí mismo en cosa alguna, mas en todas las cosas desea que Dios sea glorificado”⁵.

Pero este principio no solo es, como se ve, de una antigüedad mas alta de lo que se piensa, sino que es abiertamente contrario al principio mismo de la utilidad. En efecto, ese principio, si ha de ponerse en practica, implica la aceptación de un deber, el reconocimiento y aun el amor de una ley superior a la humana, cosa que niegan los utilitaristas. El legislador, a quien aconseja Bentham preferir las conveniencias publicas a las suyas propias, no se concibe como pueda seguir este consejo si como hombre acoge y profesa el principio de utilidad enseñado por el mismo Betham en su *Deontología*. Bentham en este libro rechaza toda idea del deber, y, sin embargo empieza su *Tratado de legislación* imponiendo un deber severo. Una de dos: o el hombre tiene deberes naturales, y en ese caso el principio de la utilidad que los niega es falso; o el hombre no tiene esos deberes naturales, y en este caso mal puede tenerlos el legislador, siendo evidente que el legislador no es mas que un hombre colocado en cierta situación.

Dígasenos, sino, ¿que motivo fuera del deber puede obligar al legislador a cumplir con aquella obligación? ¿Un sentimiento de benevolencia? Esto sería apelar al capricho: el legislador sería honrado en momentos de buen humor, y dejaría de serlo en momentos de mal humor. En ese caso el consejo que da Betham debiera reducirse a suplicar a los legisladores que fuesen benévolos, y eso por pura condescendencia, pues partimos de la hipótesis netamente utilitaria de que el deber es una palabra sin sentido. El lector debe aprender a comprender a primera vista, sin el auxilio de nuestra análisis, las absurdas consecuencias que poseen naturalmente de la hipótesis de que el legislador no debe tener otros motivos obligantes para ser lo que incumben, sino sus buenos sentimientos.

⁵ *Imitacion de Cristo*, 1, 15.

¿Nos dirá Bentham acaso que el legislador debe ajustar su conducta al precepto, consabido por motivos que suministra el mismo principio de utilidad? ¿Lo será la consideración de la buena fama que puede redundarle al legislador por haber obrado bien? Pero como Bentham ha dicho y repetido cien veces en su *Deontología* que la opinión del moralista o del publicista, como lo es él, es un mero consejo que nadie tiene obligación de seguir, como él ha insistido constantemente en que cada uno es el único juez de su sensibilidad, y en que nadie tiene derecho de hacerle ni de reformarle al interesado los cálculos que éste quiera hacer respecto de lo que constituye su propia felicidad, y de la manera más conveniente de llegar a ella, es evidente que el legislador, con el libro de la *Deontología* en la mano, podrá levantarse y decirle a Bentham: “Vos me habéis enseñado que yo soy el único juez de mi sensibilidad; yo he abierto mi cuenta, y de ella resulta que me conviene más legislar en provecho propio que en provecho del público; me interesan más *mis conveniencias* que las conveniencias ajenas. Vos me habláis de buena reputación; pero en primer lugar eso que vos me decís, según vuestra misma doctrina, no es más que un consejo que yo puedo seguir si me agrada, y desechar si me desagradan; si yo tuviese el deber de seguir consejos que me desagradan, consejos que por otra parte no son una ley positiva, si yo tuviese el deber de aceptar como obligatorio eso que no es ni una fuerza ni un placer, se inferiría que existen realmente aquellos malandantes deberes naturales que vos habéis desterrado al país de las quimeras. En segundo lugar, la buena reputación de que vos me habláis, tampoco me arrastra como una fuerza, ni me seduce como una sensación agradable. Estudiando este vuestro libro, en que se enseña que la sensibilidad cambia con los años y las circunstancias, y que no hay más bien sino el placer, es decir, lo que cada uno sienta como placer; he notado que mi sensibilidad ha sufrido efectivamente importantes alteraciones; en términos que si antes de leer vuestro libro era yo muy sensible por el lado de la opinión pública, mi sensibilidad se ha embotado a ese respecto,

afinándose por compensación en lo tocante a otros placeres que vos me habéis demostrado no tener nada de indigno ni de vulgar, como mi candidez lo imaginaba. Yo haré, pues, mis cálculos, y legislaré como me convenga”.

El otro motivo, aparentemente utilitario, que pudiera alegar Bentham como fundamento de la honradez que aconseja a los legisladores, sería el temor, que éstos pudiesen tener por razón de alguna ley anterior y superior a ellos. ¿Pero cuál puede ser esta ley? O la ley divina natural, o la ley divina positiva. Pero ya hemos visto que Bentham las rechaza; que su reconocimiento es incompatible con el principio de la utilidad. Además, el dogma de esas leyes que pudiera obligar por razón de temor, es el relativo a las penas de la otra vida. Pues bien, el hombre que obra sólo por temor, suele obrar mal. Bentham, por otra parte, no contento con anular este resorte, negando la ley divina positiva, insinúa que aun dado que esta ley existiese, no contendría aquel dogma, que es absurdo en su concepto⁶.

¿Qué motivo, pues, conforme con el principio de la utilidad, puede quedarle al legislador para anteponer la pública felicidad a sus comodidades personales? Ninguno, absolutamente ninguno. El mismo Carlos Comte, que se muestra favorable al principio de la utilidad, alcanzó a entrever aquel defecto capital, aquella contradicción interna que destruye el sistema. “Discutiendo una vez, dice, con un amigo acerca de las leyes y del fundamento de la moral, sostenía yo como el más sólido, el de la utilidad general, que ha sido tan bien desarrollado por Mr. Bentham. Este principio, me respondió, está bueno para nosotros QUE RECONOCEMOS DEBERES; pero ¿cómo habremos de probarles a los legisladores que se mofan del público y QUE NO CREEN EN EL INFIERNO, que el bienestar público DEBE ser su objeto o que la utilidad general DEBE ser la base de sus razonamientos? Para hombres de esa especie, ¿tiene algún valor la palabra DEBER?”. Esta objeción hecha por un hombre de una pene-

⁶ *Deontol.*, tom. I, págs. 78 y 97.

tración profunda y de un tacto moral muy delicado, confieso que me dejó sin respuesta. Pensando después a espacio en esto, me he convencido que una vasta difusión de las luces sería el único medio de que la legislación y aun la moral progresaren con paso firme. Es menester que los pueblos lleguen a ser muy ilustrados para que los hombres vestidos de poder, que prefieren sus conveniencias a la utilidad general y que no creen en el infierno, lo teman al menos en esta vida”⁷. Estas últimas reflexiones, que presenta Comte como una especie de respuesta a la objeción de su ilustrado amigo, no demuestran de ninguna manera que el principio de la utilidad pueda llegar a ser bueno en alguna época lejana, o en ciertas circunstancias favorables; lo que significa es simplemente esto, que el principio de la utilidad no puede ser bueno sino cuando a causa de la difusión de las luces deje de existir; o cuando no pueda funcionar en los puestos públicos, acosado, amenazado, acobardado por el sentimiento moral de un pueblo verdaderamente culto y noble. Estas reflexiones, pues, aunque aducidas con otra intención, no hacen sino corroborar lo que antes había dicho nuestro autor, a saber, que la objeción hecha por su amigo contra el principio de la utilidad, no tiene respuesta.

Bentham, al romper sus lecciones de legislación con aquel consejo, antiutilitario caso de interpretarse racionalmente como hemos dicho, supone una de dos cosas: o que los legisladores a quienes habla, parten de principios enteramente opuestos a los que él les enseña a los hombres en sus libros de moral, o que estos legisladores, a pesar de haber sido educados en su escuela, la escuela de la libertad absoluta, han de creerse obligados a seguir sus preceptos en todo caso por contradictorios que parezcan, y sólo por respeto a su persona. Pero los que pudieran suponerse colocados en el primer caso, no necesitan entresacar de sus obras tal cual máxima buena, que como aquélla de que

⁷ CH. COMTE, *Traité de législ.*, liv. I, chap. 14, edit. Paris, 1835, tom. EI, pág. 271.

tratamos, se halla en su lugar y con sus respectivos desarrollos en escritores aun de la más remota antigüedad. ¿Quién va a buscar perlas en los muladares? Y en cuanto comprendidos en la otra hipótesis, los sectarios del sensualismo los que detestan el deber, los que no creen en el infierno, los verdaderos utilitaristas en una palabra, no tienen necesidad de estudiar los desarrollos de sus dogmas en la obra de Bentham, en que la doctrina aparece alguna vez adulterada, como observa el bueno de Salas. Es muy difícil que sólo por respeto a la persona del maestro, de quien han aprendido que el respeto no es una razón porque no es un placer, se moderen en la carrera de excesos en que han recibido de él mismo las primeras y más decisivas lecciones. Así pues, a tiempo que aquellos otros buscan la perfección de sus doctrinas en un Santo Tomás o en un Balmes, doctores católicos, éstos buscarán la de las suyas en los doctores graves de su escuela, que el mismo Bentham les enseña a reconocer por tales; en un Hobbes, apologista de los déspotas, o en un Maquiavelo, que les dirá francamente: “Si queréis afianzar vuestro poder, no debéis vacilar en cometer un crimen cuando las circunstancias lo exijan; llenad vuestras arcas, y dilapidad las rentas públicas; cumplid con vuestros compromisos sólo cuando su cumplimiento os sea útil; tratad de parecer virtuosos, sin serlo; no conforméis vuestras acciones a las reglas de lo justo y de lo honesto, palabras que nada significan, sino a las consideraciones de lo útil. Vuestro bienestar debe ser la única regla de vuestra conducta”⁸.

“El gobierno es como la medicina, continúa Bentham. Lo único que debe ocuparle es la elección entre los males”. Prescindiendo de la inexactitud que por otro lado envuelve este principio, notemos por ahora lo claro que aparece en esa segunda fórmula aquel defecto esencial que señalamos. El gobierno es como la medicina, luego el magistra-

⁸ En estas o semejantes palabras resume FILANGIERI la doctrina política de Maquiavelo (*vid.* FILANGIERI, *Oeuvres*, edit. Paris, 1822, tomo 1, pág. 7).

do es como un médico. Ahora bien, ¿le bastará simplemente a un médico para hacer el bien, tener conocimientos en el arte que profesa? ¿No puede un médico instruido ser en ciertos casos un envenenador? ¿Y quién es el que le prohíbe a un médico envenenar? ¿Será la misma ciencia médica? No, por cierto, la medicina le enseña los venenos y sus virtudes, pero no le enseña a no envenenar. Es la moral la que gobierna sus acciones. Admitida la comparación que presenta Bentham, el gobernante está en el mismo caso: la política le enseña medios de gobierno, pero no ella sino la moral es quien le obliga a emplearlos en servicio público. Así, política sin moral es como medicina sin moral: ciencia sin corazón, artes sin mira alguna racional. Ya se sabe que Bentham no desperdicia ocasión de combatir la ciencia de los deberes, que es la moral; a esto ha consagrado un libro ya citado: la *Deontología*, y muchas páginas, así del *Tratado de legislación* como de otras obras suyas. ¿Y no es esto socavar los fundamentos de la política? Pues con todo eso, Bentham pretende fundar su sistema político sobre la palabra deber: “La felicidad pública DEBE ser el objeto del legislador”. El alumno se quedará con la palabra utilidad y dejará a un lado la palabra deber, conforme a aquella sentencia del mismo maestro: “Es inútil hablar de deberes: la palabra misma es de suyo desagradable y repulsiva. Por más que se repita, nunca el deber llegará a ser regla de conducta”⁹.

Ya en otro lugar ofrecimos una muestra de la costumbre que tiene Bentham de rechazar toda autoridad para luego subrepticamente colocarse él mismo en el lugar de que la excluye. Observábamos que después de combatir a los grandes filósofos de la Antigüedad a título de no estar sus doctrinas conformes con las apreciaciones del sentido común, niega en seguida este sentido común y le subroga su propia autoridad, como única ley, como razón suprema en materias de moral¹⁰. Es esto sólo una manifestación

⁹ *Déont.*, 1, 17.

¹⁰ *Vid.*, atrás cap. VI, págs. 57-64.

del espíritu de soberbia que domina a los sofistas inspirándoles a un mismo tiempo un sentimiento de rebeldía contra la verdad y un deseo de deificarse a sí propios. Adelante nos prometemos fijar los lineamientos generales de aquel espíritu maligno. Entretanto, veamos una nueva muestra de esto, que nos ofrece Bentham en la parte que analizamos. Ya hemos anotado la insistencia con que combate este publicista la noción del deber. Sería largo citar los parajes que desahoga su mal humor contra los moralistas que nos recuerdan nuestros deberes. El no ve en estos deberes en otra cosa que invenciones de personas amigas de explotar la pública credulidad; y “como si fuesen, dice, monarcas absolutos e infalibles, imponen leyes al universo que se imaginan tener a sus pies”¹¹. Supone que “de esta arrogancia sin límites es de donde ha nacido la palabra *obligación*, del verbo latino *obligo*, yo ato”¹². El nos ofrece libertarnos de tan indigna servidumbre. ¿En qué consiste esta libertad? En que no se vuelva a hablar de deberes, en desterrar para siempre del dominio de la moral “aquellos misterios y complicaciones introducidas por los eclesiásticos”¹³. Pero estos misterios y complicaciones pueden reducirse a una sola idea. “Sí, el talismán que emplean la arrogancia, la indolencia y la ignorancia se reduce a una palabra que sirve para dar a la impostura aires de certeza y de autoridad. Esta palabra sacramental es la palabra *deber*. Es menester desterrar esta palabra del vocabulario de la moral”¹⁴. Pues bien, este mismo Bentham, luego que le ha soltado en idea este yugo del deber a la humanidad, se vuelve a los legisladores y les dice en tono satisfecho: “¡éste es vuestro deber!”. Cuando los moralistas nos hablan de nuestros deberes, no nos hablan en su propio nombre sino en el de la verdad, la razón y la justicia. Bentham nos habla del deber, sin más razón que el *sic volo*,

¹¹ *Déontol.*, 1, 39.

¹² *Deont.*, 1, 16.

¹³ *Déont.*, 1, 104.

¹⁴ *Déont.*, 1, 40, 41.

sic inbeo. No puede presentar otro fundamento. Haciéndose de este modo acreedor a aquellas mismas reconvenções que él sin justicia ni verdad dirige a los filósofos bien podemos decirle con verdad y con justicia: “Vos intentáis constituíros en árbitro soberano de la moral. Tratáis de imponernos deberes, y si os preguntamos la razón, nos contestáis: *Porque yo lo mando, porque esa es mi opinión*. Sois pues un loco que amenazáis con un cetro imaginario, y el mundo debe indignarse de vuestra impudente altanería”¹⁵.

Creemos haber demostrado que aquel aforismo: “el bien público debe ser el objeto del legislador”, es esencialmente antiutilitario, atendido su fundamento, que es el reconocimiento de una ley distinta del placer y de la utilidad: la ley del deber. Creemos haber demostrado que Bentham, negada esta ley, no le ha dado ni ha podido darle a ese principio otro fundamento que el *ipse dixi* de su soberbia¹⁶.

Pero si el utilitarismo no puede dar fundamento a aquella máxima, tampoco puede darle un desarrollo racional. Supongamos por un momento que un legislador utilitarista admite dicho precepto como obligatorio. Para ejecutar una acción, no basta la convicción de que debe ejecutarse, es menester también hacerse uno cargo de su contenido. El del precepto en cuestión puede resumirse en la idea de lo que es la felicidad. Ahora bien, ¿cuál será esa felicidad pública que el legislador utilitarista pudiera creerse obligado a promover? El utilitarista no reconoce otra felicidad que el placer, y, por otra parte, profesa el principio de que nadie tiene derecho a determinar lo que para otro es placer, ni a procurárselo por fuerza¹⁷. Si esto es así, el legislador utilitarista, que por un momento admitió como obligatorio el precepto de trabajar en provecho público, al ir a desarrollarlo, tropieza con estas dificultades gravísimas

¹⁵ *Déont.*, I, 19, 39.

¹⁶ El que quiera saber lo que es la insolente soberbia de Bentham, no tiene sino abrir por cualquier parte su *Deontología o sus Ensayos sobre España*.

¹⁷ *Déont.*, I, págs. 38, 74, et alib.

que le opone el mismo principio de utilidad: lo primero, no tiene derecho a calcular cuál es el bien público mientras la entidad que lo experimenta no se lo diga expresamente; lo segundo, no tiene derecho a promover dicho bien público mientras esta entidad no lo exija así; y últimamente, promoverlo, sus leyes y disposiciones no deben regir sino por el tiempo en que la misma entidad las acepte buenamente. De lo dicho se hace evidente que el utilitarista no puede ningún siquiera empezar a desarrollar el precepto de que tratamos, sin incidir en contradicción consigo mismo; y esto consiste en lo que tantas veces hemos observado, a saber: que siendo el principio de la utilidad esencialmente individual, esencialmente egoísta, es por la misma razón incompatible con cualquiera regla o principio general que haya de adoptarse, sea bueno o sea malo, y sólo por el hecho de ser general. El principio de la utilidad es enteramente negativo, infecundo por naturaleza, de que se infiere que sólo puede admitir desarrollos facticios y contradictorios. Pero ya lo observábamos también cuando tratamos de los cálculos de penas y placeres: el utilitarista, en la alternativa de anonadar su pensamiento en el mezquino círculo de su principio original “bien es placer”, o adoptar un principio enteramente distinto con sus legítimos desarrollos, lo que hace es suponerle al primero desarrollos que no tiene, pero siempre los peores que pudiera imaginarle, proponiéndose no tanto evitar la contradicción consigo mismo, cuanto el camino de la verdad. Esto es lo que le sucede cuando al verse obligado a dar, algún vuelo al pensamiento, en vez de admitir la deliberación moral basada en los principios de la justicia, inventa el cómputo de penas y placeres que siendo contradictorio con la fórmula primitiva, no por eso deja de ser erróneo e inmoral. ¡Y esto mismo le sucede ahora, que obligado a legislar, y no pudiendo hacerlo sin contradecirse a cada paso, adopta sin embargo cuidadosamente aquellas contradicciones que le permitan seguir andando siempre por el ancho camino del error!

Volviendo a donde íbamos, tenemos que nuestro le-

gislador utilitarista para no quedarse parado y mudo, se ha visto en la necesidad de incurrir en varias contradicciones sucesivas, admitiendo ya el deber de legislar en provecho público, ya el derecho de expedir leyes obligatorias y eficaces. Salvadas estas dificultades mediante la contradicción, mas no la aceptación de la verdad, todavía se presentan otras que allanará apelando al mismo expediente. En primer lugar, el público, cuyo bienestar se trata de promover, puede ser más o menos atrasado, y del grado de su atraso o civilización tiene que depender necesariamente el juicio que él mismo forme respecto de su verdadero bienestar. Si el legislador se atiene para saber lo que es bienestar, a lo que el público juzga serlo, se sigue que tendrá que admitir y garantizar por la ley aquellas costumbres bárbaras e inmorales que un pueblo inmoral y bárbaro considere como parte esencial de su bienestar. Así, si el legislador va a dar leyes a un pueblo de antropófagos, que no quieren de ninguna manera renunciar a esta costumbre, a lo sumo tendrá derecho a regularizarla. Por esta misma razón en un pueblo de idólatras, la idolatría debe estar consignada en la legislación como un bien. En una nación formada de mormones, la ley debe, en vez del matrimonio, reglamentar la poligamia, supuesto que esa nación consulta por ese medio su bienestar. En un pueblo compuesto de solidarios, el legislador debía partir de este principio esencialmente epicúreo que todos ellos consideran como capital, a saber, que la paz del alma consiste en la negación de Dios. Todas esas costumbres deben ser para un legislador utilitarista idénticas las unas a las otras, dado que cada una de ellas representa lo que es felicidad para aquéllos que la siguen. Cada una de esas costumbres debe ser el objeto del legislador de cada una de esas secciones del linaje humano, conforme al principio de que la felicidad pública es el objeto del legislador, interpretado según aquella otra regla de que la felicidad es el placer, y el placer lo que el interesado gradúa de tal. ¿Puede un utilitarista en buena lógica dejar de admitir estas consecuencias?

De bulto aparece aquí otra contradicción y contradic-

ción sustancial. Recuérdese que una de las ventajas, quizá la que en primer término predicen de su doctrina los utilitaristas, es la de que manteniéndose extraña a toda doctrina religiosa, se aplica igualmente a pueblos cristianos que a tribus idólatras. Esto es un error, como acabamos de ver: independizándose de todo dogma, por la misma razón quedan obligados a todo apetito. Lo que llaman universalidad no es otra cosa que la temporización con todos los errores, y lo que venden por independencia no es más que el cautiverio de todas las pasiones. Predican libertad, dice San Pedro cuando ellos mismos son esclavos de corrupción¹⁸.

Muchos no habrán pensado en estas consecuencias, y así extrañarán aun su enunciación. Mas no por eso dejan ellas de ser derivaciones lógicas del principio. Lo que hay es que muchos no reflexionan en el influjo irresistible que sobre ellos ejerce la idea cristiana; en medio de la luz, atribuyen a virtud de sus ojos la iluminación de los objetos que están viendo. Ellos computan como placeres naturales los placeres de la virtud, sin reflexionar que en un pueblo corrompido no existen sino los placeres del vicio, y que no se cambian éstos por aquéllos en fuerza de cómputos utilitarios sino mediante la aceptación del deber y el sacrificio. Aplican el principio a sociedades ya constituídas y educadas, en que todo lo ha hecho el cristianismo. Aplíquese el mismo principio a una sociedad nueva o a una sociedad educada por el principio mismo, a una sociedad de ciudadanos enteramente ignorantes o exclusivamente utilitaristas, y su absurdidad, su infecundidad aparecerá con toda evidencia. Pero este principio crece y se sostiene al calor de la doctrina que mantiene en pie a la sociedad; trata de acreditarse a la sombra de su adversario; alega como título de gloria las conquistas del cristianismo, frutos que él de suyo no hubiera nunca producido y antes trata de agostar, los placeres de la virtud:

*Miraturque novas frondes, et non sua poma.**

¹⁸ 2. *Epist.*, 2, 19.

* [VERG. *Georgicon* II, 82]. N. del E.

Pero supongamos que el legislador está realmente obligado a cumplir en todo y por todo la voluntad del pueblo. Todavía se presenta otra dificultad: el pueblo no forma siempre una entidad solidaria y unánime; el pueblo se compone de familias, las familias de individuos. Muy bien puede suceder, y sucede todos los días, que el pueblo se divida en materia de opiniones, manifestando a un mismo tiempo dos voluntades opuestas, representada cada una de ellas por un cierto grupo o porción de ciudadanos. ¿Qué hace en este caso el legislador? Para zanjar esta dificultad se ha apelado a la razón del número. El legislador debe en todo caso atemperarse a la voluntad de la porción más numerosa. Mas por una parte esta regla, considerada en absoluto, no es una razón de equidad, y por otra parte, no es una razón de utilidad. Los utilitaristas suelen adoptarla en principio para reformarla en la práctica; la adoptan en principio, porque no es razón de equidad; la reforman en la práctica, porque no es razón de utilidad.

Para demostrar estas dos proposiciones, seguiremos un orden inverso al en que acabamos de presentarlas, y empezaremos por demostrar que la razón de número no es una razón de utilidad. En primer lugar, es un hecho innegable que a veces los menos consultan con más exactitud que los más, los intereses de todos, y si esto es así, claramente se sigue que utilitariamente hablando, en el sentido más elevado de esta doctrina, los más tienen más razón que los menos, no cuando sean más, que siempre lo son, o mejor dicho, no por ser más, sino por consultar mejor la utilidad, caso que la consulten mejor. Pero si se admite esta explicación, resulta que el verdadero principio es el de la utilidad, y que el del número subordinándose a aquél, pierde por este mismo hecho todo el valor que pudiéramos haberle atribuido. En suma, los más tendrán razón cuando la tengan según el principio de la utilidad. Los menos tendrán razón cuando la tengan según el mismo principio de la utilidad. Luego, según el principio de la utilidad no tienen razón los más ni los menos, sino los *mejores* conforme

al mismo principio, es decir, los que mejor calcularen¹⁹. En segundo lugar, recordemos que el principio de la utilidad protesta no admitir mezcla alguna con otro principio: él ofrece hacerlo y resolverlo todo sin auxilio de nadie. “Todas nuestras ideas, dice Bentham, las referimos al placer y al dolor”, y advierte terminantemente, como vimos arriba, que “la lógica de la utilidad consiste en partir del cálculo de placeres y penas en TODAS las operaciones de juicio, y en NO COMPRENDER EN ELLAS NINGUNA OTRA IDEA”. Acomodando nuestro juicio a estos principios, afirmaríamos sin vacilar que cuando el legislador dicta una disposición favorable a muchos y desfavorable a pocos, no hace un bien ni un mal, sino que hace bien y mal a un mismo tiempo. Hace un bien por los placeres que acarrea, y hace un mal así por los dolores que ocasiona como por la ley misma que impone, dado que según Bentham “toda ley, como ley, es un mal”. Para afirmar, partiendo siempre de la hipótesis utilitaria, que en el caso propuesto el legislador hace bien y no mal, era preciso que el mal que hace se anulase por parte del bien que ocasiona; pero esta anulación no puede verificarse por el principio de la utilidad, sino por un principio enteramente distinto, por una de aquellas ideas que Bentham excluye inexorablemente de los cálculos que enseña. Esta anulación no es otra cosa que el resultado de una operación algebraica $+ a - a = 0$. Pero no es esto sólo: si esos placeres ($+ a$) afectasen al mismo individuo a quien han de afectar esos dolores ($-a$), la destrucción pudiera considerarse como objetiva, como real. En un individuo que contempla embebecido un espectáculo gratisimo, pueden considerarse igualadas a cero por destrucción, una parte del recreo por un lado, y por otro la molestia que experimenta en permanecer en pie y oprimido por una densa concurrencia, por ser uno mismo el individuo que sufre esta molestia

¹⁹ Pero como el utilitarismo no es un principio imparcial y soberano, sino vario e individual como el placer a que se adhiere, resulta que calcularan mejor los que se conformaren con la opinión del utilitarista más fuerte. Allí va siempre a dar este principio.

y el que goza del placer del espectáculo. Mas esto no es lo que sucede cuando un legislador hace su cómputo de placeres y de penas; son unos los que han de gozar de los primeros, otros los que han de padecer las segundas, y por consiguiente, la operación mediante la cual ciertas penas se consideran destruidas por ciertos placeres, es puramente subjetiva, y no representan los hechos como pasan. Mientras el legislador computa, v. gr. los placeres del amo y los dolores del esclavo, destruyendo mediante una ecuación los unos por los otros, el amo goza sus placeres sin quebranto, lo mismo que el, esclavo sufre sus dolores; la destrucción no se efectúa sino en la mente del calculista. Luego, además de la operación algébrica, mediante la cual $+ a$ y $-a$ se destruyen, el computista ejecuta otra operación imaginaria, mediante la cual se suponen realizadas las reducciones verificadas mentalmente. ¿Serán estos procedimientos algébrico el uno, imaginario el otro, operaciones netamente sensualistas? Claro es que no; y si no lo son, volvemos a la solución utilitaria antes enunciada: el que ejecuta una acción que produce placer por una parte y dolor por otra, hace a un mismo tiempo bien y mal, ejecuta una acción a un mismo tiempo buena y mala. ¿Tiene uno derecho para ejecutar acciones de esta naturaleza? El utilitarismo no puede resolver esta cuestión, no tiene datos para resolverla, supuesto que al ser una acción a un mismo tiempo buena o mala por sus resultados, no puede ser o buena sólo o sólo mala sino por alguna otra causa, por algo que no sea resultado, por algo que no sea razón de utilidad. Pero concedamos que hubiese alguna razón utilitaria para autorizar la ejecución de una acción a un tiempo buena y mala: esta solución, favorable a la acción que produzca más placeres que dolores lo sería igualmente a la que causase más dolores que placeres; porque de estas dos acciones la una es a un mismo tiempo buena y mala, y la otra a un mismo tiempo mala y buena; luego por ese lado, el único apreciable en el punto de vista en que se coloca Bentham cuando excluye de sus cálculos toda idea distinta de las de pena y placer, por ese lado, decimos, las

dos acciones propuestas son idénticas; para establecer alguna diferencia, para calificar a alguna de las dos mejor que la otra, sería preciso demostrar que en último análisis la una es más fecunda en placer que la otra; mas este último análisis supone admitida la legitimidad de operaciones como la algébrica y la imaginaria antes indicadas.

Para los que adoptan un sistema sin averiguar si es o no racional, para los que siguen practicándolo aunque se les demuestre que es falso y contradictorio y, en fin, para los que no respetan la razón ni aman la verdad, las consideraciones que preceden nada valen, nada significan, pero ellas no van dirigidas a la insensatez, sino al buen sentido; ellas demostrarán a cualquier hombre juicioso e imparcial que el llamado principio de la utilidad es falso en sí mismo, y contradictorio en los desarrollos que le dan sus partidarios, indigno en una palabra de una adhesión racional y aun del nombre de principio.

Hemos dicho que la razón numérica no es razón de utilidad, y que tampoco lo es de equidad si se toma en absoluto. Supongamos con los demócratas que la voluntad del mayor número es siempre lo justo. Tendríamos que la justicia sería caribes en un pueblo de caribes, y cristiana en un pueblo de cristianos. Principio abominable que, deificando el número, sacrifica la verdad, la virtud, la inocencia y todo en el altar de ese ídolo. Máxima impía,* dice Tocqueville, que parece haber nacido en un siglo de libertad para santificar todas las tiranías futuras. ¿Quiere decir esto que desechamos la razón numérica como falsa? Hay que hacer aquí una distinción importante: tomada en absoluto, considerada como razón soberana, la desechamos como impía y abominable; subordinada a los principios morales, a la razón de justicia, la creemos admisible y respetable. No hay contradicción en esto: la razón numérica, lo mismo que la razón de placer o bienestar, es una razón profana; las cuales hemos demostrado ser buenas,

* [De la démocratie en Amérique, tomo II, Bruxelles, Société Beige de Librairie, 1837, pág. 249]. N. del E.

muy buenas subordinadas a la razón moral; malas, muy malas si independizándose usurpan el cetro en las deliberaciones de la razón o se someten a otro principio igualmente usurpador. Así la razón de placer es mala sometida a la razón de número, y la razón de número sometida a la de placer; son ambas malas erigida cada una en árbitro supremo; y ambas son buenas al servicio de la justicia. Así, las luchas de los gladiadores, el sacrificio de víctimas humanas con que la antigua Roma regalaba a una muchedumbre ávida de gozar, serán siempre una cosa mala, aunque la aprueben asociadas la razón de placer y la de número, porque lo imprueba la justicia, que es la que falla en definitiva; en este caso la razón de placer y de número en absoluto serían malas, muy malas. Pero yo puedo muy bien preferir un vaso de helados a un puñado de arena, por razón de placer, y la suma de mil pesos a la de diez, por razón de número o cantidad, y ambas razones son buenas, no interviniendo ahí la censura moral. Repetimos que nuestro método es tan armónico y consecuente, como absurdo y contradictorio el método utilitario. Los sectarios del principio de utilidad, hemos visto que empiezan estableciendo que su principio debe aplicarse a cualesquiera cuestiones sin mezcla ni adulteración, y luego lo adulteran y complican con principios de otro orden, como es el que establece la superioridad del mayor número sobre el menor. Nosotros empezamos adoptando como criterio los principios de la razón ilustrada natural y sobrenaturalmente. Entre estos principios están los religiosos o morales y los profanos o científicos. Pero esta misma razón, cuya luz consultamos como infalible, no solamente nos enseña estos principios, sino también la superioridad del principio moral sobre el principio científico; no solamente establece categorías en las cosas, sino también en los juicios. La razón ilustrada naturalmente es la que nos dicta que el principio del placer, lo mismo que el del número, no es un principio primario sino secundario; y que el de la utilidad no es absoluto sino relativo, y que sólo la verdad religiosa es central, digámoslo así, y absoluta. Y la razón

ilustrada sobrenaturalmente confirma estas enseñanzas cuando nos manda buscar la justicia antes que los bienes temporales, y obedecer a Dios antes que a los hombres.

Costumbre ha sido en nuestra América, tanto de los partidarios de la buena causa como de los sectarios del error, proclamar la voluntad del mayor número como razón suprema, infalible, en materia política; convirtiendo lo que sólo puede reconocerse como razón secundaria en un dogma: “el gran dogma de las mayorías”. Inciden en esta inadvertencia los buenos de buen sentido, o por falta de fe en sus principios, o por sobra de confianza en las opiniones del mayor número; si lo primero, aquello es debilidad culpable; si lo segundo, la frase “dogma de las mayorías” proviene de una ficción de pura cortesía, y el sentido es: “dogma de la justicia reconocido por las mayorías”. No puede ser de otro modo: un hombre honrado no puede reconocer como un dogma sin examen ni discusión, la voluntad del mayor número. ¡Eso equivaldría a igualar la santidad colectiva al pecado colectivo, el *Hosanna* al *Crucifige!* En cuanto a los utilitaristas, el dogma de las mayorías es su palabra favorita; suelen presentarlo siempre como programa de conducta y de gobierno, y en esto proceden por temor de declarar con franqueza que su verdadero programa es el de su interés, su bienestar o sus caprichos²⁰. Pero va de aquéllos a éstos una diferencia bien notable, y es que los primeros, faltos quizá de fe en sus principios, han llevado su respeto a ese pseudo-dogma, hasta el punto de hacer indebidas concesiones no sólo al mayor número, sino aun a turbas que se han declarado tales en momentos de exaltación, al paso que los segundos, bien hallados siempre con el dogma del interés, lo practican fielmente, no valiéndose del otro sino como de una

²⁰ Así Bentham en sus cartas al conde de Toreno hace mucho hincapié en que no hay otra cosa que consultar en materia de legislación sino el mayor bienestar posible del mayor número, y eso según la voluntad de este mismo mayor número... ¡y luego propone medidas opresivas contra el catolicismo, cuando la gran mayoría de los españoles es de católicos, persuadidos, no hace al caso si acertada o erro-

insidiosa industria para granjearse popularidad, poder, medios en fin de gozar y avasallar. El llamado dogma de las mayorías no es para los utilitaristas sino un método útil; adelante exhibiremos como pruebas algunos recuerdos históricos.

Y siguiendo ahora el sistema que hemos adoptado de gratuitas concesiones, cada una de las cuales viene a descubrir una nueva contradicción de nuestros adversarios, concedámosles finalmente que el legislador no tiene otra misión que consultar la felicidad del mayor número, y supongamos que este mayor número, como si se empeñase en sacar bien la doctrina utilitaria, no comprometiéndola con insensatas exigencias, conviene en no pedir como condiciones de bienestar sino goces posibles y templados. Mas, ¿quién es y dónde está ese mayor número? ¿Por qué medios ha de descubrirse su opinión y voluntad en materia de bienestar? El utilitarista nos ofrece como un medio infalible y eficaz de resolver estas dificultades el cálculo de penas y placeres. Mas este cálculo sólo puede ser de dos maneras: o abstracto o concreto, o independiente de lo que la mayoría manifieste constituir su bienestar, o acomodado a la opinión y voto de esta mayoría. En el primer caso, partiendo el cálculo de consideraciones genéricas, de datos ideales, en que se consulta, demos que bien, la manera de ser del hombre y de la humanidad en general, mas no la manera de ser de tal hombre y tal sociedad en particular; en que se consultan necesidades materiales, que dependen de la naturaleza, mas no las especiales que resultan de las circunstancias; los goces físicos, que nacen de la organiza-

neamente, de que el catolicismo es materia indispensable de bienestar! Más franco fue el autor de un programa de legislación en que se lee esta tesis: "el sistema que hace depender lo bueno y lo malo del voto de las mayorías, ha servido y sirve de apoyo a toda clase de atentados". Eso está muy bien dicho, y envuelve una garantía si al voto de las mayorías se sustituye la eterna justicia que da la razón al que la tenga; pero de garantía se vuelve amenaza, si lo que se sustituye al voto del mayor número no es el principio imparcial de la justicia sino el principio parcial del bienestar, el cual, si condena el capricho de todos, es para justificar el de alguno.

ción, más no los morales que como hemos demostrado nacen de la educación y siguen las fluctuaciones de las ideas; se sigue que aquel cálculo como criterio en materia de legislación es falso y contradictorio: falso, porque al modelar el tipo del hombre, no lo considera bajo el concepto de la perfección, sino sólo bajo el del bienestar; no lo considera racional, sino apenas sensible; no lo eleva, sino que lo degrada; no lo completa sino que lo mutila; contradictorio, porque fincando la felicidad de la mayoría no en lo que la mayoría exige, sino en lo que un calculista concede, se pone en abierta oposición con aquel principio utilitario tan decantado de que siendo cada uno el único juez de sus intereses, nadie tiene derecho a decir en materia de ajeno bienestar.

Pasando de lo ideal a lo real, supongamos ahora que el cálculo de penas y placeres, instituido como criterio en el terreno del derecho, no ha de ser abstracto sino concreto. Bajo de esta suposición se ofrece otra disyuntiva inevitable. Porque habiendo de ser consultada la mayoría respecto de su manera de entender el bienestar, importa primero saber quién es y dónde esta esa misma mayoría; y una de dos: o la buscamos dentro de cierta porción de individuos, o entre todos los hombres presentes y venideros que hayan de participar de los efectos próximos o remotos de una acción dada. En el primer caso, lo que llamamos mayoría no lo es en realidad, y los cálculos que hiciéramos respecto de ella no tendrían por objeto sino el bienestar de una cierta minoría, de que resultaría anulado el mismo sistema de que se parte. En el segundo caso, el cálculo tendrían por objeto el bienestar de una verdadera mayoría no puede por ningún termino ser, no diremos conocida y consultada, pero ni aun contada aproximativamente. ¿Tiene algún hombre una visión anticipada de las generaciones que han de seguirse, circunstancias que combinarse, y sensaciones que mezclarse y sucederse desde un punto dado hasta los confines de la tierra, y desde el momento presente hasta aquel día y ahora que nadie sabe cuándo vendrá? ¿Tiene la ra-

zón humana en las manos por decirlo así, los hilos de esta red vastísima que envuelve el espacio y los siglos? Añádase a esto que, si bien es verdad que viendo las cosas en globo; podemos calcular que los monumentos de pública utilidad y magnificencia han de ofrecer a las futuras generaciones una serie de placeres que sumados excederían en muchos a los sufrimientos padecidos por las generaciones que hayan trabajado en las mismas obras; de ahí no podía inferirse racionalmente que los intereses materiales hayan de ser el único objeto de la humana actividad; ni que una generación entera debe sacrificarse en la edificación de un espléndido monumento, como sucedía en algunos pueblos de la Antigüedad, *sólo* para preparar solaz a otras generaciones, y *sólo* por calcularse en mayor número y de más peso los placeres de este solaz perpetuó, que las penas temporales de aquella edificación. Por lo demás, ya hemos observado, este cálculo por mucho que se concrete, nunca realizará el objeto que se propone y que ofrece, ya porque consignándose de un modo general en la ley la resolución que de él se deriva, esta resolución tiene que ser, según el mismo principio, inexacta e injusta aplicada, como ha de aplicarse, a una multitud de casos en que circunstancias especiales, modificando los resultados, piden una solución especial; ya porque si es verdad que los placeres de un hombre no se compensan de hecho sino mentalmente, con los dolores de su prójimo, lo es aún con mayor evidencia que una sensación actual ni acrece ni destruye en el hecho a una sensación futura, como supone el utilitarista que imagine las mayorías de hombres cuyo gusto ha de consultarse, compuestas así de los hombres del día como de los venideros.

No pasemos por alto que los utilitaristas, a tiempo que admiten en sus cálculos la reducción de dolores a placeres negativos, y viceversa, y la destrucción de los unos por los otros, aunque los primeros sean presentes, y futuros los segundos; aquéllos de un orden cualquiera y éstos de otro orden distinto, tales de un individuo o familia, y tales de otra familia o individuo; a tiempo que admiten como procedimientos

integrantes de su cálculo estas operaciones que no tiene realidad exterior alguna, no tienen en cuenta para nada otra clase de reducción y destrucción que realmente se verifica y todos los días vemos verificarse. El utilitarista supone que el dolor que yo sufro en este momento se compensa con placeres que de aquí a algunos años han de ser gozados por mí o por algún otro, sin meditar que aquel dolor no puede transportarse a otro lugar o a otra época a fin de estrellarse en aquellos placeres. ¿Por qué? Porque ese dolor muere dentro de ciertos límites, ha muerto a manos del espacio y del tiempo, ¡y esa es una ley de su naturaleza! El tiempo destruye realmente las sensaciones. Esta no es una ficción, es una verdad irrefragable. Ahora bien, admitida esa verdad en nuestras deliberaciones, ella puede influir de dos maneras en nuestra conducta; sea que la consideremos utilitariamente, o sea que de un modo más elevado. Si la consideramos como utilitaristas, sólo podemos darle dos aplicaciones: la una consiste en mirar con ojos indiferentes así el placer como el dolor, supuesto que así el uno como el otro, mediante la acción del tiempo se reducen a cero; la otra consiste en tratar de acelerar la muerte al dolor y retardársela al placer, a cuyo fin cooperaríamos desechando el pensamiento religioso que nos recuerda nuestros errores y nos amenaza con ceño severo, ahogando el sentimiento de la vergüenza y el arrepentimiento que nos punza la conciencia; excluyendo la justicia, para no agravar la pena que entraña el crimen con la del castigo; sustituyendo a aquellas historias que tantas lágrimas han arrancado, como la de la pasión del Señor, novelas divertidas que traen consigo una buena porción de placeres, y, finalmente, procurando asemejarnos al bruto, que ignorante de todo, de todo goza sin mezcla de pena²¹. En una palabra, interpretada aquella

²¹ Que a esto se reduce en último análisis la doctrina sensualista que sirve de base al utilitarismo, lo entrevió el mismo Hobbes cuando dijo: No hay sino presente; de lo pasado sólo existe el recuerdo; de lo futuro, nada" (*Lev.*, 13). Esto es cierto bajo un punto de vista puramente terreno y sensual; obrando según ese modo de ver las cosas sólo debemos dulcificar recuerdos y forjarnos ilusiones, pues re-

gran verdad en sentido utilitario, el resultado es que debemos anularnos o animalizarnos; que viene a ser en resumen una misma cosa. Interpretada, empero, en sentido espiritual aquella gran verdad, la consecuencia es que no debemos mirar el placer y el dolor como objeto sino como medio de felicidad; que no los debemos estimar por las diferencias resultantes de sumarlos o restarlos, operaciones puramente imaginarias, sino por las relaciones que guardan con hechos de otro orden, por su significación relativa, por la intención que envuelven y la fecundidad sobrenatural que poseen; debemos mirarlos no como fines sino como medios de perfeccionamiento y de educación así individual como social, de una educación que no perece en la corrientes veloz de los sucesos de cada día, sino que, asociada a las tradiciones de lo pasado, a las esperanzas de lo presente y a las promesas del porvenir, florece en el tiempo y fructifica en la eternidad!

Entre los males que debe calcular el legislador enumera Bentham como mal de segundo orden, la alarma y el peligro. Pero ¿qué son el peligro y la alarma? El peligro es la aproximación de un mal, y de la perspectiva del peligro, dice el mismo Bentham, nace la alarma, que es una pena positiva de sobresalto o aprensión de sufrir el mal. ¡El mal! siempre volvemos a la misma cuestión: ¿qué es el mal? El dolor, nos responderá el mismo. Bentham. ¿Y qué es el dolor? Lo que cada uno juzgue por tal. Este dolor tiene que ser de una de dos maneras, físico o moral. Si sólo admitimos el dolor físico, se sigue que el legislador sólo tiene derecho a atajar las guerras, terremotos y

cuertos e ilusiones es la única cosa sensible que queda de lo pasado y que concede el porvenir. Pero eso en realidad es un error. De nuestras obras pasadas queda el mérito o demérito, y de nuestros futuros destinos existe la necesidad de que se acomoden a aquel mérito o demérito. Así, en medio del naufragio de las sensaciones, la justicia de Dios mantiene vivas nuestras obras pasadas, y en medio de la incertidumbre de los resultados, esa misma justicia fija nuestros destinos futuros. Todo esto lo explica el catolicismo, y nada de eso admite el utilitarismo.

epidemias que lo ocasionan. Si admitimos la pena moral como un mal precisamente, se infiere que el legislador debe seguir las fluctuaciones del sentimiento público, y como este sentimiento sigue las de la opinión, resulta en fin que el legislador debe acomodarse a la opinión dominante, cualquiera que ésta sea, y ya sabemos lo absurdo de esta conclusión. Que la alarma depende de la opinión, lo demuestra la filosofía y lo confirma la historia; que hay opiniones que por generales que sean no pueden servir de norma al legislador, lo dicta el sentido común. Para un pueblo bárbaro o corrompido la predicación del cristianismo es el peligro más alarmante; y esto sólo justificaría, aplicada la doctrina de Bentham, la persecución y matanza de misioneros por los salvajes. ¿Y quién no ve, como observa el padre Newman, que Roma pagana tenía lo que llaman altas razones de Estado, es decir falsas razones de utilidad, para perseguir el cristianismo? Roma era una ciudad soberbia, una sociedad corrompida que se veía amenazada de cerca por la nueva religión, amenazada en las pompas de su culto, en las glorias de su imperio y en los placeres de sus vicios. Para ella la verdad era un mal porque importaba el dolor de un gran sacrificio. ¿Era esto un peligro o no? ¿Tenía razón para alarmarse? Los emperadores de aquella época consultaron el placer y el interés, mas no la justicia y la verdad, y con la misma doctrina de Bentham combatieron la doctrina, de Cristo!

Se ve que al calificar Bentham como un mal la alarma, presenta no una doctrina, sino un sistema, ¿pero qué sistema? Un sistema abiertamente opuesto a toda reforma, buena o mala, a todo cambio, a todo progreso, porque toda reforma, cambio o progreso es siempre peligroso y alarmante; un sistema conservador hasta la ceguera y estacionario en todo y por todo. Por lo demás, la razón de alarma es de las que hemos llamado razones secundarias, muy buena cuando no redunde en detrimento de la justicia.

Todavía hay en la exposición de Bentham que hemos transcrito, dos conceptos que no dejaremos pasar inadvertidamente.

tidos. El uno es que “toda ley es un mal”; y el otro, “que el legislador debe convertir algunos actos en delitos”. De aquí se deduce que el legislador, en cuando legislador, hace el mal y crea los delincuentes, y que ésta es su verdadera misión; por lo mismo, la sociedad se somete a un mal obedeciendo a la ley, y los criminales son criminales por obra de la ley. ¡Qué doctrina esta! ¡Qué lección de despotismo para el gobernante, y de abyección para el gobernado! ¡Qué bien demuestran esos aforismos la inmoralidad horrible, la viciosa fecundidad del principio utilitario!

Pero, en fin, pasada por la criba de una análisis lógica, como lo hemos hecho, la exposición que del principio de la utilidad nos ofrece Bentham, puestos a un lado errores, contradicciones e imposibles, ¿qué queda de ese sistema? Sólo queda de verdadero un principio, que anda allí sin fundamento ni cohesión ni desarrollo racional, un principio que hay que fundar sobre otra base, interpretar de otra manera y desarrollar por otro camino, porque él es abiertamente opuesto al espíritu utilitario con que Bentham pretende aunque en vano conciliarlo: el principio de que el legislador no debe consultar sus intereses sino los intereses de la sociedad.

Pocas palabras bastarán para restituir este principio a su verdadero terreno.

Los gobiernos *deben* consultar el bien público. Pero este deber no emana de ley alguna positiva, ni de la opinión de los publicistas, sino de la ley de la justicia, que es la ley divina, de que es depositaria la razón, quien, como ministro soberano e imparcial, la notifica a todos los hombres.

Los gobiernos deben consultar *el bien* público. Pero el bien público no es sólo el bienestar, no es sólo una gran suma de placeres. Es algo más y algo menos; algo más, porque lo constituyen, en primer lugar, la verdad, la justicia, el amor, la ciencia, que no son hechos del orden de la sensibilidad; algo menos, porque el goce, extendido indefinida e inmerecidamente, absorbe la actividad humana con quebranto de aquellos otros bienes del orden espiritual.

El goce no es la felicidad, ya lo hemos demostrado, sino un elemento de ella, que debe restringirse a ciertos límites que le traza la razón.

Los gobiernos deben *consultar* el bien público. Pero consultar el bien público no es abrir una cuenta de placeres y de penas, sino hacer justicia y misericordia. Consúltase el bien público mediante consideraciones morales y científicas. Consultase mediante consideraciones morales especialmente, en lo relativo a relaciones del Estado con la Iglesia, legislación penal, administración de justicia, instrucción pública, censura de teatros y de imprenta, y en todo lo concerniente a los intereses morales de la sociedad. Consultase mediante consideraciones científicas, especialmente en lo relativo a administración de hacienda, fomento, obras públicas, y en todo lo concerniente a los intereses materiales de la sociedad. El bienestar debe consultarse; pero siempre del modo que hemos dicho, sólo como un elemento del bien.

Pero antes que razones científicas y más interesante que ellas, deben tener los gobiernos un espíritu benéfico, o sea buena voluntad. Porque ya hemos visto que la afición al cumplimiento de los deberes, aunque éstos no se conozcan, es por sí misma el cumplimiento del primero y más principal deber, que nos lleva al conocimiento y realización de los demás. Este espíritu religioso, esta buena voluntad es, en el orden moral, lo mismo que la inspiración en el orden ideal de las bellas artes, el autor de todo lo bueno, de todo lo grande, de todo lo útil. Por consiguiente, aunque el tratado de legislación que ofrece Bentham a los gobiernos fuese excelente, faltando aquel principio de buena voluntad en los mismos gobiernos, de nada absolutamente les serviría. ¡Cuánto menos habrá de servirles una obra como aquella en que trata de sufocarse a cada paso el sentimiento del deber, que es como si dijésemos la buena voluntad! Por lo mismo, aunque la ciencia escrita haya de ser de mucha utilidad a los gobiernos, antes que todo está aquella otra ciencia que no se escribe sino en el corazón con caracteres sobrenaturales y, así, si un gobierno nos pregunta, cómo ha-

brá de hacer feliz al pueblo, antes que indicarle tal o cual complicado sistema, debemos más bien decirle aquello que con tanta propiedad respondió Santo Tomás a su hermana que le importunaba sobre cómo podía ser santa: *¡Queriendo!*

Fácilmente se concibe por todo lo dicho, que el bienestar público no tanto se consigue hablando a todas horas de utilidad general, sino tratando de cumplir cada uno con sus deberes. Esta relación que suele notarse entre la predicación de utilidad y la propagación del malestar, entre palabras espléndidas y abominables hechos, se produce siempre que aquéllas no nacen del corazón, ni representan una verdadera causa, sino un resultado; y no causa sino resultado del cumplimiento del deber son los deseados frutos de libertad y bienestar. Con el nombre impropio de utilidad general, una multitud de ambiciosos no hacen otra cosa que señalar, con el dedo, digámoslo así, el bien público, a tiempo que los hombres de bien con sólo el sentimiento del deber, sin señalarlo ni mencionarlo siquiera, garantizan sólidamente la realización del bien. La utilidad es un nombre, el deber es una garantía. Si de esto llegasen a persuadirse los pueblos, no se fiarían tanto de brillantes promesas, sino de la verdad y la virtud, por severo que parezca su venerable semblante. Si de esto llegasen a convencerse los jóvenes, no se afanarían tanto preguntando en las escuelas dónde está la verdad política, cuando la verdad los busca, los llama, los estrecha. Preguntar por la verdad moral bajo el influjo vivificante del cristianismo, es imitar al presidente Pilatos que preguntaba por la verdad a la verdad misma; es preguntar por la luz a la luz del mediodía.

Por lo demás, la historia confirma estas insinuaciones de la filosofía. Y sin pasar de los confines de nuestro país, comparemos los frutos de la doctrina católica con los de la doctrina utilitaria. ¿Qué han hallado los primeros cristianos en países disciplinados por el utilitarismo? A lo sumo algunas obras espléndidas de la opulencia fastuosa y del vicio elegante: palacios, baños, acueductos, vestigios de razas que consultaron un bienestar imperfecto y precario,

pero no su bien de veías: Eso a lo sumo hallarían, hoy reformadores cristianos en nuestra sociedad si ella se hubiese criado a los pechos de la doctrina utilitaria. ¿Qué han hallado en ella nuestros reformadores utilitaristas? Magníficos monumentos atestiguan que nuestros padres consultaban el público bienestar, pero algo más instituyeron, a cosas más altas aspiraron. Ellos nos legaron el imponderable bien de la unidad de la fe, y la semilla de la virtud cristiana depositada en el seno de las familias. Estos mismos edificios, fundados con generosas erogaciones no se destinaron al solo divertimento y comodidad material, llevan el sello de la virtud, y sirven a los elevados intereses de la verdad; son templos, son colegios, son hospitales.

Estos son los frutos del principio del deber.

¿Y cuál es la obra de los reformadores utilitaristas, de los hombres que, olvidados del deber, predicán bienestar, placer y libertad? Es sensible tener que decirlo, pero es necesario decirlo. Ellos, legislando en nombre del pueblo, de un pueblo esencialmente católico, han legislado contra los intereses del catolicismo que son los de este mismo pueblo. Ellos, afectando el mayor respeto a la voluntad de las mayorías, han introducido en los colegios públicos, ya mediante edictos del gobierno, ya subrepticamente, la enseñanza de doctrinas que las mayorías rechazan y detestan. Ellos, apellidando federación, han apedazado el país. Ellos, aclamando la soberanía del pueblo, le han multiplicado los amos y aumentado los tributos. Ellos, consultando a todas horas el bienestar de todos, han ocupado aun las rentas de los municipios, colegios y hospitales. Ellos, defensores natos del pueblo, han reducido al pueblo a la servidumbre y a la miseria. Ellos, en fin, déspotas en el poder, revolucionarios bajo el poder, pero siempre y a todo trance utilitaristas, mantienen a la sociedad en un estado constante de contradicción, miseria, ignorancia y malestar.

¿Qué más? Hay en nuestro Estado de Cundinamarca una fracción política nacida del utilitarismo, alimentada de utilitarismo, y toda utilitarismo; sus frutos deben ser los

verdaderos frutos del principio de la utilidad. ¿Y cuáles son éstos? Todos sabemos que esta familia, apoderada del ramo judicial, lo envuelve todo en una red oscura de intrigas y de fraudes. Ellos, los mismos que predicán la utilidad general y el sufragio universal, son los autores de este cínico aforismo: *¡el que escruta elige!* Ellos... la sociedad los conoce demasiado.

Y éstos son los frutos del llamado principio de la utilidad.

En suma, si la que llamamos utilidad general o sea bienestar fuese una entidad que consultase bien sus intereses, no dudaría resignarse en manos del deber; y si la libertad supiese comprenderse y estimarse, no querría vivir sino en una gloriosa servidumbre. Consideradas fuera del principio religioso que enseña la verdad e impone el deber, la utilidad es un sofisma y la libertad un mal.

CAPITULO XVIII

DE LA ESCLAVITUD

Esta es una grande cuestión, que se ha debatido de mil maneras así en el hecho como en el derecho, y que últimamente se ha disputado en una guerra que ha sido el asombro del siglo.* ¿Qué ha dicho o qué ha hecho, o qué ha podido decir o hacer el principio de la utilidad en este secular debate?

Para saber lo que el principio de la utilidad puede decir en esta materia, conviene ante todo recordar que en la balanza que usa se pesan nada más que penas y placeres. Por consiguiente, al tratar esta cuestión utilitariamente no debemos averiguar respecto de los esclavos “si saben raciocinar o si saben hablar, sino solamente si pueden sentir” Y es evidente que bajo este punto de vista lo mismo que se diga de los esclavos, puede decirse de los animales. El mismo Bentham plantea la cuestión respecto de éstos en los mismos términos que lo hemos hecho¹.

¿Qué dice pues, Bentham, respecto de los animales? Oigámosle: “Ciertamente sería muy de desear que algún moralista tomase los animales bajo su protección, y vindicase sus derechos a la protección de las leyes y a la simpatía de los hombres virtuosos. Es verdad que les quitamos la vida, y en esto somos justificables; la suma de sus sufrimientos no es igual a la de nuestros goces: el bien excede al mal. Pero ¿por qué atormentarlos?”². Esto dice nuestro autor como moralista; veamos ahora lo que dice como legista: “La legislación hubiera debido extenderse más que lo ha hecho en lo que toca a los intereses de los animales inferiores. Yo no apruebo en este punto la ley de los Gen-

* [La guerra de Secesión]. N. del E.

¹ BENTHAM, *Déont.*, edit. cit., tom. 1, pág. 22.

² *Id.*, *ibid.*, 21.

tous, pues hay muy buenas razones para hacer que los animales sirvan de alimento al hombre y para destruir a los que nos incomodan; nosotros así estamos mejor y ellos no están peor, porque no tienen como nosotros las largas y crueles anticipaciones de lo venidero, y la muerte que les damos puede ser siempre menos dolorosa que la que les espera en el curso inevitable de la naturaleza. Pero ¿qué razón puede alegarse para justificar los tormentos inútiles que se les hacen sufrir?”³.

En estos razonamientos, a vuelta de algún rasgo de benevolencia, se descubre toda la frialdad, todo la insuficiencia y toda la parcialidad de los cálculos utilitarios. Obsérvese la seguridad con que afirma el calculista que las penas de los animales no igualan nunca a los placeres que reportamos de su muerte. Obsérvese la fría parcialidad de esa aseveración, en que muy bien pudiera decirse que no fue león el pintor. Obsérvese finalmente que todo lo que dice de los animales es exactamente aplicable a los esclavos y a todas las clases desheredadas de la humanidad. La única diferencia que pudiera establecerse entre el esclavo y animal, según se colige del texto copiado, es que el primero tiene largas y crueles anticipaciones de lo venidero. Pero en esto incurre Bentham en contradicción, porque en otra parte ha ponderado lo débiles, lo ineficaces que son esas anticipaciones; ¡cuánto más no deberán serlo en personas sin educación ni cultura, que no han tenido ocasión de oír ni de meditar las serias verdades de la religión! Pero suponiendo que existiesen realmente en todos los esclavos esas largas y crueles anticipaciones, debiera más, bien inferirse que con la muerte o el embrutecimiento hacemos un favor mayor al esclavo que sufriendolas vive desgraciado, que al animal exento de ellas y que por consiguiente disfruta de una felicidad *pura*.

Pero no somos nosotros, es el mismo Salas el que refutando a Bentham en esta parte, refuta sin pensarlo el mismo principio de la utilidad. “Bentham opina, dice el co-

³ *Trat. de legisl.*, traduc. de Salas, tom. 1, págs. 245, 246.

mentador, que hay muchas y muy buenas razones para hacer que los animales sirvan de alimento al hombre y destruir a los que nos incomodan; bien podrá haberlas, pero a lo menos las dos que ha escogido para presentárnoslas son ciertamente muy malas. Nada prueban porque prueban demasiado; pues si probaran algo probarían que en ciertos casos fuera de la guerra, nos sería lícito matar a los hombres que nos incomodan, porque después de muertos ellos no estarían peor, y nosotros estaríamos mejor, y, por otra parte, siempre podríamos darles una muerte probablemente más dulce que la que les aguarda en el curso ordinario de la naturaleza. El salvaje antropófago que sale a caza de hombres para comerlos, puede pues defenderse con las mismas idénticas, razones que el hombre que sale a caza de conejos para alimentarse de ellos; y se haría mucho favor en dar una muerte dulce a los viejos enfermos y miserables cuya vida no es más que un tejido de desdichas y una larga y penosa agonía. Razonemos con imparcialidad, y no queramos cubrir con las apariencias de la justicia los actos que solamente pueden sostenerse por la fuerza. El hombre mata las perdices para comerlas, porque es más fuerte que ellas, y por la misma razón sin diferencia que autoriza al lobo para matar y comer a los corderos, y al león para destrozar y devorar al cazador de que puede apoderarse. Nuestro interés, pues, y la fuerza son las únicas bases del imperio tiránico y sanguinario que ejercemos indiferentemente sobre animales dañosos e inocentes; y los hechos, si probasen algo, probarían que toda justicia viene de la fuerza, que la guerra perpetua es el estado natural, no solamente de los hombres sino de todos los seres animados que componen el universo”⁴.

Los partidarios del principio de utilidad debieran meditar un momento en la significación de esta impugnación que hace Salas del ensayo intentado por Bentham para conceder por razones de utilidad algún derecho a los animales. El demuestra que estas razones de utilidad son ridículas, y

⁴ *Trat. de legisl.*, edic. cit., tom. 1, págs. 258, 259.

que la doctrina del interés, que no es otra cosa que la doctrina de *nuestro* interés, en último análisis no admite otro derecho que el poder. Pero, como quiera que sea, ya se conceda a los animales algún derecho, ya no se les reconozca sino la fuerza que tienen por naturaleza, lo que no deja duda es que el utilitarista, si ha de ser consecuente, no puede establecer diferencia alguna entre el animal y el esclavo y, todavía más, entre el animal y el hombre. Porque es evidente que estas diferencias nacen de la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, y no de la sensibilidad; y la sensibilidad es lo único que tiene en cuenta el utilitarista. Por tanto, utilitariamente hablando, la cuestión de los esclavos debe plantearse lo mismo que hemos visto a Bentham plantear la de los animales. “La cuestión no es pues si pueden raciocinar o si pueden hablar, sino solamente si pueden sufrir”. Un esclavo no es más que un animal doméstico. Basta ver la manera, la única manera como el principio de la utilidad plantea la cuestión de la esclavitud, para que cualquier hombre de buen sentido sepa a su vez cómo debe juzgar del mismo principio de la utilidad.

Es verdad que Bentham trata la cuestión de la esclavitud aparte de la cuestión de nuestro dominio sobre los animales. Pero esto no es más que una nueva contradicción. Después de que la religión cristiana ha levantado al hombre a un rango tan elevado como el que hoy ocupa, los mismos que resisten a esta influencia, los mismos que intentan degradarlo, en ciertos momentos no pueden menos de ver y palpar su superioridad; y acaso se avergonzarían de negar la inmensa diferencia que va del hombre al animal, cuando todos los ojos la ven y todas las bocas la proclaman. Esta influencia irresistible del cristianismo se nota en Bentham, cuando sin pensar en lo que dice, se admira de que “algunos hombres sean tratados como animales inferiores y no como *personas*”⁵; y lo que es más, se nota en el mismo Salas cuando sin saber lo que hace, pregunta sorprendido si “acaso el hombre negro no es *tan hombre*

⁵ *Déont.*, loc. cit.

como el hombre blanco o de color de cobre, y si el africano no tiene el mismo derecho a la libertad que el americano?”⁶. De aquí se hace evidente que estos maestros utilitaristas no empiezan a mirar con benevolencia al esclavo sino cuando empiezan a ver la diferencia de rango entre el animal y el hombre, y no se inclinan a conceder iguales derechos al blanco y al negro, sino cuando alcanzan a entrever la unidad del linaje humano. Todo esto lo ven a la luz del cristianismo, y nada de esto pudieran ver a la luz del utilitarista.

De ahí para adelante, como impulsados por estas razones de que ellos mismos parece que no aciertan a darse cuenta, raciocinan sobre esta cuestión de la esclavitud inclinándose más bien en contra que en pro. No es una solución de justicia la que presentan, pero con todo, como que tratan de dar a su razonamiento un colorido adverso a la institución. Este colorido no es más que como un reflejo de aquellas ocultas razones de justicia. Que al tratar esta materia han tomado la pluma en cierto modo predispuestos, lo evidencian las fútiles razones que presenta Bentham en contra de la misma esclavitud, cuando juzgándola utilitariamente las hay muy fuertes en favor, y la consideración con que las comenta Salas, cuando en nombre del mismo principio de la utilidad pudiera hacer de ellas una crítica tan severa como la que le hemos visto hacer en la cuestión del dominio de los animales. Si ellos no hubiesen escrito influenciados hasta cierto punto por la idea cristiana, no hubieran vacilado en dar a la cuestión otro giro muy distinto.

Por lo que hace a los derechos que ejercitamos sobre los animales, ellos no pueden proceder de razones de utilidad, que todo y nada justifica, sino de la ley natural. El animal ha sido criado con la obligación de servir al hombre; así lo revelan las aptitudes serviles e *inacorregible* inferioridad de su naturaleza, y bien lo enseña la historia de la religión al transmitirnos estas palabras de Dios a nuestros

⁶ *Trat. de legisl.*, edic. cit., tom. 3, pág. 165.

primeros padres: “Creced y multiplicaos, y henchid la tierra y sojuzgadla, y tened señorío sobre los peces de la mar y sobre las aves del cielo y sobre todos los animales que se mueven sobre, la tierra” (*Gen.*, 1, 28). Pero a estos mismos animales que nos sirven no debemos tratarlos con crueldad, sino antes con benevolencia; mas la razón de esta benevolencia no es la utilidad, que es naturalmente para con los demás o indiferente o rigurosa, sino la caridad que es agradecida a los servicios que recibe, moderada en los castigos que inflige, y respetuosa a aquella semejanza o figura de virtud que vemos en algunos animales y es lo que los hace nobles y dignos de consideración y de cariño.

Supuesta la diferencia entre el hombre y el animal, pasemos a examinar en sentido utilitario la cuestión de la esclavitud. ¿La esclavitud es buena? Como las palabras bueno y malo no tienen en el sistema de la utilidad sino el sentido de útil o agradable y pernicioso o desagradable, la cuestión se resuelve en esta otra: ¿la esclavitud es útil o agradable? Y como estas palabras no tienen un sentido absoluto sino relativo, la cuestión no es absoluta sino relativa, y, siéndolo, no es una cuestión única, sino que se multiplica en tantas cuestiones cuantos son los términos de la relación: ¿La esclavitud es útil *para* el amo? ¿Es útil *para* el esclavo? ¿Es útil *para* la sociedad?

“Que la esclavitud sea agradable a los señores, dice Bentham, es un hecho de que no puede dudarse, pues que bastaría su voluntad para hacerla cesar al instante; pero que sea desagradable a los esclavos es otro hecho no menos cierto, pues en todas partes, solamente por la fuerza se les retiene en este estado”⁷. ¿Y qué se infiere de aquí? Que la esclavitud es buena y que la esclavitud es mala. Para salir de esta contradicción y dar una respuesta definitiva, no hay más que tres caminos: 1º) Prescindir de los resultados y juzgar la cosa en sí misma, en absoluto; pero este modo de juzgar implica un principio abiertamente opuesto al principio de la utilidad. 2º) Poner en un plato de la balanza

⁷ *Trat. de legisl.*, tom. 3, pág. 146.

todas las penas y en otro todos los placeres para ver cuales pesan más, y decidimos en ese sentido, pero este cálculo, como hemos demostrado, es imposible de hacer, porque nadie conoce todas esas penas y todos esos placeres. Y aun cuando los conociésemos, los comparásemos y pesásemos con una exactitud matemática, todavía el cálculo sería imaginario, pues ya hemos visto que las penas del esclavo y los placeres del amo no *se compensan* en realidad sino en idea. 3º) Fijarnos en una clase de resultados, desentendiéndonos de los demás, pero este método es doblemente arbitrario, pues por una parte atiende sólo a los resultados y por otra no atiende a todos los resultados.

Bentham parece adoptar este método en algunos momentos, inclinándose en contra de la esclavitud, y en esto se ve una parcialidad manifiesta, cualesquiera que sean sus motivos, y la solución es por consiguiente lógicamente falsa. Pero en otros momentos se muestra como arrepentido: observa que “es absurdo razonar sobre la felicidad de los hombres de otro modo que por sus propios deseos y sensaciones; que es absurdo querer demostrar POR CÁLCULOS que un hombre debe creerse feliz cuando él se tiene por desgraciado”⁸, y al contrario; de donde se sigue que no podemos calcular si los esclavos son felices o desgraciados, o al menos que lo ignoramos respecto de muchísimos. Observa además que “la esclavitud es susceptible de muchas modificaciones y temperamentos”⁹; de suerte que para establecer la diferencia entre la esclavitud y la libertad hay que pararse en un punto que no es un carácter verdadera y esencialmente distintivo: la perpetuidad del servicio. “Algunos, dice, han comparado la esclavitud a la condición de un estudiante, prolongada toda la vida, ¿y cuántos hombres no hay que aseguran que el tiempo que han pasado en la escuela ha sido el período de su mayor felicidad?”. “La diferencia que se halla entre esclavos de diferentes países, agrega el comentador, es tan grande, que a veces hay menos distancia

⁸ *Trat. de legisl.*, *ibid.*

⁹ *Ibid.*, 144.

entre un hombre libre y un esclavo que entre dos hombres ambos libres o ambos esclavos”¹⁰. De aquí se infiere que los esclavos pueden ser más felices que los hombres libres. Pasando Bentham de un juicio arbitrario a otro que no lo es menos, determinado por consideraciones numéricas, “si la esclavitud, dice, estuviese establecida con tal proporción que no hubiese más que un esclavo para cada amo, TAL VEZ YO LO PENSARÍA MUCHO antes de pronunciar sobre la balanza entre la ventaja del uno y la desventaja del otro, y sería posible que, entrando todo en cuenta, la suma del bien fuese en la esclavitud casi igual a la suma del mal”¹¹. Todo esto parece hacer creer que la inclinación que manifiesta a ratos nuestro autor en contra de la esclavitud, es más bien nacida de algún temor de escandalizar, que de otra cosa. Últimamente, el comentador confiesa que “Bentham no ha querido detenerse a combatir la esclavitud con argumentos *directos*”¹². Sea que no haya querido o que no haya podido, la consecuencia natural que de todo ese farrago se deduce es que la esclavitud es buena y mala, y no es buena ni mala.

Todavía puede considerarse esta institución utilitariamente bajo otro aspecto, el de la conveniencia pública: ¿la esclavitud es útil al Estado? Esta cuestión así concretada, puede todavía lo mismo que las de conveniencia individual, subdividirse y multiplicarse indefinidamente, según la época, el país y demás condiciones que influyen en las conveniencias públicas, y admite por lo mismo diferentes soluciones. Bentham así lo entrevé, pero predispuesto como antes observábamos, por motivos de pudor o cualesquiera otros a inclinar la balanza en contra de la esclavitud, al tratar esta cuestión bajo el punto de vista de las conveniencias públicas, en vez de pesar primero argumentos generales de utilidad, así en pro como en contra, y modificarlos luego con vista de las mil circunstancias que los alteran, se contenta con insinuar que el hombre libre trabaja y por

¹⁰ *Ibid.*, 160.

¹¹ *Ibid.*, 148.

¹² *Ibid.*, 167.

consecuencia produce más que el esclavo, y así la esclavitud estorba los progresos de la riqueza general. Obsérvese, en primer lugar, que esta consideración sufre excepciones en muchos casos. En nuestra América sucede a menudo que el negro esclavo trabaja mucho más que el negro manumiso: la indolencia de la raza, la fecundidad del suelo y el ardor del clima los inclina naturalmente a vivir bajo un platanal a la orilla de algún río, donde con sólo alargar el brazo y poner de cuando en cuando el anzuelo, tienen asegurada la subsistencia. De aquí ha resultado lo que naturalmente tenía que resultar con la libertad de esclavos, la decadencia casi total de la industria y la agricultura en nuestras tierras cálidas. Prescindiendo de esto, caso que aquella consideración fuese una razón constante, todavía pudieran alegarse en sentido contrario otras muy poderosas que calla Bentham, y a la consideración económica de riqueza podría oponerse ventajosamente la consideración política del orden público, que está primero que la riqueza.

Oigamos en este punto a De Maistre: “Examine cualquiera al hombre en su propio corazón, y quedará convencido de que en todas partes donde la libertad civil pertenezca a todos, no habrá absolutamente medio, *sin algún socorro extraordinario*, de gobernar a los hombres como cuerpo de nación. *El gobierno solo no puede gobernar*. Esta es una máxima que se hallará más incontestable cuanto más se medite. El tiene, pues, necesidad de valerse como de un ministro indispensable, o bien de la esclavitud que disminuye el número de las voluntades que obran en el Estado, o bien de la fuerza divina que por una especie de *injerto* espiritual, neutraliza la natural aspereza de estas voluntades, y las pone en estado de obrar juntas sin vulnerarse. De aquí viene, observa el mismo escritor, que la esclavitud haya sido constantemente el estado natural de una gran parte del género humano hasta el establecimiento del cristianismo; y como el sentido común universal conocía la necesidad de este orden de cosas, jamás fue combatido ni por las leyes ni por los sabios; esta verdad es irre-

cusable”¹³. Pues bien, ¿cuál de esos dos medios de gobierno, no solamente útiles sino aun indispensables, será el que elijan los utilitaristas? ¿La religión o la esclavitud? A primera vista, para ellos cualquiera de los dos es bueno, como que profesan la máxima de que “lo que conviene en política es por el mismo hecho una cosa buena”, pero como la aceptación del primero incluye la renunciación del utilitarismo, preferirán naturalmente el segundo medio, es decir, la esclavitud más bien que la religión. Si algún utilitarista vacila delante de esta disyuntiva, no será ciertamente por razones utilitarias.

Hemos visto que la esclavitud, considerada utilitariamente, admite varias soluciones, según que se la examine bajo un punto de vista más o menos general. ¿Cuál de estas soluciones es la que debe prevalecer como solución del problema? ¿Por fin la esclavitud es buena o mala? No podemos atenernos a las soluciones que se derivan de la aplicación del problema a cada caso especial, por ser ellas muchas y recíprocamente opuestas; tenemos que acomodarnos, para fallar en definitiva, a la solución más genérica posible. ¿Cuál será ésta? ¿La que se obtenga atendidas las conveniencias de Estado? Pero esta misma solución, como acabamos de ver, es también varia; y puesto que no lo fuese, ¿no podrá obtenerse otra solución más genérica que la corrija? ¿No podrá darse al problema una forma más elevada? Puesto que hemos examinado si la esclavitud es buena o mala para el esclavo, y de ahí para el amo, y de ahí para el Estado, ¿quién nos impide dar un paso más, y averiguar por último si la esclavitud es buena para Dios? ¿No podemos averiguarlo consultando las luces naturales de la razón, las sobrenaturales de la tradición, y las especiales de la oración? Al plantear así el problema, la cuestión se transforma milagrosamente; veníamos subiendo por la escala de la utilidad las gradas de las conveniencias, y henos aquí de pronto en el terreno de la justicia. En efecto,

¹³ JOSE DE MAISTRE, *Del Papa*, lib. 3, cap. 2., edic. cast., París 1847, págs. 290 y sigs.

la esclavitud no puede ser para Dios agradable ni desagradable, conveniente ni inconveniente en el sentido material de las palabras, sino buena o mala, justa o injusta, y esto en un orden el más absoluto y más espiritual en que el hombre es el servidor u ofensor y sólo Dios el servido u ofendido (*Tibi soli peccavi: Ps.*, 50, 6). Ahora bien, si la esclavitud es mala en un sentido espiritual y absoluto, lo será siempre aunque en un sentido material y relativo sea buena por unos lados y mala por otros. Esta es pues la cuestión, la verdadera cuestión, saber no lo que es el cuerpo, sino lo que es el alma de la esclavitud. Veamos, pues, qué nos dice la razón, qué enseña la tradición, qué opina la santidad... Aquí nos detiene el utilitarista; él no quiere que Dios tome parte en los negocios de los hombres; él intenta alejar a Dios porque es enemigo de Dios. Oigamos las palabras de serpiente de que se vale para persuadirnoslo. “El hombre, dice Bentham, es susceptible de sensaciones desagradables y de privaciones, y en atención a su bienestar debe evitarlas lo más cuidadosamente posible. Pero Dios, el Todopoderoso, ¿está por ventura en nuestro poder causarle sensaciones desagradables? ¿Hay hombres tan presuntuosos que crean poder hacerle *mal* a su Creador? Por mi parte no puedo persuadirme”¹⁴. Véase cómo siempre el razonamiento utilitario parte del sofisma de que no hay otro mal que el dolor físico; y de ahí viene a parar a no reconocer otro mérito ni demérito que la producción de placeres o dolores materiales. ¿Conque el hombre no puede ofender por el pecado a su Creador? ¡Bentham tilda de presuntuosos a los hombres humildes que de nada cuidan tanto como de vivir en paz con el Padre celestial; y encubre bajo el velo de sus palabras la presunción satánica con que excluye a Dios de los negocios de la humanidad, porque no puede someterlo a su imperio! La fe cristiana, por el contrario, tiene siempre delante a un Dios, no de piedra, sino de amor, a quien la virtud agrada y el pecado ofende, en el sentido más elevado de la palabra. “Contrición, dice

¹⁴ *Lettr. au Comte de Toreno*, lettr. 7, edit. París, 1823, pág. 162.

el *Catecismo*, es un dolor o pesar de *haber ofendido* a Dios por ser quien es”. Nada de esto entienden ni comprenden los utilitaristas, almas raquíticas que todo lo ven con ojos terrenos y carnales.

Negado como hemos visto el recurso religioso, que es la verdadera clave del problema, la esclavitud no tiene carácter moral; y el que intente juzgarla sin este recurso no podrá por lo mismo decidir nada en definitiva. Del examen utilitario no se deduce otra solución que ésta: la esclavitud es generalmente buena para el amo, y mala para el esclavo; pero puede también ser buena para éste y mala para aquél¹⁵; y puede ser buena y puede ser mala para el Estado; en cuanto a las relaciones que guarda esta misma institución con otras entidades, sería imposible averiguar si es buena o si es mala; respecto de Dios sí puede decirse que no es buena ni es mala, porque parece que no le causa ni sensaciones agradables ni desagradables; en suma, la esclavitud es buena y es mala, y no es ni buena ni mala. El que se figure que esta solución absurda y ridícula es un caso excepcional, se engaña mucho. La doctrina panteísta, inventada por el error, es verdadera si se restringe y se aplica al error mismo. Todos los errores se dan la mano; no son sino manifestaciones fenomenales, más bien que racionales de un solo principio: el pecado. Esto se ve claramente en la solución que da el principio de la utilidad en punto a la esclavitud, solución idéntica a las que se obtienen por el moderno principio hegeliano. Esta identidad depende de que el utilitarismo y el hegelianismo no son sino un mismo error, que bajo una fase grosera y material toma aquel nombre, y bajo otra fase ideal toma esta otra denominación. Como el hegelianismo es más intelectual contiene una capa más profunda, y allí es donde debemos ir a buscar las fórmulas primitivas, los gérmenes ocultos de los frutos dañados con que nos regala la rama del utilitarismo. “No existe lo absoluto. No existe Dios. Una cosa puede

¹⁵ Dado que, según el propio Bentham, la manumisión en Polonia ha sido a veces provechosa para los señores mismos (*Trat. de leg.*, trad. cast., tom. 3, pág. 160).

ser y no ser a un mismo tiempo. Lo infinito y lo finito son una misma cosa. La verdad y el error son opuestos e idénticos. La luz son las tinieblas. No hay principios sino hechos. No hay moral sino costumbres. El bien y el mal son idénticos”¹⁶. Es evidente que la solución utilitaria nace sin esfuerzo de estas fórmulas hegelianas que compendian el esfuerzo supremo de la impiedad científica moderna, no mereciendo con todo de cualquiera persona dotada de sano juicio, otro honor que una sonrisa, si ya por su mal espíritu no provocasen a indignación.

Sin embargo de lo dicho, en la absurda doctrina hegeliana lo que hay no es falta de lógica en las deducciones; sino falta absoluta de verdad en los principios, o mejor dicho, en su primer principio, que es la negación del ser por excelencia, fuente esta negación de todo error y de toda contradicción. En medio de su infinita variedad, los seres no conservan otra armonía que la que nace de las divinas manos que los produjeron, y que los educan y contienen. Esto se aplica principalmente al linaje humano, que más privilegiado que cualesquiera otros, lleva en sí mismo el sello de la perfección divina. Negado aquel principio creador y conservador, la armonía que existe en el universo no tiene razón de ser, la fraternidad entre los hombres deja de ser un deber, y de aquí se derivan una multitud de apreciaciones erróneas, pero lógicas, como aquel aforismo de Hobbes de que la guerra es el estado natural del hombre, y que el hombre no es sociable sino por accidente. Véase cómo este razonamiento utilitario no es más que una emanación de aquel sentimiento atea. Pero la omnipotencia no es el único atributo de Dios; Dios tiene también el atributo de verlo y juzgarlo todo. En medio del tumulto de la vida, en que lo que hoy es mañana deja de ser, en que todo tiene un lado oscuro y un lado luminoso, y en que nada por consiguiente toma un carácter definido, la verdad y la bondad de los hechos verdaderos y buenos que

¹⁶ Entresacamos estas proposiciones de varios textos de Hegel, Scherer y Vacherot, transcritos sin reticencia, y refutados por el padre GRATRY en su obra intitulada *Los sofistas y la crítica*.

parecen confundirse y perderse en esta rápida corriente de las cosas contingentes, no tienen otra garantía que aquella misma providencia divina que las salva de la muerte y el olvido, y que las hace inmutables y eternas. Ellas viven en Dios y por Dios pues, como dice Santo Tomás, las cosas conocidas están en el entendimiento que las conoce: *omne cognitum est in cognoscente*, y se asimilan a él por una cierta afinidad de naturaleza. Así se explican aquellas expresiones bíblicas de que Dios regala a los buenos con su presencia y condena a los malos apartando de ellos su vista; así se concibe la paz interior del hombre verdaderamente religioso que, aunque rodeado de cosas contingentes, y contingente él mismo, se independiza en cierto modo de todo lo pasajero, poniéndose en manos de la Providencia, o como dice San Pablo, escondiendo su vida con Cristo en Dios (*Colos.*, 3, 3); en cuyo seno permanece mientras el mundo se pasa (*IOAN.*, 1. *Epist.*, 2, 17); y así columbramos finalmente lo que es la bienaventuranza, en que Dios está en todos los santos, mediante la relación de un conocimiento perfecto que en cierto modo los hace semejantes al mismo Dios, como lo enseña sin reserva el apóstol San Juan: *Quum apparuerit, similes ei erimus* (1. *Ep.*, 3, 2). Pues bien, negando la Providencia, como la niegan los ateos, panteístas, deístas y utilitaristas, representantes todos de un mismo error; negando la intervención de Dios, o para expresarnos en términos filosóficos, negando la intervención de lo absoluto en lo contingente, ninguna cosa contingente puede ya por ningún medio asimilarse a lo absoluto, o lo que es lo mismo, ningún hecho contingente, como lo son todos los que se verifican en el tiempo y al alcance de la limitada percepción de las criaturas, puede ser verdadero o falso, bueno o malo, en todo sentido y absolutamente hablando, y sólo puede ser lo uno o lo otro en cierto sentido y relativamente hablando. Ahora pues, como todo hecho que se considere solamente bajo el concepto relativo, presenta, como hemos dicho, un lado oscuro y un lado luminoso, un aspecto falso y un aspecto verdadero, un sentido bueno y un sentido malo, un principio de

existencia y un principio de no existencia, se sigue necesariamente que, desligadas así de lo absoluto, las cosas contingentes son a un mismo tiempo verdaderas y falsas, buenas y malas, convenientes e inconvenientes, luminosas y oscuras, y lo que es extraño pero no menos lógico, existentes y no existentes. De aquí las fórmulas metafísicas del hegelianismo, a saber: la verdad es lo mismo que el error, el bien lo mismo que el mal, el ser lo mismo que el no ser. De aquí las aplicaciones prácticas del utilitarismo, a saber: la religión es buena y es mala, la ley es útil y es pernicioso, la esclavitud conveniente e inconveniente. ¿Qué moral puede derivarse de estos principios, si principios pueden llamarse? La moral del indiferentismo y de la corrupción. Véase aquí cómo del sentimiento ateo, es de donde nacen como de una fuente, todos los errores, todas las contradicciones y todos los vicios.

Como se ve, el principio de la utilidad es en la cuestión que tratamos un camino sin salida; busquemos pues la verdad por otro lado. Desde luego a los cálculos artificiales, la razón natural sustituye este razonamiento tan elevado como sencillo. Si los esclavos pertenecen a una raza muy inferior a los hombres, si su misión natural es la de servir a éstos, sin facultades morales algunas ni esperanza de inmortalidad en la otra vida, si, en una palabra, la esclavitud es conforme con la mente del Creador, la esclavitud es buena. Pero si en realidad los esclavos son hermanos de los otros hombres, si son capaces de las mismas virtudes morales que ellos, y si como ellos han nacido predestinados a una vida inmortal, si, en una palabra, la esclavitud no es conforme con la mente del Creador, la esclavitud es mala. Esto supuesto, la cuestión se reduce a averiguar si es cierta la unidad del linaje humano y consiguiente fraternidad de todos los hombres. Para averiguarlo la razón busca los datos que le suministre la historia y la experiencia. Pero estas luces naturales son acaso insuficientes y dudosas. Fuera de la tradición religiosa, la historia no ilustra los orígenes del linaje humano. Fuera de la regeneración sobrenatural efectuada por el cristianismo, la ex-

perencia no demuestra que todas las razas y todos los individuos de nuestra especie sean moralmente iguales. De esta deficiencia y ambigüedad de las luces naturales de la razón, resultó que Aristóteles, el gran Aristóteles, hubo de equivocarse en la solución de este problema de la esclavitud. Supo plantearlo racionalmente, cosa que no pudieran haber hecho los antiguos epicúreos, como no lo han podido hacer los modernos ni lo podrán hacer los venideros, por la esterilidad radical de su sistema; pero aquel gran filósofo, en vez de detenerse por prudencia cuando le faltó la luz, introdujo en su operación intelectual datos erróneos que hubieron de llevarle a un resultado falso. “Bien quiere la naturaleza, decía, procrear diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos, y siendo éstos tan inferiores respecto de aquéllos cuanto lo es el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, éstos son esclavos por naturaleza, y de aquí se sigue que la esclavitud es justa”¹⁷. Véase ahí pues en las premisas, la aparición del dato falso, es a saber, la identificación del esclavo con el bruto, y véase aquí la conclusión errónea, a saber, que la esclavitud es justa. Por lo demás, el razonamiento es lógico, y disculpable la misma admisión de ese dato erróneo para unos siglos en que la antigüedad y extensión de la esclavitud, la consiguiente indiferencia de los libres y la suma degradación de los esclavos, casi habían logrado hacer de la costumbre una segunda naturaleza.

Esta equivocación de aquel pensador ilustre de la Antigüedad, a quien otro no menos ilustre de la Edad Media * apellidaba por excelencia el “filósofo”, no prueba otra cosa sino que esta cuestión de la esclavitud es una de aquéllas en que la razón natural es impotente desde cierto momento en adelante sin el auxilio de luz sobrenatural. En el cristianismo empieza a encontrar esta luz en el dogma de la unidad de la especie humana, consignado en los libros sagrados y transmitido mediante la salvaguardia religiosa.

¹⁷ ARIST. Cit. por Balmes (*Polít.*, Cap. 3).

* [Santo Tomás de Aquino]. N. del E.

Este solo descubrimiento es de grande importancia, siendo altamente favorable a las clases desprestigiadas. Pero, a pesar de todo, no hubiera sido un argumento decisivo en la época en que apareció el cristianismo; pues muy bien pudiera oponerse la consideración de que si en época remota había dado la naturaleza a la humanidad un mismo tronco y una misma raíz, después ella misma había permitido, por la postración del tronco, que los ramos de éste arraigasen cada uno aparte, formando todos distintos árboles. En comprobación de esto pudiera alegarse la evidente inferioridad de algunas razas y la evidente superioridad de otras, diferencias que parecen matizadas, como observa Aristóteles, por la misma mano de la naturaleza. El cristianismo se apresura a llenar este vacío que deja el dogma judaico, con el dogma evangélico de la regeneración de los hombres por el segundo Adán. Todos hemos vuelto a ser iguales por la misericordia infinita del Padre, por los infinitos méritos del Hijo y por las gracias infinitas del Espíritu Santo. Las tres personas divinas concurren al estupendo milagro de la regeneración del hombre como habían concurrido al de su creación: *Faciamus*;* milagro de donde nace espontáneamente la abolición de la servidumbre de esta o aquella raza, de estos o aquellos individuos. Los que intentan divorciar la moral del dogma, ¿cómo acertarán a explicarnos la redención no ya de esta o aquella clase, pero de la esclava humanidad, sin apelar al milagro de la encarnación del Verbo eterno, que implica necesariamente el dogma de la Trinidad? ¿Sin esta trinidad de personas, cómo podía haberse incorporado Dios en la humanidad para satisfacer por el pecado de todos y quebrantar la cadena de todos? Oigamos cómo anuncia esta verdad el apóstol. “Todos, dice, sois HIJOS DE DIOS por la fe” (*Gal.*, 3, 26); “uno es EL SEÑOR de todos, rico para con todos los que le invocan” (*Rom.*, 10, 12). “No hay judío ni griego; *no hay siervo ni libre*; no hay macho ni hembra; porque todos vosotros sois UNO EN JESUCRISTO” (*Gal.*, 3, 28). “Todos he-

* [Génesis, 1, 26]. N. del E.

mos sido bautizados EN UN MISMO ESPIRITU para formar un mismo cuerpo, judíos o gentiles, *esclavos o libres*". (1. Cor., 12, 13). He aquí claramente manifestado, en sus fases principales, el gran dogma de la reparación, mediante el cual reaparece la unidad de la familia humana: "Todo y en todos Cristo" (Colos., 3, 11). "Parece que el corazón se ensancha, dice Balmes, al oír proclamar en alta voz esos grandes principios de fraternidad y de santa igualdad; cuando acabamos de oír a los oráculos del paganismo, ideando doctrinas para abatir más y más a los desgraciados esclavos, parece que despertamos de un sueño angustioso y nos encontramos con la luz del día, en medio de una realidad halagüeña. La imaginación se complace en mirar a tantos millones de hombres que, encorvados bajo el peso de la degradación y de la ignominia, levantan sus ojos al cielo y exhalan un suspiro de esperanza".*

Empero, no hubiera sido bastante la simple exposición de estos principios, como cosas puramente humanas y terrenas. Era menester que se presentasen como cosas divinas y milagrosamente fecundas. Y así se presentaron en efecto, porque la verdad que regeneraba al linaje humano era la palabra misma de Dios, la cual es a un mismo tiempo luz y calor, verdad y virtud, dogma y gracia. Debía esta gracia manifestarse de dos maneras, y así se manifestó: en los maestros de la doctrina, haciéndoles voluntariamente humildes, y en los que habían de ser educados en la doctrina, haciéndolos milagrosamente sabios; en los libres, haciéndoles voluntariamente esclavos, y en los esclavos, haciéndolos milagrosamente libres. En los prodigios que hizo Jesucristo, en que inclinándose a tocar a los enfermos los dejaba inmediatamente sanos, vemos la figura de esta admirable obra sobrenatural, en que inclinándose el maestro, se levanta el doliente. De aquella humildad caritativa nos da el ejemplo el mismo Jesucristo en todo cuanto hizo desde su encarnación hasta su muerte, advirtiéndonos expresamente

* (El protestantismo comparado con el catolicismo, capítulo 161. N. del E.

que "el Hijo del Hombre no vino a ser servido sino a servir, y a dar la vida por la redención de muchos" (Mat., 20, 28); y de esta maravillosa elevación nos dan ejemplo los primeros discípulos del Salvador, que de ignorantes pescadores de peces se convirtieron en inspirados pescadores de almas. Así es como se verifica la libertad que nos da el Redentor, así es como nace la salud que nos trae el Salvador. Porque esta libertad y esta salud no es obra humana sino divina. De poco hubiera servido libertar al esclavo igualándolo al hombre libre, porque, como muy bien observan Bentham y Salas, sin penetrar el sentido de lo que dicen, el estado del hombre libre suele ser peor que el del mismo esclavo. Por eso la libertad puramente humana, la libertad que da el legislador de un país a los esclavos residentes en el mismo territorio, sin el auxilio de la libertad divina, es una libertad que no tiene por objeto sino el desenfreno, es una libertad *forzada*, una libertad, en fin, que implica un nuevo género de servilidad y de esto somos testigos¹⁸. La verdadera libertad debe tener por objeto la santidad, y así San Pablo, al proclamar la igualdad de los hombres no dice que los libres se hayan vuelto esclavos, ni que los esclavos se hayan vuelto libres, sino que no hay ni libres ni esclavos, pues todos son uno en Jesucristo; *todos* habían muerto en Adán, y así *todos* debían ser vivificados en Cristo (1. Cor., 15, 22). El esclavo era el linaje humano y la cadena el pecado. El libertador Jesucristo, y la libertad su santidad misma. De aquí debía nacer, pero no como un fin último sino como una consecuencia secundaria, la libertad civil de los siervos; esta libertad no debía ni podía producirse a filo de espada, debía producirse y se ha producido en efecto por el fuego de la caridad.

Tal ha sido el principio que ha redimido a los esclavos redimiendo al mundo. Balmes, el ilustre Balmes, en el

¹⁸ En los Estados Unidos se ve que los mismos que han proclamado la libertad de esclavos, suelen tratar a los negros como a viles animales. Depende esto de que allí está muerta la fe en la unidad de la familia humana: ¡está muerto el verdadero dogma de donde nace la libertad verdadera!

Protestantismo comparado con el catolicismo, ha demostrado históricamente que la Iglesia católica es quien ha venido aboliendo la esclavitud, no sólo con su doctrina, no sólo con su espíritu de caridad, sino también mediante un conjunto admirable de medios prácticos. Después de lo que ha dicho este escritor, parece que nada queda que añadir. Pero ya que escribimos en América, no podemos menos de recordar que en medio de las calamidades, en medio de los horrores, en medio de la servidumbre que trae consigo naturalmente una conquista, el principio cristiano supo suavizar, por mil industrias piadosas la suerte de los indígenas, a quienes más tarde se concedieron franquicias y beneficios que honran altamente la memoria del gobierno español. ¿Qué no hicieron los obispos, los frailes y los clérigos en favor de esa raza desgraciada contra las pretensiones de algunos desalmados señores? Recordemos que este mismo principio cristiano se abrió entrada en el corazón del monarca español inspirándole estas palabras, que deben hacer siempre grato a los americanos el nombre de Carlos V: “Pareció que Nos con buena conciencia, pues Dios Nuestro Señor crió a los indios libres y, no sujetos, no podemos mandarlos encomendar ni hacer repartimiento de ellos entre cristianos, y así es nuestra voluntad que se cumpla”.

En cambio, ¿qué ha hecho o qué ha dicho, qué ha podido hacer o decir el utilitarismo en esta cuestión de la esclavitud? Conviene recordar aquí, para responder filosóficamente, que el utilitarismo es el principio del interés, y el principio del interés es un principio esencialmente individual; de que se sigue que no funciona en una región serena, superior o intermedia, sino que se manifiesta distributivamente en cada individuo. El utilitarismo del esclavo consiste en un apetito desordenado de independencia, y el utilitarismo del amo, en un apetito desordenado de dominio; de ahí nacen recíprocas violencias que paran, bien en un rompimiento brusco por parte del esclavo o en un imperio tiránico por parte del amo. No puede interponerse el interés a dirimir imparcialmente esta competencia entre el amo y el esclavo, porque el interés siendo esencialmente

relativo, es esencialmente parcial. Cuando el interés avoca a sí esta causa de competencia, no lo hace por justicia y desprendimiento, lo que sería contradictorio, sitió a nombre de una entidad más fuerte, no para descubrir si la relación entre amo y esclavo es justa o es injusta, sino para averiguar si es conveniente o inconveniente para esa misma entidad más fuerte, ya se llame gobierno, o pueblo o nación. El fallo en este caso tampoco es de justicia, sino de conveniencia; si es favorable a los amos, apoya la tiranía; si favorable a los esclavos, promueve el desenfreno. El principio del interés, que es el egoísmo, sea que parta de un individuo o de una entidad individual, rompe o absorbe, pero jamás concilia. Sólo la caridad cristiana que bajó del cielo, y a todos nos cubre con su manto, puede decirnos a todos: *La paz os doy*.*

La Iglesia Católica no ha hecho otra cosa que predicar el mandamiento del divino Maestro: amaos los unos a los otros; cuyo cumplimiento implica la verdadera libertad¹⁹. En una palabra, el catolicismo es todo santidad y amor, y dicho esto nada queda que añadir. La secta utilitaria no ha hecho otra cosa que predicar el amor del placer, el amor de sí mismo como bien soberano y único deber, de donde nace la ambición, la avaricia y la concupiscencia, todo género de guerra, y por lo mismo, todo género de servidumbre. Al cabo de siglos ha venido a balbucir en favor de los esclavos, por boca de Bentham, una palabra

* [*Ioann.*, 14, 27]. N. del E.

¹⁹ “Preguntáis, dice LACORDAIRE, en qué página del Evangelio ha sido positivamente reprobada y abolida la esclavitud. ¡Dios mío! en ninguna y en todas. Jesucristo no pronunció una sola palabra que no fuese una condenación de la servidumbre y que no rompiese algún eslabón de las cadenas de la humanidad. Cuando se llamaba el Hijo del Hombre, redimía al hombre; cuando mandaba amar al prójimo como a uno mismo, redimía al hombre; cuando elegía pecadores para apóstoles, redimía al hombre; cuando moría por todos indistintamente, redimía al hombre”. (*Conferencias*, conf. 33). Permítasenos consignar aquí algunas de aquellas frases que, propagadas en el mundo, fueron semillas fecundas de verdadera libertad: “Un mandamiento nuevo os doy; que os améis los unos a los otros, así como yo os he amado. En esto conocerán todos que sois mis discípulos” (*Ioan.*,

fría, ambigua, ineficaz, y para decirlo todo, una palabra *calculada*.

El sentimiento católico ha inspirado a muchos la idea de venderse para redimir a un cautivo. El interés, que es el sentimiento utilitario, ha movido a muchos a evangelizar a otros para enriquecerse.

El interés ha sido traficante de carne humana, y con esto está dicho lo que puede esperar la libertad del principio del interés, o lo que es lo mismo, del principio de la utilidad.

EXAMEN DEL UTILITARISMO COMO PRINCIPIO FILOSOFICO

Aunque es verdad que ya en el capítulo segundo examinamos el utilitarismo, y más adelante hemos venido refutándolo en el terreno de la filosofía, séanos sin embargo permitido, antes de decir nuestra última palabra sobre este error, extender en el Presente capítulo algunas consideraciones filosóficas.

Esta doctrina puede considerarse como apoyada en dos hipótesis, que contradictorias entre sí. Desnaturalizan cada una a su modo los hechos morales de la humana naturaleza.

Es la primera de estas dos hipótesis: “El hombre siempre procede por placer y por dolor”. Para demostrar la falsedad de esta hipótesis, basta recordar que cuando uno inicia una acción, ha sucedido una de dos cosas: o ha sido impulsado por instinto, por fuerzas orgánicas que no son ellas mismas placer ni dolor, o ha sido movido por impulsos del orden intelectual, que tampoco son sensaciones. Cuando yo sediento busco el agua por primera vez, obedezco a un impulso instintivo, no a una sensación; cuando después de haber gustado 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 pasada¹. Ni se diga que lo que impulsa al animal a buscar la satisfacción de la sed, es 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

13, 34-35). “No amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad” (*I. Ioan.*, 3, 18). “Habéis oído que fue dicho: ‘amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo’, mas yo os digo: ‘amad a vuestros enemigos y haced bien a los que os aborrecen y rogad por los que os persiguen y calumnian’ ” (*Math.*, 5, 43-44). “Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia” (*Math.*, 5, 7). “Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (*Luc.*, 6, 36). *Cf. Ioan.*, 13, 14; *I. Petr.*, 3, 8, 9; *I. Ioan.*, 4, 7; 10, 20; *Rom.*, 12, 10, 18; *Hebr.*, 13, 3; *I. Thes.*, 4, 9; *I. Thes.*, 5, 13. Jesucristo nos ha dicho: “Yo soy la verdad” (*Ioan.*, 14, 6). “Conoceréis la verdad y LA VERDAD OS HARÁ LIBRES” (*Ioan.*, 8, 32). El catolicismo ha dado cumplimiento a la divina palabra.

¹ Tomamos de Jouffroi este argumento.

sensación, es quien, cuando nos aqueja la necesidad de beber, nos dirige a una fuente más bien que a un árbol.

No por esto 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 ya como regularizadora en la acción espontánea, ora como causa final en la acción motivada, la sensación no es propiamente un móvil, cuánto menos el verdadero, el único móvil de las acciones humanas.

Formulan la otra hipótesis, la hipótesis aplicable, en estos o semejantes términos: “el hombre obra siempre por conveniencia o interés, es decir, por la consideración de lo que puede producirle mayor suma de placer”. Dicho se está que el presente aforismo se destruye por 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. De otro modo, si el placer es siempre causa motriz, nunca es causa final, y al contrario.

Puesta aparte la contradicción, fijándonos en el segundo principio, negamos en primer lugar que la consideración del bienestar, en los casos en que existe realmente, valga nada por sí sola, *sin mezcla de otra consideración* alguna, o sin sujeción a otro principio superior, y negamos, en segundo lugar, que esta consideración de bienestar haya de intervenir en *todos* nuestros procedimientos intelectuales. Si logramos demostrar estas proposiciones, habremos destruido las bases metafísicas del principio de la utilidad, y dado en tierra por consiguiente con el mismo principio considerado como sistema filosófico.

En el capítulo XVII demostramos la impotencia de la consideración de bienestar aislada para el efecto de legislar.

presentaremos aquí nuestra argumentación, aplicándola a la conducta humana en general.

Yo me veo en la obligación de optar entre un placer presente y uno futuro; además de las consideraciones que tenga, atendida la intensidad de ambos, tengo una poderosa en favor del segundo, y es *ser cosa futura*. Nótese desde luego que la consideración de intensidad, así como otras consideraciones, mediante las cuales decimos que un placer es mejor que otro, no son en rigor consideraciones de bienestar, y esto solo demuestra que esa consideración no puede valerse por sí sola. Pero siendo este argumento demasiado sutil tal vez, y por lo mismo débil a juicio de nuestros lectores, lo dejamos a un lado para llamarles la atención acerca de aquella otra consideración de ser un placer cosa futura, lo cual es enteramente independiente del concepto de placer, más que independiente opuesto, como que más seguridad tengo de poseer el placer presente que no el futuro². Y bien: ¿quién me ha enseriado la preferencia debida a lo futuro sobre lo presente? ¿No es esta

² Así lo reconoce el mismo BENTHAM, y no como quiera, sino con una notable exageración, pero desentendiéndose de las consecuencias. “Como los goces y sufrimientos de una vida futura son, dice, inaccesibles así a nuestra propia experiencia como a la de los demás hombres; como nadie ha venido a contar para instrucción de sus semejantes lo que ha podido acaecerle más allá de la tumba, ni nadie tampoco ha acomodado a sus propios usos esta instrucción, se sigue que esos goces y sufrimientos no representan NADA QUE PODAMOS REFERIR A NUESTRAS IDEAS DE PENA Y PLACER . . .”. Recuérdese que en otro pasaje dice que a éstas últimas referimos todas nuestras ideas: nótese por lo demás que Bentham parece ser de aquéllos que “señal piden” (*Luc.*, 11, 29) y que “tampoco, creerían aunque alguno de los muertos resucitase” según la divina palabra (*Luc.*, 16, 31), “Cosas que están mucho más allá de los confines de la vida Y DE LA CIENCIA” (he aquí la misma incredulidad científica de Renan, que declara no creer en milagros mientras no vea resucitar un muerto ante una comisión del Instituto, y que todavía con esta experiencia no quedará bien convencido) “es menester confesar que no pueden hacer en nuestro espíritu una impresión tan viva como aquéllas que yernos y tocamos. Por grande y sublime que sea, un objeto que dejamos atrás va poco a poco desvaneciéndose a nuestra vista hasta que por fin desaparece; del mismo modo, y por serios que sean los temores

preferencia ajena de la sensibilidad? ¿No se funda sobre bases puramente metafísicas? Tenemos por todo lo que es futuro una cierta simpatía, no por halagos de placer, de que carece, sino porque lo columbramos como en una región más pura, porque ofrece a nuestra mente el aire misterioso de lo sobrenatural, de lo infinito y lo perfecto.

Ahora, supongamos que la comparación no es entre un placer presente y uno futuro, sino entre dos placeres futuros, que llamaremos *a* y *b*: el uno más íntimo y mayor que el otro. Yo los comparo y digo, juicio que no puedo evitar: $a > b$, o de otro modo $a = b + d$, siendo *d* la diferencia. ¿Puedo después de esta percepción decidirme en favor de *b*? Si no puedo, si fatalmente me decido por *a*, se infiere que soy esclavo de una visión de placer, que no puedo evitar esta servidumbre ni en fuerza de la razón ni en fuerza de la voluntad, en suma, que no soy libre. Y si puedo decidirme por *b*, se sigue que puedo decidirme contra una manifestación de placer, supuesto que decidirme por *b* es ni más ni menos, lo mismo que decidirme contra *d*, diferencia placer íntegra entre *a* y *b*; se sigue que hay motivos y voliciones, de cuya existencia sale garante la libertad del hombre, que intervienen en el cálculo mismo utilitario, y alteran sus resultados.

Tampoco puede negársenos, y es hecho de la mayor importancia en esta cuestión, que el hombre tiene la facultad de educar su sensibilidad. Todos los días cambiamos de gustos, a virtud del cambio que vamos experimentando en nuestras ideas. Pero si podemos educar nuestra sensibilidad, ¿no es claro que poseemos un orden de ideas superiores a las ideas del placer y del dolor? Porque ¿cuál es

y esperanzas que la religión inspire, su influencia es más y más débil, y acaban por PERDERSE en la lejanía de la eternidad" (*Deontol.*, tom. 1, pág. 131). Si esto es así, se sigue por confesión explícita del propio Bentham, que la sola esperanza o temor relativo a una vida futura no alcanza a distraernos de los goces presentes y tangibles ¿Cuánto menos a crear la santidad! Tenemos pues que la virtud cristiana es obra de un motivo o principio distinto del interés, y más elevado que él. Recuérdese a este mismo propósito lo dicho en el cap. VIII.

el motivo que puede hacernos cambiar de gustos, sino un motivo diferente del motivo del gusto? ¿Qué nos hace preferir al placer desarreglado al placer metódico? No el ser el uno placer y no el otro: sonlo ambos; no el ser uno más intenso que el otro: podemos suponerlos para el caso igualmente intensos, cuando menos. ¿Qué ha determinado pues nuestra preferencia? Sin duda un motivo ajeno de la idea de placer, la idea del orden.

Por ahí puede irse viendo cómo en los procedimientos más vulgares, en que el motivo del bienestar parece ser lo sustancial, se descubre cierta operación puramente espiritual, no sólo independiente de aquella consideración sino superior a ella; y de esta operación nace un motivo que el utilitarista en su obcecación no acierta a ver, y cuya aceptación voluntaria es precisamente lo que moraliza el acto. Por ello decía La Harpe, aludiendo a la análisis pesimista y desconsoladora de La Rochefoucauld: "Estas obras no sólo entristecen el alma y disecan el corazón, sino que adolecen de un gravísimo defecto en moral: el de no presentar al corazón humano sino por el peor lado. Una crítica no menos audaz 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 aquélla que los de éste otro?"

Pero el utilitarista tiene una venda en los ojos no solamente para ver lo que deja en la sombra, sino aun cosas que sin pensarlo saca a luz, opuestas a su doctrina. Admite hechos que, según el modo vulgar de formularlos; parecen conformes con la regla utilitaria, pero examinados con alguna atención se manifiestan fuera del alcance de aquélla. Por ejemplo, reconocen algunos utilitaristas que el hombre puede y suele sacrificar su placer personal al placer de otro, y acaso suponen no haber en esto sino un simple cálculo de sensaciones. Analicemos. Este placer que para otro lo es, y al que yo sacrifico al mío, ¿es para mí realmente un placer? En manera alguna: yo no tengo una sensación

sino un conocimiento de lo que otro experimenta, todavía ese conocimiento no es un motivo bastante por sí solo para animar mi voluntad; bien puedo, con conocimiento, no querer auxiliar a un menesteroso; si este conocimiento es desagradable, si causa en mí una sensación penosa, yo procediendo por cálculo a mi favor, procuraré eliminar esa sensación penosa apartando la vista, distrayendo la imaginación, olvidando lo que pasa. Pero no hago esto, tampoco quedo impasible, me conduelo³ y alivio al necesitado a costa tal vez de mi reposo y de mi salud. Quiere decir esto que en mí ha aparecido ocasión para que mi voluntad se determine, ocasión distinta así de mi conocimiento de lo que pasa en el otro, como del conocimiento de lo que pasa en mí a virtud del primero. No negamos que las sensaciones suscitadas por aquellos conocimientos, ejercen alguna

³ Un escritor a quien vemos con pena inclinarse al utilitarismo, saca a favor de este sistema un argumento de la composición gramatical de los verbos como *condolerse*. “Enjugamos, nos dice, las lágrimas del dolor ajeno, porque naturalmente nos *compadecemos* de él, esto es porque *padece*mos con el que padece, porque la naturaleza ha hecho nuestro su dolor, y porque para curar nuestro dolor nos es preciso curar el ajeno. La naturaleza, que hizo sociable al hombre, quiso poner la semilla de la benevolencia en el corazón mismo; quiso que nos *condoliésemos*, quiso apoyar la benevolencia en el egoísmo”. Ciertamente el egoísmo puede ponerse al servicio de la virtud; pero para esto es necesario, como hemos visto, que la virtud misma lo venza, lo humille y lo transforme. También pueden servir de auxiliares de la virtud los sentimientos benévolos del corazón humano, que indebidamente se han confundido con los dictados del egoísmo. Pero estos mismos sentimientos se igualan a los del animal cuando ni la razón los ilustra, ni la voluntad los anima. Los menos elevados decaen y se degradan sin este auxilio, al paso que los más elevados no hallarían sin él ni aun ocasión para producirse. Por esto decimos que la sensibilidad se educa, y en lo que tiene de moral se crea. Y ¿quién es el que la educa, quién es el que la crea, sino la voluntad ilustrada por naturaleza y por gracia? En cuanto al significado que tienen el verbo *condolerse* y otros semejantes a causa de la partícula *con*, nada prueba esto si se atiende a otra circunstancia muy significativa, que el autor de aquella observación, con ser un excelente gramático, pasó por alto, y es la forma refleja de todos esos verbos. Esa forma refleja denota que la acción de que se trata no es enteramente espontánea, que el sentimiento que se designa

influencia en la resolución de que se trata, pero ellas no lo hacen todo; no son sino cooperadoras, y la prueba es que por una parte, dependen del mismo juicio que yo formo sobre lo que debo hacer, y, por otra parte, bien pudiera satisfacer sus exigencias, que consisten en salir de cierto estado de desazón, sin cumplir yo con mi deber, con sólo evitar la relación que molesta, es decir, cerrando los oídos y los ojos, siguiendo mi camino y poniendo punto a mis recuerdos. No hay duda, allí ha intervenido la idea de ser yo llamado al alivio que presto, de que yo lo debo y lo puedo; suprímase esta idea moral, del todo independiente del cálculo de bienestar, y aparece claro que al hecho de que se trata, aunque se le asigne algún motivo predisponente no puede asignársele ningún motivo obligante y meritorio. De aquí se infiere que la fórmula exacta del fenómeno no es aquélla: “comparo el placer propio con el ajeno, y sacrifico el uno al otro *por gusto*”, sino ésta: “conozco lo que debo, y lo cumplo *porque debo*”.

Es más, confiesan algunos utilitaristas cuando dictan sus deberes al legislador, que “el individuo puede y debe sacrificar sus conveniencias a las conveniencias de la sociedad”. ¿Pero qué son éstas para el individuo? No placer, pues no lo siente, y para convertirlas en placer propio, necesita

está sometido a la influencia de la voluntad, ya sea en su principio, ya sea en su desarrollo.

Así, pues, *compadecemos* de otro no es simplemente *padece*r con él, sino movernos nosotros mismos a compasión por él. Hablando San Juan Evangelista del milagro de la resurrección de Lázaro, nos dice con mucha propiedad que Jesús viendo a los que lloraban “se turbó a sí mismo”,* y con estas palabras nos manifiesta muy bien el imperio absoluto de la voluntad divina sobre los sentimientos humanos, a quienes ella en esta ocasión da permiso para nacer y manifestarse (*Exod.*, 33, 19). Pues bien, la voluntad humana imita en cierto modo a la voluntad divina, sobre todo si está animada de la gracia, en dominar los sentimientos y las pasiones reprimiéndolos o avivándolos, corrigiéndolos o protegiéndolos y siempre, moralizándolos, cuando cumpliendo fielmente con su ministerio, lo conforma todo a las reglas de la razón y a las inspiraciones superiores de la fe.

* [*Ioann.*, 11, 33]. N. del E.

empezar por aprobarlas como cosas distintas del placer. Las conveniencias públicas son una manifestación del orden, esto subjetiva y objetivamente, es decir fuera del entendimiento y en presencia de él. En efecto, las conveniencias públicas son algo más extenso que el placer; en ellas tiene su lugar no solamente el placer, sino también el dolor; y no sólo el placer y el dolor, sino también otros hechos extraños a la esfera de la sensibilidad. Luego el bien general no es el placer. Luego cuando uno sacrifica al bien general, no hace una operación utilitaria, lo que hace es cumplir los mandamientos del deber rindiendo homenaje al orden.

Este sacrificio, este homenaje ostenta toda su independencia del distrito de la sensibilidad, cuando su objeto está en lo porvenir. Porque la felicidad ajena que vemos en lontananza, nos es dos veces extraña, siéndolo así a nuestra persona como o a nuestro tiempo. Esa felicidad no puede ser por su propia virtud una necesidad que cohiba, ni un placer que atraiga. Y sin embargo, ¡cuántos hombres generosos han trabajado por el bien futuro de su patria o del mundo, interesándose en lo que no les toca sensiblemente, y eso no por consideraciones de placer, pues antes sacrifican el placer a su labor, sino por generosidad, por virtud, por nobleza de corazón!

Y de aquí se deduce lo que otras veces hemos dicho y volvemos aquí a decir, porque importa repetir cien veces la verdad cuando otros repiten cien veces el error. Si por utilidad general se entiende el ejercicio armónico, garantizado, de los deberes y derechos naturales, la paz de la justicia y la virtud, la prosperidad y perfeccionamiento de la familia humana y en una palabra, la civilización, o lo que es lo mismo el cristianismo aplicado a la sociedad, nada más respetable, ningún objeto más sagrado para el legislador que la utilidad pública. Pero es el caso que esa utilidad pública, realización de las ideas generales del deber, la verdad, el orden, el progreso, no puede derivarse del principio esencialmente individual del interés, el egoísmo, la satisfacción del placer.

Hemos demostrado que en las deliberaciones en que interviene el placer como objeto del pensamiento, aparecen circunstancias concomitantes pero distintas del placer, cuales son las de época y duración. Hemos demostrado que atendemos también a circunstancias posteriores al placer. Tampoco podemos prescindir de anteponer si somos hombres de bien, un placer a otro, aunque el segundo sea más placer que el primero, atendidas ciertas diferencias anteriores, preexistentes en las causas. 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 relativas a las causas del dolor y del placer. Así si calculamos, como muchos habrán calculado en una situación dada, 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 retroceda delante de esta conclusión; admite motivos distintos de la persecución del placer, incide en contradicción con sus principios.

Si las acciones humanas se distinguen las unas de las otras, sólo por la mayor o menor suma de placer o pena que incluyen o producen, ninguna diferencia esencial puede establecerse entre la verdad y la mentira, entre la santidad y el pecado. Diferencia esencial decimos, esto es, considerando aquellos hechos en sí mismos, puestos aparte resultados sensibles. “¿Y qué? (pregunta Lacordaire, indignado a vista de este principio infame) ¿No habrá alguna diferencia entre Nerón y Tito, aquél cuando asesina a su madre, éste cuando labra las delicias del género humano? Y, sin embargo, vosotros pudierais observarme 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 con 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 vuestras palabras. Si vuestra conciencia se mintiese a sí misma, aún le faltaría valor para mentir delante de la humanidad”⁴.

De todo lo expuesto se sigue así la impotencia del motivo interesado para valerse solo, como la independencia en muchos casos del motivo desinteresado, y con esto quedan demostradas las dos partes de la proposición que sentamos al principio. Pero no pasaremos adelante sin hacer algunas consideraciones generales en confirmación de nuestra tesis.

En primer lugar, el hecho de reconocerse por todos los hombres, en todas las lenguas, la existencia de acciones interesadas, es decir, de acciones en que el motivo interesado ejerce una influencia determinante, prueba la existencia de acciones desinteresadas, es decir, de aquéllas en que el motivo desinteresado ejerce una influencia decidida o exclusiva. Si así no fuese, esa distinción de voces no tendría razón de ser, no habría tales calificativos, no se harían diferencias por ese lado, así como nadie habla de hombres bípedes por no haberlos de cuatro pies. Prueba además ser universal la creencia en que existe el desinterés, como en su moralidad intrínseca, 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 lo juzgaban por consiguiente lo mismo, y no se atrevería a simular en sí propio un imposible; y si no tuviese conciencia de que el desinterés es noble y digno, a diferencia del interés, no le ofrecería el homenaje de hospedarlo en su persona, si no de corazón, al menos en apariencia.

Así es que todos los días oímos a los utilitaristas alabarse de profesar desinteresadamente su principio, de obrar desinteresadamente, es decir antiutilitariamente. Bentham

⁴LACORDAIRE, *Conferencias en Nuestra Señora de París*, confer. 50.

lo hace así más de una vez. El traductor de sus *Ensayos sobre España* le hace el elogio de suponer que ha dicho valerosamente la verdad, desafiando así a los reyes como a los pueblos, sin temor de nadie ni esperanza de nada, y concluye luego elogiándose a sí propio en el mismo sentido utilitario: “no se aprecian, dice, este género de trabajos, y el traductor, como todo hombre que presta un servicio desinteresado, no tiene para qué esperar recompensa por este mismo desinterés” (*dévouement*). El corifeo de la escuela utilitaria bogotana ha hecho de sí mismo elogios semejantes, y sus discípulos le defienden ponderando su desinterés. Pero nada hay tan notable como este pasaje del mismo traductor que acabamos de citar. “Yo creo que entre el amor de lo bello, inspirador de tantas brillantes quimeras, y el heroísmo, la virtud y grandeza de alma hay íntimas relaciones, y que un pueblo capaz de admiración, de entusiasmo, de virtudes activas, junto con una cierta pasión caballerescas por las artes, está tan cerca de ser una nación verdaderamente grande y libre, como lo está de llegar al último grado de postración un pueblo gastado, incapaz así de odio como de amor y entusiasmo, un pueblo compuesto de almas de eunucos, que no sabe hacer más que un sacrificio, el de sus principios a sus intereses, y que no reconoce otra necesidad que la del dinero”⁵. Leemos y volvemos a leer esta página y nos parece un sueño. Porque, a vueltas de alguna palabra atenuante ¿qué es todo eso sino la exaltación más enérgica de la virtud sobre el vicio, de la abnegación sobre el egoísmo y, en suma, de un pueblo esencialmente religioso sobre otro esencialmente utilitarista? También para Satanás estaba escrito: adorarás a tu Dios.* También los utilitaristas confiesan la verdad sin querer, lo mismo que los judíos decididos sin saber lo que hacían confesaron a Cristo públicamente ante el mundo, levantándole en alto para que el mundo le viese con esta inscripción en tres lenguas: ¡He aquí el

⁵BENTHAM, *Situación de España*, edición París, 1823, pág. XI, XII, XXXI.

* [Math., 4, 10]. N. del E.

Rey!* ¡Esta es la condición del error confesar la verdad negándola!

En segundó lugar, la negación utilitaria lleva a conclusiones que probando demasiado nada prueban. En efecto, el insulto que se hace al hombre por aquella escuela, es de tal naturaleza que alcanza también a todos los seres libres, existentes y posibles. ¡Alcanza al ángel y atenta contra el mismo Dios! Críe, si no, el utilitarista 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 del hombre regenerado, a los de Jesucristo y de sus santo? Y para no entrar en el orden de la gracia, no más que en el de la naturaleza ¿podrá fingir algo más desinteresado que lo que han hecho los Codros, Curcios, Régulos y Ricaurtes? ¿Podrá imaginarse un ser superior por ese lado al tipo del apóstol, del mártir, o siquiera del héroe, 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 una de aquellas acciones que el utilitarista juzga imposibles y por consiguiente nunca ensayadas por el hombre; supongámosla llevada a cabo; en este momento si aquel ser es inteligente, no puede menos de ver que ha hecho bien, y si es moralmente sensible; a la manera del hombre, que parece sedo por una transformación natural del conocimiento en sentimiento, no puede tampoco menos gozar en lo que ha hecho. Este goce, accidente de un acto bueno, ¿desnaturalizaría la bondad del acto mismo? Sucede lo propio con los hombres y el utilitarista concluye: ¿aparece al fin algún goce? ¡Ah! luego el acto mismo emana de placer. Rebajando el utilitarista de este modo todos los hombres al nivel de los puramente sensuales y egoístas, y al nivel del hombre todos los seres espirituales existentes y posibles, materializa todo el mundo sobrenatural. Niega de lo que es capaz Dios, que puede crear seres a su imagen y semejanza, y niega de

lo que es capaz el hombre, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, reduciendo de esta suerte el espíritu, que es infinitamente expansivo, a su estado menos noble, aquél en que parte límites con el bruto, lo reduce a una fórmula mezquina, y, probando demasiado, como antes observábamos, el resultado es que nada prueba, salvo su propia degradación.

Pero ¿qué decimos materializar el mundo espiritual? El utilitarista nos habla de un egoísmo absoluto, y el egoísmo absoluto es, en cuanto cabe, imposible aun en los mismos seres físicos. El egoísmo absoluto es la absoluta independencia, y en la gran escala de los seres ninguno hay del todo independiente. Egoísmo absoluto significa vivir uno por sí y para sí, y en la inmensidad de la creación no hay ser que no participe de este cómo comercio universal que es el alimento de la existencia. La inercia de la piedra no es sino la fuera que la atrae a su centro, así como la aparente ociosidad del solitario es a veces el amor mismo que lo encadena a Dios. Debajo del amor suele ocultarse el egoísmo, pero ¿quién responde que debajo de este egoísmo no está otra vez el amor?

Por lo demás; no hay ningún deber cuyo cumplimiento no se halle amparado por algún instinto benévolo, por alguna consideración egoísta, por algún placer consecuencial. Pero esto no quiere decir, lo repetimos, que la aceptación de aquel deber, la sana intención, la buena voluntad sean lo mismo que este instinto, esta consideración, este placer: la buena voluntad es muy distinta de todas estas cosas, que le son inferiores, como que no hacen sino cooperar a la buena acción por ella iniciada, y sólo en este sentido merecen la aprobación así del agente como del supremo juez. Si el cumplimiento del deber ha de traer consigo siempre alguna ventaja, esto no prueba sino que existe una armonía admirable entre el orden moral y el natural, armonía cuyo restablecimiento, que anunciaron los ángeles clamando paz para los hombres de buena voluntad, lo ha llevado a cabo la gracia y lo vemos realizado en la vida a

* [Luc., 23, 38]. N. del E.

un mismo tiempo honrada y provechosa, buena y útil, pero primero buena que útil, de los verdaderos cristianos.

Mas esta admirable armonía entre el orden espiritual y el natural, obra de la virtud abnegada, la destruye inmediatamente el pecado egoísta. Dios no ha querido que haciéndonos felices seamos buenos, sino que haciéndonos buenos seamos felices. Por eso buscando en primer lugar el bien, hallamos bien y felicidad; pero buscando la felicidad primero, hallamos primero el mal, y tras él la misma infelicidad que tratábamos de evitar. Dios en su infinita bondad le sonrío al hombre de buena voluntad, y entonces este hombre bueno es también feliz. ¡Cuando Dios nos sonrío, nos sonrío también la naturaleza entera! ¿Se sigue de aquí por ventura que el hombre bueno no busca sino este favor de la naturaleza? De ningún modo, si eso fuera lo que buscaba en primer lugar, lo que en primer lugar hallaría, sería la ausencia o el ceño de Dios, y este ceño subleva contra nosotros a la naturaleza, y esta ausencia le quita a la misma naturaleza todo su encanto y colorido. Ved al hombre que amando a Dios ama en Dios a la criatura, y veréis lo que es amor. Pero ved al que ama a la criatura fuera de Dios; este amor exclusivo lo lleva al desamor de Dios, y como este desamor envuelve todo desamor, lo mismo que aquel amor entraña todo amor, su aparente amor se manifiesta inmediatamente en forma de desamor, y he aquí que en realidad ese hombre desama lo mismo que creyó amar.

Y esto no es más que una aplicación del mismo principio: ¡podemos decir en general que el que a Dios busca todo lo halla, y el que todo lo busca fuera de Dios, lo pierde todo, y por consiguiente se pierde a sí mismo! El primer hombre vivió en paz con las criaturas mientras vivió en paz con Dios; mas luego que antepuso la criatura a Dios, Dios lo miró con ceño y la criatura misma, en fuerza de una relación necesaria, se subleva contra él. Aquella serpiente que lamía los pies al hombre inocente, es la misma que le acecha el calcañar después del pecado. Muchos dirán aquí: ese es un hecho fabuloso o cuando

menos controvertible. Negadlo enhorabuena, pero decid, ¿qué vale negar la fórmula primitiva, la fórmula histórica de una verdad que se manifiesta en todas partes y a todas horas? Porque, ¿quién es el que ha servido a la criatura con infracción de la ley divina, que no siente al momento a esa misma criatura acecharle al calcañar, es decir, a la conciencia? Por el contrario, el hombre inocente sirviendo a Dios se concilia la voluntad de todas las criaturas. Jesucristo, al abrir la era de la regeneración, nos da el ejemplo y nos ofrece la fórmula de esta milagrosa reconciliación. Con sola su palabra, con sola su mirada, con sola su presencia sosiega las tempestades, sana los enfermos y resucita a los muertos. Negad enhorabuena la fórmula histórica de esta verdad, pero ¿os atreveréis a negar lo mismo que están viendo vuestros ojos? Mirad la paz del cristiano; esa paz no es otra cosa que la reconciliación del hombre con la naturaleza mediante su reconciliación con Dios. Y si negáis los milagros de los santos, ¿cómo os atreveríais a negar el milagro viviente de una Iglesia que, coronándose de espinas, muestra que sabe amarse con el dolor, con todo dolor, y que llevando una cruz como símbolo de gloria, demuestra que sabe reconciliarse con la ignominia y con la muerte misma?

Dios es benigno, lo repetimos; El sólo nos pide amor y buena voluntad. Y así como quiso hacer de Pedro, antes pescador de peces, un pescador de hombres, convirtiendo las redes materiales en redes espirituales; del mismo modo ha querido levantar al hombre del estado miserable en que se hallaba en el orden natural, a su primitivo rango de hijo y ministro suyo en el orden sobrenatural. Y por una transformación milagrosa ha querido que aquellos mismos instrumentos de que antes se valía el hombre en el orden natural rara procurarse el alimento del cuerpo, alimento escaso y amargo, se conviertan en medios espirituales para procurarse el alimento del alma. La misma transformación aparece simbolizada en la conversión del agua en vino en las bodas de Caná. Todos los medios de que se vale el pecador en sus precarias empresas, aparecen transformados milagrosamente

en el cristiano. La pasión que en aquél se suele mostrar bajo la forma de concupiscencia, en éste manifiesta bajo la forma de la caridad; y el placer que para el primero consiste tal vez en los frutos del pecado, el segundo lo gusta mucho más subido en los frutos de la virtud, de todas las virtudes, incluso la flor de la castidad. De aquí no se sigue que el hombre al mejorarse, al hacerse cristiano siga siendo utilitarista, como suponen los hombres de esta escuela, sino todo lo contrario, que dejando de ser egoísta por el sacrificio, por la resignación de todo su ser en manos de Dios, Dios le hace feliz, dándole en cambio del agua que desprecia en el orden natural, el vino espiritual de su ciencia y de su amor. Así huyendo el hombre arrepentido de la espléndida casa de los impíos, halla en la penumbra del templo en que se guarece una esplendidez muy superior, que le hace exclamar con David: ¡Cuán amable es tu morada! ¡Cuánto vale un día pasado en los atrios del Señor! (Ps. 84) huyendo de las báquicas risas de este teatro del mundo, para entregarse a la penitencia, halla en las lágrimas mismas de su arrepentimiento un oculto placer superior a su experiencia y a su esperanza: *Dulciores sunt lacrymae paenitentium quam gaudia theatrorum* (S. August.).

Así pues los santos, los antiguos mártires cristianos sabían la recompensa que se les esperaba, cuando arrostraban el tormento y la muerte con semblante sereno, pero la sola consideración de que existía esa recompensa no fue la causa de tantos actos de abnegación y sacrificio. Esto es fácilmente demostrable. En primer lugar, esa misma esperanza de una recompensa espiritual, supone virtudes anteriores: la preferencia de lo invisible sobre lo visible⁶, la desconfianza de uno mismo y consiguiente confianza en la palabra de Dios. Ya en otro lugar observamos con el Padre

⁶ Es indudable que se necesita un cierto sacrificio de nuestra incredulidad natural, un acto de amor de Dios, y, por consiguiente, de verdadera virtud y de verdadero desinterés, para creer absolutamente sobre la divina palabra cosas que no hemos visto, ya sea que puedan dañarnos, ya sea que puedan aprovecharnos. Los hombres

Newman, que la misma fe, de donde nace la esperanza, es una virtud en cuanto está sujeta a prueba, y a una prueba difícil. En otros términos: no hay esperanza sin fe, ni fe sin sacrificio, luego esa misma esperanza que parece a primera vista interesada, en realidad nace de abnegación y por lo mismo es esencialmente desinteresada. En segundo lugar, no hay verdadera fe sin amor, es decir no hay verdadera fe sin desinterés; esa sería una fe muerta, según la enérgica expresión de la Escritura. Un cristiano netamente egoísta (si es que pueden conciliarse esas dos ideas) procuraría limitarse a observar los mandamientos, y aunque es verdad que no basta el egoísmo para cumplir las leyes de la conciencia, lo cierto es que, eficaz o ineficaz, ese sería su cálculo, de ahí no pasaría su propósito. Tenemos el ejemplo en el joven que preguntó a Cristo lo que debería hacer para salvarse: entendiéndolo que la observancia de la ley bastaba, no quiso pasar adelante: * evitado seguramente el dolor en la futura, hagamos efectivo, se diría, el bienestar en la vida presente. Creemos muy factible que esa resolución tuviese poca eficacia, creemos muy difícil guardar esa neutralidad en que se sirve a un mismo tiempo a dos amos, pero sea de ello lo que quiera, ése es el razonamiento utilitario.

egoístas y soberbios no admiten como verdadero sino lo que ven por sus propios ojos; ellos prefieren su ignorancia a la sabiduría divina. Recuérdese lo que dice BENTHAM a este propósito, y que dejamos transcrito en la nota 2. En otro lugar se le escapa también esta confesión notable: "El ejercicio de actos que se llaman virtuosos exige siempre una suma más o menos grande de abnegación, es decir, el sacrificio de algún bien presente a algún bien futuro" (*Déont.*, 1, 384). En el mismo sentido dice fray LUIS DE GRANADA: "Cosa muy agria parece a los malos comprar bienes futuros con daños presentes". Pues bien, si la única virtud que pudiera juzgarse interesada, cual es la esperanza, nace de un sacrificio, e implica abnegación, como lo reconoce el mismo Bentham, ¿qué mancha de egoísmo habría de notarse en la fe o en el amor? Y si esto es así, si la virtud es esencialmente abnegada, ¿cómo se atreven los utilitaristas a decirnos y repetirnos que la virtud y el interés son una misma cosa?

* [*Math.*, 19, 16.26; *Marc.*, 10, 17-31; *Luc.*, 18, 18-30]. N: del E.

Este razonamiento puede impunemente suponerse como móvil de las acciones más desinteresadas, a causa de que siempre el cumplimiento del deber trae consigo, como hemos dicho, alguna ventaja personal; y, aunque es verdad como también queda demostrado, que esta ventaja procede de la aceptación del deber, como un efecto natural o bien como premio sobrenatural, con todo eso, siempre la idea de aquel deber puede asociarse al recuerdo de esta ventaja, y de aquí resulta la facilidad con que una maligna suspicacia forma un móvil de lo que es una consecuencia. Con todo, hay casos en que el motivo desinteresado aparece así puro y radiante que mal pudiera ocultarse al espectador más obcecado. Así, si imbuídos previamente en la doctrina utilitaria, recorremos, 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 imputará nuestra imaginación preocupada: oiremos su llanto de arrepentimiento,* y recordaremos la definición del maestro: “el arrepentimiento es la convicción de que hemos dado un paso que nos desvía del camino del placer”⁷. En este sentido, seguiremos racionando hasta el momento mismo en que se somete al sacrificio; acepta la cruz, diremos, sólo porque divisa en ella la corona de la eterna bienaventuranza. Pero aún nos falta explicar un hecho: trasladado a la playa transtiberiana, a punto ya de ser crucificado, el viejo apóstol pide con lágrimas, dice la tradición, y recaba de sus verdugos que lo hagan fijándolo en la cruz cabeza abajo, por no creerse digno de ser tratado como su Maestro⁸. Venga ahora el utilitarista más hábil y reduzca, si puede, a cálculo interesado esa inspiración sublime.

* [Math., 20, 69-75; Marc., 14, 66-72; Luc., 22, 55-62]. N. del E.

⁷ HOBBS, *De N. H.*, c. IX.

⁸ A quien no admita como auténtico este hecho, pudiéramos citarle otros muchos rasgos de la vida del mismo San Pedro, no menos admirables que el que aquí aducimos, inspiraciones todos ellos del amor más puro y de la más dulce humildad, y autenticados por los evangelistas.

Entre los pasajes del Evangelio que contienen una instrucción adecuada al asunto de que tratamos, nos permitiremos recordar el de aquella mujer afortunada que ungió con una riquísima esencia los pies del Señor⁹. No lo hizo por cálculo utilitario, pues el utilitarismo no tiene don de lágrimas, y ella lloraba, sino por fe: *Fides tua* (Luc., 7, 50), y por amor: *Dilexit multum* (ib., 47). En recompensa de este amor y esta fe, ella recibe la remisión de sus pecados: *Remittuntur* (Luc., 7, 48) y la paz de la conciencia: *Vade in pace* (ib., 50), bienes del orden sobrenatural, recibiendo por añadidura en el orden natural, ¿lo que quién iba a imaginar?, la reputación más gloriosa y más duradera, que el mismo Señor le ofrece por estas palabras: *In toto mundo, dicitur el quod haec fecit* (Matth., 26, 13). Todo esto lo alcanza la fe y el amor, y nada de esto calcula ni comprende el interés, pues tampoco se ha concedido al utilitarista el don de profecía. Bentham, si hubiese presenciado la escena, hubiera dicho: “¿Por qué no se ha vendido este unguento por trescientos denarios y se ha dado a pobres?”. No estaba allí Bentham, pero estaba Judas, que, según San Juan (12, 5), razonó puntualmente en esos mismos términos. El y otros creyeron que la acción de aquella mujer era pura pérdida: *perditio* (Matt., 26, 8); *fracto alabaastro* (Marc., 14, 3), y por lo mismo una acción mala; mas el Señor, invirtiendo el modo de juzgar de aquellos hombres, les hace ver que la acción es buena: *opus bonum* (Matth., 26, 10), y siendo buena, será también fecunda y provechosa: *narrabitur* (Marc., 14, 9). Estos calculistas, en sus mezquinos juicios utilitarios, no entendían esta manera espiritual de juzgar ni estos misterios del orden sobrenatural, y así preguntaban primero con asombro: “¿A qué este desperdicio?” y luego “¿Quién es éste que aun los pecados perdona?” (Luc., 7, 49). Ellos, ajenos al orden sobrenatural, no acertaban a calcular ni aun los resultados del

⁹ Aunque algunos intérpretes suponen que no es una misma la mujer de que hablan los evangelistas en los pasajes que citamos, sino que son distintas, en cuanto a las observaciones que vamos aquí a consignar, lo mismo da lo uno que lo otro.

orden natural, ¿cómo iban a sospechar siquiera las alabanzas que aquella mujer obtendría, por esas efusiones de fe y de amor, y las censuras a que ellos se hacían acreedores por este cálculo utilitario, habiendo de consignarse este cálculo y aquellas efusiones en páginas eternas que se leen hoy día aun en mundos como el nuestro, en que nadie soñaba entonces? Estas son las misteriosas combinaciones de la divina Providencia; y éstos los mezquinos cálculos de la soberbia humana. “¿Por qué no se ha vendido este unguento en trescientos denarios y se ha dado a pobres?”* Y dijo esto Judas, añade San Juan, no porque él cuidase de los pobres, sino PORQUE ERA LADRÓN, y teniendo la bolsa; traía lo que se echaba en ella (*loc. cit.*). Con estas palabras nos enseña el evangelista que Judas practicaba aquella costumbre de alegar la utilidad pública cuando sólo se tienen en mira las conveniencias personales. Hoy día ¿cuántos administradores de la cosa pública, como lo era Judas de los cortos intereses de la sociedad apostólica, no razonan del mismo modo que él cuando aparentan lastimarse de los gastos del culto? Como para hacer resaltar las malas intenciones que llevaba Judas, otro evangelista nos advierte que “*entonces* se fue a los príncipes de los sacerdotes, y les dijo: ¿qué me queréis dar y yo os lo entregaré? y ellos le señalaron treinta monedas de plata. Y *desde entonces* buscaba oportunidad para entregarlo” (*Matth.*; 26, 14-16). En el razonamiento que nos trascribe el un evangelista aparece de manifiesto el utilitarismo en idea, y en este hecho que nos refiere el otro, se manifiesta en la práctica. Pero ¿qué significa ese adverbio dos veces repetido: *entonces, desde entonces*? Con esa palabra nos descubre el historiador sagrado la rápida transición de la idea a la obra, y el estrecho encadenamiento de aquel cálculo utilitario, como un primer eslabón, con todos los demás que el traidor en seguida puso por obra, y que no teniendo por objeto sino su propia utilidad, lo arrastraron por una pendiente pavorosa a su perdición eterna. ¡Qué lección tan interesante

* [*Ioan.*, 12, 5]. N. del E.

contiene esa página del Evangelio! ¡Qué bien diferenciadas aparecen allí la obra del pensamiento religioso y la obra del pensamiento utilitario, y qué bien contrastan los magníficos resultados de la primera¹⁰, que no alcanzó a prever la esperanza, y las tremendas consecuencias de la segunda, que no pudo sospechar el cálculo!

Mas si en este momento estamos hablando con lectores cristianos, para demostrarles la voluntad providencial de que el justo, renunciándolo todo por amor de Dios, lo encuentre todo por caminos misteriosos que le prepara la misericordia del mismo Dios; ¿qué necesidad tenemos de comentar éste u esotro lugar del Evangelio, cuando ésta admirable historia de nuestra redención parte del gran milagro que todo lo dice en esta materia? Hablamos de la Encarnación de nuestro Redentor en el seno, de una Virgen. “Porque ¿cuál es el merito (sé Pregunta un expositor católico) del misterio de la Anunciación; cuál es el mérito de esta doncella, para haber obtenido entre todas las hijas de los hombres, la preferencia de recibir un embajador tal de parte de tal soberano, es decir, un arcángel enviado por Dios?”. “Su único título; prosigue el mismo expositor, para merecer un honor tan grande, es su virginidad, acompañada de todas las virtudes que la embellecen y adornan. El evangelista no hace mención de otro alguno: *Missus est ad Virginem*.* Y admiremos el hermoso contraste de amor entre el Criador y esta criatura: ella es la única mujer de Judea que renuncia a la gloria de ser madre; y Dios la hace la más afortunada de todas las madres de Judea”¹¹. Todavía nos atreveríamos a agregar: ella es, humanamente hablando, la criatura más, estéril, porque es la más casta, y Dios quiere que, siendo la más casta, sea por lo mismo la más fecunda. Isaías (7, 14) había vaticinado este estupendo milagro, que realizado de una manera ejemplar y eminentísima en María, sigue en cierto modo manifestándose en

¹⁰ “In hoc tempore, et in saeculo venturo” (*Luc.*, 18, 30).

* [*Luc.*, 1, 26-27]. N. del E.

¹¹ R. P. VENTURA, *Homilías sobre los milagros de Jesucristo*, Homilía 17, § 7.

la Iglesia católica, madre de santidad y santa ella misma: VIRGO PARIET!

Bastaba un examen sucinto de la doctrina utilitaria, tan sucinto como lo hemos hecho, para convencernos de su falsedad y admirarnos de su arrogancia. Porque ciertamente, ¿cómo una doctrina que para nada nos habla de Dios, y que sólo se fija en el hombre para degradar su naturaleza, que no ha leído la historia, que todo lo niega, en fin, y no explica nada, ha tenido valor entre nosotros, a la altura en que va el siglo, para arrogarse el título de escuela filosófica y ocupar por una invasión escandalosa la cátedra que la virtud fundó para la verdad? Esta invasión que no hay nada que justifique en el terreno de la legalidad y de la hidalguía, no puede explicarse tampoco si se consultan los anales de la filosofía. Abramos los libros de la filosofía moderna: oiremos la voz muda pero elocuente de sus representantes (no contando en ese número a los sofistas), y esa voz es una protesta.

No aceptamos el principio de la utilidad, nos dicen ellos, en la escuela de la filosofía, porque él intenta cegar las fuentes de la madre de toda filosofía, la teología, la ciencia de Dios, “océano que abarca y contiene todas las ciencias, así como Dios es el océano que, contiene y abarca todas las cosas”¹².

No aceptamos el principio de la utilidad, porque él hace agravio a los nombres más ilustres de nuestros anales; si entra en casa es para insultarnos; de locos y de vocingleros califica Bentham a un Sócrates, a un Platón, a un Aristóteles, y absurdos y despropósitos apellida sus enseñanzas.

No aceptamos el principio de la utilidad, porque él niega y desfigura nuestras más altas nociones metafísicas, confunde todas las facultades del hombre en la de sentir, se mofa de la conciencia y la razón, no conoce la libertad.

No aceptamos el principio de la utilidad porque él niega o desfigura nuestras más bellas nociones morales: Bentham imprueba el sacrificio, odia el deber, y no ve en la virtud sino un nombre vano.

¹² DONOSO CORTES, *Ensayo sobre el catolicismo*, cap. 1, § 1.

No aceptamos el principio de la utilidad porque él ofende y deslustra nuestros modelos más venerables: asignando a todas las acciones un mismo móvil, el del interés, iguala el crimen vulgar con la santidad heroica; insensatos llama Bentham a los hombres de sacrificio y oración, es decir, a millones de apóstoles, vírgenes, confesores, mártires, cuyas estatuas, adornadas de celeste aureola, son veneradas en el templo cristiano y saludadas con respeto desde la escuela de la filosofía.

No aceptamos el principio de la utilidad, porque para acreditarse se viste pérfidamente de nuestros despojos; Bentham computa entre las penas y placeres de su aritmética moral, los resultantes de la opinión honrada, de la sanción pública, sanción creada por la idea cristiana que puso en fuga al impudente sensualismo, sentimientos nobilísimos que el utilitarismo es impotente para producir y que no tiene derecho a computar.

No aceptamos el principio de la utilidad, porque hiere de muerte a las nobles artes hermanas menores de la filosofía; si lo que es bueno ha de graduarse a medida de su utilidad práctica, poco mérito hallaremos en los productos de la poesía, la música, la pintura, la estatuaria; si, a medida del placer que ocasionan, el ídolo tosco que hechiza al vulgo de los espectadores debe juzgarse superior a la obra maestra que merece la aprobación grave y meditada de los inteligentes, Virgilio, Haydn, Miguel Ángel habrían perdido tristemente su tiempo, cuando no contentos con excitar sensaciones agradables, buscaban desalados en la soledad del estudio, con dolorosos esfuerzos, el tipo de la belleza ideal.

No aceptamos el principio de la utilidad, porque derivándolo todo de la ley humana, nada dice ni puede decir de la conciencia, del fuero interno, y el fuero interno es el santuario de la filosofía.

No aceptamos el principio de la utilidad, porque se opone a la ley del progreso, circunscribiendo éste a los límites, ya mil veces tocados, de la sensibilidad, de la sensibilidad, que está en nosotros, nos veda explorar las regiones

de lo infinito y lo sobrenatural, y la escala de Jacob es el sueño de oro de la filosofía.

En suma, no aceptamos el principio de la utilidad, porque no es principio en el rigor de la palabra, nada tiene de científico; es una negación que no admite sino desarrollos contradictorios; sólo se presenta a luz arrojándose a ciencias distintas de la moral, trabándose con principios de un orden diferente, vistiéndose con clandestinos despojos de sus adversarios. Cuando invade el recinto de la filosofía, la razón le arranca la máscara, le reduce a esqueleto y le señala la puerta.

Tal es la protesta de la filosofía, y a par de la filosofía, protesta altamente contra el principio de la utilidad la civilización, cuyos intereses compromete atentando contra la ley del progreso.

En primer lugar el principio de la utilidad atenta contra la ley del progreso atentando contra la ley del orden, los que, como hemos demostrado, son en el fondo una misma cosa, o al menos se dan la mano tan fraternalmente, que no puede subsistir el uno sin el otro. Así vemos que no hay progreso filosófico sino en el método, ni vuelo poético sino en el ritmo, ni adelantos sociales sino en la paz, en una palabra, no hay progreso sin orden. Ahora bien, el principio de la utilidad atenta contra la ley del orden en sus mismas fuentes, que son los principios inmutables de la razón. Si alcanzan los utilitaristas a concebir el progreso, es lo mismo que el progreso de los panteístas, una evolución ciega y misteriosa, sin causa ni objeto conocidos, y a que el hombre no contribuye sino de una manera fatal, es decir, sin lo que se llama conciencia de sus actos. Concebido de este modo, no es progreso lo que se concibe. Esta noción de progreso es esencialmente opuesta al verdadero progreso, como que le quita los caracteres de racional y libre que le son constitutivos. Por lo demás, la experiencia misma nos demuestra que esa noción de progreso es absolutamente infecunda; de donde se sigue que, o el progreso se contradice a sí mismo, o no es progreso

aquello que se concibe como tal, y estos lo más cierto, supuesta la absurdidad de lo otro.

El cristianismo por su parte concibe el progreso substancialmente asociado al orden moral; no busca el modelo de la perfección en una sombra aérea y lejana, sino que lo posee realizado en la persona de Jesucristo; no inquiere una verdad desconocida, sino que conociéndola entera la desenvuelve dentro de su propia naturaleza, y habiendo civilizado el mundo mediante estas doctrinas definidas de lo que es el progreso, nos demuestra prácticamente que el progreso es el orden mismo y que el orden no es otra cosa que la realización viviente de los principios necesarios de la razón o sea la idea religiosa revelada naturalmente al hombre y complementada por una revelación sobrenatural¹³.

En segundo lugar, la doctrina utilitaria, lógicamente aplicada, es enemiga no solamente del verdadero progreso sino aun de todo linaje de adelanto o transformación. ¿No es verdad que todo adelanto supone la lucha, la prueba, y quien dice prueba y lucha dice pena? Pues bien, para el utilitarista pena y sacrificio significa mal¹⁴; mal, cosa que conviene evitar a toda costa. Ni se diga que estas penas pueden producir placeres; porque ante todo, ¿quién puede calcular y a punto fijo si serán mayores los unos que las otras? Y luego, el bienestar que obtenemos adelantando, nunca llega a ser *puro* en el sentido que a este adjetivo da Bentham¹⁵, 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

¹³ En cuanto al Antiguo Testamento, la ley representaba el orden, y las profecías el progreso, y estas profecías y esta ley se consideraban siempre como cosas inseparables. Jesucristo mismo parece como que quiso predicar esta unión entre la ley y la profecía cuando en el milagro de la transfiguración apareció conversando en medio del Legislador y el Profeta, y parece como que quiso manifestar que así la ley como la profecía se compendian en su propia perfección cuando las resumió ambas conjuntamente en una sola palabra de sus divinos labios.

¹⁴ BENTHAM, *Déontol.*, tom. 1º, pág. 43.

¹⁵ *Déontolog.*, tom. 1º, págs. 92 y 93.

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 semejante la siguiente alternativa: mañana *sufrirás* una transformación milagrosa; sólo se deja a tu voluntad elegir uno de estos dos estados: o serás una criatura ignorante y viciosa, garantizándose a tu favor una dotación *inagotable* de placeres ignobles pero *puros* por toda la vida, o bien serás un sabio virtuoso, aunque sujeto a inquietudes y fatigas: ¡Elige! Aquel hombre, si profesa de veras el principio de que “bien es placer”, no dudará decidirse por la primera propuesta. Bentham, el cínico Bentham así lo confiesa, y no ve otra cosa en una preferencia semejante sino una muestra de “buen sentido”¹⁶.

¡Oh, sí! Sin aspiraciones nobles, sin las nociones impulsivas “bien”, “deber”, “perfección”, el hombre dormiría 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; el utilitarista consecuente prefiere cualquier placer a cualquier pena, mejor dicho, cualquier placer a cualquier cosa que no se le presente en 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 imbécil, 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.

Opina todo lo contrario no ya sólo la filosofía católica que nos presenta como modelo a un hombre Dios que se entrega a sí mismo en oblación por todos (S. Pablo, *Eph.*, 5, 2); sino también la sana filosofía natural, la cual nos habla así por boca de Cicerón: “Es más conforme a la ley

¹⁶ *Déont.*, *ibid.*, pág. 59. De ahí sigue el autor zurciendo conceptos los más indecentes, todo en el sentido de que la prostitución no contiene nada de ignoble ni degradante. En esa página se compendia toda la moral utilitaria.

de la naturaleza que arrostre el hombre todo linaje de fatigas por salvar y ayudar a otros, y si es posible al género humano entero, como un nuevo Hércules, a quien la posteridad reconocida a sus beneficios colocó en el número de los dioses, que vivir sólo de sí y para sí, no ya sin inquietud alguna sino aun en el seno de la abundancia y en el más cumplido deleite, y no dudo que ensalzará el primer género de vida sobre el segundo, cualquier hombre de alma recta y de noble corazón”¹⁷.

¹⁷ *Cic.*, *offic.*, 3, 5.

CAPITULO XX

RESUMEN Y CONCLUSION

La moral suele definirse diciendo que trata del deber y de los deberes. El deber puede considerarse de dos maneras, a saber, en cuanto lo dicta la razón y en cuanto lo practica la voluntad. Mas la voluntad no puede aceptarlo si no lo dicta la razón. De aquí se sigue que la moral es una ciencia cuyos desarrollos son prácticos, pero cuyo fundamento es puramente metafísico. Hay entre los principios de la razón y las obras de la voluntad la misma relación que entre la luz y el calor.

La moral, dice Cousin exponiendo este mismo pensamiento, no es otra cosa que la aplicación de los principios metafísicos a las acciones de la vida humana. Por ejemplo, la idea del bien antes de proponerse como objeto de la libre actividad, es un principio metafísico; en refiriéndose a la acción, esta misma idea empieza a considerarse como un principio moral. La historia demuestra la íntima relación que existe entre la metafísica y la moral; ésta no hace sino cosechar lo que siembra aquella¹.

El deber, pues, se manifiesta mediante las luces de la razón, y se cumple mediante los impulsos de la voluntad. El deber es un principio racional y un principio activo; un principio racional que solemos llamar sano juicio, y un principio activo que solemos denominar buena voluntad. Hombre moral es un hombre juicioso y bien intencionado.

Fuera de la razón y la buena voluntad, hay en nosotros como observa Santo Tomás, otras facultades inferiores, que bajo el imperio de las primeras, pueden ser útiles auxiliares en el cumplimiento del deber. Tales son el instinto de la benevolencia y el apetito de la felicidad. Bajo la dirección de la razón, y el impulso de la buena voluntad, estas

facultades o instintos tienen un desarrollo legítimo y aspiran a su verdadero fin.

De esta diversidad de facultades que constituyen la naturaleza humana se ha ocasionado la diversidad de escuelas o sectas que llevan el nombre de morales. Propiamente hablando podemos reducir las a una grande escuela, en que se registran las notas de la verdad, y dos sectas: la escuela moral, la secta sentimental y la secta utilitaria.

La escuela moral reconoce como fuente de la moral a la razón, y como único *motivo* esencialmente *moral*, el impulso de la voluntad que obedece a la misma razón. Los demás instintos de nuestra naturaleza, los aprueba, en cuanto proceden conforme a razón.

La secta sentimental presenta como fuente de la moral, el instinto de la benevolencia, *motivo apasionado*.

La secta utilitaria presenta como fuente de la moral, el instinto de la felicidad, *motivo egoísta*.

Estas dos sectas antimorales, acordes en cuanto excluyen la verdadera fuente de la moral, pero disidentes entre sí en cuanto al modo de llenar el vacío que producen, suelen andar refundidas en una bajo el nombre de la última², del mismo modo que las sectas anticatólicas se aúnan y confunden bajo el dictado de protestantes.

Bajo cualquiera de las dos fases que se considere, la doctrina que estas dos sectas envuelven es esencialmente negativa, falsa y contradictoria. Estos son términos correlativos: el error es por su origen negativo y en su desarrollo contradictorio; empieza negando la verdad, acaba adulterándola.

Decimos que esa doctrina es negativa, porque empieza negando a la razón la potestad de distinguir lo bueno, de lo malo. Decimos que es falsa porque, excluída la razón, abandonados a sí propios, nuestros instintos y apetitos son facultades ciegas que no pueden calificarse a sí mismas de buenas o de malas, ni gobernar nuestra conducta, ni moralizar nuestras acciones.

¹ *Cours d'hist. de la phil morale*, lec. 1.

² De esta confusión se habló ya en la nota 3^a del capítulo anterior.

Decimos que esta doctrina es contradictoria, porque, excluida la razón, la admite en cierto modo prefiriendo el instinto de la benevolencia a otros instintos y el apetito de la felicidad a otros apetitos. En efecto, excluida la razón como facultad directriz, todos nuestros instintos y apetitos son igualmente legítimos, o mejor dicho, son indiferentes e incalificables. Esta doctrina es contradictoria, porque, excluida la razón, la admite en cierto modo suponiendo que aquel instinto y aquel apetito pueden ser educados; en efecto, sólo a nuestra razón es dado educar nuestras demás facultades inferiores.

Esta doctrina, pues, es no sólo negativa sino contradictoria, no sólo niega la verdad, sino que la adultera. Y es la razón que, como dice un teólogo católico, ningún error es admitido por el hombre si no tiene algún tinte de verdad, por donde se ponga en contacto y en comunicación secreta con su naturaleza. El error puro, la pura negación nos es naturalmente repugnante; y así el error para seducirnos y engañarnos hace lo que Satanás, se disfraza con apariencias de verdad.

La doctrina moral verdadera consiste, decíamos, en reconocer a la razón como señora, y subordinar a sus dictámenes las otras facultades del hombre. ¿Mas esta razón qué cosa es? Ella es la facultad altísima que nos pone en relación con el orden sobrenatural, así como la sensibilidad nos pone en inmediato contacto con el orden natural. Aquella facultad es luz del cielo y voz de Dios. Ella es “ciencia del espíritu, intuición del corazón que infundió Dios mismo a nuestros primeros padres”, como nos enseña el Sabio³; “luz de la faz de Dios grabada en nuestros corazones”, dice el Profeta⁴; “ semejanza de la verdad increada que se refleja en nosotros, luz infundida de lo alto en nuestro interior, mediante la cual nos habla Dios”, según el Ángel de la Escuela⁵. “Esta voz de la razón, dice Cousin⁶, tiene

³ Eccli., 17, 6, 7.

⁴ Ps., 4, 7.

⁵ S. THOM., Ver. q. 2, 1.

⁶ Cours d'hist. de la phil. mor., lec. 1.

pleno derecho a ser respetada y obedecida, donde quiera que se manifieste, en mí como en mis semejantes, en los individuos como en las sociedades. Esta voz me habla con una autoridad absoluta de ley, de obligación, de justicia; ella es la que ocasión de mí libertad me dicta todos mis deberes, todos mis derechos. ¿Pero qué es la razón? ¿Quién es este poder que impone leyes a mi libertad? Puesto que mi razón me manda y me gobierna, es superior a mí, *no está en mí*. El hombre no se prosterna ante la ley moral y ante la razón que la dicta, sino porque no son el mismo; el hombre no se adora a sí propio ni a lo que de sí propio procede. La razón no es el yo, aunque se revela al yo; la razón es profundamente impersonal”. “¿Pero en dónde se halla, dice Fénelon⁷, esta razón perfecta que estando tan cerca de mí es con todo tan diferente de mí? ¿En dónde está? Es menester que ella sea una cosa real y verdadera, porque la nada ni puede ser perfecta, ni perfeccionar a las naturalezas imperfectas. ¿En dónde está, pues, esta razón suprema? ¿No es el Dios a quien buscamos?”. De aquí se sigue que quien reconoce a la razón como norma y regla de sus acciones, se somete implícitamente a la ley divina, y que la verdadera doctrina moral no es otra que la religión misma.

Hablamos de la religión natural, de aquella sabiduría infusa, de que han sido ministros los filósofos de todos los tiempos y naciones, y que han practicado todos los hombres de buena voluntad. Todos ellos se han asociado de lejos y pertenecen en cierto modo a la gran comunión cristiana, supuesto que como dice Lacordaire, “el cristianismo es tan antiguo como el mundo y consiste esencialmente en la noción de un Dios criador, legislador y salvador, y en una vida conforme a esta idea”⁸. Empero, esta religión natural ¿era en sí misma perfecta y madre de perfección? No, ella no era suficientemente luminosa para el entendimiento: *lux in tenebris lucet*;* ella no era suficientemente

⁷ *Traité de l'exist. de Dieu*, Part. 1, ch. 4, § 8.

⁸ *Conf. cit.*, conf. 1, 1.

* [*Ioan.*, 1, 5]. N. del E.

impulsiva para la voluntad: *omnes declinaverunt*. De aquí la división de esta gran comunión de hombres religiosos en multitud de escuelas, de aquí la descomposición del principio religioso en multitud de opiniones y costumbres. Hace siglos que en el mundo anda turbada aquella bella armonía en que la plena luz de la razón sirve de centro al sistema espiritual de nuestras facultades. “El pecado, dice Santo Tomás, es el desarreglo consiguiente a la turbación de aquel equilibrio en que consistía el estado de justicia, del mismo modo que la enfermedad del cuerpo consiste en el desarreglo consiguiente a la turbación de aquel equilibrio en que consiste el estado de salud. Rompida aquella armonía, en que todas las facultades del alma se contenían bajo cierta ley, cada una de ellas aspira desordenadamente a su objeto, cada cual con su natural energía”⁹. En este estado de cosas, la luz de la razón no rige nuestra organización intelectual, y acaba por extinguirse en el tumulto de nuestras pasiones y apetitos. Para restablecer la armonía es necesario un aumento extraordinario de luz, y un socorro extraordinario de fuerza, en una palabra, la gracia.

¿Cuál ha sido la historia y el resultado de este movimiento y de esta necesidad? En la esperanza de aquel auxilio extraordinario, no sólo ya los antiguos patriarcas y profetas que formaron el pueblo escogido y merecieron ver a Dios más de cerca que las demás naciones¹⁰; pero aun los mismos filósofos gentiles deseosos, como dice a otro propósito un santo Padre, de ver con los ojos lo que veían ya con el espíritu, asociándose en cierto modo por medio de esa misma esperanza, aunque de lejos, a la gran sociedad de los creyentes, poseyeron algunas verdades y practicaron algunas virtudes¹¹. Hoy en día, la filosofía que

⁹ *Summ.*, 1, 2, q. 82. 1 sq.

¹⁰ *Detuer.*, 4, 7.

¹¹ Sólo el hombre, dice Santo Tomás, ha nacido para ver a Dios por la fe y por la esperanza. “Estudiad mucho a los antiguos”, decía LACORDAIRE a un amigo. “Los mismos paganos como Platón, Plutarco, Cicerón y muchos otros, son preferibles mil veces a la mayor parte de los escritores modernos. Aquellas eran gentes religiosas,

desespera de aquel auxilio extraordinario o que lo ha renunciado, es decir la filosofía racionalista¹² y la protestante, la filosofía que separa la luz de la razón de su verdadera fuente que es la razón divina, ha acabado por perder del todo aquella misma luz, o por confundirla con las tinieblas. *Todo es tinieblas* es la fórmula del escepticismo y del indiferentismo; *la luz y las tinieblas, son una misma cosa*¹³ es textualmente la fórmula del panteísmo científico. Tal ha sido el paradero providencial de la razón humana abandonada a sí misma, de este rayo de la divina luz, confiado a nuestra frágil concupiscencia, a que pudiera aplicarse el sentido de aquellos versos de nuestro Rioja:

¿Cómo será de vuestro sacro aliento
Depósito, Señor, el barro mío?
¡Llama al polvo fiar mojado y frío
Fue dar leve ceniza en guarda al viento!

Mas ¡oh maravillosa economía de los divinos misterios! Este ser incorporado en el hombre y por el hombre desde el principio del mundo¹⁴; este don que, distinguiéndole de las otras criaturas, le diviniza en cierto modo; esta luz que

penetradas de respeto a la tradición, y que no esperaban la perfección del hombre sino de su comunicación habitual con la Divinidad. Estos son enemigos más o menos declarados de Jesucristo, es decir, de la obra sublime que ha extendido en el mundo el espíritu de penitencia y humildad; eso es lo que el corrompido corazón del hombre no le perdonará jamás al cristianismo, y lo que ha precipitado a tantas capacidades modernas en la impiedad, al paso que las de los tiempos del paganismo alimentaban una veneración tan profunda a la religión. Hace tres o cuatro siglos que la literatura se mantiene en estado de rebelión contra la verdad” (*Lettres à des jeunes gens*, lett. 6).

¹² Los racionalistas se llaman así por no admitir sino la razón pura; pero en rigor son antirracionalistas, pues tanto la purifican prescindiendo del elemento divino que la constituye, que acaban por anularla, como se ve en el tránsito de Kant a Hegel.

¹³ *Das reine Licht ist reine Finsternis* HEGEL citado por GRATRY (*Log.*, livr. 2, ch. 1. § 4). No se tome a donaire: el gran maestro sic la moderna filosofía anticatólica compendia seriamente sus doctrinas en esas absurdas fórmulas.

¹⁴ “Agnus occisus est ab origine mundi” (*Ioan.*, *Apoc.*, 13, 8).

por el pecado del hombre brillaba entre las tinieblas, a quien sus mismos favorecidos no conocieron¹⁵, y cuyos rayos parecen al fin retirarse de la mente de los incrédulos; esta palabra profunda, que ha hablado con los hombres de todos tiempos como en enigma y entre sueños¹⁶, realiza finalmente una comunicación eminente y perfectísima con la humana naturaleza, y restablece por este medio la armonía turbada por el pecado, iluminando nuestra inteligencia, robusteciendo nuestra voluntad, ennobleciendo las demás facultades de nuestra alma¹⁷, y asimilándonos, en suma, a su propia sustancia.

“Venid a mí, yo soy la resurrección y la vida”, nos dice no ya en enigma, sino en nuestra propia casa y en nuestro propio idioma, este divino huésped que, apareciendo entre nosotros, se ha dignado habitar en nosotros mismos, *in nobis*, hasta la consumación de los siglos, como el relámpago que apareciendo en cierta región, ilumina sin embargo todo el horizonte¹⁸. No bastaba, en efecto, que esta luz increada recogiese sus rayos para iluminar por un momento la tierra y volver inmediatamente al seno paterno, dejándonos en la misma oscuridad; era preciso que se perpetuase entre nosotros instruyéndonos, amándonos, sacrificándose incesantemente por nosotros, como se ha perpetuado en la verdadera Iglesia, presidida y figurada por la primera voz humana que supo responder dignamente a aquella voz divina¹⁹: la Iglesia católica, heredera de todos los tesoros de Cristo, dispensadora de todas sus gracias, depositaria de todas sus luces y de su misma divinidad.

¹⁵ *Ioan.*, 1, 5.

¹⁶ “Filius ad humana semper colloquia, descendit... ab Adam, in visione, in somno, in enigmate” (TERTULL., *Contra Prax.*, 16).

¹⁷ “Gratia naturam perficit, et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem et quantum ad inferiores animae partes” (S. TH., *De malo*, q. 2, 11).

¹⁸ *Loc.*, 17, 24. “Ecce regnum Dei *intra vos est*” (*ib.*, 21).

¹⁹ “Y Jesús les dice: ¿Y vosotros quién decís que soy yo? Respondió Simón Pedro y dijo: Tú eres el Cristo, el hijo de Dios vivo. Y respondiendo Jesús dijo: Bienaventurado eres, Simón, hijo de Juan ... Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia” (*Matth.*, 16, 15-18).

Hemos dicho que en la religión natural, los principios de la razón rigen los movimientos de la voluntad; no siendo la religión revelada sino el cumplimiento y perfección de la natural, en ella se observa la misma economía que en ésta, y los principios de la razón perfeccionada, o sean los dogmas de la fe, presiden a los impulsos de una voluntad santificada. Por consiguiente, en el orden de la revelación sobrenatural, como en el de la natural, la virtud es la verdad en acción, la moral el dogma aplicado, las buenas costumbres frutos naturales de las buenas ideas. Por esta razón la Iglesia se muestra tan celosa en la conservación de la pureza de la fe, primer anillo de la cadena de nuestra santificación²⁰.

Pero ¿cómo se demuestra, se nos dirá, que Jesucristo es realmente esa razón soberana, esa palabra divina, ese verbo increado? Tan evidente ha venido a ser este hecho para el hombre en cuanto ser racional, como lo es para el mismo hombre en cuanto criatura, la omnipresencia del Hacedor. En efecto, el hombre como criatura tiene un sentimiento más o menos confuso del poder que lo ha creado, de la ley que lo conserva, de las manos que lo modelan y contienen, fuera de las cuales no concibe la existencia. Pues bien, de la misma manera el hombre, como ser racional, tiene hoy conciencia de este poder que regenera las almas y de esta ley que las rige, es decir del catolicismo, fuera del cual no es posible ya la vida espiritual. Al presentarse en el mundo la filosofía católica, la filosofía humana honrada se resignó en sus brazos diciéndola por boca del precursor: “Es menester que ella crezca y que yo mengüe” (*Ioan.*, 3, 30).

Y en efecto, esta vida espiritual de que hablamos, consta de dos elementos íntimamente relacionados, a saber, por una parte las creencias, y por otra las prácticas en cuanto dependen de las creencias, o en otros términos, la filosofía

²⁰ De aquí se sigue que es absurdo pretender que se prediquen preceptos sin misterios, virtudes sin verdades, y en suma moral sin dogma. Fácil sería combatir semejante pretensión, con la autoridad y el ejemplo de los santos Padres, los Apóstoles y el mismo Jesucristo. Cf. *Matth.*, 16, 6; 1. *Cor.*, 1, 10; *Phil.*, 1, 27.

y las costumbres en cuanto dependen de la filosofía. Filosofía y costumbres: he aquí todo el hombre espiritual. Luego la historia del hombre en cuanto ser espiritual, no es otra cosa que la historia de la filosofía y las costumbres.

Pues bien, la historia de la civilización nos enseña un hecho que lo dice todo, y es éste: desde la aparición del cristianismo, todo movimiento filosófico y todo movimiento moral ha procedido de la teología y de la moral cristiana. El cristianismo, pues, es la luz y la vida, y fuera de él no ha quedado centella de luz ni germen de vida.

Las sectas no cristianas yacen en la ignorancia, la servidumbre y la barbarie. Cuando empiezan a civilizarse, es porque empiezan a cristianizarse.

Las sectas anticristianas, las sectas filosóficas que combaten el cristianismo, han nacido todas ellas del cristianismo. Todas las doctrinas modernas adversas al cristianismo, existieron primero en forma de herejías. Este es un hecho histórico. La vida de estas doctrinas puede dividirse en dos períodos: empiezan negando, adulterando o mutilando alguna verdad del credo cristiano; éste es su primer período, y en él suelen ostentarse poderosas o amenazantes, en virtud precisamente de la luz prestada que aún conservan; a medida que se van deshaciendo de los despojos del cristianismo, adelantan en el segundo período, hasta que apostatando del todo, no les queda sino una completa ignorancia y una corrupción completa.

Veámoslo.

Ignorancia. Por muchos siglos las herejías no habían sido absolutamente ignorantes, porque no se habían resuelto a ser absolutamente anticatólicas. De cinco proposiciones dogmáticas negaban las dos, v. gr., y admitían las tres; y la razón, aunque contradictoria y extraviada por las dos que negaba, hallaba sin embargo algún alimento en las tres que admitía. Esto sucedió por ejemplo con los primeros reformadores protestantes, Lutero, Melancthon, Calvino y otros. Pero esta contradicción en que se pone la razón consigo misma, es un estado anormal e insostenible. En este siglo todos los errores confederándose han dicho: emancipémonos

del cristianismo, vivamos la vida propia: *proiiciamus a nobis iugum*. Y han hecho un esfuerzo supremo y ¿qué nueva senda han abierto? ¿Qué nueva ciencia han fundado? Ya hemos visto cuáles son los fórmulas últimas de la irreligión científica²¹: la negación de Dios y en consecuencia, la ruina de los principios y la abdicación de la razón: *Dixit insipiens: Non est Deus**.

Corrupción. Con la perversión de las ideas ha aparecido siempre la corrupción de las costumbres; son hechos inseparables en el camino del mal, como lo son en el camino del bien, la verdad y la virtud. Segregada la razón humana de la palabra divina que en ella está incorporada y la alimenta, se extingue naturalmente, y en seguida se corrompe. A esta razón así corrompida podemos decirle con un poeta alemán: “Hija degenerada, no te envanezcas de tu excelso origen; recuerda que del fuego que se extingue no queda sino sucia ceniza”. Por esto decía así mismo San Pablo: “No dejéis que el espíritu se apague” (1. *Thes.*, 5, 19). Pues bien: “según nuestro dogma, dice Gratry, la razón humana ha estado sobre el altar católico, pero la razón humana en su unión con Dios. ¿Vinieron a excluirla de allí, para colocar en su lugar qué cosa? La razón humana, pero la razón humana divorciada de Dios, prostituida y caída en el fango. Excluyese de los santos altares la razón más elevada, la razón de Jesús, la razón del Hombre-Dios, y apareció en su lugar la razón cadáver de una meretriz. Había que elegir entre la razón unida al fango y la razón unida a Dios. Y eligieron”²².

El catolicismo es verdad y santidad. Salimos de él por el protestantismo que nos lleva al racionalismo, y el racionalismo nos lleva al lamentable estado que acabamos de delinear, es decir, al absurdo, en lo intelectual, y a la prostitución en lo moral. El protestantismo es el primer paso en una rápida pendiente que termina en un abismo. Fuera, pues, del catolicismo, no hay salvación.

²¹ Cf. capítulo XVIII, nota 16.

* [*Ps.*, 13, 1]. N. del E.

²² GRATRY, *De la comm. de Dieu*, 2me. ed., tom. 1, pág. 68.

Ni se crea que esto es sólo un anatema eclesiástico, como piensan muchos; es una severa verdad histórica. Abramos la historia del protestantismo contemporáneo: allí aparecen los que, dejándose llevar de la corriente de la apostasía, de protestantes se han hecho racionalistas puros, como el obispo Collenso; los que llevados del amor de la verdad, luchan contra la corriente y vuelven al puerto del catolicismo, como Newman; y finalmente los que conociendo el peligro de insistir, pero faltos de humildad para retractarse, vanamente pretenden detenerse sin volver atrás, y unirse sin subordinarse, haciendo en medio de todo la confesión de que en el catolicismo está la verdad, como Guizot. ¿Qué es, pues, el protestantismo sino un estado insostenible de violenta oscilación entre el catolicismo y el racionalismo? ¿Y qué es racionalismo? Volvamos a abrir la historia. Allí las conversiones al catolicismo son más raras, porque es ya la enfermedad desarrollada. Mas tímido antes el racionalismo, menos determinado, tornaba variedad de formas; mas hoy, como un día de verse arriano, el mundo filosófico se ha asombrado de verse panteísta. Ya hemos visto que las fórmulas panteístas son esencialmente absurdas. Algunos racionalistas, o llevados de un amor más bien literario que religioso a algunas verdades que no quieren renunciar, o movidos de temor al absurdo a donde van y que no se atreven a aceptar, prefieren como Cousin, quedarse a la sombra de la teología, pero sin el calor de la religión. Estos filósofos son parásitos estériles del árbol de la verdad. Entre tanto los que siguen su camino, llegan a su verdadero terreno, proclamando el principio del absurdo, como Hegel, y la moral del egoísmo como Bentham. Es, pues, históricamente demostrable, que saliendo del catolicismo, camina el alma a su perdición²³.

²³No recae este anatema sobre los antiguos filósofos, que suspiraban por la luz que había de venir de lo alto, sino sobre los modernos que, viéndola presente, la menosprecian y detestan. La antigua filosofía, fija la atención en los montes de donde vendría la salud (*Ps.*, 120, 1), buscaba con los ojos del alma al mismo que le daba la vista de la esperanza, y al llegar a conocer a aquél a quien

Si el cristianismo es tan antiguo como el mundo, no los menos la negación del cristianismo. Siempre ha sido la verdad combatida por el error. La verdad por naturaleza es una, porque es afirmación, y el error es múltiple porque es negación. La verdad es una, porque se defiende: *signum cui contradicetur*²⁴; y el error es múltiple, porque ataca. La verdad, en su unidad, presenta en su defensa diferentes lados; el error, en su variedad, toma para el ataque diferentes formas. Antes la verdad se compendia en estas dos grandes palabras: Dios y la razón, es decir, el ser por excelencia y la voz que lo predica. Hoy, incorporado Dios en la humanidad de una manera eminente, la verdad se resume en estas dos grandes palabras: Jesucristo y su Iglesia; Jesucristo que nos salva y la Iglesia que enseña a Jesucristo. Pues bien, el error que antes negaba a Dios y a la razón, hoy niega especialmente a Jesucristo y a la Iglesia, multiplicándose y subdividiéndose, según el atributo de Dios o de Jesucristo, o la facultad de la razón o de la Iglesia, que se propone combatir más especialmente. Cuando el error le niega a Dios su providencia, se llama deísmo; cuando le niega a Jesucristo su divinidad, arrianismo; cuando niega a la razón su visión sobrenatural, naturalismo; cuando niega a la Iglesia su facultad de enseñar a Jesucristo, protestantismo. Cuando se niegan todas estas verdades que se compendian bajo el nombre propísimo de catolicismo, que significa lo completo, lo total, se produce una oscuridad así mismo total y completa que llamamos ateísmo y nihilismo. A pesar de su falta absoluta de principio y de

ya había visto en cierto modo, postrándose le adoró, a manera del ciego, su figura viviente, cuya magnífica aventura nos refiere SAN JUAN (9, 35-38). Esos filósofos que cultivando la virtud buscan la verdad, se sentían atraídos a ella por inspiración de Dios: NEMO POTEST VENIRE AD ME NISI PATEE TRAXERIT, ha dicho Jesucristo (*Ioan.*, 6, 44; *Cf. Matth.*, 16, 17; *Luc.*, 2, 27). Al contrario, los que por amor del pecado se apartan de la verdad que los busca, lo hacen como Judas por inspiración de Satanás: *Introivit in ruin Satanás* (*Ioan.*, 13, 27). ¡ Oh? ¡Qué grande es la diferencia entre la esperanza y la traición, entre el precursor y el apóstata!

²⁴*Luc.*, 2, 34.

bandera, y en medio de su infinita variedad de formas, los errores adquieren el carácter de la unidad, como un reflejo de la unidad que combaten. En efecto, considerados aisladamente ni se comprenden, ni se concilian; considerados con relación a la verdad, todos ellos tienen de común el negar a la verdad que es una. Todos los errores son negación, todos los errores son ateísmo. Además, así como todos ellos, borradas las diferencias de sus formas se confunden en una sola presente negación, borradas las diferencias de los tiempos, todos ellos proceden de una sola negación original. Ninguno de ellos afirma a Dios, luego todos ellos combaten a Dios; ahora bien, ninguno de ellos procede de Dios, luego todos ellos proceden del enemigo de Dios. En suma, considerados en sí, los errores son infinitos, y su nombre colectivo es legión; considerados respecto a Dios, todos ellos son negación, son ateísmo, y su nombre patronímico es Satanás.

El utilitarismo es una de las formas que toma el error; es uno de los miembros de aquella legión, y no como quiera, sino de aquéllos en que se registran con más evidencia las dos notas de que hablamos, es decir, su espíritu atea y su origen satánico. Demostraremos una y otra cosa sucesivamente.

El utilitarismo es de carácter atea. Esto se demuestra en primer lugar por sola la inspección de la doctrina. Ya sabemos que el ateísmo consiste en negar, absoluta o parcialmente, a Dios o a la razón que lo predica, a Jesucristo o a la Iglesia que lo enseña. El utilitarismo más o menos explícitamente niega todo esto. Niega a Dios, negando sus atributos; entre otros²⁵ su providencia y su justicia. En efecto, si admitiese la providencia, pondría su confianza más bien en la solicitud amorosa de esta misma providencia, que en sus cálculos aritméticos. Si admitiese la providencia,

²⁵ Entre otros, pues un análisis detenido demuestra que no son esos los únicos atributos divinos que niega el utilitarismo. ¿Quién creería a primera vista que el utilitarismo niega por ejemplo, la omnipotencia divina? Pues la niega implícitamente, negando a Dios la facultad de crear un ser capaz de abnegación. Cf. pág. 236.

admitiría la eficacia del arrepentimiento y de la oración; mas él para nada cuenta con estos recursos sobrenaturales. Si admitiese la justicia divina, admitiría en Dios el derecho de ofenderse del pecado, y castigarlo, y ya hemos visto que lo desconoce. Ni pudiera reconocer este derecho sin vulnerar en otro sentido la justicia divina, puesto que, negando por otro lado, como hemos visto, el libre albedrío en el hombre, la sanción divina resultaría por aquí ser injusta. Niega además a Dios, negando la razón que lo demuestra. Niega la razón, negándole la facultad de ver lo sobrenatural, que es su atributo característico. Para el utilitarismo la verdad, el bien, no son hechos inteligibles sino sensibles, y no admite otras funciones en la inteligencia sino aquéllas en que la inteligencia, en lugar de imperar como reina de los sentidos, sirve como esclava de los sentidos, es decir, la función de recordar lo que hemos sentido y la de prever lo que hemos de sentir. Mas no son estas funciones de memoria de las sensaciones pasadas y previsión de las futuras lo que nos distingue del bruto, lo que nos hace semejantes al ángel y, en suma, lo que constituye el excelso atributo que propiamente apellidamos razón.

Ella es algo independiente de los sentidos y superior a los sentidos, y como el utilitarista no reconoce esta independencia ni esta superioridad, niega por lo mismo la razón; corta este vínculo espiritual que une al hombre, ser finito y contingente, con el ser infinito y absoluto. Cortar este vínculo es cerrarle la puerta a Dios, es detestar de Dios. Negada así la religión natural, nada tiene de extraño que se nieguen la revelada o positiva. Fue la religión natural la que recibió en triunfo a Jesucristo, y fue el utilitarismo quien lo condenó a muerte²⁶. Cerrar a Dios las puertas de

²⁶ Ya hemos visto que Judas para vender a su Señor, razonó utilitariamente. En cuanto a los que lo condenaron, sabemos que Pilato se atuvo a la razón del *mayor número* y los príncipes de los sacerdotes a la razón de *público bienestar*, sin atender a razones de justicia. “¿Qué hacemos? decían, porque este hombre hace muchos milagros; si lo dejamos así, creerán todos en él, y vendrán los romanos

nuestro entendimiento, es cerrar a Jesucristo las de nuestro corazón; renunciar a los destellos sobrenaturales de nuestra razón, es volver las espaldas al sol de las almas, de donde proceden, es decir, a Jesucristo. Jesucristo baja del cielo para redimir al hombre en la tierra, y pudiendo satisfacer por nosotros con una gota de su sangre, prefiere sin embargo sufrir por nuestro amor todo género de humillaciones y tormentos. ¿Estará en disposición de comprender este hecho el sectario del egoísmo? Jesucristo nos llama con los brazos abiertos desde una cruz, y nos manda tomar nuestra cruz. ¿Se sentirá inclinado a amar aquel signo y a seguir este consejo el utilitarista para quien no hay más mal que el dolor ni otro crimen que la aceptación del dolor?

No, el utilitarista no puede comprender, no puede amar, no puede servir a Jesucristo. ¡El no puede distinguir a Jesús crucificado, de los ladrones que lo acompañan; él no divisa en ese grupo, asombro del mundo, sino un odioso conjunto de dolores! En consecuencia, el utilitarista rechaza la divinidad de la religión y la infalibilidad de la Iglesia, y finca todo su empeño en independizar al entendimiento de los dogmas de esta religión, y a la voluntad de los mandamientos de esta Iglesia.

En segundo lugar, todos los ateístas de alguna nombradía han sido utilitaristas caracterizados, en términos que en la historia de la filosofía, ateísta y utilitarista han llegado a ser sinónimos. Fue un griego el primero que tuvo el horrible honor de atreverse a negar públicamente a Dios²⁷. ¿Y quién fue ese griego? Oído bien, fue Epicuro, el fundador de la escuela utilitaria. Hobbes, restaurador de esta misma escuela, es conocido como ateo. Holbach, célebre escritor utilitarista, figura al mismo tiempo como el evangelista del ateísmo²⁸. Bentham ya hemos visto, cómo se esfuerza

y arruinarán nuestra ciudad y nación” (*Ioan.*, 11, 47-48). Todo sucedió al contrario: tras la muerte del Señor vino la ruina de la nación judaica. Esto significa que los cálculos utilitarios salen fallidos, mas no que dejasen de ser utilitarios los motivos que aceleraron la condenación del justo.

²⁷ LUCRET., *De rer. nat.*, 1, 63 sigs. cit. por DE MAISTRE.

²⁸ BOUILLET, *Dict. hist.*, s. v. *Holbach*.

por alejar a Dios de los negocios de los hombres. Otras veces el ateísmo de los utilitaristas se manifiesta indirectamente, en el desconocimiento de los fueros de la razón. Así lo vemos en todos los sofistas de la escuela epicúrea. Hobbes negó la certeza matemática. Hegel, cuya filosofía consiste en negar la verdad de todo principio racional, v, gr. el de que una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo, se declara partidario de la moral de Epicuro²⁹. ¿Qué más? En estos últimos tiempos el utilitarismo ha hecho colectivas y públicas manifestaciones de ateísmo. ¡Congresos de estudiantes y de artesanos, representantes de un apetito desordenado de gozar, que es lo que llamamos utilitarismo, han osado recientemente votar... la abolición de Dios!³⁰.

El utilitarismo es de origen satánico. Para probar esta tesis, recordemos en primer lugar aquellas dos tentaciones capitales ensayadas por Satanás para perder al hombre, que se efectuaron según nos enseña la fe católica, la una en el paraíso, donde el tentador nos venció en Adán, la otra en el desierto, donde el vencimos por Jesucristo; y al fijar a estos hechos su verdadero carácter y penetrar su verdadero sentido, a fin de cotejarlos con el sentido y carácter del utilitarismo, no perdamos de vista que en el orden de la religión, en la esfera de lo sobrenatural, las obras son palabras, según el pensamiento de San Agustín, y las palabras son obras, es decir, que cada idea se manifiesta bajo una cierta forma, y cada forma representa una cierta idea. Acaso en este sentido dice el Señor: profundizad, desentrañad la letra (*Ioan.*, 5, 39). Por consiguiente, en estos dramas misteriosos de la religión, debemos penetrar el pensamiento que se oculta bajo accidentes sensibles.

“Había plantado el Señor Dios desde el principio, nos dice el historiador sagrado, un paraíso, en el que puso al

²⁹ HEGEL citado por GRATRY, *Logiq.*, tom. 1, pág. 144.

³⁰ ¡Acabamos de leer en *Le Monde*, oct. 2, 1868, el acta de una sesión del congreso de Berna, en que aparece que “le Congrès a décidé par 65 voix contre 12, que Dieu étaït supprimé”!!

hombre que había formado”.* En medio del paraíso había un árbol, a cuya fruta puso el veto el dedo mismo de Dios. Este paraíso, que en el orden físico era un ameno plantío, en el orden espiritual era la misma felicidad, como lo deja entender el sagrado historiador, y este árbol que era por su forma lo que suena, sustancialmente significaba “la ciencia del bien y del mal”,** según la letra bíblica. ¡Respetemos la oculta sabiduría de Dios, autor de este lenguaje visible! También el ángel tentador hubo de tomar apariencia corpórea, acomodada a la escena en que iba a manifestarse, y apareciéndose en efecto en figura de serpiente, y dirigiéndose a la mujer le dice: “¿Por qué os mandó Dios que no comieseis de todo árbol del paraíso? Respondió la mujer: de la fruta de los árboles que hay en el paraíso comemos, mas de la fruta del árbol que está en medio del paraíso nos mandó Dios que no comiésemos y que no lo tocáramos, porque no muramos. Y dijo la serpiente a la mujer: Lo que es morir, de ninguna manera moriréis, porque sabe Dios que en cualquier día que comiereis de él serán abiertos vuestros ojos, y seréis como dioses, sabiendo el bien y el mal. Vio pues la mujer que el árbol era bueno para comer, y hermoso a los ojos y agradable a la vista, y tomó de su fruto y comió, y dio a su marido, el cual comió” (*Génesis*, 3, 1-6).

Esta es la sencilla historia del pecado original y al mismo tiempo la viva imagen del utilitarismo. La serpiente se dirige a la mujer para vencer al hombre, y el utilitarismo ataca el lado flaco de los sentidos para poder rendir los baluartes del entendimiento. La serpiente insinúa que no tiene razón aquel mandamiento divino, y el utilitarismo enseña que la ley divina natural carece de fundamento. La serpiente induce a la criatura a usurpar la omnisciencia divina, y el utilitarismo nos incita a averiguar las últimas razones del bien y del mal. La serpiente halaga con la manzana del deleite, y el utilitarismo seduce con el nombre

* IGenesis, 2, 8]. N. del E.

** [Idem, 9]. N. del E.

del placer. Y la serpiente y el utilitarismo repiten a una voz: “¿Por qué se ha prohibido el uso de este o aquel placer? ¿Gustad de él, y seréis dioses!”.

En la tentación del desierto, se reproducen por parte del tentador, las mismas sugerencias de sensualidad y soberbia, en la propuesta de convertir las piedras en panes y conquistar las naciones.* Repítase la misma escena, salvo el pecado. *Tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato*³¹.

Quiere decir todo esto que el utilitarismo nos venció en Adán y que por Jesucristo lo vencemos.

Nieguen en buena hora los militaristas estas dos grandes tentaciones. ¡Que adelantan con negar estas manifestaciones del espíritu maligno, cuando la doctrina que ellos profesan es una manifestación perpetua de este mismo espíritu!

En efecto, la soberbia y la desgracia son los dos grandes caracteres del demonio, y estos mismos aparecen admirablemente asociados en el utilitarismo, cualquiera que sea la fase bajo que se considere. Veamos dos de ellas.

No hay ley natural. Esta es una de las proposiciones capitales del utilitarismo. Pues bien, ley es limitación; el hombre es naturalmente limitado como toda criatura, luego esa proposición es falsa. No tiene de verdad sino la intención que envuelve. ¿Y cuál es ésta? Claro es que la soberbia que nos dice: *¡sed infinitos, sed dioses!* Ahora, deseosa la criatura de realizar esta idea, lucha por ser infinita, pero detenida por su propia finita naturaleza, no logra sino ponerse en una constante dolorosa contradicción. Y he aquí la desgracia. *No hay más bien que el placer.* Esta es otra proposición utilitaria. Ya hemos probado que es falsa. Gozar es absorber. Gozar de todo, absorberlo todo, he aquí el impulso de la soberbia: *¡sed dioses!* Para satisfacerlo, pone el hombre su naturaleza en tortura, porque nadie es capaz de absorberlo

* [Matth., 4,3; ib., 8-9; Luc., 4, 3; ib., 5-6]. N. del E.

³¹ PAUL., *Ad Hebr.*, 4, 15.

todo, y no consigue sino goces amargos. Y he aquí otra vez la desgracia.

Para concluir: no hay en el mundo más que dos grandes escuelas, la escuela de la soberbia con su cortejo de vicios y de ignorancias, y la escuela de la humildad con su séquito de virtudes y de luces.

La soberbia es la fuente de todo pecado: *initium omnis peccati est superbia*³², y la humildad es la fuente de toda virtud.

Y no hay más que dos grandes maestros³³: Satanás, que atenta contra Dios, y Jesucristo, que se humilla hasta la muerte y muerte de cruz; Satanás que sube al mundo a avasallar, y Jesucristo que baja al mundo para servir; Satanás que nos dice: *sed como dioses*, y Jesucristo que nos dice: *sed como niños!*

Pues bien, la escuela de Satanás se llama aquí como en otras partes, el *utilitarismo*. Y la escuela de Cristo se llama aquí como en todas partes, el *catolicismo*.

Tales son los términos, la verdadera fórmula de la gran cuestión moral que se debate en el mundo.

Bogotá, Imprenta a cargo de Foción Mantilla, 1869. VI-316 págs.

³² *Eccli.*, 10, 15.

³³ *Luc.*, 11, 23; *Matth.*, 23, 10; *Ioan.*, 8, 44.