

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Derecho
Departamento de Ciencias del derecho
Curso Filosofía (de la) Moral
Sección profesor Juan Ormeño Karzulovic
Primer semestre 2013

Lecturas Obligatorias II
Módulo de Autores

1. ARISTÓTELES., *Ética Nicomachea* (trad. J. Palli Bonet), Libros I, II, VI y X. Barcelona: del Nuevo Extremo/Gredos, 1998, pp. 19-67, 157-178 y 267-297.
2. TOMÁS DE AQUINO., *Suma de Teología* (ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España), Prima Secundae, cuestiones 71, 90-95. Madrid: BAC, 1998.
3. HOBBS, Thomas, *Leviatán* (trad. M. Sánchez Sarto), caps. 10, 11 (selección), 17, 18 y 26. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1940, pp. 69-81, 100-131, 137-150, 217-237.
4. David HUME., *Investigaciones sobre la moral* (trad. Juan Adolfo Vázquez), secciones I, IV, y V. Buenos Aires, Losada, 1945, pp. 27-33, 67-96, 153-163.
5. _____, *Investigaciones Sobre el conocimiento humano* (trad. Jaime de Salas Ortúeta), Sección 4 "Dudas escépticas sobre las operaciones del conocimiento humano", parte I. Madrid: Alianza, 1997, pp. 47-54.
6. _____, *Tratado de la Naturaleza Humana* (trad. Felix Duque), Libro primero, Parte primera, Sección I y Parte tercera, Sección VI, Libro tercero, Parte primera, Sección I. Barcelona: Folio, 2000, pp. 87-96, 193-201, 671-690.
7. KANT, Immanuel., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. L. Martínez de Velasco), Prólogo y capítulos 1 y 2. Madrid: Espasa, 2001, pp. 43-127.
8. _____, *Crítica a la Razón Práctica* (trad. M. García Morente), Conclusión. México D. F.: Sigüeme, 2002, pp. 197-199.
9. _____, "Respuesta a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?"", en J. B. ERHARD y OTROS *¿Qué es la Ilustración?* (trad. A. Maestre y J. Romangosa). Madrid: Tecnos, 1988, pp. 9-17.
10. MILL, John Stuart., *El utilitarismo* (trad. E. Guisán). Madrid: Alianza, 1998, pp. 37-133.

LIBRO I

SOBRE LA FELICIDAD.

1. *Introducción: toda actividad humana tiene un fin*

Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden¹. Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades². Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Pero cuantas de ellas están

¹ Como es costumbre en Aristóteles, el autor empieza este tratado determinando, ante todo, el objeto de su investigación. Apoyándose en textos de Platón, establece una clasificación de las acciones morales, para llegar a la afirmación general de un fin supremo de la vida humana.

² Aristóteles se esfuerza en esclarecer que una cosa es la acción, otra la actividad y otra la producción. En general, el producto es mejor que la actividad, pues ésta tiene como fin a aquél.

10 subordinadas a una sola facultad³ (como la fabricación de
frenos y todos los otros arreos de los caballos se subordinan
a la equitación, y, a su vez, ésta y toda actividad guerrera
se subordinan a la estrategia, y del mismo modo otras artes
se subordinan a otras diferentes), en todas ellas los fines de
las principales⁴ son preferibles a los de las subordinadas,
15 ya que es con vistas a los primeros como se persiguen los
segundos. Y no importa que los fines de las acciones sean
las actividades mismas o algo diferente de ellas, como ocu-
rre en las ciencias mencionadas.

2. *La ética forma parte de la política*

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que que-
ramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo
que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así
20 el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo
sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno
y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento
de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que,
como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzaremos
25 mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar
determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien
y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería
que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Ésta
1094b es, manifestamente, la política⁵. En efecto, ella es la que

³ O capacidad de actuar, referido, quizá, más bien a la ciencia práctica.

⁴ En el texto «ciencias arquitectónicas», metáfora tomada del arte de la construcción, en que la ciencia del arquitecto se distingue del arte manual de los obreros.

⁵ En el sentido más noble y elevado del término, es decir, la ciencia que tiene como fin fijar las normas generales de la acción que aseguren el bien de los ciudadanos y, en definitiva, de la ciudad.

regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles
ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, ade-
más, que las facultades más estimadas le están subordinadas,
15 como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto
que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe,
además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de
ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que
constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo
el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es
mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar
el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es
algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo
para un pueblo y para ciudades.

A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una
cierta disciplina política.

3. *La ciencia política no es una ciencia exacta*

Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si
es presentada tan claramente como lo permite la mate-
ria; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos
los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos
manuales. Las cosas nobles y justas que son objeto de la
15 política presentan tantas diferencias y desviaciones, que
parecen existir sólo por convención y no por naturaleza.
Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa
de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han
perdido a causa de su riqueza, y otros por su coraje. Ha-
20 blando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas,
hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo
tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocu-
rren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante
con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se

ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos; por-
que es propio del hombre instruido buscar la exactitud en
cada materia en la medida en que la admite la naturaleza
del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que
un matemático empleara la persuasión como exigir de un
retórico demostraciones.

1095a Por otra parte, cada uno juzga bien aquello que conoce,
y de estas cosas es un buen juez; pues, en cada materia,
juzga bien el instruido en ella, y de una manera absoluta,
el instruido en todo. Así, cuando se trata de la política, el
joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene ex-
periencia de las acciones de la vida, y los razonamientos
parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a
sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que
el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción.
Y poco importa si es joven en edad o de carácter juvenil;
pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y pro-
curar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales
personas, el conocimiento resulta inútil, como para los in-
continentes; en cambio, para los que orientan sus afanes y
acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será
muy provechoso.

Y baste esto como introducción sobre el discípulo,
el modo de recibir las enseñanzas y el objeto de nuestra
investigación.

4. *Divergencias acerca de la naturaleza de la felicidad*

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a
algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión:
cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo en-
tre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi
todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como

los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien
y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que
es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo
el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las
cosas tangibles y manifestas como el placer, o la riqueza,
o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una
misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa
que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que
tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen
algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos
creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe
otro bien en sí y que es la causa de que todos aquéllos sean
bienes⁶. Pero quizá es inútil examinar a fondo todas las
opiniones, y basta con examinar las predominantes o que
parecen tener alguna razón.

No olvidemos, sin embargo, que los razonamientos
que parten de los principios difieren de los que conducen a
ellos. En efecto, también Platón suscitaba, con razón, este
problema e inquiría si la investigación ha de partir de los
principios o remontarse hacia ellos, así como, en el estadio,
uno ha de correr desde los jueces hacia la meta o al revés.
1095b No hay duda de que se ha de empezar por las cosas más
fáciles de conocer; pero éstas lo son en dos sentidos: unas,
para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, quizá,
empezar por las más fáciles de conocer para nosotros. Por
esto, para ser capaz de ser un competente discípulo de las
cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester
que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el
punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente
claro no habrá ninguna necesidad del porqué. Un hombre

⁶ Alusión a las Ideas de Platón que existen por sí mismas y sirven de
modelos a las cosas particulares.

así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios. Pero aquel que no posee ninguna de estas cosas, escuche las palabras de Hesíodo⁷:

10 *El mejor de todos los hombres es el que por sí mismo comprende todas las cosas;*
es bueno, asimismo, el que hace caso al que bien le aconseja;
pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro
retiene en su mente, éste, en cambio, es un hombre inútil.

5. Principales modos de vida

15 Pero sigamos hablando desde el punto en que nos desviamos. No es sin razón el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa —los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa—. La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fundamento porque muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápalo⁸. En cambio, los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política. Pero, sin duda, este bien es más superficial que lo que buscamos, ya que parece que radica más en los que conceden los honores que en el honrado, y adivinamos

⁷ *Trabajos y Días* 293 ss.

⁸ Monarca asirio, famoso por llevar una vida de placeres sensuales. La *Antología Palatina* (VII 325) nos ha conservado un epitafio sobre la tumba de este rey que hace referencia a su género de vida disipada. Quizá se trate de Asurbanipal, rey de Nínive (667-647).

que el bien es algo propio y difícil de arrebatarse. Por otra parte, esos hombres parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos, pues buscan ser honrados por los hombres sensatos y por los que los conocen, y por su virtud; es evidente, pues, que, en opinión de estos hombres, la virtud es superior. Tal vez se podría suponer que ésta sea el fin de la vida política; pero salta a la vista que es incompleta, ya que puede suceder que el que posee la virtud esté dormido o inactivo durante toda su vida, y, además, padezca grandes males y los mayores infortunios; y nadie juzgará feliz al que viva así, a no ser para defender esa tesis. Y basta sobre esto, pues ya hemos hablado suficientemente de ello en nuestros escritos enciclopédicos⁹. El tercer modo de vida es el contemplativo, que examinaremos más adelante. En cuanto a la vida de negocios, es algo violento, y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro. Por ello, uno podría considerar como fines los antes mencionados, pues éstos se quieren por sí mismos, pero es evidente que tampoco lo son, aunque muchos argumentos han sido formulados sobre ellos. Dejémoslos, pues.

6. Refutación de la idea platónica del Bien

Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es

⁹ No está claro si se refiere a escritos de vulgarización, o bien a verdaderos debates filosóficos. Quizás, la expresión tiene un alcance más general e indica, simplemente, que estaba en circulación.

propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente
 15 siendo filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo
 preferir la verdad¹⁰.

Los que introdujeron esta doctrina no formularon ideas
 sobre las cosas en las que se establecía un orden de priori-
 dad y posterioridad (y, por eso, no crearon una idea de los
 números); pero el bien se dice en la sustancia y en la cuali-
 20 dad y en la relación; ahora bien, lo que existe por sí mismo
 y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que
 parece una ramificación y accidente del ente), de modo que
 no podrá haber una idea común a ambas.

Además, puesto que la palabra «bien» se emplea en tantos
 25 sentidos como la palabra «ser» (pues se dice en la categoría
 de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad,
 las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de
 relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de
 lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no po-
 dría haber una noción común universal y única; porque no
 podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una.
 30 Por otra parte, puesto que de las cosas que son según una
 sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia
 de todos los bienes. Ahora, en cambio, hay muchas ciencias,
 incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría; así,
 la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia,
 35 y en la enfermedad, la medicina; y la de la justa medida,
 en el alimento es la medicina, y en los ejercicios físicos la
 gimnasia.

Uno podría también preguntarse qué quiere decir con
 1096b «cada cosa en sí misma»; si, por ejemplo, la definición de
 hombre es una y la misma, ya se aplique al hombre en sí

¹⁰ Es de todos conocido el famoso proverbio que se encuentra en una
 Vida de Aristóteles: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

mismo ya a un hombre individual; pues en cuanto hombre,
 en nada difieren; y si es así, tampoco en cuanto a bien. Ni
 tampoco por ser eterno sería más bien, pues un blanco
 que dura mucho tiempo no lo es más que el que dura un
 solo día.

Los pitagóricos parece que dan una opinión más verosi-
 mil sobre esta cuestión, al colocar lo uno en la serie de los
 bienes, y Espensipo parece seguirlos¹¹. Pero dejemos esta
 materia para otra discusión.

Se puede suscitar una duda acerca de lo dicho, porque
 los argumentos (de los platónicos) no incluyen todos los
 bienes, sino que se dicen según una sola especie los que
 se buscan y aman por sí mismos, mientras que los bienes
 que los producen o los defienden de algún modo o impi-
 den sus contrarios se dicen por referencia a éstos y de otra
 manera. Es evidente, pues, que los bienes pueden decirse
 de dos modos: unos por sí mismos y los otros por éstos.
 15 Separando, pues, de los bienes útiles los que son bienes por
 sí mismos, consideremos si éstos se dicen según una sola
 idea. Pero ¿qué bienes hay que colocar en la clase de bienes
 por sí mismos? ¿Acaso cuantos buscamos, incluso aislados,
 como el pensar y el ver y algunos placeres y honores? Pues
 todos éstos, aunque los busquemos por otra cosa, podrían
 considerarse, con todo, como bienes por sí mismos. ¿O sólo
 20

¹¹ Algunos pitagóricos reconocían que había diez pares de principios
 contrarios que collocaban en dos columnas: en una las cosas consideradas
 como buenas y en la otra las no tan buenas o malas. El Uno se encuentra
 en la misma columna que el Bien, pero es distinto de él y anterior. Es-
 pensipo, sobrino de Platón y sucesor de él en la Academia, sostenía que
 los primeros principios son indeterminados e imperfectos, y que el Bien
 y la Belleza aparecían en el curso de la evolución del mundo. De ahí que,
 tanto los pitagóricos como Espensipo, estaban más cerca del punto de
 vista de Aristóteles que del de Platón.

se ha de considerar como bien en sí la Idea (del bien)? En este caso las especies de bienes existirían en vano. Si, por otra parte, aquéllos son bienes por sí mismos, aparecerá por necesidad en todos ellos la misma noción del bien, como la noción de la blancura en la nieve y en la cerusa. Pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente, en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una idea. Entonces, ¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar. ¿Acaso por proceder de un solo bien o por tender todas al mismo fin, o más bien por analogía?¹² Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente. Pero acaso debemos dejar esto por ahora, porque una detallada investigación de esta cuestión sería más propio de otra disciplina filosófica.

Y lo mismo podríamos decir acerca de la Idea, pues si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza.

1097^a Pero, quizás, alguien podría pensar que conocer el bien sería muy útil para alcanzar los bienes que se pueden adquirir y realizar, porque poseyendo este modelo conoceremos también mejor nuestros bienes, y conociéndolos los logremos. Este argumento tiene, sin duda, cierta verosimilitud; pero parece estar en desacuerdo con las ciencias; todas, en

¹² Después de establecer que la noción del Bien no es un término unívoco, se pregunta si no será un término equivoco, es decir, un término que, bajo un mismo nombre, designa realidades distintas. Precisando más este concepto expuesto ya en los *Tópicos*, distingue Aristóteles tres tipos de equivoco que enumera sumariamente: Por «analogía» entiende igualdad de relación. (Sobre esta cuestión, véase *É. E.* I 8, y VII 2.)

efecto, aspiran a algún bien, y buscando lo que les falta descuidan el conocimiento del bien mismo. Y, ciertamente, no es razonable que todos los técnicos desconozcan una ayuda tan importante y ni siquiera la busquen. Además, no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o, más bien aún, la de este hombre, ya que cura a cada individuo¹³. Y baste con lo dicho sobre estas cosas.

7. *El bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente*

Pero volvamos de nuevo al bien objeto de nuestra investigación e indaguemos qué es. Porque parece ser distinto en cada actividad y en cada arte: uno es, en efecto, en la medicina, otro en la estrategia, y así sucesivamente. ¿Cuál es, por tanto, el bien de cada una? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas? Esto es, en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las demás cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y si hay varios, serán éstos. Nuestro razonamiento, a pesar de las digresiones, vuelve al mismo punto; pero debemos intentar aclarar más esto. Puesto que

¹³ Sin negar la necesidad para el médico del concepto universal de salud, Aristóteles cree, con todo, más necesaria la experiencia que le proporciona el estudio de los casos particulares. Por otra parte, no niega Aristóteles el Bien transcendente, sino que sea éste una idea y no una substancia.

parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos.

Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa.

Tal parece ser, sobre todo, la felicidad¹⁴, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que deseáramos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra¹⁵.

¹⁴ Pero, ¿en qué consiste la felicidad, la *eudaimonía*? Tal es, en rigor, el tema de la ética aristotélica. Todos, nos dice el autor, estamos de acuerdo en que necesitamos la felicidad, pero discrepamos en cuanto al concepto y cuál es el mejor camino para alcanzarla. Los rasgos más importantes del concepto de felicidad son que la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa y que consideramos la felicidad como algo que se basta a sí mismo y que incluye en sí todo lo deseable en la vida. Según el autor, la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta (É. N. 1102a4). La cuestión será analizada de nuevo en el libro X para llegar a la conclusión de que la felicidad suprema radica en la vida contemplativa, la cual tiene por objeto las realidades más sublimes.

¹⁵ El problema que se suscita aquí es el de si hay un fin que se persiga por sí mismo y no esté subordinado a otro. En este caso, sería un fin completo frente a los otros, incompletos.

Parece que también ocurre lo mismo con la *autarquía*¹⁶, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social¹⁷. No obstante, hay que establecer un límite en estas relaciones, pues extendiéndolas a los padres, descendientes y amigos de los amigos, se iría hasta el infinito. Pero esta cuestión la examinaremos luego. Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable, si se le añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una superabundancia de bienes, y, entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y activi-

¹⁶ Una de las acciones centrales de la moral aristotélica. La felicidad es el bien que, cuando lo poseemos, nos hace independientes, y el hombre es independiente cuando posee todo lo necesario para su felicidad.

¹⁷ Propiamente, «animal político» (cf. *Política* I 2, 1253a2-3), es decir, hecho para vivir en una *pólis*, en una ciudad. El solitario es, para Aristóteles, un desgraciado.

dades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función? El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción. Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia y queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera¹⁸.

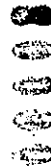
¹⁸ El autor excluye de la felicidad al niño y al adolescente. Sólo la edad adulta es capaz de poseerla con el ejercicio de las virtudes.

Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (basta) para hacer venturoso y feliz.

Sirva lo que precede para describir el bien, ya que, tal vez, se debe hacer su bosquejo antes de describirlo con detalle. Parece que todos podrían continuar y completar lo que está bien bosquejado, pues el tiempo es buen descubridor y coadyuvante en tales materias. De ahí han surgido los progresos de las artes, pues cada uno puede añadir lo que falta. Pero debemos también recordar lo que llevamos dicho y no buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino, en cada una según la materia que subyazga a ellas y en un grado apropiado a la particular investigación. Así, el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto¹⁹; uno, en cuanto es útil para su obra; el otro busca qué es o qué propiedades tiene, pues aspira a contemplar la verdad. Lo mismo se ha de hacer en las demás cosas y no permitir que lo accesorio domine lo principal. Tampoco se ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones; pues en algunos casos es suficiente indicar bien el hecho, como cuando se trata de los principios, ya que el hecho es primero y principio. Y de los principios, unos se contemplan por inducción, otros por percepción, otros mediante cierto hábito, y otros de diversa manera. Por tanto, debemos intentar presentar cada uno según su propia naturaleza y se ha de poner la mayor diligencia en definirlos bien, pues tienen gran importancia para lo que sigue. Parece, pues, que el principio es más de la mitad del todo²⁰, y que por él se hacen evidentes muchas de las cuestiones que se buscan.

¹⁹ En efecto, al carpintero le basta el uso correcto del ángulo recto, y nada añade a su oficio el conocimiento de la definición y propiedades del ángulo recto.

²⁰ *Histodo, Trabajos y Días* 40.



8. *La felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud*

¹⁰ Se ha de considerar, por tanto, la definición (de la felicidad,) no sólo desde la conclusión y las premisas, sino también a partir de lo que se dice acerca de ella, pues con la verdad concuerdan todos los datos, pero con lo falso pronto discrepan. Divididos, pues, los bienes en tres clases²¹, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las referimos ¹⁵ al alma. Así nuestra definición debe ser correcta, al menos en relación con esta doctrina que es antigua y aceptada por los filósofos. Es también correcto decir que el fin consiste en ciertas acciones y actividades, pues así se desprende de los ²⁰ bienes del alma y no de los exteriores. Concuerda también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta. Es evidente, además, que todas las condiciones requeridas para la felicidad ²⁵ se encuentran en nuestra definición. En efecto, a unos les parece que es la virtud, a otros la prudencia, a otros una cierta sabiduría, a otros estas mismas cosas o algunas de ellas, acompañadas de placer o sin él; otros incluyen, además, la prosperidad material. De estas opiniones, unas son sustentadas por muchos y antiguos; otras, por pocos, pero ilustres; y es poco razonable suponer que unos y otros se han equivocado del todo, ya que al menos en algún punto o en la mayor parte de ellos han acertado.

²¹ Esta división de los bienes se encuentra también muchas veces en Platón (cf. *Leyes* III 697b; *Enitdemo* 279a-b). Por otra parte, al dividir los bienes en bienes del alma y bienes del cuerpo, el autor se separa de la doctrina hilemórfica del tratado *Acercas del alma*, en donde habla sólo de bienes del alma.

³⁰ Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella. Pero quizás hay no pequeña diferencia en poner el bien supremo en una posesión o en un uso, en un modo de ser o en una actividad. Porque el modo de ser puede estar ^{1099a} presente sin producir ningún bien, como en el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero con la actividad esto no es posible, ya que ésta actuará necesariamente y actuará bien. Y así como en los Juegos Olímpicos no son ⁵ los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que compiten (pues algunos de éstos vencen), así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas²²; y la vida de éstos es por sí misma agradable. Porque el placer es algo que pertenece al alma, y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado, como el caballo para el que le gustan los ¹⁰ caballos, el espectáculo para el amante de los espectáculos, y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas virtuosas gustan al que ama la virtud. Ahora bien, para la mayoría de los hombres los placeres son objeto de disputa, porque no lo son por naturaleza, mientras que las cosas que son por naturaleza agradables son agradables a los que aman las cosas nobles. ¹⁵ Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. Así la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma. Añadamos que ni siquiera es bueno el que no se complace en las acciones buenas, y nadie llamará justo al que no se

²² La vida humana es, preferentemente, acción, y son nuestras acciones las que nos hacen felices o desgraciados.

complace en la práctica de la justicia, ni libre al que no se goza en las acciones liberales, e igualmente en todo lo demás. Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables. Y también serán buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado, si el hombre virtuoso juzga rectamente acerca de todo esto, y juzga como ya hemos dicho. La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos:

*Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama*²³,

sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores; y la mejor de todas éstas decimos que es la felicidad.

Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto. Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros (la identifican) con la virtud.

²³ Inscripción que se encontraba en los propileos del templo de Leto en Delos, y que se inserta también al principio de la *Ética Eudemia*.

9. La felicidad y la buena suerte

De ahí surge la dificultad de si la felicidad es algo que puede adquirirse por el estudio o por la costumbre o por algún otro ejercicio, o si sobreviene por algún destino divino o incluso por suerte²⁴. Pues si hay alguna otra dádiva que los hombres reciban de los dioses, es razonable pensar que la felicidad sea un don de los dioses, especialmente por ser la mejor de las cosas humanas. Pero quizás este problema sea más propio de otra investigación. Con todo, aun cuando la felicidad no sea enviada por los dioses, sino que sobrevenga mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, parece ser el más divino de los bienes, pues el premio y el fin de la virtud es lo mejor y, evidentemente, algo divino y venturoso. Además, es compartido por muchos hombres, pues por medio de cierto aprendizaje y diligencia lo pueden alcanzar todos los que no están incapacitados para la virtud. Pero si es mejor que la felicidad sea alcanzada de este modo que por medio de la fortuna, es razonable que sea así, ya que las cosas que existen por naturaleza se realizan siempre del mejor modo posible, e igualmente las cosas que proceden de un arte, o de cualquier causa y, principalmente, de la mejor. Pero confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia.

La respuesta a nuestra búsqueda también es evidente por nuestra definición: pues hemos dicho que (la felicidad) es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud. De los demás bienes, unos son necesarios, otros son por naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos. Todo esto

²⁴ En definitiva, Aristóteles suscita el problema de si la felicidad radica en nosotros o procede de una fuente exterior que lo mismo pueden ser los dioses que el azar.

también está de acuerdo con lo que dijimos al principio,
 30 pues establecimos que el fin de la política es el mejor bien, y
 la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos
 de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones
 nobles. De acuerdo con esto, es razonable que no llamemos
 feliz al buey, ni al caballo ni a ningún otro animal, pues
 ninguno de ellos es capaz de participar de tal actividad.
 1100a Por la misma causa, tampoco el niño es feliz, pues no es
 capaz todavía de tales acciones por su edad; pero algunos
 de ellos son llamados felices porque se espera que lo sean
 en el futuro. Pues la felicidad requiere, como dijimos, una
 5 virtud perfecta y una vida entera, ya que muchos cambios
 y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es
 posible que el más próspero sufra grandes calamidades en
 su vejez, como se cuenta de Príamo en los poemas troya-
 nos²⁵, y nadie considera feliz al que ha sido víctima de tales
 percances y ha acabado miserablemente.

10. *La felicidad y los bienes exteriores*

10 Entonces, ¿no hemos de considerar feliz a ningún hombre
 mientras viva, sino que será necesario, como dice Solón, ver
 el fin de su vida?²⁶ Y si hemos de establecer tal condición,
 ¿es acaso feliz después de su muerte? Pero ¿no es esto com-
 pletamente absurdo, sobre todo para nosotros que decimos
 que la felicidad consiste en alguna especie de actividad?
 15 Pero si no llamamos feliz al hombre muerto —tampoco So-

²⁵ El legendario rey de Troya, que tuvo que ver la muerte de muchos
 de sus hijos y los sufrimientos de su pueblo y que murió a manos de
 Neoptólamo, hijo de Aquiles.

²⁶ Heródoto (I 30-33) atribuye esta frase a Solón, cuando este sabio
 visitó a Creso, rey de Lidia, el cual, a pesar de sus fabulosas riquezas, no
 era considerado feliz por el legislador ateniense.

lón quiere decir esto, sino que sólo entonces se podría consi-
 derar venturoso un hombre por estar libre ya de los males y
 de los infortunios—, también eso sería objeto de discusión;
 pues parece que para el hombre muerto existen también
 un mal y un bien, como existen, asimismo, para el que 20
 vive, pero no es consciente de ello, por ejemplo, honores,
 deshonras, prosperidad e infortunio de sus hijos y de sus
 descendientes en general. Sin embargo, esto presenta tam-
 bién una dificultad, pues si un hombre ha vivido una vida
 venturosa hasta la vejez y ha muerto en consonancia con
 ello, muchos cambios pueden ocurrir a sus descendientes,
 y así algunos de ellos pueden ser buenos y alcanzar la vida
 que merecen, y otros al contrario; porque es evidente que a 25
 los que se apartan de sus padres les puede pasar cualquier
 cosa. Sería, sin duda, absurdo si el muerto cambiara tam-
 bién con sus descendientes y fuera, ya feliz, ya desgraciado;
 pero también es absurdo suponer que las cosas de los hijos
 en nada ni en ningún momento interesan a los padres.

Pero volvamos a la primera dificultad, ya que quizá por 30
 aquello podamos comprender también lo que ahora inda-
 gamos. Pues si debemos ver el fin y, entonces, considerar
 a cada uno venturoso no por serlo ahora, sino porque lo
 fue antes, ¿cómo no es absurdo decir que, cuando uno es
 feliz, en realidad, de verdad, no lo es por no querer declarar
 felices a los que viven, a causa de la mudanza de las cosas, y 35
 por no creer que la felicidad es algo estable, que de ninguna
 manera cambia fácilmente, sino que las vicisitudes de la
 fortuna giran sin cesar en torno a ellos? Porque está claro 1100b
 que, si seguimos las vicisitudes de la fortuna, llamaremos
 al mismo hombre tan pronto feliz como desgraciado, repre-
 sentando al hombre feliz como una especie de camaleón y
 sin fundamentos sólidos. Pero en modo alguno sería correc- 5
 to seguir las vicisitudes de la fortuna, porque la bondad o

maldad de un hombre no dependen de ellas, aunque, como
10 dijimos, la vida humana las necesita; pero las actividades
de acuerdo con la virtud desempeñan el papel principal en
la felicidad, y las contrarias, el contrario.

Este razonamiento viene confirmado por lo que ahora
discutíamos. En efecto, en ninguna obra humana hay tanta
estabilidad como en las actividades virtuosas, que parecen
15 más firmes, incluso, que las ciencias; y las más valiosas de
ellas son más firmes, porque los hombres virtuosos viven
sobre todo y más continuamente de acuerdo con ellas. Y
ésta parece ser la razón por la cual no las olvidamos. Lo
que buscamos, entonces, pertenecerá al hombre feliz, y será
feliz toda su vida; pues siempre o preferentemente hará y
20 contemplará lo que es conforme a la virtud, y soportará
las vicisitudes de la vida lo más noblemente y con mode-
ración en toda circunstancia el que es verdaderamente bue-
no y «cuadrilátero» sin tacha²⁷. Pero, como hay muchos
acontecimientos que ocurren por azares de fortuna y se
distinguen por su grandeza o pequeñez, es evidente que los
de pequeña importancia, favorables o adversos, no tienen
25 mucha influencia en la vida, mientras que los grandes y
numerosos harán la vida más venturosa (pues por su natu-
raleza añaden orden y belleza y su uso es noble y bueno); en
cambio, si acontece lo contrario, oprimen y corrompen la
felicidad, porque traen penas e impiden muchas actividades.
30 Sin embargo, también en éstos brilla la nobleza, cuando
uno soporta con calma muchos y grandes infortunios, no
por insensibilidad, sino por ser noble y magnánimo.

Así, si las actividades rigen la vida, como dijimos, nin-
gún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nun-

²⁷ Expresión sacada de un poema de SIMÓNIDES (fr. 4, DiELC) anotada
y discutida por PLATÓN en *Protágoras* 339a3-47a.

ca hará lo que es odioso y vil. Nosotros creemos, pues, 35
que el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta
dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siem-
pre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia,
1001a como un buen general emplea el ejército de que dispone lo
más eficazmente posible para la guerra, y un buen zapate-
ro hace el mejor calzado con el cuero que se le da, y de la
misma manera que todos los otros artifices. Y si esto es así, 5
el hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco
venturoso, si cae en los infortunios de Príamo. Pero no será
instantáneamente ni tornadizo, pues no se apartará fácilmente de
la felicidad, ni por los infortunios que sobrevengan, a no ser
10 grandes y muchos, después de los cuales no volverá a ser
feliz en breve tiempo, sino, en todo caso, tras un período
largo y duradero, en el que se haya hecho dueño de grandes
y hermosos bienes.

¿Qué nos impide, pues, llamar feliz al que actúa de acuer- 15
do con la vida perfecta y está suficientemente provisto de
bienes externos no por algún período fortuito, sino durante
toda la vida? ¿O hay que añadir que ha de continuar vivien-
do de esta manera y acabar su vida de modo análogo, pue-
to que el futuro no nos es manifiesto, y establecemos que
20 la felicidad es fin y en todo absolutamente perfecta? Si esto
es así, llamaremos venturosos entre los vivientes a los que
poseen y poseerán lo que hemos dicho, o sea, venturosos en
cuanto hombres. Y sobre estas cuestiones baste con lo dicho.

11. *La felicidad de los muertos y la buena o mala suerte de los descendientes*

En cuanto a que la suerte de los descendientes y de todos los
amigos no contribuya en nada a la situación de los muertos,
parece demasiado hostil y contrario a las opiniones de los

25 hombres²⁸. Pero, puesto que son muchas y de muy diversas
maneras las cosas que suceden, y unas nos tocan más de cer-
ca que otras, discutir cada una de ellas sería una tarea larga
e interminable, y quizá sea suficiente tratarlo en general y
30 esquemáticamente. Ahora bien, de la misma manera que de
los infortunios propios unos tienen peso e influencia en la
vida, mientras que otros parecen más ligeros, así también
ocurre con los de todos los amigos. Pero ya que los sufri-
mientos que afectan a los vivos difieren de los que afectan a
los muertos, mucho más que los delitos y terribles acciones
que suceden en la escena difieren de los que se presuponen
35 en las tragedias, se ha de concluir que existe esta diferencia,
o quizá, más bien, que no se sabe si los muertos participan
de algún bien o de los contrarios. Parece, pues, según esto,
110b que si algún bien o su contrario llega hasta ellos es débil o
pequeño, sea absolutamente sea con relación a ellos; y si no,
es de tal magnitud e índole, que ni puede hacer felices a los
que no lo son ni privar de su ventura a los que son felices.

5 Parece, pues, que la prosperidad de los amigos afecta de al-
gún modo a los muertos, e igualmente sus desgracias, pero
en tal grado y medida que ni pueden hacer que los felices
no lo sean ni otra cosa semejante.

12. La felicidad, objeto de honor y no de alabanza

10 Examinadas estas cuestiones, consideremos si la felicidad es
una cosa elogiabile o, más bien, digna de honor; pues está
claro que no es una simple facultad. Parece, en efecto, que

²⁸ Como puede apreciar el lector, Aristóteles no quiere oponerse abier-
tamente a las creencias populares acerca de la suerte de los muertos. Con
todo, el pasaje está teñido de un gran escepticismo, y la conclusión que se
saca del mismo es que las acciones de los amigos afectan en escasa medida
a la felicidad o desgracia del muerto.

todo lo elogiabile se elogia por ser de cierta índole y por
tener cierta referencia a algo; y así elogiamos al justo y al
virtuoso, y en general al bueno y a la virtud por sus acciones y
sus obras, y al robusto y al ágil, y a cada uno de los demás
15 por tener cierta cualidad natural y servir para algo bueno y
virtuoso. Esto es evidente también cuando elogiamos a los
dioses, pues aparece como ridículo asimilarnos a nosotros,
y esto sucede porque las alabanzas se refieren a algo, como
dijimos. Y si la alabanza es de tal índole, es claro que de las
20 cosas mejores no hay alabanza, sino algo mayor y mejor²⁹.
Y éste parece ser el caso, pues de los dioses decimos que
son bienaventurados y felices, y a los más divinos de los
hombres los llamamos bienaventurados. Y así también res-
pecto de los bienes, porque nadie elogia la felicidad como
25 elogia lo justo, sino que la ensalza como algo más divino
y mejor.

Y parece que Eudoxo³⁰, con razón, sostuvo la excelencia
del placer, pues pensaba que el hecho de no ser elogiado,
siendo un bien, indicaba que era superior a las cosas elo-
30 giables, del mismo modo que Dios y el bien, pues las otras
cosas están referidas también a éstas. Porque el elogio per-
tenece a la virtud, ya que por ella los hombres realizan las
nobles acciones, mientras que el encomio pertenece a las
obras tanto corporales como anímicas. Pero, quizá, la pre-
35 cisión en estas materias es más propia de los que se dedican
a los encomios; pero, para nosotros, es evidente, por lo que

²⁹ Hay dos clases de bienes. Unos que son fin en sí mismos, y otros
que son bienes instrumentales, es decir, que buscamos a causa de otras
cosas. A éstos los alabamos, a los primeros los honramos, como a los
dioses que son fin en sí mismos.

³⁰ Discípulo de Platón que consideraba el placer como un fin en sí
mismo y el más elevado bien para el hombre. Aristóteles hace una crítica
de su hedonismo, *supra*, libro X.

se ha dicho, que la felicidad es cosa perfecta y digna de ser
1102a alabada. Y parece que es así también por ser principio, ya
que, a causa de ella, todos hacemos todas las demás cosas,
y el principio y la causa de los bienes lo consideramos algo
digno de honor y divino.

13. *El alma, sus partes y sus virtudes*

5 Puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta, debemos ocuparnos de la virtud, pues tal vez investigaremos mejor lo referente a la felicidad. Y parece también que el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los
10 ciudadanos buenos y sumisos a las leyes. Como ejemplo de éstos tenemos a los legisladores de Creta y de Lacedemonia y los otros semejantes que puedan haber existido. Y si esta investigación pertenece a la política, es evidente que nuestro examen estará de acuerdo con nuestra intención
15 original. Claramente es la virtud humana³¹ que debemos investigar, ya que también buscábamos el bien humano y la felicidad humana. Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe conocer, en cierto modo, los atributos del
20 alma, como el doctor que cura los ojos debe conocer tam-

³¹ De esto se deduce que hay otras clases de virtud, además de la humana. Así, por ejemplo, hay virtudes del cuerpo y virtudes de los animales, como las del caballo. Más adelante (1106a19-21), nos dirá ARISTÓTELES, siguiendo a Platón, que el caballo, como cualquier otro animal, tiene su función propia y su virtud propia. No obstante, hay que tener en cuenta que el término griego *areté*, en muchas ocasiones, no se corresponde con nuestra «virtud», sino más bien con la «excelencia» en tal o cual actividad.

bién todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina³². Ahora bien, los médicos distinguidos se afanan por conocer muchas cosas acerca del cuerpo; así también el político ha de considerar el alma, pero la ha de considerar con vistas a estas cosas y en la medida pertinente a lo que buscamos, pues una mayor
25 precisión en nuestro examen es acaso demasiado penosa para lo que nos proponemos.

Algunos puntos acerca del alma han sido también suficientemente estudiados en los tratados exotéricos³³, y hay que servirse de ellos; por ejemplo, que una parte del alma es irracional y la otra tiene razón. Nada importa para esta
30 cuestión si éstas se distinguen como las partes del cuerpo y todo lo divisible, o si son dos para la razón pero naturalmente inseparables, como en la circunferencia lo convexo y lo cóncavo. De lo irracional, una parte parece común y vegetativa, es decir, la causa de la nutrición y el crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren y en los embriones, y ésta misma también en los organismos perfectos, pues es más razonable que
{admitir} cualquier otra. Es evidente, pues, que su virtud es
1102b común y no humana; parece, en efecto, que en los sueños actúa principalmente esta parte y esta facultad, y el bueno y el malo no se distinguen durante el sueño. Por eso, se dice
5 que los felices y los desgraciados no se diferencian durante media vida. Esto es normal que ocurra, pues el sueño es una inactividad del alma en cuanto se dice buena o mala,

³² Así como el oculista debe conocer no sólo el ojo humano sino también el cuerpo entero, así también el moralista que estudia la felicidad, actividad de una parte del alma, debe conocer el alma entera.

³³ Esta frase parece indicar algo así como «extraños a la escuela peripatética»; en algunos casos, como aquí, parece referirse a «escritos de la escuela académica».

excepto cuando ciertos movimientos penetran un poco y, en este caso, los sueños de los hombres superiores son mejores que los de los hombres ordinarios. Pero basta de estas cosas, y dejemos también de lado la parte nutritiva ya que su naturaleza no pertenece a la virtud humana.

Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón. Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre continente como en el incontinente, ya que le exhorta rectamente a hacer lo que es mejor. Pero también aparece en estos hombres algo que por su naturaleza viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón. Pues, de la misma manera que los miembros paráliticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda, así ocurre también con el alma; pues los impulsos de los incontinentes se mueven en sentido contrario³⁴. Pero, mientras que en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; mas, quizá, también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste. (En qué sentido es distinto no interesa).

²⁵ Pero esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente, y es, además, probablemente más dócil en el

³⁴ R. A. GAUTHIER y J. Y. JOURJ comentan así este pasaje: «El término *hormé*, que pertenece al vocabulario académico, es raro en la *Ética Nicomachea* y no tiene valor técnico, sino que posee un significado muy amplio: principio interno de cambio, tendencia o inclinación innata, la *hormé* se encuentra tanto en los seres inanimados como en los animales. Hay en el alma dos clases de tales impulsos: unos que proceden del pensamiento racional, otros del deseo irracional; tanto en el continente como en el incontinente estas dos clases de impulsos están en mutua contradicción» (*L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 2.^a ed., Lovaina, 1970, vol. II, pág. 95).

hombre moderado y varonil, pues todo concuerda con la razón. Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece; y, así, cuando se trata del padre y de los amigos, empleamos la expresión «tener en cuenta», pero no en el sentido de las matemáticas³⁵. Que la parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también la advertencia y toda censura y exhortación. Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte irracional la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y en sí misma; otra, capaz sólo de escuchar (a la razón), como se escuchaba a un padre.

También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas. De este modo, cuando hablamos del carácter de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso o moderado; y también elogiamos al sabio por su modo de ser, y llamamos virtudes a los modos de ser elogiados.

³⁵ En matemáticas, la expresión significa ser «racional» en el sentido de comensurable. El autor juega aquí con los diversos sentidos que puede tener en griego la expresión *lógon échein*: «pensar, obedecer, ser capaz de dar cuenta de algo».

LIBRO II

NATURALEZA DE LA VIRTUD ÉTICA

1. *La virtud ética, un modo de ser de la recta acción*

1103a 15 Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre»³⁶. De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la pieza que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera. De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni

³⁶ Así el término *ethikós* procedería de *éthos* «carácter», que, a su vez, Aristóteles relaciona con *éthos* «hábito, costumbre». También *Platón* (*Leyes* VII 792e) dice: «Toda disposición de carácter procede de la costumbre» (*pân êthos dià êthos*).

contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre³⁷.

Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades. Esto es evidente en el caso de los sentidos; pues no por muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino al revés: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado. En cambio, adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo.

Además, las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda virtud, lo mismo que las artes; pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas, y de manera análoga los constructores de casas y todo lo demás: pues construyendo bien serán buenos constructores, y construyendo mal, malos. Si no fuera así, no habría necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos y malos. Y este es el caso también de las virtudes: pues por nuestra actuación en las transacciones con

³⁷ La costumbre es primordial en la adquisición de la virtud, pero la naturaleza desempeña también su papel en la capacidad natural para adquirir y perfeccionar las virtudes o vicios.

15 los demás hombres nos hacemos justos o injustos, y nuestra
actuación en los peligros acostumbrándonos a tener miedo
o coraje nos hace valientes o cobardes; y lo mismo ocu-
rre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y
mansos, otros licenciosos e iracundos, los unos por haberse
comportado así en estas materias, y los otros de otro modo.
20 En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones
semejantes. De ahí la necesidad de efectuar cierta clase de
actividades, pues los modos de ser siguen las correspondien-
tes diferencias en estas actividades. Así, el adquirir un modo
de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca
25 importancia, sino muchísima, o mejor, total³⁸.

2. *La recta acción y la moderación*

Así pues, puesto que el presente estudio no es teórico como
los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud,
sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún bene-
ficio sacaríamos de ella), debemos examinar lo relativo a
30 las acciones, cómo hay que realizarlas, pues ellas son las
principales causas de la formación de los diversos modos
de ser, como hemos dicho.

Ahora bien, que hemos de actuar de acuerdo con la recta
razón es comúnmente aceptado y lo damos por supuesto
(luego se hablará de ello, y de qué es la recta razón y cómo
1104a se relaciona con las otras virtudes)³⁹. Pero convenbamos,
primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe
decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al
principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo

³⁸ ARISTÓTELES, como Platón, insiste varias veces en la importancia
de la educación para la adquisición de las buenas costumbres (cf. II 2,
1104b13; X 1, 1172a21-25).

³⁹ Todo esto será objeto de una larga discusión en el libro VI.

con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conve-
niencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que
atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición
5 general, con mayor razón la concerniente a lo particular
será menos precisa; pues ésta no cae bajo el dominio de
ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben con-
siderar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte
de la medicina y de la navegación. Pero aun siendo nuestro
10 presente estudio de tal naturaleza, debemos intentar ser de
alguna ayuda.

Primeramente, entonces, hemos de observar que está en
la naturaleza de tales cosas el destruirse por defecto o por
exceso, como lo observamos en el caso de la robustez y la
salud (debemos, en efecto, servirnos de ejemplos manifiestos
para aclarar los oscuros)⁴⁰; así el exceso y la falta de ejerci-
cio destruyen la robustez; igualmente, cuando comemos o
bebemos en exceso, o insuficientemente, dañamos la salud,
mientras que si la cantidad es proporcionada la produce;
aumenta y conserva. Así sucede también con la moderación,
virilidad y demás virtudes: pues el que huye de todo y tiene
20 miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme
absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, teme-
rario; asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no
se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita
todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues,
25 la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por
el defecto, pero se conservan por el término medio.

Pero no sólo su génesis, crecimiento y destrucción pro-
ceden de las mismas cosas y por las mismas, sino que las

⁴⁰ Éste es el llamado método dialéctico que va de lo más conocido
a lo menos conocido: en efecto, las cosas del cuerpo son más conocidas
que las del alma.

30 actividades dependerán también de lo mismo; pues tal es el caso de las otras cosas más manifestas, como el vigor: se origina por tomar mucho alimento y soportar muchas fatigas, y el que mejor puede hacer esto es el vigoroso. Así, también, ocurre con las virtudes: pues apartándonos de los placeres nos hacemos moderados, y una vez que lo somos, podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto de la valentía: acostumbrados a despreciar los peligros y a resistirlos, nos hacemos valientes, y una vez que lo somos, seremos más capaces de hacer frente al peligro.

3. *La virtud referida a los placeres y dolores*

Hay que considerar como una señal de los modos de ser el placer o dolor que acompaña a las acciones: pues el hombre que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo es moderado; el que se contraría, intemperante; el que hace frente a los peligros y se complace o, al menos, no se contrista, es valiente; el que se contrista, cobarde.

10 La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón⁴¹, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación.

Además, si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores. Y lo indican también los castigos que se imponen por medio de ellos: pues son una medicina, y las medicinas por su naturaleza actúan

⁴¹ *Leyes* II 653a.

por medio de contrarios⁴². Además, como ya dijimos antes, todo modo de ser del alma tiene una naturaleza que está implicada y emparentada con aquellas cosas por las cuales se hace naturalmente peor o mejor; y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, o los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o de cualquier otra manera que pueda ser determinada por la razón en esta materia. Es por esto por lo que algunos definen también las virtudes como un estado de impasibilidad y serenidad⁴³; pero no la definen bien, porque se habla de un modo absoluto, sin añadir «como es debido», «como no es debido», «cuando» y todas las demás circunstancias. Queda, pues, establecido que tal virtud tiende a hacer lo que es mejor con respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario.

Estas cuestiones se nos pueden aclarar por lo que sigue. En efecto, siendo tres los objetos de preferencia y tres los de aversión —lo bello, lo conveniente y lo agradable, y sus contrarios, lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso—, el hombre bueno acierta en todas estas cosas, mientras el malo yerra, especialmente respecto del placer; pues éste es común también a los animales y acompaña a todos los objetos de elección, pues también lo bello y lo conveniente parecen agradables. Además, desde la infancia todos nos hemos nutrido de él, y por eso es difícil eliminar esta afección arraigada en nuestra vida. También regulamos nuestras acciones, unas más y otras menos, por el placer y el dolor. Por eso, es necesario que estas cosas sean el objeto de todo nuestro estudio; pues el complacerse y contristarse bien o

⁴² Principio basado en la alopatía, frente a la homeopatía o curación por medio de lo semejante (*similia similibus curantur*).

⁴³ Referencia a Espeusipo y otros platónicos, aunque el ideal ético de imperturbabilidad aparece primeramente en los estoicos.

mal no es de pequeña importancia para las acciones. Pero, además, como dice Heráclito⁴⁴, es más difícil luchar con el placer que con la ira, y de lo que es más difícil uno puede siempre adquirir un arte y una virtud, pues incluso lo bueno es mejor en este caso. De tal manera que todo el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo. Quede, pues, establecido que la virtud se refiere a placeres y dolores; que crece por las mismas acciones que la produce y es destruida si no actúa de la misma manera, y que se ejerce en las mismas cosas que le dieron origen.

4. *Naturaleza de las acciones de acuerdo con la virtud*

Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados, practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos. Pero ni siquiera éste es el caso de las artes. Pues es posible hacer algo gramatical, o por casualidad o por sugerencia de otro. Así pues, uno será gramático si hace algo gramatical o gramaticalmente, es decir, de acuerdo con los conocimientos gramaticales que posee. Además, no son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes, pues las cosas producidas por las artes tienen su bien en sí mismas; basta, en efecto, que, una vez realizadas, tengan ciertas condiciones; en cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace

⁴⁴ Heráclito de Efeso, fr. 85 Diels.

está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente. Estas condiciones no cuentan para la posesión de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes el conocimiento tiene poco o ningún peso, mientras que las demás condiciones no lo tienen pequeño sino total, ya que surgen, precisamente, de realizar muchas veces actos justos y moderados. Así las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquellos sanarán el alma con tal filosofía.

5. *La virtud como modo de ser*

Vamos ahora a investigar qué es la virtud. Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apatencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello

por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o com-
padecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual
nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por
ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal,
si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos
moderadamente; y lo mismo con las demás.

30 Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, por-
que no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones,
sino por nuestras virtudes y nuestros vicios; y se nos elogia
o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que
tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se
encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera),
5 sino por nuestras virtudes y vicios. Además, nos encoleri-
zamos o tememos sin elección deliberada, mientras que las
virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin
elección. Finalmente, por lo que respecta a las pasiones se
dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios
se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta
manera.

Por estas razones, tampoco son facultades; pues, ni se
nos llama buenos o malos por ser simplemente capaces de
sentir las pasiones, ni se nos elogia o censura. Además, es
por naturaleza como tenemos esta facultad, pero no somos
10 buenos o malos por naturaleza (y hemos hablado antes de
esto). Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facul-
tades, sólo resta que sean modos de ser. Hemos expuesto,
pues, la naturaleza genérica de la virtud.

6. *Naturaleza del modo de ser*

15 Mas no sólo hemos de decir que la virtud es un modo de
ser, sino además de qué clase. Se ha de notar, pues, que toda
virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo

cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejem-
plo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues
vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del
caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar 20
el jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así
en todos los casos, la virtud del hombre será también el
modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el
cual realiza bien su función propia. Cómo esto es así, se ha
dicho ya; pero se hará más evidente, si consideramos cuál 25
es la naturaleza de la virtud. En todo lo continuo y divisible
es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y
esto, o bien con relación a la cosa misma, o a nosotros; y
lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto.
Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de 30
ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en
relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto,
y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si
diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término
medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en 35
una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la
proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros, 1106b
no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es
mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos,
el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente
esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla:
para Milón⁴⁵, poco; para el que se inicia en los ejercicios
corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso 5
y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no
el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros.

⁴⁵ Milón de Crotona, atleta del siglo VI a. de C., vencedor varias ve-
ces de los Juegos Olímpicos y famoso por su fuerza extraordinaria.— La
mina, como unidad de peso, equivalía a unos 436 grs.

Entonces, si toda ciencia cumple bien su función, mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras (de ahí procede lo que suele decirse de las obras excelentes, que no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decíamos, trabajan con los ojos puestos en él); y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apatencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud⁴⁶. En las acciones hay también exceso y defecto y término medio. Ahora, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio.³⁰ Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos⁴⁷, pertenece a lo indeter-

⁴⁶ Al unir íntimamente la virtud y el término medio, Aristóteles sigue una corriente profunda del pensamiento griego que tiende a evitar todo exceso y a mantener siempre la medida. Con todo, más adelante nos dirá que el justo medio es, en el orden moral, un extremo (II 6, 1107a8).

⁴⁷ «Para la mayoría de los pitagóricos, los últimos elementos de todas las cosas son lo Infinito y lo Finito, también llamados Par e Impar; y éstos son análogos a la materia y la forma, respectivamente. Pero la forma es

minado, mientras el bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud:

*Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas*⁴⁸.

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.

Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admiten el término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre implica la idea de perversidad, por ejemplo, la malignidad, la divergencia, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Pues todas estas cosas y otras semejantes se llaman así por ser malas en sí mismas, no por sus excesos ni por sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra. Y en

definida y la materia indefinida, y los más antiguos filósofos atribuyen la bondad a lo que es definido y la maldad a lo indefinido. Además, el término medio es definido y único, pero las desviaciones de él son muchas e infinitas; así, alcanzar el término medio es difícil, pero errar es fácil» (H. G. Apostle, *The Nicomachean Ethics. Translated with Commentaries and Glossary*, Dordrecht, 1980, página 230).

⁴⁸ Verso de autor desconocido.

relación con estas cosas, no hay problema de si está bien o mal hacerlas, por ejemplo, cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que el realizarlas es, en absoluto, erróneo. Igualmente lo es el creer que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno hay término medio, exceso y defecto; pues, entonces, habría un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Por el contrario, así como no hay exceso ni defecto en la moderación ni en la virilidad, por ser el término medio en cierto modo un extremo, así tampoco hay un término medio, ni un exceso ni un defecto en los vicios mencionados, sino que se yerra de cualquier modo que se actúe; pues, en general, ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio.

7. *Ejemplos de virtudes como término medio entre un exceso y un defecto*

Pero nosotros debemos no sólo decirlo en general, sino también aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo.

Consideremos, pues, estos ejemplos particulares de nuestra clasificación⁴⁹: en relación con el miedo y con la audacia, el valor es el término medio; de los que se exceden, el

⁴⁹ También la *Ética Eudemia* (1.2.2ob38, 1-12.) nos ofrece un cuadro esquemático de las virtudes y vicios, pero no coincide con esta enumeración. Aparte de que es posible que existiera una lista de virtudes y vicios en la escuela de Aristóteles, sin embargo el filósofo continuó modificando, a lo largo del tiempo, su clasificación original, y así no es de extrañar tal discrepancia.

que lo es por carencia de temor no tiene nombre (muchas virtudes y vicios no tienen nombre); pero el que se excede en audacia es temerario, y el que se excede en el miedo y le falta coraje, cobarde. En el dominio de los placeres y dolores —no de todos, y en menor grado por lo que respecta a los dolores—, el término medio es la moderación, y el exceso, la intemperancia. Personas deficientes respecto de los placeres difícilmente existen; por eso, tales personas ni siquiera tienen nombre, pero llamémoslas insensibles.

En relación con el dar y recibir dinero, el término medio es la liberalidad, el exceso y el defecto son, respectivamente, la prodigalidad y la tacañería. En estos dos vicios, el exceso y el defecto se presentan de manera contraria: el prodigo se excede en gastarlo, y se queda atrás en adquirirlo; el tacaño se excede en la adquisición, y es parco en el desprendimiento. De momento hablamos esquemática y sumariamente, lo cual basta para nuestro propósito; luego serán definidos con más precisión.

Respecto del dinero hay también otras disposiciones: un término medio, la esplendidez (pues el hombre espléndido difiere del liberal: el primero maneja grandes sumas, el segundo pequeñas); un exceso, la extravagancia y la vulgaridad, y un defecto, la mezquindad. Estas disposiciones difieren de las que se refieren a la liberalidad; de qué manera difieren, se dirá más adelante.

En relación con el honor y con el deshonor, el término medio es la magnanimidad; al exceso se le llama vanidad, y al defecto pusilanimidad. Y, así como dijimos que la liberalidad guarda relación con la esplendidez, de la que se distinguía por referirse a cantidades pequeñas, así también se relaciona con la magnanimidad, ya que ésta se refiere a grandes honores, mientras que aquélla se refiere a los pequeños; es posible, en efecto, desear honor como es debido,

más de los debido o menos, y el que se excede en sus deseos es llamado ambicioso, el que se queda corto, hombre sin ambición, y el medio carece de nombre; sus disposiciones tampoco tienen nombre, excepto la del ambicioso, que se llama ambición. Es por eso por lo que los extremos pretenden obtener el término intermedio, y nosotros, también, unas veces llamamos al intermedio ambicioso y, otras veces, hombres sin ambición, y unas veces elogiamos al ambicioso y, otras, al hombre sin ambición. La razón de por qué hacemos esto se dirá más adelante; ahora hablemos de las restantes disposiciones de la manera ya propuesta.

Respecto de la ira existe también un exceso, un defecto y un término medio; estas disposiciones no tienen prácticamente nombre; pero, ya que llamamos al término medio apacible, llamaremos a la disposición intermedia apacibilidad, de los extremos, el que peca por exceso se llamado iracundo, y su vicio iracundia; y el que peca por defecto, incapaz de ira, y el defecto, incapacidad de ira.

Hay, además, otras tres disposiciones intermedias que tienen alguna semejanza entre sí, pero son diferentes; todas se refieren a la comunicación por medio de palabras y acciones, pero difieren en que una de ellas se refiere a la verdad en su ámbito, y las otras dos a lo que es agradable, ya en el fuego ya en todas las otras circunstancias de la vida.

Así debemos considerarlas también, a fin de comprender mejor que el término medio es laudable en todas las cosas, mientras que los extremos no son ni rectos ni laudables, sino reprobables. La mayoría de estas disposiciones también carecen de nombres, pero debemos intentar, como en los demás casos, introducir nombres nosotros mismos para mayor claridad y para que se nos siga fácilmente.

Así pues, con respecto a la verdad, llamemos veraz al que posee el medio, y veracidad a la disposición intermedia;

en cuanto a la pretensión, la exagerada, fanfarronería, y al que la tiene, fanfarrón; la que se subestima, disimulo, y disimulador, al que la tiene. Respecto del que se complace en divertir a los otros, el término medio es gracioso, y la disposición, gracia; el exceso, bufonería, y el que la tiene, bufón; y el deficiente, místico, y su disposición, rusticidad.

En cuanto al agrado en las restantes cosas de la vida, el que es agradable como se debe es amable, y la disposición intermedia, amabilidad; el excesivo, si no tiene ni a alguna, obsequioso, si es por utilidad, adulador, y el deficiente, en todo, desagradable, quisquilloso y malhumorado.

También hay disposiciones intermedias en las pasiones y respecto de ellas. Así, la vergüenza nos es una virtud, pero se elogia también al vergonzoso; así, se dice que uno posee el justo medio en estas cosas; otro, que es exagerado, como el tímido que se avergüenza de todo; otro, que es deficiente o que no tiene absolutamente vergüenza de nada, y el término medio es vergonzoso.

La indignación es el término medio entre la envidia y la malignidad, y éstos son sentimientos relativos al dolor o al placer que sentimos por lo que sucede a nuestros prójimos; pues el que se indigna se aflige por los que prosperan injusticiamente; el envidioso, yendo más allá que éste, se aflige de la prosperidad de todos, y el malicioso, se queda tan corto en afligirse que hasta se alegra. Mas estas cosas serán tratadas en su momento oportuno. Ahora hablemos de la justicia, y como este concepto no es simple, distinguiémos sus dos clases y diremos de cada una cómo es término medio, y lo mismo haremos con las virtudes racionales.

En esta relación entre la virtud y el vicio correspondiente, Aristóteles ha considerado solamente el aspecto cuantitativo de la actividad humana, el grado de intensidad del defecto o del exceso en relación con el término medio.

8. *Oposición de virtudes y vicios*

Así pues, tres son las disposiciones, y de ellas, dos vicios —uno por exceso y otro por defecto— y una virtud, la del término medio; y todas se oponen entre sí de cierta manera; y las extremas son contrarias a la intermedia y entre sí, y la intermedia es contraria a las extremas. Pues, así como lo igual es mayor en relación con lo menor y menor con respecto a lo mayor, así, también, en las pasiones y en las acciones, los modos de ser intermedios son excesivos por lo que respecta a los deficientes, y deficientes, en cuanto a los excesivos. Por esta razón, el valiente parece temerario, comparado con el cobarde, y cobarde, comparado con el temerario; igualmente, el moderado parece intemperante, en comparación con el insensible, e insensible, en comparación con el intemperante; y el liberal parece pródigo, si se le compara con el tacaño, y tacaño, si se le compara con el pródigo. De ahí que los extremos rechazan al medio, cada uno hacia el otro extremo, y el cobarde llama temerario al valiente, y el temerario cobarde, y análogamente en los demás casos.

Puesto que hay una disposición murua entre estos tres modos de ser, la oposición entre los extremos es mayor que respecto del medio, pues están más lejos entre sí que del medio, por ejemplo, lo grande dista más de lo pequeño y lo pequeño de lo grande, que ambos de lo igual. Además, en algunos casos uno de los extremos parece ser semejante al medio, como la temeridad a la valentía, y la prodigalidad a la liberalidad, pero, en cambio, entre los extremos se da la máxima desemejanza; pero, como los contrarios se definen como las cosas que más distan entre sí, así los que más distan son más contrarios.

En algunos casos, al medio se opone más el defecto, y en otros el exceso; por ejemplo, a la valentía no se opone

la temeridad, que es el exceso, sino la cobardía, que es el defecto; y a la moderación no se opone la insensibilidad, que es la deficiencia, sino la intemperancia, que es el exceso. Esto sucede por dos causas: una procede de la cosa misma, pues por estar más cerca y ser más semejante al medio uno de los extremos, no es éste sino el otro contrario el que preferimos oponer al medio; así, como la temeridad parece ser más semejante y más próxima a la valentía, pero más distante de la cobardía, preferimos contraponerle ésta; pues lo más alejado del medio parece ser más contrario. Ésta es, pues, la causa que procede de la cosa misma, y la otra surge de nosotros mismos, pues aquello a que, en cierto modo, estamos más inclinados por naturaleza parece más contrario al medio; así somos atraídos naturalmente más hacia los placeres, y por eso con más facilidad nos dejamos llevar por el desenfreno que por la austeridad. Es por ello por lo que llamamos más contrarias a las disposiciones a las que cedemos más fácilmente, y por lo que el desenfreno, que es exceso, es más contrario a la moderación.

9. *Reglas prácticas para alcanzar el término medio*

Hemos tratado ya suficientemente que la virtud es un término medio, en qué sentido, y qué es término medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y que es tal virtud por apuntar al término medio en las pasiones y en las acciones.

Por todo ello, es tarea difícil ser bueno, pues en todas las cosas es trabajoso hallar el medio; por ejemplo: hallar el centro del círculo no es factible para todos, sino para el que sabe; así también el irritarse, dar dinero y gastarlo está al alcance de cualquiera y es fácil; pero darlo a quien debe darse y en la cantidad y en el momento oportuno y por la

razón y en la manera de bidas; ya no todo el mundo puede hacerlo y no es fácil; por eso, el bien es raro, laudable y hermoso. De acuerdo con esto, el que apunta al término medio debe, ante todo, apartarse de lo más opuesto, como aconseja Calipo:

*Mantén alejada la nave de este oleaje y de esta espuma*⁵¹;

pues de los dos extremos, el uno es más erróneo y el otro menos. Y puesto que es difícil alcanzar exactamente el medio, debemos tomar el mal menor en la segunda navegación, como se dice; y esto será posible, sobre todo, de la manera que decimos.

Debemos, por otra parte, tomar en consideración aquellas cosas hacia las que somos más inclinados (pues unos lo somos por naturaleza hacia unas y otros hacia otras). Esto lo conocemos por el placer y el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, pues apartándonos lejos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas. En toda ocasión, hay que guardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad. Así, respecto del placer, debemos sentirlo que sintieron los ancianos del pueblo a la vista de Helena⁵²; y repetir sus palabras en todos los casos; pues si nos alejamos de él erraremos menos. Para decirlo en una palabra, si hacemos esto, podremos alcanzar mejor el término medio.

⁵¹ *Odisea* XII: a-8-9. El consejo es de Circe; las palabras son de Ulises, que se las repite al piloto.

⁵² Es decir, cuando hay necesidad de los reinos, por ausencia del viento.

⁵³ *Ilíada* III: 155-160; los ancianos aconsejan a Helena que regrese a su patria y no sea, así, motivo de más penalidades para los troyanos.

Esto, sin duda, es difícil, y especialmente en los casos particulares, pues no es fácil especificar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debe uno irritarse; pues nosotros mismos unas veces alabamos a los que se que- dan cortos y decimos que son apacibles, y otras a los que se irritan y les llamamos viriles. Sin embargo, no es censurado el que se desvíe del bien un poco, tanto por exceso como por defecto, pero sí lo es el que se desvíe mucho, pues no pasa desapercibido. Ahora, no es fácil determinar mediante la razón los límites y en qué medida sea censurable, porque no lo es para ningún objeto sensible. Tales cosas son individuales y el criterio reside en la percepción. Así, pues, está claro que el modo de ser intermedio es en todas las cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien.

En el caso de la ira, como en el de la tristeza, el exceso y el defecto son igualmente censurables. La ira es una pasión que se refiere a lo que es doloroso y a lo que es desagradable. El exceso de ira es la furia, que es una pasión que se refiere a lo que es doloroso y a lo que es desagradable. El defecto de ira es la falta de ira, que es una pasión que se refiere a lo que es doloroso y a lo que es desagradable. La ira es una pasión que se refiere a lo que es doloroso y a lo que es desagradable. El exceso de ira es la furia, que es una pasión que se refiere a lo que es doloroso y a lo que es desagradable. El defecto de ira es la falta de ira, que es una pasión que se refiere a lo que es doloroso y a lo que es desagradable.

a propósito de ser tratado con injusticia voluntariamente.
 30 Es también evidente que ambas cosas son malas, sufrir la injusticia y cometerla (en efecto, lo uno es tener menos y lo otro tener más de lo intermedio, como lo sano en medicina y la buena disposición física en gimnasia); sin embargo, es peor cometer una injusticia, porque el cometerla es con vicio y es reprehensible, y este vicio es o completo y absoluto o poco menos (pues no todo acto involuntario está hecho con injusticia); mientras que el ser tratado injustamente no implica vicio ni injusticia. En sí mismo, por consiguiente, el sufrir la injusticia es menos malo, pero, por accidente, nada impide que sea el mayor mal. Esto, sin embargo, no interesa a la teoría: ésta, en efecto, considera la pleuritis como una enfermedad más grave que un tropezón, aunque el caso inverso podría acontecer por accidente, si al tropezar uno cayera y fuera cogido, por ello, por el enemigo o muriera.

Metafóricamente, y por semejanza, existe, pues, una justicia, no de uno consigo mismo, sino entre ciertas partes de uno mismo; y no una justicia cualquiera, sino la propia del amo y el siervo, o del esposo y la esposa, pues en estos mismos términos se distingue la parte racional del alma de la irracional; y es, ciertamente, al atender a estas partes, cuando parece que es posible la injusticia con uno mismo, pues estas partes pueden sufrir algo contra sus propios deseos de suerte que también cabe una cierta justicia recíproca entre ellas, semejante a la que existe entre gobernantes y gobernados.

15 Quedan, pues, definidas de esta manera la justicia y las demás virtudes morales.¹¹⁸

¹¹⁸ Algunos comentaristas quieren ver aquí una crítica de la teoría platónica de la justicia basada en la armonía de las tres partes del alma y sus virtudes.

LIBRO VI

EXAMEN DE LAS VIRTUDES INTELECTUALES

1. *Las virtudes intelectuales. Determinación de la recta razón*

Puesto que hemos dicho ya más arriba que se debe elegir el término medio, y no el exceso ni el defecto, y que el término medio es tal cual la recta razón dice, vamos a analizar 1138b 20 esto. En todos los modos de ser que hemos mencionado, como también en los demás, hay un blanco, mirando hacia el cual, el hombre que posee la razón intensifica o afloja su actividad, y hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y que existen en concordancia con la recta razón.¹¹⁹ Tal 25 afirmación es, sin duda, verdadera, pero no es clara, pues también en otras ocupaciones que son objeto de ciencia puede decirse, en verdad, que uno no debe esforzarse ni ser negligente en más o en menos, sino un término medio y como lo establece la recta razón. Pero, con esto solo, un 30 hombre no conocería más; es como si, (sobre la cuestión de saber) qué remedios debemos aplicar a nuestro cuerpo,

¹¹⁹ La recta razón es la que determina el justo medio de las virtudes morales y es obra de la sabiduría práctica, *phronesis*. Pero el límite o norma de esta recta razón es la contemplación, obra de la filosofía, *sophia*.

alguien nos dijera: «los que prescribe la medicina y de la manera indicada por el médico». Por eso, también, con respecto a las propiedades del alma, no sólo debe establecerse esta verdad, sino, además, definir cuál es la recta razón o cuál su norma.

Al analizar las virtudes del alma, digamos que unas eran éticas y otras intelectuales. Hemos discutido ya las éticas; de las restantes vamos a tratar a continuación, después de algunas notas preliminares sobre el alma. Dijimos ya antes que son dos las partes del alma: la racional y la irracional. Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional de la misma manera, estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes¹²⁰; porque, correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento. A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De esta forma, la razonadora es una parte de la racional. Hemos de averiguar, por tanto, cuál es el mejor modo de ser de cada una de estas partes, pues ese modo de ser será la virtud de cada una y cada virtud es relativa a su propia función.

¹²⁰ Es decir, lo necesario y lo contingente, división que se corresponde con la platónica de ciencia y opinión (Cf. *Platón, República* V 476a-480a).

2. Objeto de las virtudes intelectuales

Tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad: 20 la sensación, el intelecto y el deseo. De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a 25 la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que (la razón) diga (el deseo) debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el 30 recto deseo.

El principio de la acción es, pues, la elección —como fuente de movimiento y no como finalidad—¹²¹, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter. La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta 1139b gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de

¹²¹ Sabido es que Aristóteles distingue cuatro causas, o sea, cuatro tipos de respuesta a la pregunta de por qué: causa formal, causa material, causa eficiente y causa final. En el terreno de la acción, actúan sólo la eficiente y la final.

algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre. Nada que haya ocurrido es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Ilión haya sido saqueada; pero nadie delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber sucedido; por eso, rectamente, dice Agatón¹²²:

*De una cosa sólo Dios está privado:
de hacer que no se haya realizado lo que ya está hecho.*

La función de ambas partes intelectivas es, por tanto, la verdad; así pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, esas son las virtudes de ambas.

3. Enumeración de las virtudes intelectuales. Estudio de la ciencia

Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de ellas. Establezcamos que las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto¹²³; pues uno puede engañarse con la suposición

¹²² Poeta trágico, nacido alrededor del 450 a. C., cuyas obras se han perdido.

¹²³ La terminología aristotélica es un escollo que ha de intentar salvar el traductor y que se presta a varias interpretaciones. Diels-Merkel, por ejemplo (*Aristoteles, Nikomachische Ethik...*, pág. 331), traduce así estas disposiciones anímicas: «poder práctico» (*téchne*), «conocimiento científico» (*epistémē*), «opinión moral» (*phronesis*), «sabiduría filosófica» (*sophia*), «entendimiento intuitivo» (*noús*).

y con la opinión. Qué es la ciencia, es evidente a partir de ahí—si hemos de hablar con precisión y no dejarnos guiar por semejanzas—: todos creemos que las cosas que conocemos no pueden ser de otra manera; pues las cosas que pueden ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra observación, se nos escapa si existen o no. Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno es ingénito e indestructible. Además, toda ciencia parece ser enseñable, y todo objeto de conocimiento, capaz de ser aprendido. Y todas las enseñanzas parten de lo ya conocido, como decimos también en los *Analíticos*, unas por inducción y otras por silogismo¹²⁴. La inducción es principio, incluso, de lo universal, mientras que el silogismo parte de lo universal. De ahí que haya principios de los que parte el silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo, sino que se obtienen por inducción. Por consiguiente, la ciencia es un modo de ser demostrativo y a esto pueden añadirse las otras circunstancias dadas en los *Analíticos*; en efecto, cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente; pues si no los conoce mejor que la conclusión, tendrá ciencia sólo por accidente. Sea, pues, especificada de esta manera la ciencia.

4. El arte¹²⁵

Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto producido y la acción que lo produce. La producción es distinta

¹²⁴ Los argumentos siguientes para el conocimiento científico se basan en otras obras de Aristóteles, principalmente, en los *Analíticos posteriores* (I 1, 71 y ss.).

¹²⁵ En el original, *téchne*, que indica no el arte del artista, sino una aptitud para producir, una «disposición productiva», como nos dice el

de la acción (uno puede convencerse de ello en los tratados exotéricos); de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo.

5 Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción. Ahora bien, puesto que la construcción es un arte y es un modo de ser racional para la producción, y no hay ningún arte que no sea un modo de ser para la producción, ni modo de ser de esta clase que no sea un arte, serán lo mismo el arte y el modo de ser productivo acompañado de la razón 10 verdadera. Todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido. En efecto, no hay arte de cosas que son o llegan a ser por necesidad, ni de cosas que se producen de acuerdo con su naturaleza, 15 pues éstas tienen su principio en sí mismas. Dado que la producción y la acción son diferentes, necesariamente el arte tiene que referirse a la producción y no a la acción. Y, en cierto sentido, ambos, el azar y el arte, tienen el mismo objeto, como dice Agatón: «El arte ama al azar y el azar al arte.» El arte, pues, como queda dicho, es un modo de ser

propio Aristóteles, «acompañada de razón verdadera». Insistiendo en este concepto, dicen Gauthier y Jolif: «El problema que plantea el arte en Aristóteles es exclusivamente el problema de la *producción* y de sus relaciones con la acción moral, y en modo alguno el problema de lo bello y de sus relaciones con el bien, que es lo que hoy esperaríamos que se examinara en el capítulo de un tratado de moral consagrado al arte. Pero el encuentro de la noción de 'arte' y de la noción de 'bello' que ha dado nacimiento, entre nosotros, a las «bellas artes» no se había producido todavía en la época de Aristóteles, y sólo le era lícito ver en el arte el 'oficio' que 'fabrica' o 'produce' algo, prescindiendo de toda consideración estética» (R. A. ГАУТНЬЕР-І. У. ЖОЛІФ: *L'Éthique à Nicomaque, Commentaire...*, pág. 456).

productivo acompañado de razón verdadera, y la falta de 20 arte, por el contrario, un modo de ser productivo acompañado de razón falsa, referidas ambas a lo que puede ser de otra manera.

5. La prudencia

En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes. En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. Pero nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas pueden ser de otra manera), ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin. Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los

hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los
10 administradores y de los políticos. Y es a causa de esto por
lo que añadimos el término «moderación» al de «prudencia»,
como indicando algo que salvaguarda la prudencia. Y lo que
preserva es la clase de juicio citada; porque el placer y el dolor
no destruyen ni perturban toda clase de juicio (por ejemplo, si los
15 ángulos del triángulo valen o no dos rectos), sino sólo los que se refieren a la actuación. En
efecto, los principios de la acción son el propósito de esta
acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor,
el principio no es manifestado, y ya no ve la necesidad de
elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye
20 el principio. La prudencia, entonces, es por necesidad un modo
de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno
para el hombre.

Además, existe una excelencia del arte, pero no de la prudencia,
y en el arte el que yerra voluntariamente es preferible,
pero en el caso de la prudencia no, como tampoco en el de las virtudes.
25 Está claro, pues, que la prudencia es una virtud y no un arte.
Y, siendo dos las partes racionales del alma, la prudencia será la virtud de una de ellas, de la que
forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tienen
por objeto lo que puede ser de otra manera. Pero es sólo un modo
30 de ser racional, y una señal de ello es que tal modo de ser puede olvidarse, pero la prudencia, no.

6. El intelecto

Puesto que la ciencia es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias,
y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (pues la ciencia es racional), el principio de lo científico
35 no puede ser ni ciencia, ni arte, ni prudencia; porque lo científico es demostrable, mientras que el arte

y la prudencia versan sobre cosas que pueden ser de otra manera. Tampoco hay sabiduría de estos principios, pues es propio del sabio
1141a aportar algunas demostraciones. Si, por lo tanto, las disposiciones por las que conocemos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede o puede ser de otra manera,
son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto, y tres de ellos (a saber, la prudencia, la ciencia, y la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, nos
5 resta el intelecto, como disposición de estos principios.

7. La sabiduría

En las artes, asignamos la sabiduría a los hombres más consumados en ellas,
10 por ejemplo, a Fidias, como escultor, y a Policeto, como creador de estatuas¹²⁶, no indicando otra cosa sino que la sabiduría es la excelencia de un arte. Consideramos a algunos hombres como sabios en general y no en un campo particular o en alguna calificada manera, como dice Homero en el *Margites*¹²⁷:

Los dioses no le hicieron cavador ni labrador ni sabio en ninguna otra cosa.

De suerte que es evidente que la sabiduría es la más exacta de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será inte- 20

¹²⁶ Los dos máximos representantes de la escultura del tiempo de Pericles. Al primero le debemos, entre otras, las magníficas esculturas del Partenón, y el segundo se distinguió, sobre todo, en el vaciado del bronce y en la creación de figuras atléticas, algunas de las cuales han quedado como modelos en su género.

¹²⁷ Poema cómico que los antiguos atribuyeron a Homero.

lecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos. Si, en verdad, lo sano y lo bueno son distintos para los hombres y los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos podrían decir que lo sabio es siempre lo mismo; pero lo prudente varía; en efecto, se llama prudente al que puede examinar bien lo que se refiere a sí mismo, y eso es lo que se confiará a ese hombre. Por eso se dice que algunos animales son también prudentes, aquellos que parecen tener la facultad de previsión para su propia vida. Es evidente también que la sabiduría y la política no son lo mismo, pues si por sabiduría se entiende el conocimiento relativo a cosas útiles para uno mismo, habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una dieciséis para cada uno, a menos que se diga que también hay una sola medicina para todos. Y nada cambia, si se dice que el hombre es el más excelente de los animales, porque también hay otras cosas mucho más dignas en su naturaleza, que el hombre, como es evidente por los objetos que constituyen el cosmos.¹²⁸ De lo dicho, entonces, está claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza. Por eso, Anaxágoras, Tales¹²⁹ y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, por que no buscan los bienes humanos.

¹²⁸ Estos objetos son el sol, la luna y las estrellas, que Aristóteles consideraba como indestructibles y eternos (cf. *Metafísica* 1074a30-31).
¹²⁹ Tales fue el primero de los Siete Sabios; Anaxágoras perteneció a una generación posterior.

La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de ponerla a mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. Por esa razón, también algunos sin saber, pero con experiencia en otras cosas, son más prácticos que otros que saben; así, no quien sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, producirá la salud, sino, más bien, el que sepa qué carnes de ave son ligeras y sanas. La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos, o preferentemente el de las cosas particulares. Sin embargo, también en este caso debería haber una fundamentación, y esta es la siguiente: el prudente no se da cuenta de la naturaleza de la política y la política es una ciencia que se ocupa de la ciudad. La política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma. De la prudencia relativa a la ciudad, una, por así decirlo, arquitectónica, legislativa, mientras que la otra, que está en relación con lo particular, tiene el nombre común de «prudencia política». Esta es práctica y deliberativa. En efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso, sólo los empeñados en tales acciones son llamados políticos, pues sólo ellos actúan como obreros manuales.

Por lo tanto, la prudencia parece referirse especialmente a uno mismo, o sea al individuo, y esta disposición tiene el nom-

bre común de «prudencia»; las restantes se llaman «economía», «legislación» y «política», tanto en la deliberativa, como en la judicial. Habrá, por consiguiente, una forma de conocimiento consistente en saber lo que a uno le conviene (y ésta difiere mucho (de las otras)), y parece que el que sabe lo que le conviene y se ocupa en ello es prudente, mientras que a los políticos se les llama intrigrantes. Por eso, dice Eurípides¹³⁰:

*¿Cómo iba yo a ser prudente, ya que fácilmente habría
[podido,
contado como uno entre la masa del ejército,
tener igual participación?*
5 *Porque los que destacan y actúan más que los otros...*

Pues los prudentes buscan lo que es bueno para ellos y creen que es esto lo que debe hacerse. De esta opinión procede la creencia de que sólo éstos son prudentes, aunque, quizá, no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica ni sin régimen político. Además, cómo debe uno administrar lo suyo no está claro y necesita consideración. Una señal de lo que se ha dicho es que los jóvenes pueden ser geométricos y matemáticos, y sabios, en tales campos, pero, en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene también por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere mucho tiempo. Y si uno investiga por qué un muchacho puede llegar a ser matemático, pero no sabio, ni físico, la respuesta es ésta: los objetos matemáticos existen por abstracción, mientras que

¹³⁰ Versos de la tragedia perdida *Filoctetes* representada en el año 432 a. C.

los principios de las otras ciencias proceden de la experiencia; además, los jóvenes no tienen convicción de estas cosas, sino que sólo hablan, y, en cambio, les es manifestado el ser de los principios. Finalmente, en la deliberación se puede 20 errar tanto en lo universal como en lo particular; y, así, podemos equivocarnos en el hecho de que todas las aguas gordas son malas o en que estas aguas son gordas¹³¹.

Es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es 25 de esta naturaleza. Se opone, de este modo, el intelecto, pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo que no hay ciencia, sino percepción sensible, no la percepción de las propiedades sensibles, sino una semejanza a aquella por la que vemos que la última figura 30 en matemática es un triángulo (pues también aquí hay un límite). Pero ésta es, más bien, percepción que prudencia, ya que aquella es de otra especie.

9. *Cualidades de la buena deliberación*

El investigar y el deliberar son diferentes, aunque la deliberación es una especie de investigación. Es preciso también 1142b averiguar la naturaleza de la buen deliberación: si es ciencia, opinión, buen tino o alguna cosa de otro género. Ciencia, por supuesto, no es, porque no se investiga lo que se sabe, y la buena deliberación es una especie de deliberación, y el que delibera investiga y calcula. Tampoco es buen tino, porque el buen tino actúa sin razonar y es rápido, mientras 5

¹³¹ Propiamente, «aguas pesadas», pero esta expresión tiene hoy un significado más técnico. Por ello, hemos preferido traducir por «aguas gordas», que tiene un alcance más general y se acerca más a la idea de Aristóteles.

que la deliberación requiere mucho tiempo, y se dice que debemos poner en práctica rápidamente lo que se ha deliberado, pero deliberar lentamente. También la agudeza es distinta de la buena deliberación: aquella es una especie de buen tino. Tampoco consiste la buena deliberación en ninguna clase de opinión. Pero puesto que el que delibera mal yerra y el que delibera rectamente acierta, es evidente que la buena deliberación es una especie de rectitud, que no es propia de la ciencia ni de la opinión. En efecto, no puede haber rectitud de la ciencia (como tampoco error), y la rectitud de la opinión es la verdad, y los objetos de la opinión han sido ya especificados. Sin embargo, tampoco es posible la buena deliberación sin razonamiento. Resta, pues, la rectitud de designio; ésta, en efecto, todavía no es afirmación, pues la opinión no es investigación, sino ya una especie de afirmación, y el que delibera, tanto si delibera bien como si mal, investiga y calcula. Pero la buena deliberación es una especie de rectitud de la deliberación; por tanto, debemos averiguar primero qué es y sobre qué versa la deliberación.

Puesto que la rectitud tiene muchos sentidos, es claro que no se trata de cualquiera de ellos, porque el inconitamente y el malo alcanzarán con el razonamiento lo que se proponen hacer, y, así, habrán deliberado rectamente, pero lo que han logrado es un gran mal; y el haber deliberado rectamente se considera un bien, pues la buena deliberación es rectitud de la deliberación que alcanza un bien. Pero es posible también alcanzar un bien mediante un razonamiento falso¹³², y alcanzar lo que se debe hacer no a través del ver-

¹³² Para alcanzar un bien, uno puede servirse de medios malos, de la misma manera que una conclusión verdadera puede deducirse de premisas falsas. Se trata aquí del silogismo práctico. Por silogismo entiende Aristóteles «un discurso en el que establecidas determinadas premisas

verdadero término, sino por un término medio falso; de modo que no será buena deliberación ésta en virtud de la cual se alcanza lo que se debe, pero no por el camino debido. Además, es posible que uno alcance el objeto después de una larga deliberación, y otro rápidamente; por consiguiente, tampoco aquella será una buena deliberación, sino que la rectitud consiste en una conformidad con lo útil, tanto con respecto al objeto, como al modo y al tiempo. También se puede hablar de buena deliberación en sentido absoluto, o relativa tendente a un fin determinado; la primera es la que se endereza simplemente al fin y la segunda la que se endereza a un fin determinado. De acuerdo con ello, si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio.

10. El entendimiento

El entendimiento y el buen entendimiento, en virtud de los cuales decimos que los hombres son inteligentes o con buena inteligencia, no son absolutamente lo mismo que la ciencia o la opinión (pues todos serían inteligentes), ni son lo mismo que alguna de las ciencias en particular, como la medicina con respecto a la salud o la geometría por lo que se refiere a las magnitudes, porque el entendimiento no se aplica a lo eterno e inmóvil, ni a un género de cosas que están en proceso de llegar a ser, sino a cosas que pueden suscitar cuestiones y ser objeto de deliberación. Por tanto, se aplican lo mismo que la prudencia, pero no son lo mismo

resulta necesariamente de ellas, por ser lo que son, algo distinto de lo antes establecido» (*Análisis práctica* 2.4b1.8-20). En el silogismo práctico, lo que resulta por necesidad no es un enunciado u oración, sino una acción (véase 1.147a28).

entendimiento y prudencia. En efecto, la prudencia es normativa, pues su fin es lo que se debe hacer o no; mientras que el entendimiento es sólo capaz de juzgar, pues son lo mismo entendimiento y buen entendimiento, inteligentes y dotados de buena inteligencia. El entendimiento no consiste en tener prudencia ni en adquirirla, antes bien, así como al aprender se le llama entender cuando emplea la ciencia, así también el entendimiento se ejercita en la opinión al juzgar y juzgar rectamente sobre cosas que son objeto de prudencia cuando alguien habla acerca de ellas; pues bien y rectamente son lo mismo. Y de ahí viene el nombre «entendimiento», en virtud del cual se habla de hombres dotados de buena inteligencia, del entendimiento que se ejercita en el aprender; pues al aprender lo llamamos muchas veces «entender».

11. *Relación de las virtudes intelectuales con la prudencia*

El llamado juicio, en virtud del cual decimos de alguien que tiene buen juicio y que es comprensivo¹³³, es el discernimiento recto de lo equitativo. Señal de ello es que llamamos comprensivo, sobre todo, a lo equitativo, y equitativo a tener comprensión sobre algunas cosas, y juicio comprensivo al que discierne rectamente lo equitativo, y rectamente es estar de acuerdo con la verdad.

Todos estos modos de ser van dirigidos lógicamente a lo mismo. En efecto, cuando hablamos de juicios, entendimiento, prudencia e inteligencia, atribuimos a las mismas personas el tener juicio o inteligencia, así como el ser pru-

¹³³ Juego de palabras en el original, de difícil traducción. Aristóteles emplea los términos *gnómē*, *eugnómōn*, *sygnómōnē*, es decir, partiendo de una misma raíz, logra, mediante ciertos prefijos, ampliar su semántica.

gentes o tener entendimiento; porque todas estas facultades versan sobre lo extremo y lo particular, y en saber discernir lo que es prudente radica el ser inteligente, buen entendedor o comprensivo, porque la equidad es común a todos los hombres en sus relaciones con los demás. Ahora bien, todas las cosas prácticas son individuales y extremas, y, así, no sólo ha de conocerlas el prudente, sino que el entendimiento y el juicio versan también sobre las cosas prácticas, que son extremas. La intuición tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros¹³⁴, y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor. Éstos son, en efecto, los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible de estos particulares, y ésta es la intuición.

Ésta es también la razón de que estas facultades parecen naturales, y de que, mientras nadie es sabio por naturaleza, uno tiene por naturaleza juicio, entendimiento e intuición. Señal de ello es que creemos que estas facultades acompañan a ciertas edades, y que tal edad tiene intuición y juicio, como si la naturaleza fuera la causa de ellas. En consecuencia, uno debe hacer caso de las aseveraciones y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes no menos que de las demostraciones, pues ellos ven rectamente porque poseen la visión de la experiencia. Se ha dicho, pues, qué es la prudencia y la sabiduría, y cuál es el objeto de

¹³⁴ Las demostraciones son de hechos necesarios, como sucede en matemáticas. De ahí que los principios de las demostraciones son inmutables o invariables, pues si fueran variables, las conclusiones podrían no ser verdaderas.

cada una de ellas, y que cada una es la virtud de una parte distinta del alma.

1.2. *Utilidad de la sabiduría y la prudencia*

Uno podría preguntarse, acerca de estas virtudes, cuál es su utilidad, puesto que la sabiduría no investiga ninguna de las cosas que pueden hacer feliz al hombre (pues no es propia de ninguna generación), y la prudencia, si bien tiene esto, ¿para qué es necesaria? Si la prudencia tiene por objeto lo que es justo, noble y bueno para el hombre, y ésta es la actuación del hombre bueno, el conocer estas cosas no nos hará más capaces de practicarlas, si las virtudes son modos de ser, como tampoco nos sirve de nada conocer las cosas sanas o las saludables que no producen la salud sino que son consecuencia de un modo de ser. En efecto, no somos más capaces de practicarlas por el hecho de poseer la ciencia médica y la gimnástica¹³⁵. Si, por otra parte, no debe decirse que el hombre prudente lo es para esto, sino para llegar a ser bueno, la prudencia de nada servirá a los que ya son buenos, pero tampoco a los que no la tienen. Porque no hay ninguna diferencia entre poseer ellos mismos la prudencia u obedecer a los que la tienen, y sería suficiente para nosotros que usáramos el mismo argumento que en el caso de la salud; aunque queramos estar sanos, no por eso aprendemos la medicina. Además de esto, podría parecer absurdo que la prudencia, que es inferior a la sabiduría, tuviera más autoridad que ella, pues la prudencia, cuyo papel es hacer, manda y ordena sobre lo hecho.

¹³⁵ Una virtud ética es análoga a la salud, en el sentido de que, así como el conocimiento de la salud no nos hace más sanos, así tampoco el simple conocimiento de una virtud ética nos hace virtuosos.

Estos problemas, pues, han de ser discutidos, ya que ahora sólo los hemos suscitado. Ante todo, digamos que estos modos de ser han de ser necesariamente elegibles por sí mismos, al menos por ser cada uno de ellos la virtud de la correspondiente parte del alma, aun en el caso de no producir nada ninguno de ellos. Mas, de hecho, producen algo, no como la medicina produce la salud, sino como la produce la salud misma; es de esta manera como la sabiduría produce felicidad¹³⁶. Pues, siendo una parte de la virtud total, produce felicidad con su posesión y ejercicio.

Además, la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace rectos el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin. Pero no hay tal virtud de la cuarta parte del alma, es decir, de la nutritiva, pues esta parte no puede hacer o no hacer.

En cuanto al argumento de que, a través de la prudencia, no seremos más capaces de realizar acciones nobles y justas, tenemos que empezar un poco más arriba y emplear el siguiente principio: así como decimos que no porque algunos hagan lo justo son, por eso, justos, tal, por ejemplo, los que hacen lo ordenado por las leyes involuntariamente o por ignorancia o por alguna otra causa y no porque es justo (aunque hacen lo que se debe hacer y lo que es necesario que haga el hombre bueno), así también, según parece, es posible teniendo cierta disposición, hacer todas las cosas de suerte que se sea bueno, es decir por elección y por causa de las cosas hechas. Pues bien, la virtud hace recta la elección, pero lo que se hace por naturaleza ya no es propio de la

¹³⁶ La sabiduría filosófica no es la causa eficiente de la felicidad, sino su causa final. La felicidad consiste en la virtud, según nos ha dicho antes Aristóteles: «el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud» (1098a16).

virtud, sino de otra facultad. Debemos considerar y exponer estos asuntos con más claridad.

Hay una facultad que llamamos destreza, y ésta es de tal índole que es capaz de realizar los actos que conducen al blanco propuesto y alcanzarlo; si el blanco es bueno, la facultad es laudable; si es malo, es astucia; por eso, también de los prudentes decimos que son diestros y astutos. La prudencia no es esa facultad, pero no existe sin ella, y esta disposición se produce por medio de este ojo del alma, pero no sin virtud, como hemos dicho y es evidente, ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo: «puesto que tal es el fin, que es el mejor» sea cual fuere (supongamos uno cualquiera a efectos del argumento), y este fin no es aparente al hombre que no es bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que es evidente que un hombre no puede ser prudente, si no es bueno.

13. Prudencia y virtud ética

Así pues, tenemos que volver a considerar la virtud. En efecto, la virtud tiene su paralelo. Así como la prudencia está en relación con la destreza (que no son idénticas, sino semejantes), así también la virtud natural está en relación con la virtud por excelencia. Se admite, realmente, que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, pues desde el nacimiento somos justos, moderados, valientes y todo lo demás; pero, sin embargo, buscamos la bondad suprema como algo distinto y queremos poseer esas cualidades de otra manera. Los modos de ser naturales existen también en los niños y en los animales, pero sin la razón son evidentemente dañinos. Con todo, parece verse claro

que lo mismo que un cuerpo robusto pero sin visión, al ponerse en movimiento, puede resbalar fuertemente por no tener vista, así también en el caso que consideramos; pero si el hombre adquiere la razón, hay una diferencia en la actuación, y el modo de ser que sólo tiene una semejanza (con la virtud), será entonces la virtud por excelencia. Y, así como hay dos clases de modos de ser en la parte del alma que opina, la destreza y la prudencia, así también en la parte moral hay otras dos: la virtud natural y la virtud por excelencia, y de éstas, la virtud por excelencia no se da sin prudencia. Por eso, algunos afirman que toda virtud es una especie de prudencia, y Sócrates, en parte, indagaba bien y, en parte, se equivocaba, pues se equivocaba al considerar que toda virtud era prudencia¹³⁷. Una señal de ello es lo siguiente: todos los hombres que ahora dan una definición de la virtud, después de indicar el objeto a que tiende, añaden: «según la recta razón», y es recta la que está de acuerdo con la prudencia. Parece, pues, que todos, de alguna manera, adivinan que tal modo de ser es virtud, es decir, la que es conforme a la prudencia. Pero debemos avanzar un poco más, ya que la virtud no sólo es un modo de ser de acuerdo con la recta razón, sino que también va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas, es la prudencia. Así, Sócrates creía que las virtudes eran razones (pues pensaba que toda virtud era conocimiento); pero nosotros decimos que van acompañadas de razón.

Esta claro, pues, por lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral. Esta circunstancia refutaría el argumento

¹³⁷ Según Aristóteles, Sócrates tenía razón en creer que la virtud no puede existir sin prudencia, pero se equivocaba al creer que la virtud es prudencia, pues la sabiduría es una virtud, pero no es prudencia, y una virtud ética requiere prudencia, pero no es prudencia.

dialéctico según el cual las virtudes son separables unas de otras, pues la misma persona puede no estar dotada por naturaleza de todas las virtudes, y así puede haber adquirido ya algunas, pero otras todavía no. Esto, con respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, pues cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes¹³⁸. Y es claro que, aun cuando no fuera práctica, sería necesaria, porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin.

Sin embargo, la prudencia no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor, como tampoco la medicina lo es de la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve cómo producirla. Así, da órdenes por causa de la sabiduría, pero no a ella. Sería como decir que la política gobierna a los dioses porque da órdenes, sobre todo en lo que pertenece a la ciudad.

¹³⁸ En la doctrina aristotélica, las virtudes morales son inseparables unas de otras, teniendo su conexión en la prudencia (O. LOTTIN, *Aristote et la connexion des vertus morales*, Lovaina, 1955, págs. 343 y sigs.).

LIBRO VII

APÉNDICE SOBRE LAS VIRTUDES ÉTICAS: CONTINENCIA E INCONTINENCIA

1. Vicio, incontinencia, brutalidad y sus contrarios

Después de esto y estableciendo otro principio, hemos de decir que hay tres clases de disposiciones morales que deben evitarse: el vicio, la incontinencia y la brutalidad. Los contrarios de dos de ellos son evidentes: al primero, lo llamamos virtud, y al otro, continencia; para el contrario de la brutalidad, lo que mejor se adapta es decir que es una virtud sobrehumana, heroica y divina, como Homero hace decir a Príamo sobre Héctor en cuanto a que era excepcionalmente bueno «y no parecía hijo de un hombre mortal, sino de un dios»¹³⁹. De modo que si, como se dice, los hombres llegan a ser dioses a causa de una sobreafluencia de virtud, es claro que un tal modo de ser se opondría al de brutal; pues, así como en un animal no puede haber ni vicio ni virtud, tampoco en un dios, sino que el modo de ser de un dios es más honorable que la virtud, mientras que el del animal es genéricamente diferente del vicio.

¹³⁹ *Ilíada* XXIV 258-9.

Ahora bien, ¿no es verdad que para los amigos el convivir es lo más deseable, de la misma manera que para los amantes el ver es lo más precioso y prefieren este sentido a todos los demás, porque es en virtud de esta sensación principalmente como el amor existe y nace? La amistad es, en efecto, una comunidad, y la disposición que uno tiene para consigo la tiene también para el amigo. En cuanto a uno mismo, la sensación de que existe es amable, y así, también, respecto del amigo. Ahora bien, la actividad de esta sensación surge en la convivencia, de modo que verosímilmente los amigos aspiran a ella. Y lo que cada hombre considera que es la existencia o aquello que él prefiere para vivir, esto es en lo que desea ocuparse con los amigos, y así, unos beben juntos, otros juegan juntos, otros hacen ejercicios, o cazan, o filosofan juntos y, en cada caso, los amigos pasan los días juntos con aquellos que más aman en la vida; porque, queriendo convivir con los amigos, hacen y participan en aquellas cosas que creen que producen la convivencia. De acuerdo con ello, la amistad de hombres malos es mala (porque, siendo inconstantes, participan en malas acciones, y se vuelven malvados al hacerse semejantes unos a otros); en cambio, la amistad de hombres buenos es buena, y crece con el trato, y parece incluso que se hacen mejores actuando y corrigiéndose mutuamente, porque toman entre sí modelo de lo que les agrada, de aquí la expresión: «los hombres buenos aprenden de las cosas buenas».²²³

Referente a la amistad, baste con lo dicho. Vamos a tratar a continuación del placer.

²²³ THEOGNIS, 35.

LIBRO X

NATURALEZA DEL PLACER Y DE LA FELICIDAD

1. *Importancia ética del placer. Diversas opiniones*

Después de esto, quizá deba seguir la discusión sobre el placer^{1172a 2} ²²⁴, porque parece estar íntimamente asociado a nuestra naturaleza; por eso, guiamos la educación de los jóvenes por el placer y el dolor. También parece que disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe contribuyen, en gran medida, a la virtud moral; porque esto se extiende durante toda la vida, y tiene influencia para la virtud y también para la vida feliz, ya que todos los hombres escogen de²⁵ liberadamente lo agradable y evitan lo molesto. Y parece que no deberíamos de ninguna manera pasar por alto estas cuestiones, especialmente cuando hay mucho desacuerdo referente a ellas. En efecto, unos dicen que el bien es el placer, y otros, por el contrario, dicen que el placer es del todo malo, ya por estar, tal vez, convencidos de ello, ya porque creen que representar el placer como un mal, aunque no lo ³⁰

²²⁴ Después que el autor nos ha demostrado en el libro II que la vida activa está en íntima relación con la virtud moral, la cual encuentra en la contemplación su nivel supremo, ahora nos va a mostrar también que la verdadera vida de placer radica en la propia vida contemplativa que constituye a la vez la cumbre de la vida virtuosa y de la vida placentera.

sea, tiene un mejor efecto para nuestra vida, por juzgar que la mayoría de los hombres están inclinados hacia los placeres y son esclavos de ellos, y por eso es preciso guiarnos en sentido contrario, para poder llegar, así, al término medio. Pero, quizá, se diga esto sin razón, porque los argumentos relativos a las pasiones y a las acciones son menos convincentes que los hechos, y así, cuando están en desacuerdo con lo que perciben por los sentidos, son despreciados y desacreditan a la verdad. En efecto, el que censura el placer, pero, a veces, se le ve inclinado a él, da la impresión de que se deja llevar siempre por él, pues no es propio del vulgo saber distinguir. Así pues, los verdaderos argumentos parecen ser de gran utilidad no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, estando en armonía con los hechos, son convincentes, y así exhortan a los hombres inteligentes a vivir de acuerdo con ellos. Pero de esto ya se ha hablado suficientemente. Vamos a hablar ahora de las opiniones sobre el placer.

2. *Refutación de la opinión de que el placer es el bien supremo*

¹⁰ Eudoxo²²⁵ pensaba que el placer es el bien supremo porque veía que todos los seres, racionales e irracionales, aspiran a él, y que en todos es deseable lo bueno y lo más excelente; por consiguiente, el que todos fueran atraídos hacia lo mismo indicaba que para todos el placer era el mayor bien (porque todo ser encuentra su propio bien como encuentra su alimento), y que el bien de todos y al que todos aspiran

²²⁵ Eudoxo de Cnido (400-347 a. C.) es conocido, sobre todo, como astrónomo, pero fue también matemático y filósofo, y perteneció a la Academia de Platón.

es el bien sin más. Estos argumentos convencen más por la ¹⁵ excelencia de su carácter que por ellos mismos; pues Eudoxo era considerado como un ser de excepcional sabiduría, y así se creía que decía estas cosas no por ser amigo del placer, sino porque tal era la verdad del asunto. Pensaba que esta doctrina no era menos evidente desde el punto de vista del contrario; pues el dolor es en sí mismo evitado por ²⁰ todos, y su contrario, igualmente preferible. Por otra parte, él sostenía que el objeto deseable en el más alto grado es el que no se prefiere por causa de otra cosa ni por amor de otra cosa, y todos están de acuerdo en que el placer es de tal índole; porque nadie pregunta con qué fin goza, como si ²⁵ el placer fuera elegible por sí mismo. Y cuando el placer se añade a cualquiera de los bienes, por ejemplo, a una acción justa o moderada, lo hace más apetecible y, así, el bien es acrecentado por otro bien.

Este argumento parece demostrar que el placer es uno de los bienes y no más que otro cualquiera, pues todo bien es más digno de ser elegido añadido a otro bien, que por sí solo. Con tal argumento, Platón ²²⁶ refuta la opinión de que el bien es un placer; en efecto, la vida agradable es más apetecible con prudencia que sin ella, y si la mezcla es mejor, el placer no es el bien, porque no hay nada que, añadido al bien, pueda hacerlo más deseable. Es evidente que ninguna cosa puede ser el bien, si la adición de algo que es bueno por sí mismo hace la combinación más deseable. Entonces, ¿qué hay de tal naturaleza, de lo cual también participamos nosotros? Esto, precisamente, es lo que buscamos. ³⁵

Los que objetan que no es un bien aquello a lo que todos tienden, dicen un desatino. En efecto, lo que todo el mundo ^{1173a} cree decimos que es así, y el que rechaza esta convicción no

²²⁶ En el diálogo *Filebo* (20e-22e; 60a-61b).

encontrará otra más convincente. Pues si sólo los insensatos desearan estas cosas, podría tener sentido lo que dicen, pero si también aspiran a ello los inteligentes, ¿cómo puedes tenerlo? Y, quizá, aun en los malos, hay un bien natural más fuerte que ellos mismos, que tiende (a la realización) de su propio bien.

El argumento referente a lo contrario del placer no parece tampoco acertado. Dicen, pues, que si el dolor es un mal, no se sigue de ello que el placer sea un bien, ya que un mal se puede oponer a otro mal y ambos pueden oponerse a lo que no es ninguno de ellos (y, diciendo esto, no hablan mal), pero estos juicios no son verdaderos en el caso de que habíamos. En efecto, si ambos fueran malos, ambos deberían ser evitados, y si ninguno fuera malo, ninguno sería evitado o lo sería por igual; pero ahora es evidente que al uno se le rehúye como a un mal, y al otro se le elige como un bien; y así, son opuestos el uno al otro.

3. Sigue el examen de otros argumentos sobre el placer

Tampoco el hecho de que el placer no sea una cualidad es razón para excluirlo de que sea un bien; en efecto, tampoco las actividades de la virtud son cualidades, ni la felicidad²²⁷.

Algunos pensadores²²⁸ dicen que el bien se puede determinar, pero el placer es indeterminado, porque admite el más y el menos. Ahora bien, si juzgan así partiendo del placer que sentimos, lo mismo ocurriría con la justicia y las demás virtudes, de acuerdo con las cuales se dice manifestamente

²²⁷ Para Aristóteles, la felicidad no es una cualidad, sino una actividad conforme a la virtud.

²²⁸ Espeusipo, Jenócrates y, también, Platón en el *Filebo* (24c-25a).

que existen determinadas personas y obras, más o menos, según las mismas; pues hay hombres más justos y más fuertes, y es posible practicar la justicia y ser más o menos moderados. Pero si juzgan por los placeres, es posible que no digan la verdadera causa, si unos placeres son puros y otros mezclados. Además, ¿qué impide que el placer sea como la salud, que, siendo determinada, admite, sin embargo, el más y el menos? En efecto, la proporción no es la misma en todas las cosas, ni una sola proporción se da en la misma cosa, sino que, incluso remitiendo, persiste hasta cierto punto y puede variar en graduación. Y tal puede ser también el caso del placer. Por otra parte, afirmando que el bien es perfecto, pero que los movimientos y las generaciones son imperfectos, intentan demostrar que el placer es un movimiento y una generación. Pero no parecen hablar bien, ni aun en decir que es un movimiento. Pues la rapidez y la lentitud parecen ser propias de todo movimiento, si no por sí mismo, como en el caso del movimiento del universo, sí en relación con otra cosa; pero estas cualidades no pertenecen al placer. En efecto, uno puede sentir un gozo rápidamente o enfurecerse, pero no es posible estar gozando rápidamente, ni siquiera con relación a otros. Pero sí se puede pasear, crecer, o cualquier otra cosa semejante, rápidamente. Por consiguiente, es posible entrar en un estado de placer rápida o lentamente, pero no es posible estar en actividad con respecto al placer de una manera rápida o lenta, es decir, gozar.

Además, ¿cómo podría ser una generación?²²⁹ En efecto, una cosa engendrada no se considera que es engendrada

²²⁹ Una generación requiere no solamente una materia a partir de la cual se produce, sino también un término al que viene a parar, y ni una ni otro se encuentran en el placer. APOSTLE interpreta así este difícil pasaje: «En una generación hay un sujeto que permanece el mismo y que pierde

de otra cualquiera, sino que es engendrada de aquello dentro de lo cual puede disolverse, y el dolor sería la destrucción de aquello de lo cual el placer es la génesis.

Dicen, también, que el dolor es la privación de lo que es conforme a la naturaleza, y el placer, el cumplimiento. Pero estas afectaciones son corporales. Así pues, si el placer es un cumplimiento de lo que es conforme a la naturaleza, aquello en lo que hay cumplimiento será también lo que se goce, y esto es el cuerpo. Pero no es esto lo que se cree. Luego tampoco el cumplimiento es placer, si bien uno puede sentir placer cuando tiene lugar el cumplimiento, como sentir dolor cuando es operado. Esta opinión parece haber surgido de los dolores y placeres de la nutrición. Pues cuando se presenta la necesidad de alimento produce dolor, pero, después, se experimenta placer al satisfacerla. Pero esto no ocurre en todos los placeres; pues el placer de aprender, y, con respecto a las sensaciones, los del olfato y muchos sonidos y vistas, y también recuerdos y esperanzas, no van precedidos de dolor. Entonces, ¿de qué serán generaciones de estos placeres? Porque no ha habido necesidad de ninguna cosa de la cual ellos puedan ser el cumplimiento.

Contra los que aducen²³⁰ que los placeres merecen reproche podría decirse que éstos no son placeres (en efecto, si algunas cosas resultan agradables a los que están mal

una forma y gana otra. Si el placer es una generación — supongamos que el sujeto es un animal o un cuerpo —, ¿cuáles serían las dos formas correspondientes? El animal o el cuerpo no ganan una nueva forma, sino sólo un atributo, y ninguna forma es destruida, ya que el animal o el cuerpo tienen todavía la forma de un animal. Si el dolor es una destrucción, entonces el cuerpo o el animal necesariamente serían destruidos al final del dolor; y esto es falso, pues un animal puede permanecer tal al final del proceso del dolor» (*The Nicomachean Ethics*..., pág. 343).

²³⁰ Como Sócrates en el diálogo platónico *Gorgias* (494c-495a).

272

dispuestos, no se ha de considerar, por eso, que son agradables, excepto para ellos, como tampoco consideramos sanas, dulces o amargas las cosas que se lo parecen a los enfermos, ni blancas las que se lo parecen a los que padecen oftalmía). O uno podría decir que los placeres son deseables, pero no a base de estos medios, como es deseable el enriquecerse, pero no a costa de una traición, o el disfrutar de salud, pero no a cambio de comer cualquier cosa. O también uno podría replicar que hay distintas especies de placeres, unos que proceden de nobles acciones y otros, de vergonzosas, y que no es posible obtener el placer de un hombre justo, si no se es justo, ni de un músico, no siendo músico, y de manera semejante con los otros. La diferencia entre un amigo y un adulador parece también poner de manifiesto que el placer no es un bien, o que hay placeres de diferente especie; pues se considera que la compañía del amigo es por causa del bien, mientras que la del adulador es por causa del placer, y al uno se le censura y, en cambio, al otro se le alaba puesto que se comporta con otros fines. Y nadie elegiría vivir toda la vida con la inteligencia del niño, aunque fuera disfrutando de los mayores placeres de que un niño es capaz, ni complacerse en hacer algo vergonzoso aun cuando no experimentara dolor alguno. Y hay muchas cosas que nos esforzamos en hacerlas aun cuando no nos trajeran ningún placer, como ver, recordar, saber, poseer las virtudes. Y nada importa si estas actividades van seguidas necesariamente de placer, pues las elegiríamos aun cuando de ellas no se originara placer. Parece claro, entonces, que ni el placer es un bien ni todo placer deseable, y que algunos son deseables por sí mismos, disfrutando por la índole de los otros o porque proceden de distintas fuentes. Es suficiente lo dicho respecto del placer y del dolor.

273

00041

4. Opinión del autor sobre la naturaleza del placer

Qué es el placer y de qué naturaleza podría llegar a ser más evidente, si volviéramos a tomar la discusión desde el principio. La visión parece ser perfecta en cualquier intervalo de tiempo; no tiene necesidad de nada que, produciéndose luego, perfeccione su forma. En esto se le parece el placer, que es un todo, y en ningún momento podría tomarse un placer que, después de un intervalo más largo, se perfeccionase en cuanto a su forma. Por eso, el placer no es movimiento, ya que todo movimiento trascurre en el tiempo y es por causa de un fin, por ejemplo, la edificación, y es completo cuando ha realizado lo que pretendía, ya sea en la totalidad del tiempo o en un momento determinado. Pero en sus partes y en el tiempo, todos son imperfectos, y los movimientos parciales son diferentes unos de otros y del total. Así, la colocación de las piedras es distinta de la estriación de la columna, y éstas son diferentes de la construcción del templo; y la construcción del templo es completa (pues nada le falta para el fin propuesto), pero la construcción de los cimientos o la de los triglifos es incompleta, porque ambas son parciales²³¹. Por eso, difieren en general, y no es posible encontrar en cualquier intervalo de tiempo un movimiento perfecto en cuanto a la forma, a no ser en la totalidad del tiempo. E, igualmente, con el paso y los demás movimientos. Pero si la locomoción es un movimiento de un lugar a otro, hay distintas formas de locomoción: el vuelo, el paseo, el salto, etc. Y no sólo de ella, sino de la misma marcha, pues

²³¹ Aristóteles está pensando en la construcción de un templo de estilo dórico. Sabido es que, en este estilo, el entablamento se compone de arquitrabe, que descansa directamente sobre el capitel de la columna, de friso y de cornisa, y que el friso se compone, a su vez, de metopas y triglifos.

el punto de partida y la meta no son los mismos en todo el recorrido que en una parte de él, ni en una parte que en otra, ni es lo mismo pasar esta raya que aquélla, pues no se atraviesa sólo una raya, sino una raya que está en un lugar, y ésta en distinto lugar que aquélla. Del movimiento hemos hablado en otro lugar con exactitud²³², y parece que no hay movimiento completo en cada intervalo de tiempo, sino en la mayoría son incompletos y diferentes en forma, si en verdad el punto de partida y el adónde causan diferencia en estos movimientos. La forma del placer, por otra parte, es completa en cada intervalo de tiempo. Por tanto, es evidente que el placer y el movimiento son genéricamente diferentes, y que el placer es del número de las cosas enteras y completas. Esto podría deducirse también del hecho de que no es posible moverse, sino en el tiempo, pero sí es posible gozar, porque lo que ocurre en el presente es un todo.

De estas consideraciones resulta también claro que no tienen razón los que dicen que el placer es un movimiento o una generación, ya que estas cualidades se predicán no de todas las cosas, sino sólo de las divisibles y que no son un todo; en efecto, ni hay generación de la visión, ni del punto, ni de la unidad, ni de ninguna de estas cosas hay movimiento ni génesis; luego tampoco los hay del placer, porque es un todo.

Puesto que toda facultad de sensación ejerce su actividad hacia un objeto sensible y que tal facultad, cuando está bien dispuesta, actúa perfectamente sobre la más excelente de las sensaciones (pues tal parece ser, principalmente, la actividad perfecta, y no hay diferencia si consideramos la facultad misma o el órgano en que reside), se sigue que la mejor actividad de cada facultad es la que está mejor dis-

²³² En la *Física* (200b-202b).

puesta hacia el objeto más excelente que le corresponde y esta actividad será la más perfecta y la más agradable.²⁰ Pues toda sensación implica placer (y esto vale, igualmente, para el pensamiento y para la contemplación), si bien es más agradable la más perfecta, y la más perfecta es la del órgano bien dispuesto hacia el mejor de los objetos, y el placer perfecciona la actividad. Pero el placer no perfecciona la actividad de la misma manera que lo hacen el objeto sensible y la sensación, aunque ambos son buenos, como²⁵ tampoco la salud y el médico son, del mismo modo, causas del estar sano²³³.

Es evidente que el placer surge con respecto a toda sensación, pues decimos de vistas y sonidos que son agradables. Y es evidente también que estas actividades son más agradables cuando el sentido es más excelente y va dirigido hacia un objeto semejante. Y si ambos, el que siente y lo que se siente, son de tal naturaleza habrá siempre placer, con tal de que estén presentes el elemento activo y el pasivo.³⁰ El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna. Por consiguiente, siempre que el objeto que se piensa o siente sea como debe y lo sea, igualmente, la facultad que juzga o contempla, habrá placer en la actividad; pues, siendo el agente y el paciente semejantes y estando referido el uno al otro de la misma manera, el resultado producido será, por naturaleza, el mismo.

¿Cómo, entonces, nadie está gozando continuamente, o nos cansamos? En efecto, todas las actividades humanas son incapaces de actuar constantemente y, en consecuencia,

²³³ El médico es la causa eficiente que hace que uno se encuentre bien, y la salud es la causa final con vistas a la cual el médico actúa.

tampoco se produce placer, pues éste sigue a la actividad por la misma razón, algunas cosas nos deleitan cuando son nuevas, pero luego no de la misma manera, porque, al principio, la mente es atraída y su actividad hacia ellas es intensa, como en el caso de la visión cuando los hombres miran atentamente un objeto, pero, después, la actividad ya no es la misma, sino que pierde su fuerza, y de ahí que el placer se desvanezca.

Podría pensarse que todos los hombres aspiran al placer, porque todos desean vivir; pues la vida es una especie de actividad y cada uno orienta sus actividades hacia las cosas y con las facultades que prefiere; sí, el músico se complace en escuchar melodías, el estudioso ocupa la mente con objetos teóricos y, de igual modo, todos los demás; y como el placer perfecciona las actividades, también el vivir, que todos desean. Es razonable, entonces, que aspiren también al placer, puesto que perfeccionan la vida que cada uno ha escogido. Dejemos de lado, por el momento, la cuestión de si descamos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Pues ambas cosas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad.

5. *Diferencias específicas de los placeres*

Por la misma razón, también parece que existen especies diversas de placer, ya que creemos que las cosas específicamente distintas son perfeccionadas por cosas distintas. (En efecto, ésta es la manera en que, tanto las cosas naturales como las que son producto del arte, parecen ser perfeccionadas; por ejemplo, animales, árboles, pinturas, estas, casas, mobiliario.) Asimismo, también las actividades específicamente distintas son perfeccionadas por cosas de

especie distinta. Así, las actividades intelectuales difieren de las actividades de los sentidos, y éstas difieren entre sí específicamente; luego, también, los placeres que perfeccionan estas actividades.

30 Esto también podría parecer deducirse del hecho de que cada placer reside en la actividad que perfecciona. En efecto, cada actividad es incrementada con el placer que le es propio, y así, los que se ejercitan con placer en las cosas juzgan mejor y hablan con más exactitud de ellas; por ejemplo, llegan a ser geómetras y comprenden mejor la geometría los que se deleitan en el pensamiento geométrico, y, asimismo, 35 los que aman la música o la construcción se entregan a la obra que les es propia por encontrar placer en ellas. Así pues, los placeres intensifican las actividades que les son propias; pero a actividades específicamente diferentes deben corresponder placeres específicamente diferentes.

Esto resulta todavía más evidente a partir del hecho de que las actividades son obstaculizadas por los placeres de otras actividades. Así, los aficionados a la flauta son incapaces de prestar atención a una conversación cuando oyen atentamente a un flautista, porque disfrutan escuchando la flauta más que en la actividad de la conversación; y, de ese modo, el placer de la flauta destruye la actividad de la conversación. Y lo mismo ocurre en los demás casos, siempre que nos ejercitemos en dos cosas al mismo tiempo: la más agradable expulsa a la otra, tanto más cuanto más difieren 10 en placer, de tal manera que no podemos ocuparnos de la otra actividad. Por esta razón, cuando disfrutamos mucho de algo, no hacemos de ningún modo otra cosa, y nos ponemos, en cambio, a hacer otra cuando nos gusta poco la que hacemos; así, los que comen golosinas en los teatros lo hacen, sobre todo, cuando los actores son malos. Y puesto que el placer propio de las actividades las hace más precisas,

duraderas y mejores, mientras que los placeres ajenos las 15 deterioran, es evidente que distan mucho unos de otros. En efecto, los placeres ajenos hacen casi el mismo efecto que los dolores propios, ya que éstos destruyen las actividades; por ejemplo, si a uno escribir o calcular le es desagradable o penoso, no escribe o calcula, porque esa actividad le es penosa. Luego los efectos de una actividad que surgen de los pla- 20 ceros y dolores son contrarios (y son propios los que surgen de una actividad en virtud de su propia naturaleza), mientras que los placeres que son ajenos a una actividad, como hemos dicho, producen un efecto muy semejante al dolor, pues destruyen la actividad, aunque no de la misma manera.

Puesto que las actividades difieren por su bondad o maldad, y unas son dignas de ser buscadas, otras evitadas, y otras indiferentes, lo mismo ocurre con los placeres, pues a cada actividad le corresponde su propio placer. Así, el placer propio de la actividad honesta será bueno, y el de la mala, perverso, así como el apetito de las nobles acciones es laudable, y el de las vergonzosas, censurable. Sin embargo, 30 los placeres son más propios de las actividades que de los deseos, ya que éstos están separados de ellas por el tiempo y por la naturaleza, mientras que los placeres están más próximos y son tan poco distinguibles de ellas, que se discute si es lo mismo la actividad que el placer. No obstante, el placer no se parece al pensamiento ni a la sensación (esto sería absurdo); pero parecen ser los mismo porque no pueden separarse. Por consiguiente, como las actividades son distintas, lo son también los placeres. La vista difiere del 1176a tacto en pureza, y el oído y el olfato del gusto; así los correspondientes placeres difieren del mismo modo, y de éstos, los del pensamiento, y dentro de cada grupo, unos de otros.

Parece también que cada animal tiene un placer propio, así como una función propia, pues tiene un placer conforme 5

a su actividad. Esto aparecerá así, si consideramos cada especie animal. Porque el placer de un caballo, de un perro y de un hombre son diferentes. Como dice Heráclito²³⁴: «los asnos prefieren la paja al oro», porque el pasto es más agradable que el oro para los asnos. Así, los placeres de animales diferentes son diferentes en género, y es razonable pensar que los placeres dentro de cada especie no difieren. En los hombres, los placeres varían no poco, pues las mismas cosas agradan a unos y molestan a otros, y las hay molestas y odiosas para unos, y agradables y amables para otros. Esto ocurre en el caso de las cosas dulces, que no parecen lo mismo al que tiene fiebre y al que está sano; ni lo caliente parece lo mismo al enfermo que al que está bien, y lo mismo ocurre en todo lo demás. Pero, en tales casos, se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquellas cosas en que se complazca. Y si las cosas que le molestan le parecen agradables a alguien, no es sorprendente, pues en los hombres hay muchas corrupciones y vicios, y tales cosas son sólo agradables a éstas personas y a otras que están en las mismas condiciones. Así, estos placeres, unánimemente considerados como vergonzosos, no deben ser considerados como placeres, excepto por los que son corrompidos. Pero de los placeres considerados como buenos, ¿cuál o de qué género hemos de decir que es el propio del hombre? ¿No está claro a partir de las correspondientes actividades? Pues los placeres acompañan a las actividades. Por consiguiente, tanto si es una como si son muchas las actividades del hombre perfecto y feliz, los placeres que perfeccionan estas

²³⁴ Dirlis, fr. 9.

actividades serán llamados legítimamente placeres propios del hombre, y los demás, en un sentido secundario y derivado, así como las correspondientes actividades.

6. *Contenido de la felicidad*

Después de haber tratado acerca de las virtudes, la amistad³⁰ y los placeres, nos resta una discusión sumaria en torno a la felicidad, puesto que la colocamos como fin de todo lo humano. Nuestra discusión será más breve, si resumimos lo que hemos dicho.

Dijimos, pues, que la felicidad no es un modo de ser, pues de otra manera podría pertenecer también al hombre³⁵ que pasara la vida durmiendo o viviera como una planta, o al hombre que sufriera las mayores desgracias. Ya que^{1176a} esto no es satisfactorio, sino que la felicidad ha de ser considerada, más bien, como hemos dicho antes, y si, de las actividades, unas son necesarias y se escogen por causa de otras, mientras que otras se escogen por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de colocar entre las cosas por sí mismas deseables y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma,⁵ y las actividades que se escogen por sí mismas son aquellas de las cuales no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones de acuerdo con la virtud. Pues el hacer lo que es noble y bueno es algo deseado por sí mismo. Asimismo, las diversiones que son agradables, ya que no se buscan por causa de otra cosa; pues los hombres son¹⁰ perjudicados más que beneficiados por ellas, al descuidar sus cuerpos y sus bienes. Sin embargo, la mayor parte de los que son considerados felices recurren a tales pasatiempos y ésta es la razón por la que los hombres ingeniosos son muy favorecidos por los tiranos, porque ofrecen los placeres que¹⁵

los tiranos desean y, por eso, tienen necesidad de ellos. Así, estos pasatiempos parecen contribuir a la felicidad, porque es en ellos donde los hombres de poder pasan sus ocios. Pero, quizá, la aparente felicidad de tales hombres no es señal de que sean realmente felices. En efecto, ni la virtud ni el entendimiento, de los que proceden las buenas actividades, radican en el poder, y el hecho de que tales hombres, por no haber buscado un placer puro y libre, recurran a los placeres del cuerpo no es razón para considerarlos preferibles, pues también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor. Es lógico, pues, que, así como para los niños y los hombres son diferentes las cosas valiosas, así también para los malos y para los buenos. Por consiguiente, como hemos dicho muchas veces, las cosas valiosas y agradables son aquellas que le aparecen como tales al hombre bueno. La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud²³⁵. Por tanto, la felicidad no está en la diversión, pues sería absurdo que el fin del hombre fuera la diversión y que el hombre se afanara y padeciera toda la vida por causa de la diversión. Pues todas las cosas, por así decir, las elegimos por causa de otra, excepto la felicidad, ya que ella misma es el fin. Ocuparse y trabajar por causa de la diversión parece necio y muy pueril; en cambio, divertirse para afanarse después parece, como dice Anacarsis²³⁶, estar

²³⁵ Otro de los pensamientos básicos de la ética aristotélica (cf. IX 1166a12 ss). La pregunta de si el placer es bueno o malo será contestada en el sentido de que sólo el placer del hombre ético es placere y, como tal, bueno.

²³⁶ Príncipe escita de principios del siglo vi a. C. Recorrió los países helénicos y se relacionó con los grandes personajes de su tiempo (cf. Heródoto, IV 76). A pesar de ser extranjero, fue contado entre los Siete Sabios.

bien; porque la diversión es como un descanso, y como los hombres no pueden estar trabajando continuamente, necesitan descanso. El descanso, por tanto, no es un fin, porque tiene lugar por causa de la actividad.

La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud, y esta vida tiene lugar en el esfuerzo, no en la diversión. Y decimos que son mejores las cosas serias que las que provocan risa y son divertidas, y más seria la actividad de la parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la actividad del mejor es siempre superior y hace a uno más feliz. Y cualquier hombre, el esclavo no menos que el mejor hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad al esclavo, a no ser que le atribuya también a él vida humana. Porque la felicidad no está en tales pasatiempos, sino en las actividades conforme a la virtud, como se ha dicho antes.

7. *La felicidad perfecta*

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable (que sea una actividad) de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho.

Esto parece estar de acuerdo con lo que hemos dicho²³⁷ y con la verdad. En efecto, esta actividad es la más excelente

²³⁷ Aristóteles nos ha mostrado ya en el libro I las características de la felicidad: es una actividad de la virtud más excelente, es continua,

(pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles); también es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad. Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría. Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben, pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan. Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando sólo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más, quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo.

Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma. Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz. Ahora bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en las acciones militares, y las acciones relativas

agradable, independiente y buscada por sí misma. Ahora añade una sexta característica: la felicidad radica en el ocio, y sólo se realiza plenamente en la contemplación.

284

a estas materias se consideraran penosas; las guerreras, en absoluto (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni se prepara sin más para la guerra; pues un hombre que hiciera enemigos de sus amigos para que hubiera batallas y matanzas, sería considerado un completo asesino); también es penosa la actividad de político y, aparte de la propia actividad, aspira a algo más, o sea, a poderes y honores, o en todo caso, a su propia felicidad o a la de los ciudadanos, que es distinta de la actividad política y que es claramente buscada como una actividad distinta. Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza, y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto.

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos²³⁸ que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo

²³⁸ Entre otros, los poetas Simónides, Píndaro, los tres trágicos, Esquilo, Sófocles, Eurípides.

285

46047

humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, 1178a immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro. Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.

8. Argumentos sobre la supremacía de la vida contemplativa

La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas. En efecto, la justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos reciprocamente en los contratos, servicios y acciones de todas clases, observando en cada caso lo que conviene con respecto a nuestras pasiones. Y es evidente que todas esas cosas son humanas. Alguna de ellas parece que incluso proceden del cuerpo, y la virtud ética está de muchas maneras asociada íntimamente con las pasiones. También la prudencia está unida a la virtud ética, y ésta a la prudencia, si, en verdad, los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes éticas, y la rectitud de la virtud ética con la prudencia. Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el compuesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; y, así, la vida

y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también 20 humanas.

La virtud de la mente, por otra parte, está separada, y baste con lo dicho a propósito de esto, ya que una detallada investigación iría más allá de nuestro propósito. Parecería, con todo, que esta virtud requiriese recursos externos sólo en pequeña medida o menos que la virtud ética. Concedamos que ambas virtudes requieran por igual las cosas necesarias, aun cuando el político se afane más por las cosas del cuerpo y otras tales cosas (pues poco difieren estas cosas); pero hay mucha diferencia en lo que atañe a las actividades. En efecto, el hombre liberal necesita riqueza para ejercer su liberalidad, y el justo para poder corresponder a los servicios (porque los deseos no son visibles y aun los injustos fingen querer obrar justamente), y el valiente necesita fuerzas, si es que ha de realizar alguna acción de acuerdo con la virtud, y el hombre moderado necesita los medios, ¿pues cómo podrá manifestar que lo es o que es diferente de los otros? Se discute si lo más importante de la virtud es la elección o las acciones, ya que la virtud depende de ambas. Ciertamente, la perfección de la virtud radica en ambas, 35 y para las acciones se necesitan muchas cosas, y cuanto 1178b más grandes y más hermosas sean más se requieren. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de 5 tales cosas para vivir como hombre.

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa será evidente también por lo siguiente. Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de atribuirles? ¿Acaso 10

las acciones justas? ¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? ¿O acciones generosas? Pero, ¿a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o algo semejante. Y ¿cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los dioses no tienen deseos malos? Aunque recurriéramos a todas estas virtudes, todas las alabanzas relativas a las acciones nos parecerían pequeñas e indignas de los dioses. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven y que ejercen alguna actividad, no que duermen, como Endimión²³⁹. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz. Una señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de tal actividad. Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices no por accidente, sino en virtud de la contemplación. Pues ésta es por naturaleza honorable. De suerte que la felicidad será una especie de contemplación.

²³⁹ Según una leyenda, este pastor fue amado por la diosa Selene, que le aseguró una perfecta belleza juvenil, pero en perpetuo sueño.

Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados. Por cierto, no debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos, si no puede ser bienaventurado sin ellos, pues la autarquía y la acción no dependen de una superabundancia de estos bienes, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles, ya que uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados. Esto puede verse claramente por el hecho de que los particulares, no menos que los poderosos, pueden realizar acciones honrosas y aún más; así es bastante, si uno dispone de tales recursos, ya que la vida feliz será la del que actúe de acuerdo con la virtud. Quizá, también Solón²⁴⁰ se expresaba bien cuando decía que, a su juicio, el hombre feliz era aquel que, provisto moderadamente de bienes exteriores, hubiera realizado las más nobles acciones y hubiera vivido una vida moderada, pues es posible practicar lo que se debe con bienes moderados. También parece que Anaxágoras²⁴¹ no atribuía al hombre feliz ni riqueza ni poder, al decir que no le extrañaría que el hombre feliz pareciera un extrávasante al vulgo, pues éste juzga por los signos externos, que son los únicos que percibe. Las opiniones de los sabios, entonces, parecen estar en armonía con nuestros argumentos. Pero, mientras estas opiniones merecen crédito, la verdad es que, en los asuntos prácticos, se juzga por los hechos y por la vida, ya que en éstos son lo

²⁴⁰ Heródoto, en su *Historia* (I 30-32), nos cuenta que Solón, en su conversación con Cresos, rey de Lidia, dijo que el ateniense Taleo había sido el hombre más feliz por haber tenido una vida próspera, haber visto a los hijos de sus hijos y haber muerto gloriosamente en una batalla.

²⁴¹ Kranz-Diels, 46 A 30.

principal. Así debemos examinar lo dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo, si armoniza con los hechos, pero considerándolo como simple teoría, si choca con ellos.

Además, el que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dispuesto y el más querido de los dioses. En efecto, si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como se cree, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto sería el intelecto), y que recompensen a los que más lo aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y, así, será el más amado de los dioses y es verosímil que sea también el más feliz. De modo que, considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres.

9. Necesidad de la práctica de la virtud.

Transición de la ética a la política

Por consiguiente, si hemos discutido ya suficientemente en términos generales sobre estas materias, y sobre las virtudes, y también sobre la amistad y el placer, ¿hemos de creer que concluimos lo que nos habíamos propuesto, o, como suele decirse, en las cosas prácticas el fin no radica en contemplarse, y conocer todas las cosas, sino, más bien, en realizarlas? Entonces, con respecto a la virtud no basta con conocerla, sino que hemos de procurar tenerla y practicarla, o intentar llegar a ser buenos de alguna otra manera. Ciertamente, si los razonamientos solos fueran bastante para hacernos buenos, sería justo, de acuerdo con Teognis²⁴², que nos reporta-

²⁴² *Elegías* 432-434: «Si la divinidad hubiera concedido a los hijos de Asclepio la curación del vicio y de los sentimientos perversos de los hom-

ran muchos y grandes beneficios, y convendría obtenerlos. De hecho, sin embargo, tales razonamientos parecen tener fuerza para exhortar y estimular a los jóvenes generosos, y para que los que son de carácter noble y aman verdaderamente la bondad, puedan estar poseídos de virtud, pero, en cambio, son incapaces de excitar al vulgo a las acciones buenas y nobles, pues es natural, en éste, obedecer no por pudor, sino por miedo, y abstenerse de lo que es vil no por vergüenza, sino por temor al castigo. Los hombres que viven una vida de pasión persiguen los placeres correspondientes y los medios que a ellos conducen, pero huyen de los dolores contrarios, no teniendo ninguna idea de lo que es noble y verdaderamente agradable, ya que nunca lo han probado. ¿Qué razonamientos, entonces, podrían reformar a tales hombres? No es posible o no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter. Así, cuando todos los medios a través de los cuales podemos llegar a ser buenos son asequibles, quizá debamos darnos por satisfechos, si logramos participar de la virtud.

Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dis-

bres, muchas y grandes ganancias obtendrían» (F. RODRÍGUEZ-ADRADOS, *Líricos griegos*, vol. II, Barcelona, 1959, pág. 198).

puesto, ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso.

Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo tales leyes, porque la vida moderada y dura no le resulta agradable al vulgo, y principalmente a los jóvenes. Por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser regladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas. Y, quizá, no sea suficiente haber recibido una recta educación y cuidados adecuados en la juventud, sino que, desde esta edad, los hombres deben practicar y acostumbrarse a estas cosas también en la edad adulta, y también para ello necesitamos leyes y, en general, para toda la vida, porque la mayor parte de los hombres obedecen más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad. En vista de esto, algunos creen que los legisladores deben fomentar y exhortar a las prácticas de la virtud por causa del bien, esperando que los que están bien dispuestos en sus buenos hábitos seguirán sus consejos; que deben imponer castigos y correcciones a los desobedientes y de inferior naturaleza; y que deben desterrar permanentemente a los que son incurables; pues creen que el hombre bueno y que vive orientado hacia lo noble obedecerá a la razón, mientras que el hombre vil que desea los placeres debe ser castigado con el dolor, como un animal de yugo. Por eso dicen también que las penas a infligir han de ser tales que sean lo más contrario posible a los placeres que aman.

Pues bien, si, como se ha dicho, el hombre que ha de ser bueno debe ser bien educado y adquirir los hábitos apropiados, de tal manera que pueda vivir en buenas ocupa-

ciones, y no hacer ni voluntaria ni involuntariamente lo que es malo, esto será alcanzado por aquellos que viven de acuerdo con cierta inteligencia y orden recto y que tengan fuerza. Ahora bien, las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de un simple hombre, a menos que sea rey o alguien semejante; en cambio, la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia. Y mientras los hombres suelen odiar a los que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan rectamente, la ley, sin embargo, no es odiada al ordenar a hacer el bien.

Sólo en la ciudad de Esparta, o pocas más, parece el legislador haberse preocupado de la educación y de las ocupaciones de los ciudadanos; en la mayor parte de las ciudades, tales materias han sido descuidadas, y cada uno vive como quiere, legislando sobre sus hijos y su mujer, como los Cíclopes²⁴³. Ahora bien, lo mejor es que la ciudad se ocupe de estas cosas pública y rectamente; pero si públicamente se descuidan, parece que cada ciudadano debe ayudar a sus hijos y amigos hacia la virtud o, al menos, deliberadamente proponerse hacer algo sobre la educación.

De lo que hemos dicho parece que esto puede hacerse mejor si se es legislador, pues es evidente que los asuntos públicos son administrados por leyes, y son bien administrados por buenas leyes; y parece ser indiferente que sean o no sean escritas, o que sean para la educación de una persona o de muchas, como es el caso de la música, la gimnasia y las demás disciplinas. Porque, así como en las ciudades tienen fuerza las leyes y las costumbres, así también en la casa prevalecen las palabras y las costumbres del padre, y más aún a causa del parentesco y de los servicios, pues

²⁴³ HOMERO, *Odisea* IX 112-115.

los hijos por naturaleza están predispuestos al amor y a la obediencia a los padres. Además, la educación particular es superior a la pública, como en el caso del tratamiento médico: en general, al que tiene fiebre le conviene el reposo y la dieta, pero quizá a alguien no le convenga, y el maestro de boxeo, sin duda, no propone el mismo modo de lucha a todos sus discípulos. Parece, pues, que una mayor exactitud en el detalle se alcanza si cada persona es atendida privadamente, pues de esta manera cada uno encuentra mejor lo que le conviene.

Pero tratará mejor un caso individual el médico, el gimnasta o cualquier otro de los que sepan, en general, qué conviene a todos los hombres o a los que reúnen tales o cuales condiciones (pues se dice que las ciencias son de lo común y lo son); sin embargo, tal vez nada impida, aun tratándose de un ignorante, cuidar bien a un individuo, si él ha examinado cuidadosamente a través de la experiencia lo que le ocurre, como algunos que parecen ser médicos excelentes de sí mismos, pero son incapaces de ayudar en nada a otros. Mas si uno desea llegar a ser un artista o un contemplativo, parece que no menos ha de ir a lo general y conocerlo en la medida de lo posible, pues, como se ha dicho, las ciencias se refieren a lo universal.

Quizá, también, el que desea hacer a los hombres, muchos o pocos, mejores mediante su cuidado, ha de intentar llegar a ser legislador, si es mediante las leyes como nos hacemos buenos; porque no es propio de una persona cualquiera estar bien dispuesto hacia el primero con quien se tropieza, sino que, si esto es propio de alguien, lo será del que sabe, como en la medicina y en las demás artes que emplean diligencia y prudencia.

Ahora bien, ¿hemos de investigar ahora dónde y cómo puede uno llegar a ser legislador, o, como en los otros ca-

sos, se ha de acudir a los políticos? ¿O no hay semejanza entre la política y las demás ciencias y facultades? Pues, en las otras, las mismas personas parecen impartir estas facultades y practicarlas, como los médicos y pintores, mientras que en los asuntos políticos los sofistas profesan enseñarlos, pero ninguno los practica, sino los gobernantes, los cuales parecen hacerlo en virtud de cierta capacidad y experiencia, más que por reflexión; pues no vemos ni que escriban ni que hablen de tales materias (aunque, quizá, sería más noble que hacer discursos en tribunales o asambleas), ni que hayan hecho políticos a sus hijos o a alguno de sus amigos²⁴⁴. Sin embargo, sería razonable hacerlo si pudieran, pues no podrían legar nada mejor a sus ciudades, ni habrían deliberadamente escogido para sí mismos o para sus seres más queridos otra cosa mejor que esta facultad. En todo caso, la experiencia parece contribuir no poco a ello; pues, de otra manera, los hombres no llegarían a ser políticos con la familiaridad política, y por esta razón parece que los que aspiran a saber de política necesitan también experiencia.

Así, los sofistas que profesan conocer la política, están, evidentemente, muy lejos de enseñarla. En efecto, en general no saben de qué índole es ni de qué materia trata; si lo supieran, no la colocarían como siendo lo mismo que la retórica²⁴⁵, ni inferior a ella, ni creerían que es fácil legislar reuniendo las leyes más reputadas. Así dicen que es posible seleccionar las mejores leyes, como si la selección no requiriera inteligencia y el juzgar bien no fuera una gran cosa, como en el caso de la música. Pues, mientras los hombres de experiencia juzgan rectamente de las obras de su campo

²⁴⁴ Circunstancia ya señalada también por Platón (*Protagoras* 319e, y *Menón* 92b), que cita a Temístocles y Pericles.

²⁴⁵ La retórica es el arte de la persuasión. En cambio, la política tiene como finalidad la felicidad de los ciudadanos de la pólis.

y entienden por qué medios y de qué manera se llevan a cabo, y también qué combinaciones de ellos armonizan, los hombres inexpertos deben contentarse con que no se les escape si la obra está bien o mal hecha, como en la pintura. Pero las leyes son como obras de la política. Por consiguiente, ¿cómo podría uno, a partir de ellas, hacerse legislador o juzgar cuáles son las mejores? Pues los médicos no se hacen, evidentemente, mediante los trabajos de medicina. Es verdad que hay quienes intentan decir no sólo los tratamientos, sino cómo uno puede ser curado y cómo debe ser cuidado, distinguiendo las diferentes disposiciones naturales; pero todo esto parece ser de utilidad a los que tienen experiencia e inútil a los que carecen de la ciencia médica. Así también, sin duda, las colecciones de leyes y de constituciones políticas serán de gran utilidad para los que pueden teorizar y juzgar lo que esté bien o mal dispuesto y que género de leyes o constituciones sean apropiadas a una situación dada; pero aquellos que acuden a tales colecciones, sin hábito alguno, no pueden formar un buen juicio, a no ser casualmente, si bien pueden adquirir más comprensión de estas materias.

Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones²⁴⁶, a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. 15 Ante todo, pues, intentemos recorrer aquellas partes que han sido bien tratadas por nuestros predecesores; luego, partiendo de las constituciones que hemos coleccionado,

²⁴⁶ Aristóteles había reunido, con ayuda de sus alumnos, una colección de 158 constituciones de ciudades griegas. De todo ello, sólo nos resta la *Constitución de los atenienses*.

intentemos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar. Empecemos, pues, a hablar de esto²⁴⁷.

²⁴⁷ Así, este último capítulo de la *Ética* puede considerarse como una introducción a su curso de política.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* (ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España), *Prima Secundae*, cuestiones 71, 90-95. Madrid: BAC, 1998.

TOMÁS DE AQUINO
SUMA DE TEOLOGÍA
I-II (PRIMERA SECCIÓN DE LA SEGUNDA PARTE,
PRIMA SECUNDAE)*

Cuestión 71
Sobre los vicios y pecados
considerados en sí mismos

Lógicamente nos toca ahora tratar de los vicios y pecados (cf. introd. de la q.55); acerca de lo cual se nos ofrecen seis problemas a considerar:

1. Los vicios y pecados en sí mismos (q.71). 2. Su distinción (q.72). 3. Comparación entre ellos (q.73). 4. Sujeto del pecado (q.74). 5. Su causa (q.75-84). 6. Su efecto (q.85-89). Respecto de lo primero se plantean seis problemas:

1. El vicio, ¿es contrario a la virtud?
2. ¿Es contra la naturaleza?
3. Qué es peor, ¿el vicio o el acto vicioso?
4. ¿Puede darse el acto vicioso al mismo tiempo que la virtud?
5. ¿Se requiere algún acto en todo pecado?
6. Examen de la definición de pecado que propone Agustín en el libro XXII *Contra Faustum*: El

* Selección correspondiente a la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, disponible en formato electrónico en <http://bjg.com.ar/sumat/index.html>.

pecado es un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna.

Artículo 1
El vicio, ¿es contrario a la virtud?

Objeciones por las que parece que el vicio no es contrario a la virtud.

1. Frente a cada cosa hay otra contraria, como se prueba en el libro X de los *Metafísicos*. Pero a la virtud se oponen el pecado y la malicia. Por consiguiente, el vicio no es contrario a la virtud: ya que también se dice vicio la disposición indebida de los miembros corporales o de cualquier cosa.

2. Además, la virtud designa una cierta perfección de la potencia; mas el vicio no designa nada perteneciente a la potencia. Luego el vicio no es contrario a la virtud.

3. Más aún; Tuñio, en el libro IV de las *De tuscul. quaest.*, dice que *la virtud es una cierta salud del alma*. Pero a la salud se opone el desarreglo o la enfermedad más que el vicio. Luego el vicio no es contrario a la virtud.

Contra esto: está lo que Agustín dice en el libro *De perfectione iustitiae*: que *el vicio es una cuidad según la cual el ánimo es malo*. Mientras la virtud es una *cuidad que hace bueno al que la posee*, como es claro por lo dicho anteriormente (q.55 a.3 y 4). Luego el vicio es contrario a la virtud.

Respondo: Respecto de la virtud podemos considerar dos cosas: la esencia misma de la virtud y aquello a lo que se ordena. Y en cuanto a la esencia de la

46055 000

00000

virtud se puede considerar algo directa o consecuentemente. Directamente, la virtud implica una cierta disposición del sujeto que sea conveniente según el modo de ser de su naturaleza. De ahí que el Filósofo diga, en el libro VII de los físicos, que *la virtud es la disposición de un ser perfecto para lo mejor; y llamo perfecto a lo que está dispuesto o dotado según su naturaleza*. Consecuentemente, se sigue que la virtud es una cierta bondad: en esto, pues, consiste la bondad de cualquier cosa, en que se haya convenientemente según el modo de su naturaleza. Mas aquello a lo que la virtud se ordena es el acto bueno, como consta por lo dicho anteriormente (q.56 a.3).

Según esto, pues, encontramos tres cosas que se oponen a la virtud: de ellas una es el pecado, que se le opone por parte de aquello a lo que se ordena la virtud: pues el pecado propiamente denota un acto desordenado, así como el acto de la virtud es un acto ordenado y debido. Y en cuanto que a la razón de virtud se sigue ser cierta bondad, a la virtud se le opone la malicia. Mas en cuanto a aquello que directamente es de la esencia de la virtud, a la virtud se le opone el vicio: ya que vicio de cada cosa parece ser no estar dispuesta según lo que conviene a su naturaleza. Por lo que Agustín dice, en el libro III *De lib. arb.: Llama vicio a lo que ves falta a la perfección de la naturaleza*.

A las objeciones:

1. Aquellas tres cosas no son contrarias a la virtud bajo el mismo aspecto, sino que el pecado es contrario a la virtud en cuanto la virtud es operativa del bien; la malicia,

en cuanto la virtud es una cierta bondad; y el vicio propiamente, en cuanto que aquélla es virtud.

2. La virtud no implica solamente perfección de la potencia, que es principio del obrar, sino también la debida disposición del sujeto cuya es virtud; y esto por el hecho de que cada uno obra en cuanto está en acto. Así que, para que algo sea operante de lo bueno, debe estar bien dispuesto en sí mismo. En este sentido es como la virtud se opone al vicio.

3. Como escribe Tulio en el libro IV *De tusculanis quaest.*, *los desarreglos y enfermedades son partes de la viciiosidad*, pues en los cuerpos *llaman enfermedad al trastorno de todo el cuerpo*, como la fiebre o algo similar; *mas desarreglo se llama a la enfermedad con flaqueza; y vicio, cuando las partes del cuerpo no están entre sí en armonía*. Y aunque a veces en el cuerpo se dé la enfermedad sin el desarreglo (¿disfunción?), como, por ejemplo, cuando uno está mal dispuesto interiormente, pero exteriormente no se ve impedido de sus ocupaciones habituales; *en el ánimo, sin embargo, como dice él mismo, estas dos cosas no se pueden separar sino por el pensamiento*. Es necesario, pues, que siempre que uno está interiormente mal dispuesto, teniendo una afección desordenada, por ello mismo resulte débil para ejercer las operaciones debidas: puesto que *cada árbol se conoce por su fruto*, esto es, el hombre por sus obras, como se dice en Mt 12,33. Pero el vicio del ánimo, según dice Tulio en el mismo lugar, *es un hábito o afección del ánimo, inconstante en toda su vida y que disiente de sí mismo*. Lo cual, ciertamente, se encuentra también sin enfermedad o desarreglo, como, por ejemplo, cuando uno peca por debilidad o por pasión. Por lo tanto, vicio dice

algo más que desarreglo o enfermedad; como también virtud dice algo más que salud: pues la salud se reputa como una cierta virtud en el libro VII de los *Físicos*, y por eso a la virtud se opone el vicio más acertadamente que el desarreglo o la enfermedad.

Artículo 2

El vicio, ¿es contra la naturaleza?

Objeciones por las que parece que el vicio no es contra la naturaleza.

1. El vicio es contrario a la virtud, como se ha dicho (a.1). Pero las virtudes no las tenemos por naturaleza (no son innatas), sino que son causadas por infusión o por el ejercicio habitual, como hemos dicho (q.63 a.1-3). Luego los vicios no son contra la naturaleza.

2. Además, no es posible acostumbrarse a lo que es contra la naturaleza, como *la piedra nunca se acostumbra a tender hacia arriba*, según se dice en el libro II de los *Éticos*. Mas algunos se acostumbran a los vicios. Luego los vicios no son contra la naturaleza.

3. Nada que sea contra la naturaleza se da en los más de los que tienen dicha naturaleza. Pero los vicios se dan en los más de los hombres, pues, como se dice en Mt 7,13: *Ancha es la vía que lleva a la perdición y muchos van por ella*. Luego el vicio no es contra la naturaleza.

4. El pecado se ha al vicio como el acto al hábito, lo cual es claro por lo dicho anteriormente (a.1). Mas el pecado se define como *un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios*, según se ve por Agustín, en el libro XXII *Contra Faustum*. Pero la ley de Dios está sobre la

naturaleza. Más bien, pues, hay que decir que el vicio es contra la ley, que no contra la naturaleza.

Contra esto: está que Agustín dice, en el libro III *De lib. arb.*: *Todo vicio, por el hecho mismo de ser vicio, es contra la naturaleza*.

Respondo: Según expusimos antes (a.1), el vicio es contrario a la virtud. Mas la virtud de cada cosa consiste en que esté bien dispuesta según lo conveniente a su naturaleza, como se ha dicho anteriormente (a.1). Por lo tanto, en cada cosa se debe llamar vicio a las disposiciones contrarias a su naturaleza. De ahí también que de esto es de lo que se le vitupera a cada cosa: pues *del vicio se cree haberse derivado el vocablo vituperación*, según dice Agustín en el libro III *De lib. arb.* Pero hay que tener presente que la naturaleza de cada cosa principalmente es la forma, según la cual la cosa logra su especie. Mas el hombre está constituido en su especie por el alma racional. Y por eso lo que es contra el orden de la razón, es contra la naturaleza del hombre en cuanto es hombre. Es, pues, bien del hombre ser según la razón; y mal del hombre es *ser fuera de la razón*, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.* Por donde la virtud humana, *que hace bueno al hombre y sus obras*, en tanto es según la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón; y el vicio, en tanto es contra la naturaleza en cuanto es contra el orden de la razón.

A las objeciones:

1. Las virtudes, aunque no sean causadas por la naturaleza según su ser perfecto, sin embargo, inclinan a

lo que es según la naturaleza, esto es, según el orden de la razón: pues dice Tulio, en su *Rhetórica*, que *la virtud es un hábito a modo de naturaleza, conforme a la razón*. En este sentido se dice que la virtud es según la naturaleza; y contrariamente se entiende que el vicio es contra ella.

2. El Filósofo allí habla de lo que es contra la naturaleza según que ser contra la naturaleza se opone a lo que es según la naturaleza, del modo que las virtudes se dicen ser según la naturaleza, en cuanto que inclinan a lo que conviene según la naturaleza.

3. En el hombre hay una naturaleza doble: racional y sensitiva. Y, puesto que por la operación de los sentidos el hombre llega al acto de la razón, de ahí que sean más los que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón: pues son más los que alcanzan el principio de una cosa que los que llegan a su perfección. Pues de ahí provienen los vicios y pecados en los hombres: de que siguen la inclinación de la naturaleza sensible contra el orden de la razón.

4. Todo lo que va contra la razón de la obra de arte, va también contra la naturaleza del arte que lo produce. Ahora bien: la ley eterna se ha al orden de la razón humana como el arte a su obra. Por lo tanto, la misma razón formal hay en que el vicio y el pecado sean contra el orden de la razón humana y en que sean contra la ley eterna. De ahí que Agustín diga, en el libro III *De lib. arb.*, que *de Dios tienen todas las naturalezas el ser naturalezas; y en tanto son viciosas, en cuanto se apartan del arte por el cual son hechas*.

Artículo 3

Qué es peor, ¿el vicio o el acto vicioso?

Objecciones por las que parece que el vicio, esto es, el hábito malo, es peor que el pecado, esto es, el acto malo.

1. Como el bien que es más duradero es mejor, así el mal que es más duradero es peor. Pero el hábito vicioso es más duradero que los actos viciosos, los cuales pasan en seguida. Luego el hábito vicioso es peor que el acto vicioso.

2. Además, muchos males han de rehuirse más que un mal. Ahora bien; el hábito malo virtualmente es causa de muchos actos malos. Luego el hábito vicioso es peor que el acto vicioso.

3. La causa es más importante que el efecto. Pero el hábito perfecciona el acto tanto en la bondad como en la malicia. Luego el hábito es más importante que el acto tanto en la bondad como en la malicia.

Contra esto: se castiga a uno justamente por el acto vicioso, mas no por el hábito vicioso si no procede al acto. Luego el acto vicioso es peor que el hábito vicioso.

Respondo: El hábito está a medio camino entre la potencia y el acto. Pero es evidente que el acto, tanto en el bien como en el mal, es superior a la potencia, según se dice en el libro IX de *los Metafísicas*; pues es mejor obrar bien que poder obrar bien; y análogamente, es más vituperable obrar mal que poder obrar mal. De donde se sigue que al hábito en la bondad y en la malicia le corresponde el grado intermedio entre la potencia y el

acto, de modo que, así como el hábito bueno o malo es superior a la potencia en la bondad y en la malicia, así también es inferior al acto. Lo cual también se ve por el hecho de que el hábito no se dice bueno o malo sino porque inclina al acto bueno o malo. De ahí que el hábito se diga bueno o malo por la bondad o malicia del acto. Y así el acto es más importante que el hábito en la bondad o en la malicia, ya que *aquello por lo cual una cosa es tal, es superior a ella en eso mismo*.

A las objeciones:

1. Nada impide que una cosa sea simplemente superior a otra, a la que, sin embargo, en algún aspecto es inferior. Se juzga simplemente superior aquella que se destaca en lo que se considere esencial en una y otra; mas sólo relativamente, la que sobresale en algún aspecto que es accidental en ambas. Se ha dicho (en sol.), basados en la misma razón de acto y de hábito, que el acto es superior en bondad y malicia al hábito. Mas que el hábito sea más duradero que el acto, ocurre por el hecho de que ambos se dan en tal naturaleza que no puede obrar siempre y cuya acción consiste en un movimiento transeúnte. Por consiguiente, el acto es simplemente superior tanto en la bondad como en la malicia; pero el hábito es superior relativamente.

2. El hábito no es simplemente muchos actos, sino sólo relativamente, esto es, virtualmente. De ahí que por ello no se pueda concluir que el hábito sea simplemente superior al acto en bondad y malicia.

3. El hábito es causa del acto en el género de causa eficiente; pero el acto es causa del hábito en el género de

causa final, según la cual se considera la razón de bien y mal. Y por eso en bondad y malicia el acto es superior al hábito.

Artículo 4

¿Puede darse el pecado al mismo tiempo que la virtud?

Objeciones por las que parece que el acto vicioso o pecado no puede darse simultáneamente con la virtud.

1. Las cosas contrarias no pueden darse simultáneamente en un mismo sujeto. Mas el pecado en cierto modo es contrario a la virtud, como se ha dicho (a.1). Luego el pecado no puede darse simultáneamente con la virtud.

2. Además, el pecado es peor que el vicio; esto es, el acto malo es peor que el hábito malo. Ahora bien, el vicio no puede darse simultáneamente con la virtud en el mismo sujeto. Luego tampoco el pecado.

3. El pecado ocurre tanto en las cosas voluntarias como en las naturales, según se dice en el libro II de los *Éticos*. Mas nunca acontece el pecado en las cosas naturales si no es por alguna corrupción de la virtud natural: como los monstruos se dan corrompido algún principio en el semen, según se dice en el libro II de los *Físicos*. Luego igualmente en las cosas voluntarias no se da el pecado a no ser por corrupción de alguna virtud del alma. Y así el pecado y la virtud no pueden darse en el mismo sujeto.

Contra esto: está lo que el Filósofo dice en el libro II de los *Éticos*: que la virtud se genera y se corrompe por

sus contrarios. Mas un acto virtuoso no produce la virtud, como expusimos anteriormente (q.51 a.3). Luego tampoco suprime la virtud un acto pecaminoso.

Respondo: El pecado se ha a la virtud como el acto malo al hábito bueno. Mas el hábito en el alma y la forma en la cosa natural se han diversamente. Pues la forma natural produce necesariamente la operación que le es conveniente: de ahí que no pueda darse simultáneamente el acto de la forma contraria con la forma natural; como no puede darse el acto de enfriamiento al mismo tiempo que el calor; ni con la ingravidez, el movimiento de descenso al mismo tiempo, a no ser fortuitamente por la violencia de un agente exterior. En cambio, el hábito del alma no produce su operación por necesidad, sino que el hombre *lo usa cuando quiere*. De ahí que, existiendo el hábito en uno, simultáneamente puede no usarlo, o realizar un acto contrario. Y así, el que posee la virtud, puede proceder al acto del pecado. Mas el acto del pecado, si se compara con la virtud misma en cuanto es un hábito, no le puede corromper si es uno solo: pues así como no se genera el hábito por un acto, así tampoco se destruye por un acto según hemos dicho anteriormente (q.63 a.2 ad 2). Pero si se compara el acto del pecado con la causa de las virtudes, sí es posible que algunas virtudes se destruyan por un acto único pecaminoso. Cualquier pecado mortal es contrario a la caridad, que es la raíz de todas las virtudes infusas, en cuanto virtudes; y así, por un solo acto de pecado mortal, destruida la caridad, se destruyen, consiguientemente, todas las virtudes infusas en cuanto a su razón de virtudes. Y digo esto por la fe y la esperanza, cuyos

hábitos quedan informes después del pecado mortal, y así no son virtudes. Pero el pecado venial, que no contraría a la caridad ni la destruye, consiguientemente, tampoco destruye las otras virtudes. Mas las virtudes adquiridas no se destruyen por un acto único de cualquier pecado. Así, pues, el pecado mortal no puede darse simultáneamente con las virtudes infusas, mas puede existir simultáneamente con las virtudes adquiridas. El pecado venial, por el contrario, puede darse simultáneamente tanto con las virtudes infusas como con las adquiridas.

A las objeciones:

1. El pecado no contraría a la virtud en cuanto virtud, sino según su acto. Y por eso el pecado no puede darse simultáneamente con el acto de la virtud; pero puede darse al mismo tiempo que el hábito.

2. El vicio es contrario a la virtud directamente, así como el pecado al acto virtuoso. Y por eso el vicio excluye la virtud, como el pecado excluye el acto de la virtud.

3. Las virtualidades naturales obran necesariamente; y por ello, dándose la virtualidad íntegra, nunca puede darse el pecado en acto. Mas las virtudes del alma no producen sus actos por necesidad; por consiguiente, no hay paridad.

Artículo 5

¿Se requiere algún acto en todo pecado?

Objeciones por las que parece que en todo pecado se requiere algún acto.

1. Así como el mérito está en relación con la virtud, así está en relación el pecado con el vicio. Ahora bien, el mérito no puede darse sin algún acto. Luego tampoco el pecado puede existir sin algún acto.

2. Además, Agustín dice, en el libro *De lib. arbit.*, que *todo pecado de tal modo es voluntario, que, si no es voluntario, no es pecado*. Pero nada puede ser voluntario sin un acto de la voluntad. Luego todo pecado lleva consigo algún acto.

3. Si se diese el pecado sin algún acto, se seguiría que, por lo mismo que alguien huelga en poner el acto debido, pecaría. Ahora bien; aquel que nunca cumple lo que debe, continuamente huelga en cuanto al acto debido. Luego se seguiría que peca continuamente; lo cual es falso. No hay, pues, pecado alguno sin acto.

Contra esto: está lo que dice Sant 4,17: *Tiene pecado aquel que sabe que hay que hacer el bien y no lo hace*. Pero el no hacerlo no implica algún acto. Luego el pecado puede darse sin acto.

Respondo: Este problema se discute principalmente por razón del pecado de omisión, acerca del cual algunos opinan diversamente. Pues unos dicen que en todo pecado de omisión hay algún acto interior o exterior. Interior, como si uno no quiere ir a la iglesia cuando debe ir. Exterior, como si uno, a la hora en que

tiene que ir a la iglesia o también antes, se ocupa en tales cosas por las que queda impedido de ir. Y esto en cierto modo parece revertir en lo primero: pues el que quiere algo con lo que simultáneamente no se puede compaginar otra cosa, consecuentemente quiere carecer de ella. A no ser que acaso no advierta que, por aquello que quiere hacer, se va a ver impedido de (hacer) aquello a lo que está obligado; en cuyo caso podría juzgarse culpable de negligencia.

Mas otros dicen que para el pecado de omisión no se requiere acto alguno: pues el mismo no hacer lo que uno tiene obligación de hacer es pecado.

Ambas opiniones tienen su parte de verdad en algún aspecto. Pues si en el pecado de omisión se considera sólo aquello que de suyo pertenece a la razón de pecado, entonces el pecado de omisión es con un acto interior, como cuando uno quiere no ir a la iglesia. Mas a veces, sin ningún acto, interior o exterior, como cuando uno, a la hora en que tiene que ir a la iglesia, no piensa ni en ir ni en no ir.

Pero si en el pecado de omisión se consideran las causas u ocasiones de la misma, entonces sí es necesario que en el pecado de omisión haya un acto. No hay pecado de omisión sino cuando uno pasa por alto lo que puede hacer y no hace. Mas que uno se incline a no hacer lo que puede hacer y no hacer, no es sino por alguna causa u ocasión concomitante o precedente. Si esa causa no está en la facultad de la persona, la omisión no tiene razón de pecado: como cuando uno, por enfermedad, pasa por alto el ir a la iglesia. Mas, si la causa u ocasión de omitirlo está en la facultad de la voluntad, la omisión tiene razón de pecado: y entonces esta causa, en cuanto es voluntaria,

siempre debe ir con algún acto voluntario, interior por lo menos.

Este acto a veces se refiere directamente a la omisión misma, v.gr., cuando uno no quiere ir a la iglesia, evitando la molestia. Y entonces tal acto pertenece esencialmente a la omisión: pues la voluntad de cualquier pecado pertenece esencialmente al pecado en cuestión, porque de la esencia del pecado es el ser voluntario. Mas a veces el acto de la voluntad se refiere directamente a otra cosa, por la que la persona es impedida del acto debido; ya que aquello a lo que tiende la voluntad, sea concomitante a la omisión, v. gr., si quiere jugar cuando debe ir a la iglesia; ya también que lo preceda, v. gr., si uno quiere trasnochar, de lo cual se sigue que a la mañana no vaya a la iglesia. Entonces este acto, interior o exterior, se ha accidentalmente respecto de la omisión, puesto que la omisión se sigue sin intentarla. Y decimos ser accidental lo que está fuera de la intención, como se demuestra en el libro II de los *Físicos*. Por lo tanto, es evidente que entonces el pecado de omisión conlleva algún acto unido o precedente, que, sin embargo, está relacionado accidentalmente con el pecado de omisión. Mas el juicio sobre las cosas ha de darse según aquello que es esencial, y no según lo accidental. En consecuencia, se puede decir con más verdad que algún pecado puede darse sin acto ninguno. En otro caso, los hechos y las ocasiones circunstantes pertenecerían también a los otros pecados actuales.

A las objeciones:

1. Para el bien se requieren más cosas que para el mal: porque el bien resulta de la perfecta integridad de la

causa; mas el mal, de cualquier defecto singular, como dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.* Y así el pecado puede acontecer ya por hacer uno lo que no debe, ya por no hacer lo que debe. Mas el mérito no puede darse a no ser que uno haga voluntariamente lo que debe. Por eso el mérito no puede darse sin (algún) acto; mientras el pecado, sí.

2. Una cosa se dice voluntaria, no sólo porque recae sobre ella un acto de la voluntad, sino porque está en nuestra facultad el que se haga o no, como se dice en el libro III de los *Éticos*. De donde también se sigue que el mismo querer puede decirse voluntario, en cuanto está en la facultad del hombre querer y no querer.

3. El pecado de omisión va contra un precepto afirmativo, que obliga siempre, pero no (a cumplirlo) en todo momento. Y por eso peca uno solamente cuando no pone el acto en el tiempo en que obliga dicho precepto afirmativo.

Artículo 6

¿Se define adecuadamente el pecado diciendo que es «un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna»?

Objeciones por las que parece que no se define adecuadamente el pecado cuando se dice que *el pecado es un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna*.

1. El dicho, hecho o deseo implica algún acto. Pero no todo pecado implica algún acto, como se ha dicho (a.5). Luego esta definición no incluye todo pecado.

2. Además, dice Agustín, en el libro *De duabus animab.*, que *el pecado es la voluntad de retener o conseguir lo que prohíbe la justicia*. Pero la voluntad está

incluida bajo la concupiscencia, en cuanto que la concupiscencia en un sentido amplio equivale a todo apetito. Luego bastaría haber dicho: *pecado es el deseo contra la ley eterna*; y no debió añadirse dicho o hecho.

3. El pecado parece consistir propiamente en apartarse del fin, pues el bien y el mal se consideran principalmente por orden al fin, como consta por lo dicho anteriormente (q.18 a.6). De ahí que también Agustín, en el libro I *De lib. arb.*, defina el pecado por relación al fin, diciendo que *pecar no es otra cosa que, despreciadas las cosas eternas, seguir las temporales*; y en el libro *Octoginta trium quaestion.* dice que *toda perversidad humana está en usar de las cosas que han de gozarse y gozar de las que han de usarse*. Mas en la definición propuesta no se hace mención ninguna de la aversión al fin debido. Luego define insuficientemente el pecado.

4. Se dice que una cosa está prohibida por ser contraria a la ley. Pero no todos los pecados son malos por estar prohibidos, sino que algunos están prohibidos porque son malos. No se debió, pues, poner en la definición común del pecado que sea contra la ley de Dios.

5. Pecado significa un acto malo del hombre, como consta por lo dicho (a.1; q.21 a.1). Mas el mal del hombre es ser contra la razón, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.* Luego se debió decir que el pecado es contra la razón, más bien que contra la ley de Dios.

Contra esto: basta la autoridad de Agustín.

Respondo: Como es claro por lo dicho (a.1), el pecado no es otra cosa que un acto humano malo. Mas

que un acto sea humano, le viene por ser voluntario, según consta por lo dicho anteriormente (q.1 a.1): ya sea voluntario, como efecto de la voluntad; ya (lo sea) como imperado por la misma, cual los actos exteriores, bien del hablar, o del obrar. Y al acto humano le viene el ser malo por carecer de la debida medida. Ahora bien; toda medida de cualquier cosa se toma por referencia a una regla, de la cual, si se separa, se dice desatregado. Mas la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homógenea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regla primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios. Y por eso Agustín, en la definición del pecado, puso dos cosas: una que pertenece a la sustancia del acto humano, lo cual es como material en el pecado: cuando dijo *dicho, hecho o deseo*; y otra que pertenece a la razón de mal, lo cual es como formal en el pecado: cuando dijo *contra la ley eterna*.

A las objeciones:

1. La afirmación y la negación se reducen al mismo género: como en las (procesiones) divinas *engendrado* y *no engendrado*, al (género) de la relación, según dice Agustín en el libro V *De Trinit.* Por eso hay que tomar por lo mismo *dicho* y *no dicho, hecho* y *no hecho*.

2. La primera causa del pecado está en la voluntad, la cual impera todos los actos voluntarios, en los cuales solamente se da el pecado; y por eso Agustín, a veces, define el pecado sólo por la voluntad. Mas, como los mismos actos externos pertenecen a la sustancia del pecado, siendo malos en sí, como se ha dicho (q.18 a.6), fue necesario poner también en la definición de pecado algo correspondiente a los actos exteriores.

3. La ley eterna primero y principalmente ordena al fin, mas consiguientemente hace que esté se haya bien respecto de los medios. Y por eso al decir *contra la ley eterna* toca la aversión del fin y todos los otros desórdenes.

4. Cuando se afirma que no todo pecado es malo por estar prohibido, se entiende de la prohibición hecha por el derecho positivo. Mas, si se refiere al derecho natural, que está contenido primariamente en la ley eterna y sólo secundariamente en la facultad de juicio de la razón humana, entonces todo pecado es malo porque está prohibido: repugna al derecho natural por el hecho mismo de ser desordenado.

5. Los teólogos consideran el pecado principalmente en cuanto es una ofensa contra Dios; mas el filósofo moral lo considera en cuanto contraria a la razón. Por ello Agustín define el pecado por el hecho de que es contra la ley eterna más convenientemente que porque lo sea contra la razón: sobre todo ya que por la ley eterna nos regimos en muchas cosas que exceden a la razón humana, como (sucede) en las cosas de la fe.

Cuestión 90 **De la esencia de la ley**

A continuación debemos tratar de los principios exteriores de nuestros actos (cf. q.49 introd.). Ahora bien, el principio exterior que nos inclina al mal es el diablo, de cuya tentación ya hemos hablado en la primera parte (q.114), y el principio exterior que nos mueve al bien es Dios, que nos instruye mediante la ley y nos ayuda mediante la gracia. Por lo cual tenemos que tratar ante

todo de la ley, y luego de la gracia (q.109). Acerca de la ley debemos estudiar, en primer lugar, la ley en común, y luego en sus partes (q.93). En lo que se refiere a la ley en común, tres son los aspectos que se ofrecen a nuestra consideración: primero, su esencia; luego, sus clases (q.91) y en tercer lugar, sus efectos (q.92). Sobre la esencia de la ley hay que dilucidar estos cuatro puntos:

1. La ley, ¿pertenece a la razón?
2. Del fin de la ley.
3. De la causa de la ley.
4. De la promulgación de la ley.

Artículo 1 **La ley, ¿pertenece a la razón?**

Objecciones por las que parece que la ley no pertenece a la razón.

1. El Apóstol dice en Rom 7,23: *Siento otra ley en mis miembros*, etc. Pero lo que atañe a la razón no se encuentra en los miembros, puesto que la razón no utiliza órgano corporal. Luego la ley no es cosa de la razón.

2. En la razón no hay más que potencia, hábitos y actos. Pero la ley no es la potencia misma de la razón. Tampoco es un hábito de esta potencia, porque los hábitos de la razón son las virtudes intelectuales, de las que ya hemos hablado (q.57). Ni es un acto de la razón, pues si así fuera, al cesar el acto —como sucede, por ejemplo, durante el sueño— cesaría la ley. Luego la ley no es algo que pertenezca a la razón.

3. La ley mueve a quienes le están sometidos a obrar rectamente. Pero mover a obrar, hablando propiamente, es cosa de la voluntad, como consta por lo ya dicho (q.9 a.1). Luego la ley no pertenece a la razón, sino más bien a la voluntad. Y así lo entiende también el Jurisconsulto cuando dice: *Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley*.

Contra esto: está que a la ley compete mandar y prohibir. Pero todo acto de imperio es propio de la razón, como ya expusimos (q.17 a.1). Luego la ley pertenece a la razón.

Respondo: La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues ley deriva de ligar; porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos (q.1 a.1 ad 3), constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es, según enseña el Filósofo, el primer principio en el orden operativo. Pero lo que es principio en un determinado género es regla y medida de ese género, como pasa con la unidad en el género de los números y con el movimiento primero en el género de los movimientos. Síguese, pues, que la ley es algo que pertenece a la razón.

A las objeciones:

1. Siendo la ley una especie de regla y medida, se dice que se encuentra en algo de dos maneras. Primera, como en el principio mensurante y regulador. Y ya que medir y regular es propio de la razón, de esta manera la

ley sólo se encuentra en la razón. Segunda, como en lo medido y regulado. Y de este modo se encuentra en todas las cosas que obedecen a alguna inclinación consiguiente a una ley; de donde resulta que cualquier inclinación debida a una ley puede llamarse ella misma ley, aunque no esencialmente, sino por participación. Y es así como la inclinación de los miembros a la concupiscencia es llamada *ley de los miembros*.

2. Así como en los actos exteriores podemos distinguir la operación y la obra, por ejemplo, la edificación y el edificio, así en las operaciones de la razón cabe distinguir también su acto, que consiste en entender y discurrir, y lo producido por este acto. Hablando de la razón especulativa, este producto es triple: primero, la definición; segundo, la enunciación; tercero, el silogismo o argumentación. Ahora bien, como la razón práctica emplea, a su vez, una especie de silogismo ordenado a la operación, según dijimos arriba (q.13 a.3; q.76 a.1; q.77 a.2 ad 4), siguiendo la doctrina del Filósofo en *Ethic.*, debemos encontrar en la misma razón práctica algo que sea respecto de la operación lo que en la razón especulativa son las proposiciones respecto de la conclusión. Y estas proposiciones universales de la razón práctica, ordenadas a la operación, son precisamente la ley, bien que sean consideradas en acto por la razón, bien que sólo se encuentren en ella de manera habitual.

3. El poder de mover a uno que tiene la razón lo recibe de la voluntad, según ya dijimos (q.17 a.1), pues cuando alguien quiere el fin es cuando la razón dispone acerca de los medios que a él conducen. Pero para que el querer de la voluntad respecto de estos medios tenga valor de ley, es necesario que esté regulado por la razón. Y

en este sentido hay que entender aquello de que la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley. De lo contrario, la voluntad del príncipe, más que ley, sería iniquidad.

Artículo 2

La ley, ¿se ordena siempre al bien común?

Objeciones por las que parece que la ley no siempre se ordena al bien común como a su fin.

1. A la ley compete mandar y prohibir. Pero los mandatos versan sobre bienes singulares. Luego no siempre el fin de la ley es el bien común.

2. La ley dirige al hombre en sus acciones. Pero los actos humanos se ejercen sobre cosas particulares. Luego la ley se ordena al bien particular.

3. Dice San Isidoro en su obra *Etymol.*: *Si la ley recibe su consistencia de la razón, será ley todo lo que la razón establezca.* Pero la razón establece no sólo lo que mira al bien común, sino también lo que se refiere al bien privado. Luego la ley no se ordena sólo al bien común, sino también al bien privado individual.

Contra esto: está lo que dice San Isidoro en *Etymol.*: *La ley no ha sido escrita para provecho particular de nadie, sino para utilidad común de los ciudadanos.*

Respondiendo: Hemos visto (a.1) que la ley, al ser regla y medida de los actos humanos, pertenece a aquello que es principio de estos actos. Pero así como la razón es principio de los actos humanos, también hay en la razón misma algo que es principio de todo lo demás, a lo cual,

por tanto, ha de responder la ley de manera principal y primaria. Ahora bien, el primer principio en el orden operativo, del que se ocupa la razón práctica, es el último fin. Y, como el último fin de la vida humana, según ya vimos (q.2 a.7; q.3 a.1; q.69 a.1), es la felicidad o bienaventuranza, síguese que la ley debe ocuparse primariamente del orden a la bienaventuranza. Además, la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta. Luego es necesario que la ley se ocupe de suyo del orden a la felicidad común. De ahí que el Filósofo, en la sobredicha definición de las cosas legales, haga mención tanto de la felicidad como de la comunidad política. Dice, en efecto, en *V Ethic.* que *llamamos cosas legales justas a las que promueven y conservan la felicidad y todos sus requisitos en la convivencia política,* teniendo en cuenta que la comunidad perfecta es la ciudad, como también se dice en *I Politic.*

Por otra parte, lo que realiza en grado máximo la noción común de un género es causa y punto de referencia de todo lo demás de ese género. Por ejemplo, el fuego, que es lo sumo en el género de lo cálido, es causa del calor en los cuerpos mixtos, y éstos no se dicen cálidos sino en la medida en que participan del fuego. De donde se sigue que, como la ley se constituye primariamente por el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Se concluye, pues, que toda ley se ordena al bien común.

A las objeciones:

1. Por precepto se entiende la aplicación de la ley a las cosas que la ley regula. Y como la ordenación al bien común, que es propia de la ley, es aplicable a fines individuales, de ahí que se den también preceptos sobre algunas cosas particulares.

2. Las operaciones se ejercen, ciertamente, sobre cosas particulares; pero éstas pueden ser referidas al bien que llamamos común no ya con comunidad de género o de especie, sino con comunidad de finalidad, en cuanto se llama bien común a lo que es un fin común.

3. Así como nada hay firme en el ámbito de la razón especulativa a no ser por reducción a los primeros principios indemostrables, así nada hay consistente en el terreno de la razón práctica sino por reducción al fin último, que es el bien común. Mas lo que la razón establece de este modo tiene carácter de ley.

Artículo 3

¿Puede un individuo particular crear leyes?

Objeciones por las que parece que la razón de uno cualquiera basta para instituir las leyes.

1. El Apóstol dice en Rom 2,14: *Cuando los gentiles, que carecen de ley, guiados por la razón natural, cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos son su propia ley*. Y esto lo dice de todos en general. Luego cualquiera puede darse a sí mismo leyes.

2. Según dice el Filósofo en II *Ethic.*, *la intención del legislador es inducir a los hombres a la virtud*. Pero cualquier hombre puede inducir a otro a la virtud. Luego

la ley puede ser dada por la razón de cualquier individuo particular.

3. Así como el jefe del Estado es quien gobierna en su país, así el padre de familia es quien gobierna en su casa. Pero el jefe del Estado puede dar leyes en sus dominios. Luego cualquier padre de familia puede instituir leyes en su casa.

Contra esto: está lo que dice San Isidoro en el libro de las *Etimologías*, de acuerdo con lo que se lee en el Decreto dist.2: *La ley es una determinación del pueblo sancionada por los ancianos junto con la plebe*. Luego las leyes no puede hacerlas uno cualquiera.

Respondo: La ley propiamente dicha tiene por objeto primero y principal el orden al bien común. Pero ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a todo el pueblo, ya a alguien que haga sus veces. Por tanto, la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo. Porque también en cualquier otro ámbito de cosas el ordenar a un fin compete a aquél de quien es propio este fin.

A las objeciones:

1. Como ya vimos (a.1 sol.1), la ley puede ser considerada no sólo en cuanto reside en su principio regulador, sino también en cuanto se encuentra por participación en el sujeto regulado. Y en este último sentido cada cual es la ley para sí mismo por cuanto participa del orden que emana de un principio regulador. De ahí que en el pasaje citado se añada (v.15): *Muestran*

que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones.

2. Una persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud: puede únicamente amonestar, pero si su amonestación no es atendida, carece de fuerza coactiva, fuerza que ha de tener, en cambio, la ley para que pueda inducir a la virtud con eficacia, según dice el Filósofo en *X Ethic*. Esta fuerza coactiva radica en el pueblo o en la persona pública que lo representa, que puede por ello infligir penas, como más adelante expondremos (q.92 a.2 ad 3; 2-2 q.64 a.3). Luego sólo el pueblo o su mandatario pueden legislar.

3. Así como el individuo es parte de la sociedad doméstica, así ésta forma parte del Estado, que es la sociedad perfecta, según se dice en *I Politic*. Por tanto, como el bien del individuo no es un fin último, sino que está subordinado al bien común, síguese que el bien de la sociedad doméstica se ordena, a su vez, al bien del Estado o sociedad perfecta. En consecuencia, el que gobierna una familia puede, sin duda, dictar algunos preceptos o estatutos, pero nada que tenga propiamente el carácter de ley.

Artículo 4

La promulgación, ¿es esencial a la ley?

Objeciones por las que parece que la promulgación no es esencial a la ley.

1. La ley natural reviste en grado máximo el carácter de ley, y, sin embargo, no necesita promulgación. Luego la promulgación no pertenece a la esencia de la ley.

2. Lo propio de la ley es obligar a hacer algo o a abstenerse de hacerlo. Pero la ley no obliga solamente a aquellos ante quienes se promulga, sino también a los demás. Luego la promulgación no es esencial a la ley.

3. La obligación de la ley se extiende también al tiempo futuro, pues, según el derecho, *las leyes imponen necesidad en los asuntos futuros*. La promulgación, por el contrario, sólo alcanza a quienes la presencian. Luego no es esencial a la ley.

Contra esto: está lo que se dice en la dist.4 del Decreto: *Las leyes quedan instituidas cuando son promulgadas*.

Respondo: Como ya vimos (a.1), la ley se impone a los súbditos como regla y medida. Pero regla y medida no se imponen sino mediante su aplicación a lo que han de regular y medir. Luego, para que la ley tenga el poder de obligar, cual compete a su naturaleza, es necesario que sea aplicada a los hombres que han de ser regulados conforme a ella. Esta aplicación se lleva a cabo al poner la ley en conocimiento de sus destinatarios mediante la promulgación. Luego la promulgación es necesaria para que la ley tenga fuerza de tal.

Y así, de las cuatro conclusiones establecidas se puede inferir la definición de la ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad.

A las objeciones:

1. La promulgación de la ley natural consiste en el hecho mismo de que Dios la implantó en las mentes de

los hombres para que así la pudieran conocer naturalmente.

2. Los que no asisten a la promulgación de una ley están obligados a observarla en cuanto, una vez promulgada, la conocen, o pueden conocerla, por medio de otros.

3. La promulgación actual se extiende al futuro merced a la permanencia de la escritura, que es, en cierto modo, una continua promulgación. Por eso dice San Isidoro en *II Etymol.* que *el nombre de ley procede de leer, porque está puesta por escrito.*

Cuestión 91

De las distintas clases de leyes

Seguidamente debemos tratar de las clases de leyes (cf. q.90 introd.), sobre lo cual se plantean estos seis interrogantes:

1. ¿Existe una ley eterna?
2. ¿Hay una ley natural?
3. ¿Existe una ley humana?
4. ¿Se da una ley divina?
5. ¿Esta es única o múltiple?
6. ¿Existe una ley del pecado?

Artículo 1 ¿Existe una ley eterna?

Objeciones por las que parece que no existe una ley eterna.

1. Toda ley se impone a alguien. Pero nadie existió desde la eternidad a quien se pudiera imponer la ley, pues sólo Dios existió eternamente. Luego no hay ninguna ley eterna.

2. La promulgación pertenece a la esencia de la ley. Pero la promulgación no pudo hacerse desde la eternidad, pues no había nadie eterno a quien promulgarla. Luego ninguna ley puede ser eterna.

3. La ley dice orden a un fin. Mas nada eterno puede ordenarse a un fin, pues lo único eterno es el fin último. Luego ninguna ley es eterna.

Contra esto: está lo que San Agustín dice en *I De lib. arb.*: *La ley llamada razón suprema no puede menos de aparecer a cualquier ser inteligente como inmutable y eterna.*

Respondo: Como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, como expusimos en la *Parte I* (q.22 a. 1.2), es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley. Y como la inteligencia divina no concibe nada en el

tiempo, sino que su concepto es eterno, según se dice en Prov 8,23, síguese que la ley en cuestión debe llamarse eterna.

A las objeciones:

1. Las cosas que no existen en sí mismas tienen existencia en Dios, por cuanto él las conoce y dispone de antemano, según aquello de Rom 4,17: *Llama a las cosas que no son lo mismo que a las que son*. Y así, la concepción eterna de la ley divina reviste la condición de ley eterna en cuanto es ordenada por Dios al gobierno de todo aquello que él previamente conoce.

2. La promulgación puede hacerse de palabra y por escrito, y de ambas maneras es promulgada la ley eterna si se la mira del lado de Dios que la promulga, porque eterna es la Palabra divina y eterna es la escritura del libro de la vida. Considerada, en cambio, del lado de la criatura que la ha de oír o ver, la promulgación no puede ser eterna.

3. La ley dice orden a un fin en un sentido activo, o en cuanto ordena determinadas cosas a su fin; pero no en sentido pasivo, como si la ley misma se ordenara a un fin. Esto sólo sucede accidentalmente en los legisladores cuyo fin es exterior a ellos mismos y tienen que ordenar también sus leyes a este fin. Pero el fin del gobierno divino es el mismo Dios y su ley también se identifica con Él. Por consiguiente, la ley eterna no se ordena a otro fin.

Artículo 2

¿Existe en nosotros una ley natural?

Objeciones por las que parece que no existe en nosotros ley natural alguna.

1. El gobierno del hombre está suficientemente atendido con la ley eterna, pues dice San Agustín en *I De lib. arb.* que *la ley eterna es aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas se hallen perfectamente ordenadas*. Mas la naturaleza no abunda en lo superfluo, como tampoco falta en lo necesario. Luego no se da en el hombre una ley natural.

2. La ley, como ya dijimos (q.90 a.2), ordena los actos del hombre a su fin. Pero esta ordenación no brota de la naturaleza, como sucede en las criaturas irracionales, que sólo obran por un fin en virtud de su apetito natural; sino que el hombre lo hace mediante la razón y la voluntad. Luego en el hombre no hay ley natural alguna.

3. Cuanto uno es más libre tanto menos está sujeto a la ley. Pero el hombre es más libre que ningún otro animal, merced al libre albedrío, del que carecen los demás animales. Por tanto, al no estar los otros animales sujetos a una ley natural, tampoco lo está el hombre.

Contra esto: está lo que, a propósito de las palabras de Rom 2,14: *Las gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente los preceptos de la ley*, comenta la Glosa: *Aunque no tienen ley escrita, tienen, sin embargo, la ley natural, mediante la cual cada uno entiende y es consciente de lo que es bueno y de lo que es malo*.

56070

Respondo: Siendo la ley regla y medida, puede, como ya se ha dicho (q.90 ad 1), existir de dos maneras: tal como se encuentra en el principio regulador y mensurante, y tal como está en lo regulado y medido. Ahora bien, el que algo se halle medido y regulado se debe a que participa de la medida y regla. Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, según consta por lo ya dicho (a.1), es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural. De aquí que el Salmista (Sal 4,6), tras haber cantado: *Sacrificad un sacrificio de justicia*, como si pensara en los que preguntan cuáles son las obras de justicia, añade: *Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?* Y responde: *La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes*, como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo—que tal es el cometido de la ley—, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional.

A las objeciones:

1. Ese argumento tendría valor si la ley natural fuera cosa diversa de la ley eterna. Pero ya vimos que no es sino una participación de ésta.

2. Cualquier operación de la razón y de la voluntad surge en nosotros a partir de algo que nos es natural, como expusimos arriba (q.10 a.1), porque todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos, y todo apetito relativo a los medios deriva del apetito natural del fin último. Por la misma razón es también indispensable que la primera ordenación de nuestros actos al fin sea obra de una ley natural.

3. También los animales irracionales, además de la criatura racional, participan de la razón eterna a su manera. Pero la participación que hay en la criatura racional se recibe mediante la inteligencia y la razón, y por eso se llama ley con toda propiedad, puesto que la ley es cosa de la razón, como ya vimos (q.90 a.1). En cambio, la participación que se da en la criatura irracional no es recibida racionalmente, y, en consecuencia, no puede llamarse ley sino por asimilación.

Artículo 3

¿Existe una ley humana?

Objeciones por las que parece que no existe una ley humana.

1. La ley natural, como ya dijimos (a.2) es una participación de la ley eterna. Pero mediante la ley eterna todas las cosas están perfectamente ordenadas, según dice San Agustín en *I De lib. arb.* Luego la ley natural

basta para ordenar todas las acciones humanas y, por tanto, no es necesaria una ley humana.

2. La ley, como ya vimos (q.90 a.1), tiene carácter de medida. Pero la razón humana no es medida de las cosas, sino más bien a la inversa, según se lee en X *Metaphys.* Luego ninguna ley puede proceder de la razón humana.

3. La medida debe ser establecida con toda certeza, según se dice en X *Metaphys.* Mas el dictamen de la razón humana en la gestión de sus asuntos es incierto, según aquello de Sab 9,14: *Los pensamientos de los mortales son inseguros, y nuestras previsiones inciertas.* Luego la razón humana no puede dar origen a ley alguna.

Contra esto: está lo que San Agustín dice en I *De lib. arb.* de que hay dos leyes, una eterna y otra temporal, y a ésta le llama humana.

Respondiendo: La ley, como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2), es un dictamen de la razón práctica. Ahora bien, el proceso de la razón práctica es semejante al de la especulativa, pues una y otra conducen a determinadas conclusiones partiendo de determinados principios, según vimos arriba (ib.). De acuerdo con esto, debemos decir que, así como en el orden especulativo partimos de los principios indemostrables naturalmente conocidos para obtener las conclusiones de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no nos es innato, sino que lo adquirimos mediante la industria de la razón, así también, en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a

sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas, supuestas las demás condiciones que se requieren para constituir la ley, según lo dicho anteriormente (ib. a.2-4). Por eso dice Tulio en la *Retórica* que *en su origen el derecho procede de la naturaleza; luego, con la aprobación de la razón, algunas cosas se convirtieron en costumbres; finalmente, estas cosas surgidas de la naturaleza y aprobadas por la costumbre, fueron sancionadas por el temor y el respeto de las leyes.*

A las objeciones:

1. La razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina, sino sólo a su manera e imperfectamente. Por eso, así como en el orden especulativo, por una participación natural de la sabiduría divina, tenemos conocimiento de algunos principios generales, pero no propiamente de todas las verdades particulares tal como se contienen en la sabiduría de Dios, así también, en el orden práctico, el hombre participa naturalmente de la ley eterna en cuanto a algunos principios generales, mas no en cuanto a la ordenación peculiar de cada una de las cosas singulares, por más que esta ordenación se contenga también en la ley eterna. Por eso es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar algunas leyes más particulares.

2. La razón humana por sí misma no es regla y medida de las cosas. Pero los principios que adquiere naturalmente son reglas generales que han de servir de medida para todas las acciones humanas. La razón

natural es, pues, regla y medida de estas acciones, aunque no lo sea de las cosas naturales.

3. La razón práctica versa sobre la operable, que es singular y contingente, y no sobre lo necesario, como la razón especulativa. Por eso las leyes humanas no pueden alcanzar aquella infalibilidad que tienen las conclusiones científicas obtenidas por demostración. Aunque tampoco es necesario que toda medida sea absolutamente infalible y cierta, sino sólo en cuanto cabe en su género.

Artículo 4

¿Era necesaria la existencia de una ley divina?

Objecciones por las que parece que no era necesaria la existencia de una ley divina.

1. Como ya dijimos (a.2), la ley natural es una participación de la ley eterna en el hombre. Pero la ley eterna es una ley divina, como también vimos (a.1). Luego no era necesario que, además de la ley natural y las leyes humanas derivadas de ella, exista otra ley divina.

2. En Eclo 15,14 se dice que *Dios dejó al hombre a merced de su consejo*. Pero el consejo es un acto de la razón, según ya vimos (q.14 a.1). Luego el hombre fue confiado al gobierno de la propia razón. Mas como el dictamen de la razón humana, según lo dicho arriba (a.3), constituye la ley humana, síguese que el hombre no necesita para su gobierno una ley divina.

3. La naturaleza humana goza de mayor autonomía que las criaturas irracionales. Pero estas criaturas no tienen más ley divina que la inclinación natural implantada en ellas. Mucho menos, por tanto, habrá de

tener una ley divina, además de la ley natural, la criatura racional.

Contra esto: está que David pide a Dios (Sal 118,33) que le imponga una ley, diciendo: *Ponme, Señor, una ley en el camino de tus justicias*.

Respondo: Además de la ley natural y de la ley humana, era necesario para la dirección de la vida humana contar con una ley divina. Y esto por cuatro razones.

Primera, porque el cometido de la ley es dirigir al hombre a sus actos propios con vistas al último fin. Ahora bien, si el hombre estuviere solamente ordenado a un fin que no excediese el alcance de sus facultades naturales, no necesitaría su razón ninguna dirección superior a la ley natural y a la que de ésta se deriva, la ley humana. Pero como el hombre está ordenado al fin de la bienaventuranza eterna, que sobrepasa el alcance natural de las facultades humanas, según ya expusimos (q.5 a.3), síguese que necesitaba ser conducido a su fin no sólo mediante las leyes natural y humana, sino también mediante una ley dada por Dios.

Segunda, porque la incertidumbre de los juicios humanos, sobre todo en asuntos contingentes y particulares, da lugar a que hombres de diversa condición juzguen diversamente acerca de los actos humanos y, en consecuencia, formulen leyes diversas y aun contrarias. Por eso, para que el hombre pueda saber sin ninguna duda lo que ha de hacer o evitar, era necesario que fuera dirigido en sus actos propios por una ley de origen divino, de la que consta que no puede equivocarse.

Tercera, porque el hombre no puede dictar leyes más que en aquello de que puede juzgar. Pero el juicio del hombre nada puede decir acerca de los movimientos interiores, que están ocultos, sino sólo acerca de los actos exteriores, que se pueden ver. Y, sin embargo, para la perfección de la virtud se requiere que los actos humanos sean rectos en lo interior y en lo exterior. Así pues, como la ley humana no alcanza a someter y ordenar suficientemente los actos interiores, era necesario que para esto se nos diera además una ley divina.

Cuarta, porque, como dice San Agustín en *I De lib. arb.*, la ley humana no puede castigar o prohibir todas las acciones malas, pues al tratar de evitar todo lo malo, suprimiría a la vez muchos bienes e impediría el desarrollo del bien común, que es indispensable para la convivencia humana. Por eso, para que ningún mal quedara sin prohibición y castigo, era necesario que sobreviniese una ley divina por la cual quedarán prohibidos todos los pecados.

Y estas cuatro razones aparecen insinuadas en el salmo 18,8, donde se dice: *La ley del Señor es imaculada*, es decir, no permite ninguna mancha de pecado; *convierte el alma*, porque dirige no sólo los actos externos, sino también los internos; *el testimonio del Señor es fiel*, por la certeza de su verdad y rectitud; *concede la sabiduría a los pequeños*, porque ordena al hombre al fin sobrenatural y divino.

52 A las objeciones:

1. Por la ley natural el hombre participa de la ley eterna en la medida de su capacidad natural. Pero para ser conducido al último fin sobrenatural necesita una

norma de orden superior. Por eso recibe además una ley dada por Dios que entraña una participación más elevada de la ley eterna.

2. El consejo es una especie de indagación; por eso ha de proceder a partir de determinados principios. Pero no bastan para esto los principios inherentes a la naturaleza, que son, como hemos visto, los preceptos de la ley natural; sino que se requieren además otros principios, y éstos son los preceptos de la ley divina.

3. Las criaturas irracionales no se ordenan a otro fin que el que está en consonancia con sus fuerzas naturales. Por eso no es válida la comparación.

Artículo 5

La ley divina, ¿es solamente una?

Objeciones por las que parece que la ley divina es solamente una.

1. Un rey y un reino piden una sola ley. Pero Dios es el rey único de todo el género humano, según aquello del salmo 46,8: *Dios es rey de toda la tierra*. Luego sólo hay una ley divina.

2. Toda ley se ordena al fin que el legislador se propone conseguir en los destinatarios de la misma. Pero lo que Dios intenta obtener de todos los hombres es idéntico, según se dice en 1 Tim 2,4: *Quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad*. Luego la ley divina es solamente una.

3. A la ley eterna, que es única, parece aproximarse más la ley divina que la ley natural, por lo mismo que la revelación sobrenatural es superior al conocimiento

natural. Pero la ley natural es única para todos los hombres. Luego con mayor razón será única la ley divina.

Contra esto: está lo que el Apóstol dice en Heb 7,12: *Mudado el sacerdocio, por fuerza ha de mudarse también la ley.* Más el sacerdocio, según se dice en el mismo lugar (v.11s), es doble, a saber, el sacerdocio levítico y el sacerdocio de Cristo. Luego también es doble la ley divina: la antigua y la nueva.

Respondo: Como se vio en la *Parte I* (q.30 a.3), la distinción es causa del número. Ahora bien, las cosas pueden distinguirse de dos maneras: bien como realidades diversas en su especie, cual es el caso del caballo y el buey, bien como lo perfecto y lo imperfecto dentro de la misma especie, cual sucede con el niño y el adulto. Y esta segunda es la distinción que media entre la ley antigua y la ley nueva. De aquí que el Apóstol, en Gál 3,24-25, compare el estado de la ley antigua al del niño, que se halla sometido a su ayo; y el estado de la ley nueva, al del hombre maduro, que ya no necesita del ayo.

Por otra parte, la perfección e imperfección de una y otra ley han de determinarse atendiendo a las tres condiciones de la ley arriba señaladas. Porque ante todo, según vimos (q.9 a.2), la ley debe ordenarse al bien común como a su fin. Pero este bien puede ser doble. Uno es el bien sensible y terreno; y a éste ordenaba directamente la ley antigua. Por eso, en su mismo exordio, en Ex 3,8-17, el pueblo es convidado al reino terreno de los cananeos. El otro es el bien inteligible y celeste; y a éste ordena la ley nueva. Por eso Cristo, desde el principio de su predicación, convoca para el reino de

los cielos, diciendo, según Mt, 4,17: *Haced penitencia, porque se acerca el reino de los cielos.* Lo que mueve a San Agustín a escribir en *IV Contra Faustum* que en el *Viejo Testamento* se contienen promesas de bienes temporales, y por eso se le llama viejo; mas la promesa de la vida eterna pertenece al *Nuevo Testamento*.

En segundo lugar, la ley debe dirigir los actos humanos según el orden de la justicia (a. prec.). Y en esto también la ley nueva supera a la antigua, al ordenar los actos internos del alma, según aquello de Mt, 5,50: *Si vuestra justicia no supera a la de los letrados y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos. Por eso se ha dicho que la ley antigua modera la mano; la nueva, el alma.*

En tercer lugar, corresponde a la ley inducir a los hombres al cumplimiento de los propios preceptos (q.90 a.3 ad 2). Esto lo hacía la ley vieja mediante el temor de las penas; la ley nueva lo hace, en cambio, mediante el amor, que es infundido en nuestros corazones por la gracia de Cristo. Y esta gracia se confiere en la ley nueva, mientras que en la antigua estaba solamente prefigurada. De aquí que diga San Agustín en *Contra Adimantum Manichaei discipulum*: *Ligera es la diferencia entre la Ley y el Evangelio: temor y amor.*

A las objeciones:

1. En una casa, el padre de familia manda unas cosas a los niños y otras a los adultos. Y de la misma manera, el único rey, que es Dios, estableció en su único reino una ley para los hombres que aún se hallaban en estado imperfecto, y otra más perfecta para aquellos que habían sido conducidos por la ley anterior a una mayor capacidad para lo divino.

00075 00066
00000

2. La salvación de los hombres no podía provenir sino de Cristo, según aquello de Act 4,12: *Ningún otro nombre se ha dado a los hombres por el cual podamos ser salvos*. Por eso la ley capaz de llevar a todos a la salvación plena no pudo ser dada más que tras el advenimiento de Cristo. Pero fue conveniente que antes se le diera al pueblo del que Cristo había de nacer una ley que lo preparara para recibirle, en la que se anticiparan algunos rudimentos de la justicia salvadora.

3. La ley natural dirige al hombre según algunos preceptos comunes que valen igualmente para los perfectos y los imperfectos. Por eso esta ley es única para todos. Mas la ley divina dirige al hombre también en ciertos aspectos particulares, en los que no se comportan igual los perfectos y los imperfectos. Y esto es lo que hizo necesaria una doble ley divina, como acabamos de exponer.

Artículo 6 ¿Existe una ley del fomes?

Objeciones por las que parece que no existe una ley del fomes.

1. Según dice San Isidoro en *V Etymol.*, *la ley se funda en la razón*. Pero el fomes no se funda en la razón, sino que consiste más bien en desviarse de ella. Luego el fomes no tiene condición de ley.

2. Siendo toda ley obligatoria, quienes no la cumplen son llamados transgresores. Pero el fomes no hace transgresor a quien lo desobedece, sino más bien a quien lo secunda. Luego el fomes no tiene carácter de ley.

3. Según ya dijimos (q.90 a.2), la ley se ordena al bien común. Mas el fomes no se ordena al bien común, sino al bien privado. No tiene, por tanto, carácter de ley.

Contra esto: está lo que el Apóstol dice en Rom 7,23: *Siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente*.

Respondo: Como ya hemos visto (a.2; q.90 a.1 ad 1), la ley se encuentra esencialmente en el principio regulador y mensurante, y participativamente en lo medido y regulado. Y así, toda inclinación u ordenación que se encuentra en algo sometido a la ley puede ser llamada ley por participación, según lo dicho (ib.). Ahora bien, el legislador puede producir una inclinación en sus súbditos de dos maneras. Ante todo, directamente, inclinándolos a algo, que a veces es distinto para distintos sujetos, y en este sentido puede decirse que una es la ley de los militares y otra la de los comerciantes. En segundo lugar, indirectamente, o porque al destituir de su dignidad a uno de los súbditos, éste queda transferido a otro orden y como a otra ley. Si un soldado, por ejemplo, es expulsado del ejército, pasará al estatuto del campesino o del comerciante.

Así, pues, bajo la dirección de la ley de Dios, las distintas criaturas tienen distintas inclinaciones naturales, de tal modo que lo que para una es, en cierto modo, ley, para otra es contrario a la ley; y así sucede, por ejemplo, que mientras la fiereza es, en cierto sentido, la ley del perro, es, en cambio, contraria a la ley de la oveja o de cualquier otro animal manso. Pues bien, la ley del hombre, derivada de la ordenación que Dios imprime en

él según propia condición, consiste en obrar de acuerdo con la razón. Esta ley era tan firme en el primer estado del hombre, que ningún acto podía escapársele al margen o en contra de la razón. Mas desde que se apartó de Dios decayó hasta dejarse arrastrar por los impulsos de la sensualidad, y esto le ocurre a cada individuo en mayor grado cuanto más se desvía de la razón, tanto que así viene a hacerse en cierto modo semejante a las bestias, que se rigen por los impulsos sensuales, de acuerdo con lo que dice el salmo 48,21: *El hombre, rodeado de honores, no comprendió: se puso al nivel de los jumentos irracionales y se hizo semejante a ellos.*

En definitiva, pues, la inclinación de la sensualidad, a la que llamamos fomes, en los demás animales tiene, sin más, la condición de ley, aunque sólo sea en la medida en que cabe en ellos la ley de acuerdo con sus inclinaciones directas. Para los hombres, en cambio, no es ley en este sentido, puesto que más bien entraña una desviación de la ley de la razón. Pero desde el momento en que, por obra de la justicia divina, el hombre ha sido destituido de la justicia original y del vigor de la razón, el ímpetu mismo de la sensualidad, bajo cuyo impulso cae, adquiere para él carácter de ley, de una ley penal y consiguiente a la ley divina por la que fue destituido de su dignidad propia.

A las objeciones:

1. Este argumento considera el fomes en sí mismo, como inclinación al mal. Pero, como ya vimos, en este sentido no tiene carácter de ley, sino sólo en cuanto responde a la justicia de la ley divina, como si diéramos

que es ley el que se permita que un noble sea relegado por su culpa a realizar obras serviles.

2. El argumento parte del hecho de que la ley es una especie de regla o medida, y así los que se apartan de ella se hacen transgresores. Pero el fomes, según vimos, no es ley de este modo, sino por una especie de participación.

3. Este argumento considera en el fomes la inclinación que le es propia, pero no su origen. De todos modos, la inclinación de la sensualidad tal como se da en los demás animales está ordenada al bien común, es decir, a la conservación de la naturaleza en la especie o en el individuo. Y esto vale también para el hombre cuando su sensualidad se somete a la razón. Pero la sensualidad es llamada fomes en cuanto se sale del orden de la razón.

Cuestión 92

De los efectos de la ley

Seguidamente debemos tratar de los efectos de la ley (cf. q.90 introd.). Sobre lo cual nos preguntamos dos cosas:

1. La ley, ¿tiene como efecto hacer buenos a los hombres?
2. ¿Los efectos de la ley son mandar, prohibir, permitir y castigar, tal como dice el Jurisconsulto?

00077

000077

Artículo 1

La ley, ¿tiene como efecto hacer buenos a los hombres?

Objeciones por las que parece que no es propio de la ley hacer buenos a los hombres.

1. Lo que hace buenos a los hombres es la virtud, pues, según se dice en II *Ethic.*, *la virtud es la que hace bueno a quien la posee*. Mas la virtud nos viene de Dios, ya que es El quien la causa en nosotros sin nosotros, según vimos arriba (q.55 a.4), al tratar de la definición de la virtud. Luego no compete a la ley hacer buenos a los hombres.

2. La ley sólo aprovecha al hombre si la cumple. Pero cumplir la ley es ya efecto de la bondad, la cual es, por tanto, previa a la ley. Luego no es la ley la que hace buenos a los hombres.

3. La ley se ordena al bien común, como ya dijimos (q.90 a.2). Ahora bien, hay quienes se portan bien en lo referente al bien común, pero no en los asuntos propios. Luego no es la ley la que hace buenos a los hombres.

4. Algunas leyes son tiránicas, según advierte el Filósofo en su *Política*. Mas el tirano no busca el bien de los súbditos, sino su propio provecho. Luego no es propio de la ley hacer buenos a los hombres.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en II *Ethic.*: *El propósito de todo legislador es hacer buenos a los ciudadanos*.

Respondo: Como ya vimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que el dictamen de la razón que hay en

el que preside y con el que gobierna a sus súbditos. Ahora bien, la virtud de cualquier súbdito consiste en someterse prontamente a quien lo gobierna; y así vemos que la virtud de los apetitos concupiscible e irascible está en obedecer dócilmente a la razón. Es lo que dice el Filósofo en I *Polít.*: *La virtud de todo súbdito consiste en la buena sumisión a su superior*. Mas las leyes se ordenan a ser cumplidas por quienes les están sujetos. Resulta, pues, manifiesto que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud. Por otra parte, la virtud es *la que hace bueno a quien la posee* (cf. obj.1). Luego el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, bien en un sentido absoluto, bien en un sentido meramente relativo. Porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado en consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres en sentido absoluto. Si, en cambio, lo que el legislador se propone no es el bien verdadero, sino un bien útil o deleitable para él mismo, o no acorde con la justicia divina, entonces la ley no hace buenos a los hombres en sentido absoluto, sino sólo en sentido relativo, es decir, buenos para un determinado régimen. De esta manera, en efecto, el bien se encuentra incluso en cosas de suyo malas; y así decimos de un individuo que es un buen ladrón, porque sabe obrar de acuerdo con sus fines.

A las objeciones:

1. Ya dijimos (q.63 a.2) que hay dos clases de virtud, la adquirida y la infusa. Para una y otra resulta provechosa la costumbre, aunque de distinta manera, porque respecto de la adquirida es causa, mientras que, para la infusa, concurre primero como disposición y, una

vez que se la posee, la conserva y desarrolla. Y como la ley se da para dirigir los actos humanos, cuanto más estos actos contribuyen a la virtud tanto más la ley hace buenos a los hombres. Por eso dice el Filósofo en *II Polit.* que *los legisladores hacen buenos a los hombres suscitando costumbres.*

2. No siempre se obedece la ley a impulsos de la bondad perfecta de la virtud, sino que a veces se hace por el temor de la pena o por el mero dictamen de la razón, que, como vimos antes (q.63 a.1), es uno de los principios de la virtud.

3. La bondad de las partes hay que apreciarla por relación al todo. Por eso dice San Agustín en *III Confes.* que *es deforme cualquier parte que no se armoniza con el todo.* De aquí que, al ser todo hombre parte de un Estado, es imposible que sea bueno si no vive en consonancia con el bien común, y, a la vez, el todo no puede subsistir si no consta de partes bien proporcionadas. En consecuencia, es imposible alcanzar el bien común del Estado si los ciudadanos no son virtuosos, al menos los gobernantes; porque en cuanto a los otros, basta para lograr el bien común que sean virtuosos en lo tocante a obedecer a quien gobierna. Por eso dice el Filósofo en *III Polit.* que *es la misma la virtud del príncipe y la del hombre bueno, pero no la del ciudadano y la del hombre bueno.*

4. La ley tiránica, por lo mismo que no se conforma a la razón, no es propiamente ley, sino más bien una perversión de la ley. Sin embargo, todavía se propone hacer buenos a los ciudadanos en la medida en que conserva algo de la naturaleza de la ley. De esta naturaleza no le queda sino el ser un dictamen de la razón

del gobernante respecto de sus súbditos y el ser dictada con el propósito de que los súbditos la obedezcan bien. Y esto es ya hacerlos buenos, no en sentido absoluto, pero sí con respecto a tal régimen.

Artículo 2

¿Es acertada la clasificación de los actos de la ley?

Objeciones por las que no parece acertado decir que los actos de la ley son «mandar, prohibir, permitir y castigar» (cf. q.92 introd.).

1. Según el Jurisconsulto, *toda ley es un precepto general*. Pero mandar es lo mismo que preceptuar. Luego sobran los otros tres actos.

2. Como ya dijimos (a.1), la ley tiene como efecto inducir a los súbditos al bien. Mas los consejos inducen a un bien mayor que los preceptos. Luego es más propio de la ley aconsejar que mandar.

3. El hombre es inducido al bien no sólo por el castigo, sino también por el premio. Por tanto, lo mismo que entre los efectos de la ley se cuenta el de castigar, también se debe poner el de premiar.

4. La intención del legislador, según dijimos (a.1) es la de hacer buenos a los hombres. Mas el que obedece las leyes por sólo el temor del castigo no es bueno, pues dice San Agustín que *por temor servil, que es el miedo al castigo, nada se hace bien aunque se haga algo bueno.* Luego no parece que sea propio de la ley castigar.

Contra esto: está lo que San Isidoro afirma en *V Etymol.*: *Toda ley, o permite algo, por ejemplo, que el varón valeroso reclame una recompensa; o prohíbe*

algo, por ejemplo, pedir en matrimonio a una virgen consagrada; o castiga, por ejemplo, condenando a muerte al asesino.

Respondo: Así como la enunciación es un dictamen de la razón en forma enunciativa, así la ley es un dictamen de la razón en forma preceptiva. Por otra parte es propio de la razón conducirnos a una cosa en virtud de otra. Y así, al igual que en las ciencias demostrativas, la razón nos induce a aceptar las conclusiones en virtud de los principios, también (en el orden práctico) nos induce a admitir los preceptos de la ley en virtud de algo.

Ahora bien, los preceptos de la ley versan sobre los actos humanos, de los cuales la ley es guía, según ya vimos (q.90 a. 1.2; q.91 a.4). Pero hay tres categorías de actos humanos. Algunos de ellos, como vimos anteriormente (q.18 a.3), son buenos por naturaleza. Tales son los actos de las virtudes, respecto de los cuales se asigna a la ley el acto de mandar o imperar, pues según se dice en *V Ethic.*, *la ley manda cumplir todos los actos de las virtudes*. Otros actos son malos por naturaleza. Estos son los actos de los vicios, respecto de los cuales a la ley le corresponde prohibir. Otros, en fin, son por naturaleza indiferentes, y respecto de ellos toca a la ley permitir. Teniendo en cuenta que como indiferentes pueden también considerarse a este propósito los que no son ni muy buenos ni muy malos. Finalmente, aquello por lo que la ley induce a que se la obedezca, es el temor del castigo, y es lo que da lugar a un cuarto efecto de la ley, que es el de castigar.

A las objeciones:

1. Cesar de hacer el mal es, en cierta manera, un bien. Por eso la prohibición tiene cierto carácter de precepto. Y de ahí que, tomando el término precepto en sentido amplio, toda ley pueda llamarse precepto.

2. El aconsejar no es un acto propio de la ley, sino que puede hacerlo también una persona particular, a la que no compete crear leyes. San Pablo mismo, al dar un consejo en 1 Cor 7,12, añade: *Y esto lo digo yo, no el Señor*. Por eso el consejo no se cuenta entre los efectos de la ley.

3. También premiar puede hacerlo cualquiera, mientras que castigar no pertenece sino al tutor de la ley, que en nombre de la misma impone la pena. De aquí que el premiar no figure entre los actos de la ley, sino sólo el castigar.

4. Cuando uno se va acostumbrando a evitar las malas acciones y a practicar las buenas por temor al castigo, acaba a veces haciéndolo con gusto y voluntariamente, Y de este modo, también castigando coopera la ley a que los hombres sean buenos.

Cuestión 93 **De la ley eterna**

Corresponde ahora tratar de cada una de las clases de leyes (cf. q.90 introd.), a saber: 1) la ley eterna; 2) la ley natural (q.94); 3) la ley humana (q.95); 4) la ley antigua (q.98); 5) la ley nueva o Evangelio (q.106). Acerca de la sexta de ellas, la que llamábamos ley del fomes, baste lo que se ha dicho al tratar del pecado original (q.91s).

Acerca de la ley eterna se plantean estos seis interrogantes:

1. ¿Qué es la ley eterna?
2. ¿Es conocida de todos?
3. ¿Se deriva de ella toda otra ley?
4. ¿Están sometidos a la ley eterna los seres necesarios?
5. ¿Le están sometidos los seres contingentes naturales?
6. ¿Le están sometidas todas las cosas humanas?

Artículo 1

La ley eterna, ¿es la razón suprema existente en Dios?

Objeciones por las que parece que la ley eterna no es la razón suprema existente en Dios.

1. La ley eterna es solamente una. En cambio, las razones de las cosas existentes en la mente divina son muchas, pues dice San Agustín en su libro *Octoginta trium quaest* que *Dios creó las cosas según la propia razón de cada una*. Luego la ley eterna no parece que se identifique con la razón existente en la mente divina.

2. Como ya dijimos (q.90 a.4; q.91 a.1 ad 2), la promulgación verbal es esencial a la ley. Pero en Dios la Palabra o Verbo es un término personal, mientras que la razón es un término esencial, según se expuso en la *Parte I* (q.34 a.1). Luego la ley eterna no se identifica con la razón divina.

3. San Agustín escribe en el libro *De vera religione*: *Es claro que sobre nuestra mente existe una*

ley, que es la verdad. Mas la ley que existe por encima de nuestra mente es la ley eterna. Luego la verdad y la ley eterna son una misma cosa. Pero como la noción de verdad y de razón no se identifican, síguese que tampoco la ley eterna se identifica con la suprema razón.

Contra esto: está lo que San Agustín escribe en I *De ih. arb.*: *La ley eterna es la razón suprema a la que siempre hay que someterse*.

Respondo: Así como en cualquier artífice preexiste la razón de cuanto produce con su arte, así en el gobernante tiene que preexistir la razón directiva de lo que han de hacer los que están sometidos a su gobierno. Y al igual que la razón de lo que se produce mediante el arte se llama precisamente arte o idea ejemplar de la obra artística, así la razón directriz de quien gobierna los actos de sus súbditos es lo que se llama ley, habida cuenta de las demás condiciones que el concepto de ley entraña, según ya vimos (q.90). Ahora bien, Dios es creador de todas las cosas por su sabiduría, y respecto de esas cosas guarda una relación semejante a la del artífice respecto de sus artefactos, según expusimos en la *Parte I* (q.14 a.8). El es además quien gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las criaturas, como también dijimos en la misma *Parte I* (q.103 a.5). Por consiguiente, la razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de

la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento.

A las objeciones:

1. San Agustín se refiere en ese pasaje a las razones ideales que corresponden a la naturaleza propia de cada una de las cosas; por eso en tales ideas se encuentra cierta distinción y pluralidad en función de su misma relación a cosas distintas, como vimos en la *Parte I* (q.15 a.2). La ley, en cambio, según lo ya dicho (q.90 a.2), tiene por objeto dirigir los actos al bien común. Pero cosas que en sí mismas son distintas pueden considerarse como una sola en la medida en que se ordenan a algo común. Por eso la ley eterna, que es razón o principio de esta ordenación, es una solamente.

2. En una palabra cualquiera se pueden considerar dos aspectos: La palabra misma y lo que con ella se significa. Así, la palabra oral es un sonido proferido por la boca del hombre, con el cual se expresa todo lo que el hombre quiere significar. Y lo mismo pasa con la palabra mental humana, que no es sino algo concebido por la mente con lo que el hombre expresa interiormente lo que piensa. Pues bien, en Dios la Palabra, que es una concepción intelectual del Padre, es término personal, y, sin embargo, se expresa con él todo lo que hay en la ciencia del Padre, ya sea esencial o personal, ya también las obras de Dios, como se ve por San Agustín en *XV De Trin.* Y entre las cosas expresadas por esta Palabra está también la ley eterna. Pero de esto no se sigue que la ley eterna sea en Dios un atributo personal. Si bien se apropia al Hijo, debido a la afinidad que hay entre razón y palabra.

3. La razón de las cosas existentes en el entendimiento divino guarda con las cosas mismas una relación muy diferente de la de los conceptos humanos. Porque el entendimiento humano es mensurado por las cosas, de modo que sus conceptos no son verdaderos por sí mismos, sino en la medida en que se ajustan a las cosas; y así *el juicio humano es verdadero o falso según que las cosas sean o no sean*. En cambio, el entendimiento divino es medida de las cosas, pues una cosa en tanto es verdadera en cuanto imita al entendimiento divino, según expusimos en la *Parte I* (q.16 a.1). Por eso el entendimiento divino es verdadero por sí mismo. Y, en consecuencia, la razón divina es la verdad misma.

Artículo 2

La ley eterna, ¿es conocida de todos?

Objeciones por las que parece que la ley eterna no es conocida de todos.

1. Al decir del Apóstol en 1 Cor 2,11, *las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios*. Mas la ley eterna es una razón que existe en la mente divina. Luego la ley eterna nadie la conoce más que Dios.

2. Según dice San Agustín en *I De lib. arb.*, *la ley eterna es aquella según la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas*. Pero no todos conocen de qué manera están las cosas perfectamente ordenadas. Luego no todos conocen la ley eterna.

3. San Agustín dice en su obra *De vera relig.* que *la ley eterna es aquella que escapa al juicio de los hombres*. Mas, según el Filósofo en *I Ethic.*, cada uno juzga

rectamente acerca de lo que conoce. Luego la ley eterna no nos es conocida.

Contra esto: San Agustín afirma también en I *De lib. arb.* que *llevarnos impresa en nosotros la noción de la ley eterna.*

Respondo: Una cosa puede ser conocida de dos maneras: en sí misma y en sus efectos, en los que siempre se contiene cierta semejanza de ella. El que, por ejemplo, no ve el sol en sí mismo, puede conocerlo en su irradiación. Ahora bien, es indudable que la ley eterna nadie la puede conocer tal como es en sí misma, a no ser los bienaventurados, que contemplan a Dios en su esencia. Sin embargo, toda criatura racional la conoce en una irradiación suya más o menos perfecta, pues todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la ley eterna, que es la verdad inmutable, como dice San Agustín en su obra *De vera relig.* Y la verdad es de alguna manera conocida por todos, al menos en cuanto a los principios comunes de la ley natural. En lo demás, unos participan más y otros menos en el conocimiento de la verdad y, a tenor de esto, conocen más o menos la ley eterna.

A las objeciones:

1. En sí mismas las cosas de Dios no están al alcance de nuestro conocimiento; sin embargo, se nos manifiestan en sus efectos, tal como dice el Apóstol en Rom 1,20: *Las perfecciones invisibles de Dios son alcanzadas por nuestro entendimiento a través de las cosas creadas.*

2. Si bien cada uno conoce la ley eterna en la medida de su capacidad, tal como acabamos de explicar, nadie puede alcanzar su perfecta comprensión, puesto que no puede manifestarse totalmente en sus efectos. Por eso, el que se conozca la ley eterna de la manera indicada, no quiere decir que se conozca todo el orden por el que las cosas se encuentran perfectísimamente ordenadas.

3. Se puede juzgar de las cosas de dos maneras. Primero, como una potencia cognoscitiva juzga del propio objeto, según aquello de Job 12,11: *¿No discierne acaso el oído las palabras, como el paladar del que come discierne el sabor?* Y en este sentido se han de entender las palabras del Filósofo: *Cada uno juzga con acierto de lo que conoce*, esto es, discierne si es verdad lo que se le propone. En segundo lugar, a la manera en que el superior juzga del inferior mediante un juicio práctico, esto es, sobre si debe comportarse así o de otro modo. Y en este sentido nadie puede enjuiciar la ley eterna.

Artículo 3

¿Deriva toda ley de la ley eterna?

Objeciones por las que parece que no toda ley deriva de la ley eterna.

1. Hay, según vimos antes (q.9 a.6), una ley del fomes, que, ciertamente, no se deriva de una ley divina como la ley eterna, porque se rige por la prudencia de la carne, de la que dice el Apóstol en Rom 8,7 que *no puede obedecer a la ley divina*. Luego no todas las leyes se derivan de la ley eterna.

2. De la ley eterna no puede derivar nada inicuo, pues, como ya indicamos (a.2 obj.2), la ley eterna es

aquella según la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas. Ahora bien, existen leyes inicuas, como recuerdan las palabras de Isaías, 10,1: *¡Ay de los que dictan leyes inicuas!* Luego no todas las leyes derivan de la ley eterna.

3. San Agustín afirma en *I De lib. arb.* que *la ley escrita para gobernar un pueblo permite justificadamente muchas cosas que serán castigadas por la divina providencia*. Pero la razón de la divina sabiduría es la ley eterna, como ya expusimos (a.1). Luego ni siquiera toda ley justa procede de la ley eterna.

Contra esto: está lo que la divina sabiduría proclama en las palabras de Prov 8,15: *Por mí reinan los reyes y los legisladores decretan lo que es justo*. Mas la razón de la sabiduría divina es la ley eterna, como antes dijimos (a.1). Luego todas las leyes proceden de la ley eterna.

Respondo: Según ya vimos (q.9 a. 1-2), la ley es el designio o razón por el cual los actos son dirigidos a un fin. Ahora bien, en una serie ordenada de motores el impulso del segundo tiene que derivarse del impulso del primero, puesto que el segundo no mueve sino en cuanto es movido por el primero. Por eso esto sucede también en los distintos niveles de la gobernación, donde vemos que las normas de gobierno se derivan del jefe superior a sus subalternos. Por ejemplo, las disposiciones relativas al gobierno de un Estado derivan del rey mediante las órdenes que imparte a sus ministros. E igual acontece en el campo de la técnica, donde la dirección de la obra procede del arquitecto y se transmite a los oficiales

inferiores que la han de realizar con sus manos. Así, pues, siendo la ley eterna la razón o plan de gobierno existente en el supremo gobernante, todos los planes de gobierno existentes en los gobernantes inferiores necesariamente han de derivar de la ley eterna. Y estas razones o planes de los gobernantes inferiores son todas las demás leyes menos la ley eterna. Por consiguiente, toda ley, en la medida en que participa de la recta razón, se deriva de la ley eterna. Por eso dice San Agustín en *I De lib. arb.* que *nada hay justo y legitimo en la ley temporal que no hayan tomado los hombres de la ley eterna*.

A las objeciones:

1. El fomes tiene carácter de ley en el hombre en cuanto es una pena consiguiente a la justicia divina y, como tal, es claro que se deriva de la ley eterna. Pero en cuanto inclina al pecado va contra la ley de Dios y, como ya dijimos (q.91 a.6), no tiene razón de ley.

2. La ley humana tiene carácter de ley en cuanto se ajusta a la recta razón, y en este sentido es claro que deriva de la ley eterna. Por el contrario, en la medida en que se aparta de la razón se convierte en ley inicua y, como tal, ya no es ley, sino más bien violencia. Sin embargo, en la misma ley inicua subsiste cierta semejanza con la ley, al estar dictada por un poder constituido, y bajo este aspecto también emana de la ley eterna, pues, como se lee en Rom 13,1: *toda potestad procede de Dios nuestro Señor*.

3. Se dice que la ley humana permite ciertas cosas no porque las apruebe, sino porque es incapaz de someterlas a norma. Y son muchas las cosas que, aunque estén reguladas por la ley divina, no pueden ser reguladas

por la ley humana, pues siempre la causa inferior es de menos alcance que la superior. Por eso, el mismo hecho de que la ley humana no se ocupe de aquello que no alcanza a regular se deriva de la ley eterna. Otra cosa sería si la ley humana aprobara lo que la ley eterna reprueba. En consecuencia, de aquí no se sigue que la ley humana no emane de la ley eterna, sino sólo que no puede imitarla de manera perfecta.

Artículo 4

Las cosas necesarias y eternas, ¿están sujetas a la ley eterna

Objeciones por las que parece que las cosas necesarias y eternas están sujetas a la ley eterna.

1. Todo lo que es razonable está sujeto a la razón. Pero la voluntad divina es razonable, puesto que es justa. Luego está sujeta a la razón. Ahora bien, la ley eterna se identifica con la razón divina. Luego la voluntad de Dios está sujeta a la ley eterna. Y, como la voluntad de Dios es algo eterno, síguese que también las cosas eternas y necesarias están sometidas a la ley eterna.

2. Lo que está sometido al rey está sujeto a sus leyes. Mas el Hijo, según se dice en 1 Cor 24,28, *se someterá al Padre cuando le entregue el reino*. Luego el Hijo, que es eterno, está sujeto a la ley eterna.

3. La ley eterna es la razón de la divina providencia. Pero hay muchas cosas necesarias sometidas a la divina providencia, como, por ejemplo, la permanencia en el ser de las sustancias inmateriales y de los cuerpos celestes. Luego también las cosas necesarias están sujetas a la ley eterna.

Contra esto: está el hecho de que las cosas necesarias es imposible que se comporten de otra manera y, por lo tanto, no necesitan ser reprimidas. Mas la ley, según ya vimos (q.92 a.2), se les impone a los hombres para reprimir en ellos el mal. Luego las cosas necesarias no están sujetas a la ley.

Respondo: La ley eterna, como dijimos antes (a.1), es la razón directriz del gobierno divino. Por lo tanto, todo lo que está sujeto al gobierno de Dios está también sometido a la ley eterna; mas lo que no está sometido al gobierno eterno tampoco lo está a la ley eterna. Esta distinción puede esclarecerse con lo que sucede en nuestro ámbito. Pues bajo el gobierno humano caen aquellas cosas que los hombres pueden hacer; pero no las que pertenecen a la naturaleza del hombre, como, por ejemplo, el que tenga alma, manos o pies. Así pues, está sujeto a la ley eterna todo lo que hay en las cosas creadas por Dios, ya sean contingentes ya necesarias; pero lo que pertenece a la naturaleza o esencia divina no está sometido a la ley eterna, sino que es realmente la misma ley eterna.

Alas objeciones:

1. De la voluntad divina podemos hablar en dos sentidos. Primero, en cuanto a la voluntad misma; y así, como se identifica con la divina esencia, no está sujeta al gobierno de Dios ni a la ley eterna, sino que es idéntica a esta ley. Segundo, en cuanto a lo querido por Dios en relación a las criaturas; y tal voluntad divina sí que está sometida a la ley eterna, puesto que su razón directriz es la divina sabiduría. Así pues, en este segundo sentido la

voluntad divina puede llamarse razonable; mientras que en el sentido primero, o como voluntad en sí, más bien debe decirse que se identifica con la razón misma.

2. El Hijo de Dios no es creado por Dios, sino naturalmente engendrado. Por eso no está sometido a la providencia divina ni a la ley eterna. Más bien él mismo es la ley eterna por cierta apropiación, según se expresa San Agustín en la obra *De vera relig.* Sin embargo, se dice que está sometido al Padre por razón de la naturaleza humana, según la cual también se dice que el Padre es mayor que él.

3. Aceptamos la conclusión del tercer argumento, porque se refiere a entes necesarios creados.

4. Según advierte el Filósofo en *V Metaphys.*, hay cosas necesarias que tienen fuera de sí la causa de su necesidad, por lo que incluso reciben de otro el no poder ser de otra manera. Y esto mismo constituye una represión efficacísima, porque en tanto decimos que un sujeto es reprimido en cuanto no puede comportarse más que de acuerdo con lo establecido.

Artículo 5

Los seres físicos contingentes, ¿están sujetos a la ley eterna?

Objeciones por las que parece que los seres físicos contingentes no están sujetos a la ley eterna.

1. La promulgación es esencial a la ley, como ya dijimos (q.90 a.4). Mas la promulgación sólo puede hacerse a criaturas racionales capaces de captar un enunciado. Luego sólo las criaturas racionales están

sujetas a la ley eterna, y no, en cambio, las cosas físicas contingentes.

2. Según enseña Aristóteles en *I Ethic.*: *Lo que obedece a la razón participa en cierto modo de la razón.* Pero la ley eterna, según dijimos antes (a.1), es la suprema razón. Luego, como los seres físicos contingentes no participan en nada de la razón, sino que son completamente irrazonables, parece que no están sujetos a la ley eterna.

3. La ley eterna es sumamente eficaz. Mas en las cosas naturales contingentes ocurren fallos. Luego no están sometidas a la ley eterna.

Contra esto: está lo que se lee en Prov 8,29: *Cuando fijó sus términos al mar e impuso a las aguas una ley para que no traspasaran sus linderos...*

Respondo: Las condiciones de la ley eterna, que es ley divina, son distintas de las de la ley humana. En efecto, la ley humana no se extiende más que a las criaturas racionales sometidas al hombre. Esto se debe a que la ley se propone dirigir los actos de quienes están sujetos al gobierno del legislador, por lo que nadie, estrictamente hablando, dicta una ley para sus propios actos. En cambio, toda la actividad desplegada en el uso de las cosas irracionales subordinadas al hombre se reduce a los actos con que el hombre mismo las mueve, ya que estas criaturas irracionales no obran guiadas por sí mismas, sino que son movidas por otro, como anteriormente se expuso (q.1 a.2). Por eso el hombre es incapaz de imponer leyes a los seres irracionales, por más que le estén sujetos. Puede, en cambio, poner leyes a los

seres racionales que le están sometidos, imprimiendo en sus mentes, con un mandato o indicación cualquiera, una regla o principio de operación.

Ahora bien, así como el hombre, mediante una indicación, implanta en un súbdito un principio interior de acción, así Dios imprime en todas las cosas naturales los principios de las operaciones propias de cada una de acuerdo con aquello del salmo 148,6: *Estableció un precepto que no pasará*. Y por eso mismo todos los movimientos y acciones de toda la naturaleza están sujetos a la ley eterna. Y, en consecuencia, las criaturas irracionales caen bajo la ley eterna de otro modo, en cuanto son movidas por la divina providencia, y no porque capten intelectualmente el precepto divino como las criaturas racionales.

A las objeciones:

1. Entre la inserción de un principio activo intrínseco en los seres físicos y la promulgación de la ley con respecto a los hombres hay cierta equivalencia, porque por la promulgación de la ley, como dijimos antes, se imprime en los hombres un principio director de sus propios actos.

2. Los seres irracionales no participan de la razón humana ni la obedecen; participan, en cambio, al obedecerla, de la razón divina; pues la virtud de la razón divina se extiende a muchos más efectos que la virtud de la razón humana. Y así como los miembros del cuerpo humano se mueven al imperio de la razón, sin participar por eso de esta facultad superior, puesto que no tienen percepción alguna ordenada a la razón, así también las

criaturas irracionales son movidas por Dios sin que por esto se hagan racionales.

3. Los fallos que acontecen en los procesos naturales, aunque ocurren contra el orden de las causas particulares, no escapan, sin embargo, al orden de las causas universales, principalmente de la primera, que es Dios, de cuya providencia nada puede evadirse, según se expuso en la *Parte I* (q.22 a.3). Y, como la ley eterna, según dijimos poco ha (a.1), es la razón de la divina providencia, los fallos que ocurren en los procesos naturales están sujetos a la ley eterna.

Artículo 6

**Todas las cosas humanas,
¿están sujetas a la ley eterna?**

Objeciones por las que parece que no todas las cosas humanas están sujetas a la ley eterna.

1. El Apóstol enseña en Gal 5,18: *Si os dejáis conducir por el Espíritu, ya no estáis bajo la ley*. Mas los justos, que son hijos de Dios por adopción, se dejan conducir por el Espíritu, según aquello de Rom 8,14: *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios*. Luego no todos los hombres están bajo la ley eterna.

2. En Rom 8,7 dice el Apóstol: La prudencia de la carne es enemiga de Dios, porque no se somete a la ley de Dios. Pero hay muchos hombres en quienes domina la prudencia de la carne. Luego no todos los hombres están sujetos a la ley eterna, que es ley de Dios.

3. Según dice San Agustín en *I De lib. arb.*, la ley eterna es aquella que a los malos hace merecer la condenación y a los buenos la vida eterna. Ahora bien, ni

los condenados ni los bienaventurados están ya en estado de merecer. Luego no están sujetos a la ley eterna.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en XIX *De civ. Dei*: *Nada se sustrae a las leyes y ordenaciones del supremo creador y ordenador, que administra la paz en el universo.*

Respondo: Como ya expusimos (a.5), una cosa puede estar sujeta a la ley eterna de dos maneras. Primera, participando de ella por vía de conocimiento; segunda, sometiéndosele por vía de acción y de pasión al participarla en calidad de principio motor intrínseco. De esta segunda manera están sujetas a la ley eterna las criaturas irracionales, como dijimos antes (ib.). En cambio, la naturaleza racional, como, además de lo común con las demás criaturas, tiene la peculiaridad de su condición racional, se encuentra sometida a la ley eterna de ambas maneras. Porque posee en cierto modo la noción de ley eterna, como ya vimos (a.2) y además en cada una de las criaturas racionales existe una inclinación natural hacia lo que está en consonancia con la ley eterna, dado que *somos por naturaleza inclinados a la virtud*, al decir del Filósofo en II *Ethic.*

Sin embargo, ambos modos de sometimiento están mermados y en cierto modo desvanecidos en los malos, porque en ellos la inclinación natural a la virtud está estragada por el vicio, y el mismo conocimiento natural del bien es oscurecido por las pasiones y los hábitos pecaminosos. Por el contrario, en los buenos, ambos modos se encuentran reforzados, porque al conocimiento natural del bien se añade en ellos el conocimiento de la fe

y del don de sabiduría, y a la inclinación natural al bien se junta el impulso interior de la gracia y de la virtud.

Así, pues, los buenos están perfectamente sometidos a la ley eterna, puesto que siempre obran en conformidad con ella. Por su parte, los malos también se someten a la ley eterna de manera ciertamente defectuosa en cuanto a su contribución activa, puesto que la conocen imperfectamente e imperfecta es su inclinación al bien; pero lo que les falta en el plano de la acción se suple en el plano de la pasión, puesto que padecen lo que la ley eterna dispone sobre ellos en la medida en que rehuyen hacer lo que la ley eterna les pide. Por eso dice San Agustín en I *De lib. art.*: *Pienso que los justos obran bajo el influjo de la ley eterna.* Y en su obra *De cathequizandis rudibus*: *Para justo castigo de las almas que le abandonan supo disponer según leyes convenientísimas las partes inferiores de la creación.*

A las objeciones:

1. Estas palabras del Apóstol pueden interpretarse de dos maneras. En primer lugar, entendiendo la expresión «estar bajo la ley» en el sentido del que se somete a la ley como a una carga y a disgusto. Por lo que, a este propósito, dice la Glosa que *está bajo la ley el que se abstiene de hacer el mal, no por amor a la justicia, sino por temor al castigo con que la ley amenaza.* Y no es así como los hombres espirituales se someten a la ley, puesto que cumplen voluntariamente lo que manda la ley bajo el impulso de la caridad que el Espíritu Santo infunde en sus corazones. En segundo lugar, pueden interpretarse también como si las obras del hombre que es movido por el Espíritu Santo fueran más bien obras del

Espíritu Santo que del hombre mismo. Y, puesto que el Espíritu Santo no está sometido a la ley —como tampoco el Hijo, según dijimos (a.4 ad 2)—, síguese que estas obras, en cuanto son producidas por el Espíritu Santo, no están bajo la ley. Y esto lo ratifica el Apóstol cuando dice en 2 Cor 3,17: *Donde está el Espíritu del Señor allí hay libertad.*

2. La prudencia de la carne es imposible que esté sujeta a la ley de Dios desde el punto de vista activo, ya que impulsa a acciones que son contrarias a la ley divina. Pero sí le queda sujeta pasivamente, puesto que merece padecer el castigo según la ley de la justicia divina. Sin embargo, en ningún hombre domina la ley de la carne de tal modo que destruya todo el bien natural que hay en él. Por eso, siempre queda en el hombre una inclinación a hacer lo que pide la ley eterna. Pues ya vimos antes (q.85 a.2) que el pecado no destruye todo el bien de la naturaleza.

3. La misma causa que conduce al fin mantiene en la posesión del fin; como la misma gravedad que arrastra los cuerpos graves hacía abajo los mantiene en su puesto inferior. Por eso, cuando alguno en virtud de la ley eterna merece la bienaventuranza o la condenación, es la misma ley eterna la que lo mantiene en uno u otro destino. Y en este sentido también los bienaventurados y los condenados están sujetos a la ley eterna.

Questión 94 De la ley natural

Nos corresponde ahora tratar de la ley natural (cf. q.93 introd.). Acerca de la cual debemos responder a estos seis interrogantes:

1. ¿Qué es la ley natural?
2. ¿Cuáles son sus preceptos?
3. Los actos de las virtudes, ¿son todos de ley natural?
4. La ley natural, ¿es la misma para todos los hombres?
5. ¿Es mudable?
6. ¿Puede ser abolida en la mente humana?

Artículo 1 La ley natural, ¿es un hábito?

Objeciones por las que parece que la ley natural es un hábito.

1. Según dice el Filósofo en *II Ethic.*, tres cosas hay en el alma: potencias, hábitos y pasiones. Mas la ley natural no es ninguna de las potencias ni de las pasiones del alma, como se ve examinándolas una a una. Luego la ley natural es un hábito.

2. San Basilio dice que la conciencia o *sindéresis* es la ley de nuestro entendimiento, lo cual sólo puede aplicarse a la ley natural. Pero la *sindéresis* es un hábito, como vimos en la *Parte I* (q.79 a. 12). Luego también es un hábito la ley natural.

3. La ley natural permanece siempre en el hombre, como veremos luego (a.6). Pero no siempre la razón humana, a la que pertenece la ley, está pensando en la ley natural. Luego la ley natural no es un acto, sino un hábito.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en *De bono coniugali*, que *el hábito es una facultad de la que se usa cuando es necesario*. Pero la ley natural no es de esta condición, puesto que se da en los niños y en los condenados, que no están en disposición de usarla. Luego la ley natural no es un hábito.

Respondo: El hábito puede entenderse de dos maneras. Primero, en sentido propio y esencial; y así la ley natural no es un hábito. Porque vimos arriba (q.90 a.2) que la ley es un producto de la razón, como en el orden especulativo lo es también la proposición. Mas no es la misma cosa algo que se hace y aquello con que se hace; pues, por ejemplo, con el hábito de la gramática se construye una oración correcta. Así pues, como el hábito pertenece al orden de los medios de acción, es imposible que una ley sea hábito propia y esencialmente hablando. En segundo lugar, puede llamarse hábito al contenido de un hábito, como cuando se llama fe a lo que se admite por fe. Y, como los preceptos de la ley natural a veces son considerados en acto por la razón y a veces están en la razón sólo de manera habitual, en función de esto último puede decirse que la ley natural es un hábito. Pasa como con los principios indemostrables del orden especulativo, que no son el hábito mismo de los principios, sino el objeto o contenido de este hábito.

A las objeciones:

1. El Filósofo trata en el lugar citado de establecer la nota genérica de la virtud. Y como la virtud es, a todas luces, un principio de operación, sólo menciona lo que es principio de los actos humanos; a saber; las potencias, los hábitos y las pasiones. Pero además de estos tres principios hay en el alma otras cosas, como son los actos —por ejemplo, el querer y el conocer en quien conoce y quiere—, las propiedades naturales del alma —por ejemplo, la inmortalidad—, y otras cosas semejantes.

2. Se dice que la síntesis es ley de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son principios primeros del obrar humano.

3. El argumento concluye que la ley la poseemos de manera habitual, y esto lo concedemos.

Sobre el argumento en contrario, adviértese que, debido a algún impedimento, no siempre podemos hacer uso de lo que poseemos de manera habitual, como no puede el hombre sumido en el sueño servirse del hábito de la ciencia. De la misma manera, tampoco puede el niño servirse del hábito de los primeros principios o del de la ley natural, por falta de edad.

Artículo 2

La ley natural, ¿comprende muchos preceptos o uno solamente?

Objeciones por las que parece que la ley natural no comprende muchos preceptos, sino solamente uno.

1. Como ya vimos (q.92 a.2), la ley pertenece al género del precepto. Luego si hubiera muchos preceptos

en la ley natural se seguiría que también serían muchas las leyes naturales.

2. La ley natural es algo consiguiente a la naturaleza humana. Mas la naturaleza humana, aunque es una considerada como un todo, es múltiple en sus partes. Por eso, la ley natural, o bien consta de un solo precepto por la unidad de la naturaleza humana como un todo, o bien consta de muchos por la multiplicidad de la naturaleza humana en sus partes. Pero en este caso también las inclinaciones de la parte concupiscible deberían pertenecer a la ley natural.

3. La ley, como ya vimos (q.90 a.1) es cosa de la razón. Pero la razón en el hombre es una sola. Luego la ley natural sólo tiene un precepto.

Contra esto: consta que los preceptos de la ley natural son en el orden práctico lo que son los primeros principios en el orden de la demostración. Pero estos primeros principios son muchos. Luego también son múltiples los preceptos de la ley natural.

Respondo: Como ya dijimos (q.91 a.3), los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos. Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la definición de su sujeto. Así, por ejemplo, la enunciación «el hombre es racional» es

evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre. De aquí que, según expone Boecio en su obra *De hebdomad.*, hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como «el todo es mayor que la parte» o «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí». Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Por ejemplo, para el que sabe que el ángel no es corpóreo y entiende lo que esto significa, resulta evidente que el ángel no está circunscrito a un lugar; mas no así para el indocto, que desconoce el sentido estricto de estos términos.

Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que «no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa», principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en *IV Metaphys.* Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y

sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano.

Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto.

A las objeciones:

1. Todos estos preceptos de la ley natural constituyen una ley natural única en cuanto se reducen a un único primer precepto.

2. Todas las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, como la concupiscible y la irascible, en la medida en que se someten al orden de la razón, pertenecen a la ley natural y se reducen a un único primer precepto, como acabamos de decir (sol., ad 1). Y así, los preceptos de la ley natural, considerados en sí mismos, son muchos, pero todos ellos coinciden en la misma raíz.

3. Aunque es una en sí misma, la razón ha de poner orden en todos los asuntos que atañen al hombre. Y en este sentido caen bajo la ley de la razón todas las cosas que son susceptibles de una ordenación racional.

Artículo 3

Los actos de las virtudes, ¿son todos de ley natural?

Objeciones por las que parece que no todos los actos de las virtudes son de ley natural.

1. Como ya vimos (q.90 a.2), la ley se ordena esencialmente al bien común. Pero los actos de algunas virtudes, como se ve particularmente en los de la templanza, se ordenan al bien particular del individuo. Luego no todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural.

2. Todos los pecados se oponen a algún acto de virtud. Luego si todos los actos de virtud son de ley natural, se seguiría que todos los pecados son contra la

naturaleza. Pero esto se atribuye especialmente a algunos pecados nada más.

3. En lo que es de naturaleza convienen todos los hombres. Mas en los actos de las virtudes no todos convienen, porque lo que en uno es virtuoso puede ser en otro pecaminoso. Luego no todos los actos de virtud caen bajo la ley natural.

Contra esto: afirma San Juan Damasceno en el libro III que *las virtudes son naturales*. Luego los actos de las virtudes están sujetos a la ley natural.

Respondo: Los actos de las virtudes pueden ser considerados bajo un doble aspecto: como actos virtuosos y como actos de una determinada especie. Pues bien, si los consideramos en cuanto virtuosos, todos caen bajo la ley natural. Ya dijimos (a.2), en efecto, que pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza. Mas todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar las operaciones que les corresponden en consonancia con su forma; por ejemplo, el fuego se inclina por naturaleza a calentar. Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural, puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente. Si, en cambio, consideramos los actos virtuosos en sí mismos o según su especie, no todos ellos son de ley natural. Porque hay muchas acciones virtuosas que no responden de manera inmediata a una inclinación

natural, sino que son el resultado del proceso racional por el que los hombres buscan lo más útil para vivir bien.

A las objeciones:

1. La templanza versa sobre las concupiscencias naturales relativas a la comida, la bebida y el sexo; y éstas se ordenan al bien común de la naturaleza, como las demás materias legales se ordenan al bien común moral.

2. Por naturaleza humana podemos entender, o bien aquella que es específica del hombre, y en este sentido todos los pecados, al ser contrarios a la razón, están también contra la naturaleza, según expone San Juan Damasceno en el libro 2; o bien aquella que es común al hombre y a los demás animales. Y en este sentido hay algunos pecados que se dicen especialmente contrarios a la naturaleza. Tal sucede, por ejemplo, con la sodomía, que, por ser contraria al intercambio entre macho y hembra común a todos los animales, recibe especialmente el nombre de vicio contra la naturaleza.

3. Este argumento hace hincapié en los actos considerados en sí mismos. Y en este sentido sí sucede que, debido a las variadas condiciones de los hombres, algunos actos son virtuosos en unos individuos, por proporcionados y convenientes para ellos, mientras que en otros son desproporcionados y, por tanto, pecaminosos.

Artículo 4

La ley natural, ¿es la misma para todos?

Objeciones por las que parece que la ley natural no es la misma para todos.

1. En el *Decreto* se dice que *el derecho natural es lo que se contiene en la ley y en el Evangelio*. Pero esto no es común a todos, puesto que, según se lee en Rom 10,16, *no todos obedecen al Evangelio*. Luego la ley natural no es única para todos.

2. Según se dice en *V Ethic.*, *por justo se entiende aquello que es conforme a la ley*. Pero en el mismo libro se afirma también que nada es tan universalmente justo que no deje de serlo para algunos. Luego la ley, incluida la natural, no es la misma para todos.

3. Según queda dicho (a.2.3), pertenece a la ley natural aquello a lo cual el hombre se encuentra inclinado por naturaleza. Mas no todos los hombres tienen las mismas inclinaciones, sino que unos apetecen el placer, otros el honor, etc. Luego no hay en todos una única ley natural.

Contra esto: está lo que dice San Isidoro en *Etymol.*: *El derecho natural es común a todas las naciones*.

Respondo: Como ya vimos (a.2.3), pertenece a la ley natural todo aquello a lo cual el hombre se encuentra naturalmente inclinado, dentro de lo cual lo específico del hombre es que se sienta inclinado a obrar conforme a la razón. Ahora bien, según consta por *I Physic.*, es propio de la razón el proceder de lo común a lo particular.

Aunque de diferente manera, según se trate de la razón especulativa o de la razón práctica. Porque la primera versa principalmente sobre cosas necesarias, que no pueden comportarse más que como lo hacen, y por eso tanto sus conclusiones particulares como sus principios comunes expresan verdades que no admiten excepción. La razón práctica, en cambio, se ocupa de cosas contingentes, cuales son las operaciones humanas, y por eso, aunque en sus principios comunes todavía se encuentra cierta necesidad, cuanto más se desciende a lo particular tanto más excepciones ocurren. Así, pues, en el orden especulativo, la verdad es la misma para todos, ya sea en los principios, ya en las conclusiones, por más que no sea conocida por todos la verdad de las conclusiones, sino sólo la de los principios llamados «concepciones comunes». Pero en el orden práctico, la verdad o rectitud práctica no es la misma en todos a nivel de conocimiento concreto o particular, sino sólo de conocimiento universal; y aun aquellos que coinciden en la norma práctica sobre lo concreto, no todos la conocen igualmente.

Por tanto, es manifiesto que, en lo tocante a los principios comunes de la razón, tanto especulativa como práctica, la verdad o rectitud es la misma en todos, e igualmente conocida por todos. Mas, si hablamos de las conclusiones particulares de la razón especulativa, la verdad es la misma para todos los hombres, pero no todos la conocen igualmente. Así, por ejemplo, que los ángulos del triángulo son iguales a dos rectos es verdadero para todos por igual; pero es una verdad que no todos conocen. Si se trata, en cambio, de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es la misma en

Así, pues, se debe concluir que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial (como también en algunos casos fallan las causas naturales debido a un impedimento); ya sea en cuanto al grado del conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en *VI De bello gallico* que entre los germanos no se consideraba ilícito el robo a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural.

1. Esas palabras no se han de entender como si todo lo que se contiene en la ley y en el Evangelio fuera de ley natural, pues enseñan muchas cosas superiores a la naturaleza; sino en el sentido de que la ley natural alcanza aquí su expresión más plena. Por eso Graciano, tras haber dicho que *el derecho natural es lo que se contiene en la ley y en el Evangelio*, añade inmediatamente a modo de ejemplo: *donde se manda que cada uno se comporte con los demás como quiere que los demás se comporten con él.*

2. La sentencia del filósofo hay que referirla a lo que es justo por naturaleza no en el orden de los principios generales, sino en el de las conclusiones derivadas de ellos, las cuales son rectas en la mayoría de los casos, pero fallan algunas veces.

3. Puesto que en el hombre la razón domina y manda sobre las demás potencias, debe dirigir también las inclinaciones naturales propias de estas potencias. De aquí que todos aceptan generalmente como norma que todas las inclinaciones humanas deben ser regidas por la razón.

Objeciones por las que parece que la ley natural puede cambiar.

1. Sobre las palabras de Eclo 17,9: *Le dio además la ciencia y la ley de vida, comenta la Glosa: Porque entregó la ley escrita para corrección de la ley natural.*

Pero lo que se corrige cambia. Luego la ley natural puede cambiar.

2. El homicidio del inocente, así como el adulterio y el robo, son contrarios a la ley natural. Pero todo esto fue cambiado por Dios en algunos casos, a saber: cuando mandó a Abrahán que diera muerte a su hijo inocente, como se lee en Gén 22,2; cuando mandó a los judíos que se apropiasen de los vasos pedidos en préstamo a los egipcios, como consta en Ex 12,35s; y cuando impuso a Oseas que tomara por esposa a una mujer prostituta, como se ve en Os 1,2. Luego la ley natural es susceptible de cambio.

3. San Isidoro afirma en *V Etymolog.* que *la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos son de derecho natural*. Pero vemos que esto ha sido cambiado por las leyes humanas. Luego parece que la ley natural es mudable.

Contra esto: está lo que se dice en el *Decreto*, dist.5: *El derecho natural nace con la criatura racional; y no cambia con el tiempo, sino que permanece inmutable.*

Respondo: El cambio de la ley natural puede concebirse de dos maneras. Primero, porque se le añade algo. Y en tal sentido nada impide que la ley natural cambie, pues de hecho son muchas las disposiciones útiles para la vida humana que se han añadido a la ley natural, tanto por la ley divina como, incluso, por las leyes humanas.

En segundo lugar, cambiaría la ley natural por vía de sustracción, es decir, porque algo que antes era de ley

natural deja de serlo. En este sentido, la ley natural es completamente inmutable en lo que se refiere a los primeros principios de la misma. Mas en lo tocante a los preceptos secundarios, que, según dijimos (a.4), son como conclusiones más determinadas derivadas inmediatamente de los primeros principios, también es inmutable en cuanto mantiene su validez en la mayoría de los casos, pero puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos, según lo ya dicho (a.4).

A las objeciones:

1. Se dice que la ley escrita fue dada para corrección de la ley natural, bien porque viene a completar lo que faltaba a la ley natural, bien porque la ley natural se había corrompido parcialmente en el corazón de algunos, que llegaron a considerar como bueno lo que es malo por naturaleza, y tal corrupción necesitaba corrección.

2. En principio todos los hombres mueren de muerte natural, tanto los inocentes como los culpables. Y esta muerte es infligida por el poder divino a causa del pecado original, según la expresión de Re 2,6: *El Señor da la muerte y la vida*. Debido a lo cual, por mandato divino se puede dar la muerte a cualquier hombre, inocente o culpable, sin ninguna injusticia. A su vez, el adulterio es la unión carnal con una mujer que, si pertenece a otro, es en virtud de una ley establecida por Dios. Y, en consecuencia, el hombre no comete adulterio ni fornicación cualquiera que sea la mujer a que se una por mandato de Dios. La misma razón vale también para el

robo, que consiste en apropiarse lo ajeno. Pues cualquier cosa que se tome como propia por mandato de Dios, que es dueño de todas las cosas, ya no se toma, como en el robo, contra la voluntad de su dueño. Y esto no sucede sólo en las cosas humanas, donde lo que Dios manda es, por eso mismo, obligatorio, sino también en el orden físico, donde todo lo que Dios hace es en cierto modo natural, según se expuso en la *Parte I* (q.105 a.6 ad 1).

3. Una cosa puede considerarse de derecho natural por dos motivos. Primero, porque a ella inclina la naturaleza. Tal es, por ejemplo, el principio de que no se debe hacer daño al prójimo. Segundo, porque la naturaleza no impone lo contrario. Como si dijéramos que es de ley natural que el hombre ande desnudo porque los vestidos no los dio la naturaleza, sino que los inventó el arte. Y en este sentido es como se dice que es de derecho natural *la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos*, puesto que el reparto de los bienes y la servidumbre no fueron establecidas por la naturaleza, sino que fueron introducidas por la razón humana, que las consideró útiles para la vida humana. En esto, por tanto, la ley natural no cambia sino por adición.

Artículo 6

¿Puede la ley natural ser abolida en el corazón humano?

Objeciones por las que parece que la ley natural puede ser abolida en el corazón humano.

1. En su comentario a las palabras de Rom 2,14: *Cuando los gentiles, que no tienen ley...*, afirma la *Glosa* que en lo íntimo del hombre renovado por la gracia se

vuelve a escribir la ley de justicia que habia borrado la culpa. Pero la ley de justicia es la ley natural. Luego la ley natural puede ser borrada.

2. La ley de la gracia es más eficaz que la ley de la naturaleza. Mas la ley de la gracia es borrada por el pecado. Luego con mayor razón puede ser borrada la ley natural.

3. Lo que la ley establece es considerado como justo. Pero los hombres han establecido muchas cosas contrarias a la ley natural. Luego la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres.

Contra esto: está lo que San Agustín dice en *II Confess.: Tu ley ha sido escrita en los corazones de los hombres, donde ninguna iniquidad la puede borrar.* Pero la ley escrita en los corazones de los hombres es la ley natural. Luego la ley natural no puede ser suprimida.

Respondo: Como ya expusimos (a.4.5), a la ley natural pertenecen, en primer lugar, ciertos preceptos comunísimos que son conocidos de todos, y luego, ciertos preceptos secundarios y menos comunes que son como conclusiones muy próximas a aquellos principios. Pues bien, en cuanto a los principios más comunes, la ley natural no puede en modo alguno ser borrada de los corazones de los hombres si se la considera en universal. Puede ser abolida, sin embargo, en algún caso concreto cuando, por efecto de la concupiscencia o de otra pasión, la razón se encuentra impedida para aplicar el principio general a un asunto particular, según ya expusimos (q.77 a.2). Mas en lo que toca a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o

por malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo (cf. a.4) ni siquiera los vicios contra la naturaleza, como también dice el Apóstol en Rom 1,24s.

A las objeciones:

1. La culpa borra la ley natural en particular, no en universal; a no ser que se trate de los preceptos secundarios, según el modo indicado.
2. Aunque la gracia es más eficaz que la naturaleza, sin embargo, la naturaleza es más esencial al hombre y, por tanto, más estable.
3. El argumento vale para los preceptos secundarios de la ley natural, contra los cuales algunos legisladores dictaron disposiciones inicuas.

Cuestión 95 **De la ley humana**

Y ahora nos toca ocuparnos de la ley humana (cf. q.93 introd.), lo que haremos considerándola primero en sí misma; luego, en su poder (q.96) y, finalmente, en su mutabilidad (q.97).

Sobre la ley humana en sí misma estudiaremos estos cuatro puntos:

1. Su utilidad.
2. Su origen.
3. Sus cualidades.

4. Su división.

Artículo 1

¿Fue útil la institución de leyes por los hombres?

Objeciones por las que parece que no fue útil que los hombres instituyeran leyes.

1. La intención de las leyes es hacer buenos a los hombres, según ya vimos (q.92 a.1). Pero esto se logra más fácilmente induciéndolos al bien voluntariamente por medio de amonestaciones que obligándolos por medio de leyes. Luego no había necesidad de crear leyes.
2. Según se expresa el Filósofo en *V Ethic.*, *el juez es para los hombres como el derecho viviente*. Mas el derecho viviente es mejor que el derecho sin vida de las leyes. Luego hubiera sido mejor encomendar la aplicación del derecho al arbitrio de los jueces que no formular leyes al respecto.

3. Toda ley, según ya vimos (q.90 a.1.2), tiene por cometido dirigir los actos humanos. Mas como los actos humanos versan sobre cosas singulares, que son infinitas, no pueden ser adecuadamente dirigidos sino por un hombre competente que tenga en cuenta cada caso particular. Luego hubiera sido mejor encomendar la dirección de los actos humanos al arbitrio de los sabios que no a leyes fijas, y no era, por tanto, necesario establecer leyes humanas.

Contra esto: está lo que dice San Isidoro en *V Etymol.*: *Las leyes fueron instituidas para que por ellas se modere la audacia humana, quede protegida la inocencia en medio de los malvados y se refrene en éstos,*

mediante el temor del suplicio, incluso la posibilidad de que hagan daño. Pero todo esto es muy necesario para el género humano. Luego era necesaria la institución de leyes humanas.

Respondo: Como consta por lo ya dicho (q.63 a.1; q.94 a.3), el hombre tiene por naturaleza una cierta disposición para la virtud; pero la perfección de esta virtud no la puede alcanzar sino merced a la disciplina. Es lo que pasa con las necesidades primarias, tales como las del alimento y el vestido, a las que el hombre ha de subvenir con su personal industria. Pues aunque la naturaleza le dotó para ello de los primeros medios, que son la razón y las manos, no le dio el trabajo ya hecho, como a los demás animales, bien surtidos por naturaleza de abrigo y comida. Ahora bien, no es fácil que cada uno de los individuos humanos se baste a sí mismo para imponerse aquella disciplina. Porque la perfección de la virtud consiste ante todo en retraer al hombre de los placeres indebidos, a los que se siente más inclinado, particularmente en la edad juvenil en que la disciplina es también más eficaz. De ahí que esta disciplina conducente a la virtud ha de serle impuesta al hombre por los demás. Pero con cierta diferencia. Porque para los jóvenes que, por su buena disposición, por la costumbre adquirida o, sobre todo, por un don divino, son inclinados a las obras de virtud, basta la disciplina paterna, que se ejerce mediante admoniciones. Mas como hay también individuos rebeldes y propensos al vicio, a los que no es fácil persuadir con palabras, a éstos era necesario retraerlos del mal mediante la fuerza y el miedo, para que así, desistiendo, cuando menos, de cometer sus

desmanes, dejasen en paz a los demás, y ellos mismos, acostumbrándose a esto, acabaran haciendo voluntariamente lo que antes hacían por miedo al castigo, llegando así a hacerse virtuosos. Ahora bien, esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley. Luego era necesario para la paz y la virtud de los hombres que se instituyeran leyes. Porque, como dice el filósofo en I *Polít.*: *Si bien el hombre ejercitado en la virtud es el mejor de los animales, cuando se aparta de la ley y la justicia es el peor de todos ellos.* Y es que, para satisfacer sus concupiscencias y sus iras, el hombre cuenta con el arma de la inteligencia, que no poseen los demás animales.

A las objeciones:

1. A los hombres bien dispuestos se les induce más eficazmente a la virtud recurriendo a la libre persuasión que a la coacción. Pero entre los mal dispuestos hay quienes sólo por la coacción pueden ser conducidos a la virtud.

2. Según expone el filósofo en I *Rhetor.*, *es mejor regularlo todo con la ley que dejarlo todo al arbitrio de los jueces.* Y esto por tres razones. Primera, porque es más fácil encontrar las pocas personas doctas capaces de hacer buenas leyes que las muchas que se requerirían para juzgar de cada caso en particular. Segunda, porque los que hacen las leyes estudian detenidamente cada una de ellas, pero los juicios sobre singulares se refieren a casos que ocurren de improviso, y es más fácil discernir lo justo examinando muchos casos que considerando uno solo. Tercera, porque los legisladores juzgan en universal y refiriéndose al futuro, en cambio quienes presiden un

tribunal juzgan sobre hechos presentes, respecto de los cuales fácilmente se dejan influir por sentimientos de amor, de odio o de cualquier otra pasión, con lo cual su juicio queda pervertido.

Por consiguiente, dado que el derecho viviente del juez no abunda mucho y es demasiado elástico, era necesario determinar por medio de leyes, siempre que fuera posible, lo que se ha de considerar justo, dejando poquitas cosas al arbitrio de los hombres.

3. Ciertos casos singulares que no pueden ser abarcados por la ley hay que encomendarlos a los jueces, como dice el Filósofo en el mismo lugar, por ejemplo, sobre si el hecho ocurrió o no, y cosas así.

Artículo 2

¿Deriva de la ley natural toda ley puesta por el hombre?

Objeciones por las que parece que no toda ley humana positiva deriva de la ley natural.

1. Según dice el Filósofo en *V Ethic.*, se considera *legítimo, o legalmente justo, aquello que en principio puede hacerse de una manera o de otra*. Pero en las normas que dependen de la ley natural no se da esta indiferencia. Luego no todo lo que establece la ley humana se deriva de la ley natural.

2. El derecho positivo se contradistingue del derecho natural, según consta por San Isidoro en *V Etymol.* y por el Filósofo en *V Ethic.* Ahora bien, cuanto deriva de los principios generales de la ley natural a manera de conclusión pertenece a la ley natural, como

dijimos antes (q-94 a.4). Luego las disposiciones de la ley humana no derivan de la ley natural.

3. La ley natural es la misma para todos, ya que, al decir del Filósofo en *V Ethic.*, *derecho natural es aquel que tiene en todas partes el mismo vigor*. Por tanto, si las leyes humanas derivasen de la ley natural, también ellas deberían ser las mismas en todos los pueblos. Lo cual es manifestamente falso.

4. De cuanto deriva de la ley natural siempre se puede dar una razón. Pero, según dice el *Legisperito*, *no siempre se puede dar razón de lo que los antepasados establecieron en sus leyes*. Luego no todas las leyes humanas se derivan de la ley natural.

Contra esto: está lo que dice Tulio en su *Rethor.*: *Las fosas emanadas de la naturaleza y aprobadas por las costumbres fueron sancionadas por el temor y el respeto a las leyes*.

Respondo: Según dice San Agustín en *I De lib. arb.*, *la ley que no es justa no parece que sea ley*. Por eso tendrá fuerza de ley en la medida en que sea justa. Ahora bien, en los asuntos humanos se dice que una cosa es justa cuando es recta en función de la regla de la razón. Mas la primera regla de la razón es la ley natural, como ya vimos (q.91 a.2 ad 2). Luego la ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley.

Pero hay que advertir que una norma puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien como una conclusión de sus principios, bien como una

determinación de algo indeterminado o común. El primer procedimiento es semejante al de las conclusiones demostrativas que en las ciencias se inferen de los principios; el segundo se asemeja a lo que pasa en las artes, donde las formas comunes reciben una determinación al ser aplicadas a realizaciones especiales, y así vemos que el constructor tiene que determinar unos planos comunes reduciéndolos a la figura de esta o aquella casa. Pues bien, hay normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión; y así, el precepto «no matarás» puede derivarse a manera de conclusión de aquel otro que manda «no hacer mal a nadie». Y hay otras normas que se derivan por vía de determinación; y así, la ley natural establece que el que peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación añadida a la ley natural.

Por ambos caminos se originan las leyes humanas positivas. Mas las del primer procedimiento no pertenecen a la ley humana únicamente como leyes positivas, sino que en parte mantienen fuerza de ley natural. Las del segundo, en cambio, no tienen más fuerza que la de la ley humana.

A las objeciones:

1. El Filósofo habla de aquellas normas que la ley humana establece por vía de determinación o especificación de los preceptos de la ley natural. —
2. El argumento sólo es válido para las normas que derivan de la ley natural como conclusiones.
3. Los principios generales de la ley natural no pueden ser aplicados de la misma manera a todos, dada la

gran variedad de las cosas humanas. Y de aquí nace la diversidad de leyes positivas que hay en los diversos pueblos.

4. Aquellas palabras del Legisperito se refieren a las normas introducidas por los antepasados como determinaciones particulares de la ley natural. Tales determinaciones son asumidas por los jueces expertos y prudentes a guisa de principios, a cuya luz ven rápidamente lo que se ha de juzgar como mejor en cada caso particular. Por eso dice el Filósofo en *VI Ethic.* que en estos asuntos *hay que prestar atención a las opiniones y enunciations indemostrables de los expertos, los ancianos y los prudentes, no menos que a las demostraciones.*

Artículo 3

¿Describe bien San Isidoro las cualidades de la ley positiva?

Objeciones por las que parece que San Isidoro no describe acertadamente las cualidades de la ley positiva cuando dice: *La ley ha de ser honesta, justa, posible según la naturaleza y según las costumbres del país, proporcionada a los lugares y a los tiempos, necesaria, útil, debe ser también clara, para que no haya engaños ocultos en su oscuridad; ha de estar dictada no para provecho privado, sino para la común utilidad de los ciudadanos.*

1. En un pasaje anterior, San Isidoro había resumido las cualidades de la ley en estos tres rasgos: *Ley es todo aquello que la razón establece concorde con la religión, conveniente para la disciplina y provechoso*

para la salud pública. Luego era superfluo añadir además otras condiciones.

2. La justicia es una parte de la honestidad, como dice Tulio en *I De offic.* Por lo tanto, es superfluo añadir *justa*, después que había dicho *honesto*.

3. Según el mismo San Isidoro, la ley se contrapone a la costumbre. Por lo tanto, no debía haber puesto en la definición de la ley *según las costumbres del país*.

4. Una cosa puede ser necesaria de dos maneras: bien en sentido absoluto, o porque no tiene la posibilidad de ser de otro modo, y esta necesidad no está sujeta al juicio humano, ni cae, por ende, bajo la ley humana; bien en sentido relativo, o porque sirve para un fin, y esta necesidad es lo mismo que utilidad. Luego es superfluo poner ambas cosas, «necesaria» y «útil».

Contra esto: está la autoridad de San Isidoro.

Respondo: Lo que se ordena a un fin debe tener una forma proporcionada a ese fin. La sierra, por ejemplo, tiene la forma que conviene para su fin, que es serrar, según se lee en *II Physic.* A su vez, cualquier cosa regulada y mensurada por otra debe tener una forma acorde con su regla y medida. Ahora bien, en la ley humana confluyen estos dos aspectos. Por un lado, es algo ordenado a un fin, y por otro, es una regla y medida regulada y mensurada por una medida superior, que es, a su vez, doble: la ley divina y la ley natural, como ya hemos visto (a.2; q.93 a.3). En cuanto al fin de la ley humana, es la utilidad de los hombres, como también dice el Jurisconsulto. He aquí por qué San Isidoro señala ante todo como condiciones de la ley tres cosas: que guarde

armonía con la religión, puesto que ajustada a la ley divina; que ayude a la disciplina, puesto que acorde con la ley natural; y que promueva la salud pública, puesto que ordenada a la utilidad humana.

Y a estas tres condiciones se reducen todas las demás que señala a continuación. Porque lo de *honesto* se refiere a su armonía con la religión. Lo que sigue de *justa*, *posible según la naturaleza y las costumbres del país*, *proporcionada a los lugares y a los tiempos*, viene a desarrollar lo de *conveniente para la disciplina*. Pues la disciplina humana ha de someterse en primer lugar al orden de la razón, lo que se indica por la palabra *justa*. Ha de atender, en segundo lugar, a la capacidad de los sujetos. Pues la disciplina debe acomodarse a cada uno según sus posibilidades, incluidas las naturales (pues no se pide lo mismo a un niño que a un hombre maduro), y según las costumbres sociales, pues el hombre no puede vivir aislado en medio de la sociedad sin contar para nada con los demás. En tercer lugar, debe acomodarse a las debidas circunstancias, y por eso se dice *proporcionada a los lugares y a los tiempos*. Las restantes palabras: *necesaria, útil*, etc., se refieren a lo de promover la salud pública. Y así, por necesaria se entiende que evite los males; por útil, que promueva los bienes: por clara, que prevenga los daños que de la ley misma pudieran originarse. Y como, según lo ya dicho (q.90 a.2), la ley se ordena al bien común, esto es lo que se pone de relieve en la última parte de la descripción.

A las objeciones: Con lo dicho quedan también respondidas las objeciones.

Artículo 4 ¿Es aceptable la división de las leyes humanas propuesta por San Isidoro?

Objeciones por las que parece que la división de las leyes humanas o derecho humano propuesta por San Isidoro no es aceptable.

1. Dentro de este derecho comprende también el *derecho de gentes*, así llamado, según dice, *porque casi todas las gentes se sirven de él*. Pero él mismo afirma también que *el derecho común a todas las naciones es el derecho natural*. Luego el derecho de gentes no pertenece al derecho positivo humano, sino más bien al derecho natural.

2. Entre las cosas que tienen el mismo valor no parece que haya distinción formal, sino sólo material. Mas las *leyes, plebiscitos, decretos senatoriales* y otras semejantes que enumera todas tienen el mismo valor. Luego sólo se distinguen materialmente. Ahora bien, en las diferencias materiales, que se pueden multiplicar indefinidamente, no reparan las ciencias. Luego esta división de las leyes humanas no es aceptable.

3. En un Estado hay príncipes, sacerdotes y soldados, pero también hay otros estamentos profesionales. Luego parece que si se habla de un «derecho militar» y de un «derecho público», propios de los militares y de los magistrados, también habría que señalar otros correspondientes a las demás profesiones.

4. Lo accidental no cuenta para la ciencia. Mas en la ley es accidental el que la formule un hombre u otro. Luego es impropio dividir las leyes por los nombres de los legisladores, llamándoles «Cornelianas», «Falcidianas», etc.

Contra esto: en contrario, baste la autoridad de San Isidoro.

Respondo: De cualquier cosa se puede hacer una división propia si se parte de uno de sus elementos esenciales. Por ejemplo, un elemento esencial del animal es el alma, que puede ser racional e irracional. En consecuencia, el animal se divide propia y formalmente en racional e irracional: mas no en blanco y negro, porque el color es por completo ajeno a su esencia. Pues bien, en la ley humana se dan muchos elementos esenciales susceptibles de fundar una división propia y formal de la misma. Así, en primer lugar, y como ya vimos (a.2), es esencial a la ley humana derivarse de la ley natural. Y bajo este aspecto el derecho positivo se divide en derecho de gentes y derecho civil, a tenor de las dos vías indicadas (ib.) por las que se deriva de la ley natural. Al derecho de gentes, en efecto, pertenecen las normas que se derivan del derecho natural como las conclusiones de sus principios; por ejemplo, la justicia en las compraventas, y otras cosas así, sin las cuales no sería posible la convivencia humana; y este derecho es de ley natural, porque el hombre es por naturaleza un animal social, según se expone en I *Polit.* En cambio, las normas que se derivan de la ley natural a manera de determinaciones particulares pertenecen al derecho civil, dentro del cual cada Estado establece las normas que considera más apropiadas.

En segundo lugar, pertenece a la esencia de la ley humana que se ordene al bien común del Estado. Y sobre esta base puede dividirse según la distinción de los estamentos que contribuyen especialmente al bien

común, tales como el de los sacerdotes, que oran a Dios por el pueblo; el de los príncipes, que lo gobiernan, y el de los militares, que lo defienden con las armas. Por eso, a cada uno de estos grupos humanos corresponden especiales ramas del derecho.

En tercer lugar, es esencial a la ley, según lo ya dicho (q.90 a.3), que emane de quien gobierna el Estado. Y desde este punto de vista, las leyes humanas se dividen a tenor de las distintas formas de gobierno. Ahora bien, la primera de estas formas, según dice el Filósofo en III Polit., es la monarquía, en la que el Estado es gobernado por uno solo. Y en este caso tenemos las «constituciones de los príncipes». Otra forma de gobierno es la aristocracia, en la que mandan los mejores o nobles, y a la que corresponden las «respuestas de los prudentes» y los «decretos del senado». Otra forma de gobierno es la oligarquía, es decir, el mando de pocas personas ricas y poderosas, y en este caso se habla de «derecho pretorio», que también se llama «honorario». Está luego el gobierno del pueblo, denominado democracia, que da lugar a los «plebiscitos». Hay también un régimen tiránico que, por ser completamente corrompido, no da nombre a ninguna ley. Y existe, finalmente, otro constituido por la combinación de los anteriores, que es el mejor, y que da lugar a aquella ley que *los ancianos y la plebe conjuntamente sancionaron*, según la expresión de San Isidoro.

En cuarto lugar, pertenece a la esencia de la ley humana el ser directiva de los actos humanos. Y a tenor de esto las leyes se distinguen según las materias de las que se ocupan, y a veces se denominan por sus autores. Y así se distinguen la «ley Julia, sobre los adúlteros», la

«ley Cornelia, sobre los sicarios», etc., no por los autores mismos, sino por la materia de que tratan.

A las objeciones:

1. Es verdad que el derecho de gentes es en cierto modo natural al hombre como animal racional, porque se deriva de la ley natural a manera de una conclusión no muy alejada de los principios, de modo que fácilmente los hombres concuerdan sobre ella. Sin embargo, se distingue de la ley natural, particularmente de aquello que es común también a los demás animales.

2-4. Las respuestas a los demás argumentos son obvias, por lo dicho.

Cuestión 96

Del poder de la ley humana

Seguidamente debemos tratar del poder de la ley humana (cf. q.95 introd.). Acerca de lo cual nos hacemos seis preguntas:

1. La ley humana, ¿ha de formularse en universal?
2. ¿Debe reprimir todos los vicios?
3. ¿Puede preceptuar los actos de todas las virtudes?
4. ¿Obliga en conciencia?
5. ¿Están sujetos a la ley humana todos los hombres?
6. ¿Puede el súbdito obrar sin ajustarse a la letra de la ley?

Artículo 1

La ley humana, ¿ha de proponerse con carácter general o más bien particular?

Objeciones por las que parece que la ley humana no ha de proponerse con carácter general, sino más bien particular.

1. Dice el Filósofo en *V Ethic.* que *el orden legal se extiende a los casos singulares contemplados por la ley y a las sentencias judiciales*, que también son singulares, puesto que las sentencias se emiten acerca de actos singulares. Luego la ley no se formula sólo en universal, sino también en singular.

2. La ley es norma directiva de los actos humanos, como ya dijimos (q. 90 a. 1.2). Mas los actos humanos versan sobre lo singular. Luego la ley humana no debe formularse en términos generales, sino particulares.

3. La ley es regla y medida de los actos humanos, según expusimos arriba (ib.). Ahora bien, la medida debe establecerse con toda certeza, como se dice en *X Metaphys.* Pero, respecto de los actos humanos, nada se puede asentar como universalmente cierto, de modo que no falle en casos particulares. Parece, pues, manifiesto que las leyes no se han de formular en universal, sino en particular.

Contra esto: está lo que dice el Jurisconsulto: *Las leyes deben establecerse en función de lo que sucede generalmente, no de lo que puede acontecer en un caso particular.*

Respondo: Todo aquello que existe como medio ordenado a un fin debe ser proporcionado a ese fin. Mas el fin de la ley es el bien común, puesto que, como dice San Isidoro en *II Etymol.*, *la ley se escribe no para provecho privado, sino para la común utilidad de los ciudadanos.* Luego las leyes humanas deben ser proporcionadas al bien común. Pero el bien común implica una multiplicidad, y la ley tiene que referirse a esta multiplicidad, que puede ser tal en razón de las personas, de las actividades y de los tiempos. Porque la comunidad del Estado consta de muchas personas: su bien se alcanza por medio de muchos actos, y no se instituye para que dure solamente un poco de tiempo, sino para que se conserve siempre mediante la sucesión de los ciudadanos, según dice San Agustín en *XXII De civ. Dei.*

A las objeciones:

1. El Filósofo en *V Ethic.* distingue tres partes en el derecho legal o positivo. Hay, en efecto, disposiciones que se formulan, sin más, en términos universales. Y éstas son las leyes comunes, a propósito de las cuales dice que *legal es lo que en principio es indiferente para ser de una manera u otra, pero, una vez regulado, ya no es indiferente.* Por ejemplo, que los cautivos sean redimidos de acuerdo con el precio establecido. Hay otras disposiciones que son universales bajo un aspecto y particulares bajo otro. Tales son los «privilegios» o como «leyes privadas», que atañen a personas determinadas y, sin embargo, su poder se extiende a muchos asuntos. Y a este respecto añade: *están también aquellas cosas que la ley regula en los casos particulares.* Hay, finalmente,

disposiciones que se llaman legales, no porque sean leyes, sino porque significan la aplicación de una ley común a hechos particulares, como pasa con las sentencias, que también hacen derecho. Y a este propósito añade: *y las sentencias judiciales.*

2. Lo que se ordena a dirigir debe dirigir una multiplicidad de cosas. Por eso dice el Filósofo en X *Metaphys.* que todas las cosas pertenecientes a un género son mensuradas por aquella única que es la primera en ese género. Porque si hubiera tantas reglas y medidas como cosas mensuradas y reguladas, desaparecería la utilidad de la regla y medida, que consiste en poder conocer muchas cosas por una sola. Y así, para nada serviría la ley si no se extendiera más que a un acto singular. Pues para regular los actos singulares están los preceptos singulares de las personas prudentes; mas la ley es un «precepto común», según ya dijimos (q.92 a.2 ad 1).

3. No se ha de buscar la misma certeza en todas las cosas, según se lee en I *Ethic.* De ahí que, en las cosas contingentes, como son los fenómenos físicos y los actos humanos, basta la certeza de los enunciados que son verdaderos en la mayor parte de los casos, aunque fallen las menos de las veces.

Artículo 2

¿Incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios?

Objeciones por las que parece que incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios.

1. Según dice San Isidoro, en *Etymol.*, las leyes se hicieron para imponer con ellas coto a la audacia. Pero esto no se lograría suficientemente si por la ley no fueran refrenados todos los males. Luego la ley debe refrenar todos los males.

2. La intención del legislador es hacer virtuosos a los ciudadanos. Pero nadie puede ser virtuoso si no se aparta de todos los vicios. Luego incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios.

3. La ley humana se deriva de la ley natural, como ya dijimos (q.95 a.2). Mas los vicios son todos contrarios a la ley natural. Luego la ley humana debe reprimir todos los vicios.

Contra esto: está lo que se dice en I *De lib. arb.*: *Me parece correcto que esta ley escrita para regir el pueblo permita cosas que la divina providencia se encargará de castigar.* Mas la divina providencia no castiga sino los vicios. Luego es legítimo que la ley humana permita o no cohiba algunos vicios.

Respondo: La ley, según ya expusimos (q.90 a. 1.2), es instituida como regla y medida de los actos humanos. Mas la medida debe ser homogénea con lo medido por ella, como se señala en X *Metaphys.*, pues diversas cosas tienen diversa medida. Por lo tanto, las

leyes deben imponerse a los hombres en consonancia con sus condiciones, ya que, en expresión de San Isidoro, *la ley ha de ser posible según la naturaleza y según las costumbres del país*. Ahora bien, la capacidad de obrar deriva del hábito o disposición interior, pues una cosa no es igualmente factible para quien no tiene el hábito de la virtud y para el virtuoso, como tampoco lo es para el niño y para el hombre maduro. Por eso no se impone la misma ley a los niños y a los adultos, sino que a los niños se les permiten cosas que en los adultos son reprobadas y aun castigadas por la ley. De aquí que también deban permitirse a los hombres imperfectos en la virtud muchas cosas que no se podrían tolerar en los hombres virtuosos.

Ahora bien, la ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes.

A las objeciones:

1. La audacia parece implicar la injerencia en el dominio ajeno. Por eso se encuentra principalmente en aquellos pecados en los que se causa un daño al prójimo. Y éstos son prohibidos por la ley humana, como ya dijimos.

2. La ley humana trata de conducir a los hombres a la virtud, pero no de golpear, sino gradualmente. Por eso no impone de pronto a la masa de imperfectos aquellas cosas que son propias de los ya virtuosos, obligándoles a

abstenerse de todo lo malo. Pues de otro modo los imperfectos, al no poder soportar estas imposiciones, caerían en males mayores. Y así se dice en Prov 30,33: *Quien se suena demasiado, sacará sangre*. Y en Mt 9,17 se afirma que si el vino nuevo, es decir, los preceptos de la vida perfecta, se echan en odres viejos, en los hombres imperfectos, *se rompen los odres y se derrama el vino*; esto es, los preceptos son transgredidos y los hombres caen en males mayores.

3. La ley natural es una participación de la ley eterna en nosotros; pero la ley humana queda muy por debajo de la eterna. Por eso dice San Agustín en *I De lib. arb.*: *Esta ley que se da para gobernar los Estados concede y deja impunes muchas cosas que son castigadas por la divina providencia. Pero por el hecho de que no lo haga todo no se la debe desaprobar en lo que hace*. De aquí que tampoco puede la ley humana prohibir todo lo que prohíbe la ley natural.

Artículo 3 ¿Prescribe la ley humana los actos de todas las virtudes?

Objeciones por las que parece que la ley humana no prescribe los actos de todas las virtudes.

1. Los actos virtuosos se contraponen a los viciosos. Mas la ley humana, según dijimos (a.2) no prohíbe todos los vicios. Luego tampoco prescribe los actos de todas las virtudes.

2. Los actos virtuosos proceden de la virtud. Pero, siendo la virtud el fin de la ley, ni la virtud misma ni lo que de ella procede puede caer bajo los preceptos de la

ley. Luego la ley no preceptúa los actos de todas las virtudes.

3. La ley se ordena al bien común, según queda expuesto (q.90 a.2). Pero algunos actos virtuosos no se ordenan al bien común, sino al bien privado. Luego la ley no prescribe los actos de todas las virtudes.

Contra esto: está lo que dice Aristóteles en *V Ethic.*: *La ley prescribe las obras de fortaleza, de templanza y de mansedumbre, y en general dispone en materia de virtudes y vicios, preceptuando aquéllas y prohibiendo éstos.*

Respondo: Ya vimos (q.54 a.2; q.60 a.1; q.62 a.2) que las virtudes se distinguen específicamente por razón de sus objetos. Ahora bien, cualquier objeto de una virtud puede ordenarse tanto al bien privado de una persona cuanto al bien común de la sociedad. Un acto de fortaleza, por ejemplo, puede hacerse, ya sea para defender la patria, ya sea para salvar el derecho de un amigo, etc. Mas la ley se ordena al bien común, según ya expusimos (q.90 a.2). No hay, por lo tanto, virtud alguna cuyos actos no puedan ser prescritos por la ley. Salvo que la ley humana no se ocupa de todos los actos de todas las virtudes, sino sólo de aquellos que se refieren al bien común, ya sea de manera inmediata, como cuando se presta directamente algún servicio a la comunidad, ya sea de manera mediata, como cuando el legislador adopta medidas para dar a los ciudadanos una buena educación que les ayude a conservar el bien común de la justicia y de la paz.

A las objeciones:

1. La ley humana no prohíbe preceptivamente todos los actos viciosos, como tampoco prescribe todos los actos virtuosos. Pero, así como prohíbe algunos actos de cada uno de los vicios, también preceptúa algunos actos de cada una de las virtudes.

2. Un acto puede atribuirse a la virtud de dos maneras: o porque realiza algo objetivamente virtuoso; y así se considera acto de justicia hacer cosas rectas, y acto de fortaleza hacer obras valerosas; o porque realiza las obras de virtud según el modo propio del hombre virtuoso. En el primer sentido, la ley impone algunos actos de virtud. En el segundo sentido, el acto virtuoso procede siempre de la virtud, y no cae bajo el precepto de la ley, sino que es precisamente el fin al que la ley conduce.

3. No hay virtud cuyos actos no puedan ser ordenados al bien común de manera inmediata o mediata, como acabamos de decir.

Artículo 4

¿Obliga la ley humana en el foro de la conciencia?

Objeciones por las que parece que la ley humana no obliga en el foro de la conciencia.

1. Una autoridad inferior no puede imponer la ley en un juicio sometido a una instancia superior. Mas la autoridad del hombre que sanciona la ley humana es inferior a la de Dios. Luego la autoridad humana no puede imponer su ley en un juicio divino, cual es el juicio de la conciencia.

2. El juicio de la conciencia depende principalmente de los mandatos de Dios. Mas a veces las leyes humanas invalidan las leyes de Dios, según la expresión de Mt 15,6: *Habéis anulado la palabra de Dios con vuestra tradición*. Luego la ley humana no obliga al hombre en conciencia.

3. Con frecuencia, las leyes humanas ocasionan ofensas y daños a las personas, según aquello de Isaías 10,1s: *¡Ay de aquellos que instituyen leyes inicuas y de los letrados que escriben prescripciones tiránicas, para oprimir en el juicio a los pobres y conculcar por la fuerza el derecho de los desvalidos de mi pueblo!* Pero es lícito a todos evitar la opresión y la violencia. Luego las leyes humanas no obligan al hombre en conciencia.

Contra esto: está lo que se lee en 1 Pe 2,18: *Porque es grato a Dios quien por conciencia soporta las molestias, sufriendo injustamente*.

Respondo: Las leyes dadas por el hombre, o son justas, o son injustas. En el primer caso tienen poder de obligar en conciencia en virtud de la ley eterna, de la que se derivan, según aquello de Prov 8,15: *Por mí reinan los reyes y los legisladores determinan lo que es justo*. Ahora bien, las leyes deben ser justas por razón del fin, es decir, porque se ordenan al bien común; por razón del autor, esto es, porque no exceden los poderes de quien las instituye, y por razón de la forma, o sea, porque distribuyen las cargas entre los súbditos con igualdad proporcional y en función del bien común. Pues el individuo humano es parte de la sociedad, y, por lo tanto, pertenece a ella en lo que es y en lo que tiene, de la misma

manera que la parte, en cuanto tal, pertenece al todo. De hecho vemos que también la naturaleza arriesga la parte para salvar el todo. Por eso estas leyes que reparten las cargas proporcionalmente son justas, obligan en conciencia y son verdaderamente legales.

A su vez, las leyes pueden ser injustas de dos maneras. En primer lugar, porque se oponen al bien humano, al quebrantar cualquiera de las tres condiciones señaladas: bien sea la del fin, como cuando el gobernante impone a los súbditos leyes onerosas, que no miran a la utilidad común, sino más bien al propio interés y prestigio; ya sea la del autor, como cuando el gobernante promulga una ley que sobrepasa los poderes que tiene encomendados; ya sea la de la forma, como cuando las cargas se imponen a los ciudadanos de manera desigual, aunque sea mirando al bien común. Tales disposiciones tienen más de violencia que de ley. Porque, como dice San Agustín en 1 De lib. arb.: *La ley, si no es justa, no parece que sea ley*. Por lo cual, tales leyes no obligan en el foro de la conciencia, a no ser que se trate de evitar el escándalo o el desorden, pues para esto el ciudadano está obligado a ceder de su derecho, según aquello de Mt 5,40.41: *Al que te requiera para una milla, acompáñale dos; y si alguien te quita la túnica, dale también el manto*.

En segundo lugar, las leyes pueden ser injustas porque se oponen al bien divino, como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría o a cualquier otra cosa contraria a la ley divina. Y tales leyes nunca es lícito cumplirlas, porque, como se dice en Act 5,29: *Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres*.

A las objeciones:

1. El Apóstol afirma, en Rom 13,1s, que *toda autoridad humana viene de Dios y, por lo tanto, quien resiste a la autoridad, en cosas que caen bajo su poder, resiste a la autoridad de Dios*. Y, como tal, se hace culpable en conciencia.

2. El argumento parte de aquellas leyes humanas que disponen algo contrario a los mandamientos divinos. Mas no hay autoridad cuyo poder se extienda a tanto. Luego, en estos casos, la ley humana no debe ser obedecida.

3. El tercer argumento hace hincapié en las leyes que imponen a los súbditos un gravamen injusto. Tampoco a esto se extienden los poderes concedidos por Dios; de modo que en estos casos el súbdito está dispensado de obedecer, siempre que pueda eludirlo sin escándalo y sin un daño más grave.

Artículo 5

¿Están todos sujetos a la ley?

Objeciones por las que parece que no todos están sujetos a la ley.

1. Sólo los destinatarios de la ley están sometidos a ella. Mas, según dice el Apóstol en 1 Tim 1,9: *la ley no ha sido instituida para los justos*. Luego los justos no están sujetos a la ley humana.

2. El papa Urbano, según consta en los Decreta 19 q.2, afirma que *no hay razón para someter a una ley pública a quien se guía por una ley privada*. Ahora bien, todas las varones espirituales, cuales son los hijos de Dios, se rigen por la ley privada del Espíritu Santo, según

aquello de Rom 8,14: *Los que se dejan llevar por el Espíritu de Dios, éstos son los hijos de Dios*. Luego no todos los hombres están sujetos a la ley humana.

3. El Legisperito afirma que el príncipe está eximido de las leyes. Mas el que está eximido de las leyes no está sujeto a ellas. Luego no todos están sujetos a la ley.

Contra esto: está lo que dice el Apóstol en Rom 13,1: *Todo hombre debe someterse a la autoridad constituida*. Pero no hay sumisión a una autoridad sin sumisión a sus leyes. Luego todos los hombres deben estar sometidos a la ley humana.

Respondo: Como vimos anteriormente (q.90 a.1.2; a.3 ad.2), la ley implica dos cosas en su noción: primera, el ser regla de los actos humanos; y segunda, el tener poder coactivo. Por lo tanto, una persona puede estar sometida a la ley en dos sentidos. Ante todo, como lo regulado a su regla. Y en este sentido, el que está sujeto a una autoridad está también sujeto a sus leyes. Mas puede ocurrir de dos maneras que alguien no dependa de una determinada autoridad. En primer lugar, porque está fuera de sus dominios. Así, el que pertenece a una ciudad o reino escapa al dominio del gobernante de cualquier otra ciudad o reino y, por ello, también a sus leyes. En segundo lugar, porque se rige por una ley superior. Así, el que está sometido al procónsul debe regirse por sus mandatos, salvo en lo que esté dispensado por el emperador, pues en esto no tiene por qué obedecer a un subalterno, dado que sigue órdenes superiores. Y en este sentido puede ocurrir que alguien, aunque sometido de

suyo a la ley, no esté obligado a ella en algunas cosas en las que se guía por una ley superior.

Además, uno puede estar sometido a la ley como un forzado a sus cadenas. Y en este sentido no son los hombres justos y virtuosos, sino sólo los malos los que están sujetos a la ley. Porque lo forzoso y violento es contrario a la voluntad; mas la voluntad de los buenos está en armonía con la ley, mientras que la de los malos discrepa de ella. Por ende, en este sentido, los buenos no están sujetos a la ley, sino sólo los malos.

A las objeciones:

1. Este argumento hace hincapié en la sujeción por coacción. Pues en este sentido *la ley no ha sido instituida para los justos*, ya que *son ley para ellos mismos*, por cuanto *muestran la obra de la ley escrita en sus corazones*, según dice el Apóstol en Rom 2,14-15. De aquí que sobre ellos la ley no tiene la fuerza coactiva que tiene sobre los injustos.

2. La ley del Espíritu Santo es superior a toda ley puesta por los hombres. Por eso las personas espirituales, al regirse por la ley del Espíritu Santo, quedan eximidos de cualquier ley que se oponga a la conducción del Espíritu Santo. Sin embargo, el Espíritu Santo impulsa precisamente a las personas espirituales a someterse a las leyes humanas, de acuerdo con aquello de 1 Pe 2,13: *Acatad toda institución humana por amor de Dios*.

3. Se entiende que el príncipe está eximido de la ley en cuanto al poder coactivo de la misma, pues la ley no tiene fuerza coactiva más que por la autoridad del príncipe, y nadie puede coaccionarse a sí mismo. Se dice, pues, que el príncipe está exento de la ley, porque nadie

puede pronunciar contra él un juicio condenatorio en caso de que falte a la ley. Por eso, comentando aquello de Sal 50,6: *Contra ti solo pequé*, etc., dice la Glosa: «No hay nadie que pueda juzgar las acciones del rey». Pero en cuanto al poder directivo de la ley, el príncipe está sometido a ella por propia voluntad, de acuerdo con lo que se dice en *Extra, de Constitutionibus* c. «Cum omnes»: *El que establece una ley para otros debe él mismo someterse a ella*. Lo dice también la autoridad del Sabio: *Obedece la ley que tú mismo has establecido*. Y en Mt 23,3-4, el Señor increpa a aquellos que dicen y no hacen, que imponen a los demás pesadas cargas, pero ni con un dedo hacen nada para moverlas. Por eso, ante el juicio de Dios, el príncipe no está exento de la ley en cuanto al poder directivo de la misma, aunque ha de cumplirla voluntariamente y no por coacción. Además, el príncipe está por encima de la ley en el sentido de que puede cambiarla en caso de necesidad y puede dispensarla según las condiciones de lugar y tiempo.

Artículo 6

¿Pueden los súbditos obrar

sin atenerse a la letra de la ley?

Objeciones por las que parece que no es lícito a los súbditos obrar más que de acuerdo con la letra de la ley.

1. Dice San Agustín en *De vera relig.*: *Aunque los hombres juzgan de las leyes temporales cuando las instituyen, una vez instituidas y confirmadas ya no deben juzgar de ellas, sino según ellas*. Mas si uno deja de lado la letra de la ley alegando que trata de salvar la intención del legislador, parece que la somete a juicio.

Luego no le está permitido al súbdito dejar de lado la letra de la ley para salvar la intención del legislador.

2. Sólo puede interpretar las leyes quien puede hacerlas. Pero quienes están sometidos a las leyes no pueden hacerlas. Luego tampoco pueden interpretar la intención del legislador, sino que deben obrar siempre según la letra de la ley.

3. Los sabios siempre pueden explicar con palabras sus intenciones. Ahora bien, los que han instituido las leyes deben ser tenidos por sabios, puesto que la Sabiduría dice en Prov 8,15: *Por mí reinan los reyes y los legisladores administran justicia*. Luego no se debe juzgar la intención del legislador más que por las palabras de la ley.

Contra esto: está lo que dice San Hilario en IV De Trinit.: *El sentido de las palabras debe tomarse de las causas que las inspiraron; porque no se subordinan las cosas a las palabras, sino las palabras a las cosas*. Por consiguiente, más que a las palabras de la ley se ha de atender a las razones que movieron al legislador.

Respondo: Como ya vimos (a.4), toda ley se ordena al bien común de los hombres, y de esta finalidad recibe su poder y condición de ley, y pierde su fuerza vinculante en la medida en que de ella se aparta. Por eso advierte el Jurisconsulto que *ni las normas de derecho ni el sentido de la equidad permiten extremar la severidad en la dureza de la interpretación, convirtiendo en perjudicial lo que ha sido saludablemente instituido para la utilidad común de los hombres*. Ahora bien, sucede con frecuencia que cumplir una norma es provechoso para el bien común

en la generalidad de los casos, mientras que en un caso particular es sumamente nocivo. Pero como el legislador no puede atender a todos los casos singulares, formula la ley de acuerdo con lo que acontece de ordinario, mirando a lo que es mejor para la utilidad común. En consecuencia, si surge un caso en que esta ley es dañosa para el bien común, no se debe cumplir. Si, por ejemplo, durante un asedio se establece la ley de que las puertas de la ciudad permanezcan cerradas, esto resulta provechoso para la salvación común en la generalidad de los casos. Pero si acontece que los enemigos vienen persiguiendo a algunos ciudadanos de los que depende la defensa de la ciudad, sería sumamente perjudicial para ésta que no se les abrieran las puertas. Por lo tanto, en este caso, aun contra la letra de la ley, habría que abrir las puertas para salvar la utilidad común intentada por la ley.

Hay que advertir, sin embargo, que, si la observancia literal de la ley no da pie a un peligro inmediato al que se haya de hacer frente sin demora, no compete a cualquiera interpretar qué es lo útil o lo perjudicial para el Estado, sino que esto corresponde exclusivamente a los gobernantes, que, con vistas a estos casos, tienen autoridad para dispensar de las leyes. Pero si el peligro es inmediato y no da tiempo para recurrir al superior, la necesidad misma lleva aneja la dispensa, pues la necesidad no se sujeta a la ley.

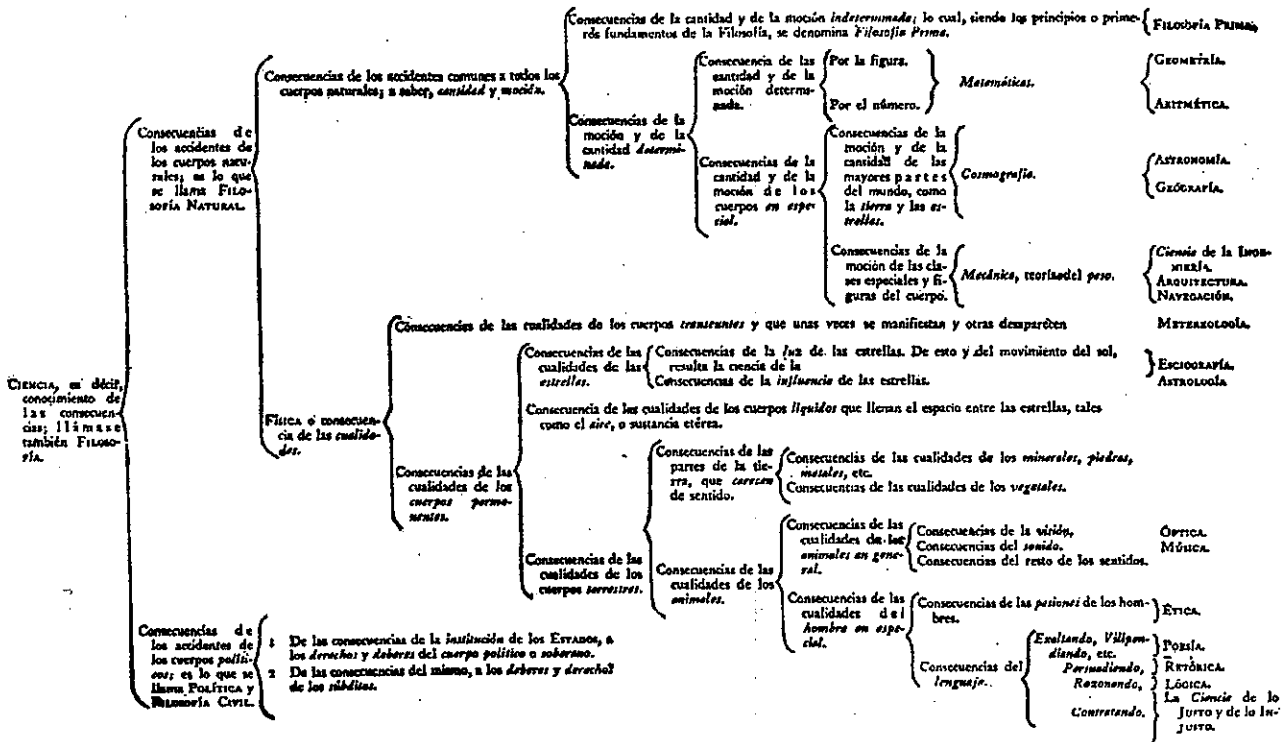
A las objeciones:

1. El que en caso de necesidad obra sin atenerse a las palabras de la ley no enjuicia la ley misma, sino un caso particular en el que ve que las palabras de la ley no pueden guardarse.

2. El que sigue la intención del legislador no interpreta la ley absolutamente hablando, sino sólo en cuanto a un caso en que se hace patente, por la evidencia del daño, que no era esa la intención del legislador. Pero si el daño es dudoso, debe o bien atenerse a la letra, o bien consultar al superior.

3. Nadie es tan sabio que pueda prever todos los casos particulares, ni, por lo tanto, expresar suficientemente con palabras todo lo conducente al fin propuesto. Y aun suponiendo que el legislador pudiera examinar todos los casos, para evitar la confusión no convendría que la ley hiciera referencia a todos, sino sólo a lo que sucede en la mayoría de ellos.

Thomas HOBBS, *Leviatán* (trad. Manuel Sánchez Sarto), caps. 10, 11 (selección), 13, 14, 15 (selección), 17, 18, 26. México D.G.: Fondo de Cultura Económica, 1940, pp. 69-81, 100-131, 137-150, 217-237.



PARTÉ I DEL HOMBRE CAP. 10

CAPITULO X

Del poder, de la estimación, de la dignidad, del honor y del título a las cosas

El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser *original* o *instrumental*.

Poder.

Poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias. Son *instrumentales* aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte. Porque la naturaleza del poder es, en este punto, como ocurre con la fama, creciente a medida que avanza; o como el movimiento de los cuerpos pesados, que cuanto más progresan tanto más rápidamente lo hacen. El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado; o el de un gran número de personas, cuyo ejercicio depende de las voluntades de las distintas personas particulares, como es el poder de una facción o de varias facciones coaligadas. Por consiguiente, tener siervos es poder; tener amigos es poder, porque son fuerzas unidas. También la riqueza, unida con la liberalidad, es poder, porque procura amigos y siervos. Sin liberalidad no lo es, porque en este caso la riqueza no protege, sino que se expone a las asechanzas de la envidia.

Reputación de poder es poder, porque con ella se consigue la adhesión y afecto de quienes necesitan ser protegidos.

También lo es, por la misma razón, la reputación de amor que experimenta la nación de un hombre (lo que se llama popularidad).

Por consiguiente, cualquiera cualidad que hace a un hombre amado o temido de otros, o la reputación de tal cualidad, es poder, porque constituye un medio de tener la asistencia y servicio de varios.

El éxito es poder, porque da reputación de sabiduría o buena fortuna, lo cual hace que los hombres teman o confíen en él.

La afabilidad de los hombres que todavía están en el poder, es aumento de poder, porque engendra cariño.

La reputación de prudencia en la conducta de la paz y de la guerra, es poder, porque a los hombres prudentes les encomendamos el gobierno de nosotros mismos más gustosamente que a los demás.

Nobleza es poder, no en todo lugar, sino solamente en los Estados donde tiene privilegios: porque en tales privilegios consiste el poder.

Elocuencia es poder, porque se asemeja a la prudencia.

Las buenas maneras son poder, porque siendo un don de Dios, recomiendan a [42] los hombres el favor de las mujeres y extraños.

Las ciencias constituyen un poder pequeño, porque no es eminente, y por tanto no es reconocido por todos. Ni está en todos, sino en unos pocos, y en ellos sólo en pocas cosas. En efecto, la ciencia es de tal naturaleza, que nadie puede comprenderla como tal, sino aquellos que en buena parte la han alcanzado.

Las artes de utilidad pública como fortificación, confesión de ingenios y otros artefactos de guerra son poder, porque favorecen la defensa y confieren la victoria. Y aunque la verdadera madre de ellas es la ciencia, particularmente las Matemáticas, como son dadas a la luz por la mano del artífice, resultan estimadas (en este caso la partera pasa por madre) como producto suyo.

El *valor* o ESTIMACIÓN del hombre, es, como el de todas las demás cosas, su *precio*; es decir, tanto como sería dado

nación.

por el uso de su poder. Por consiguiente, no es absoluto, sino una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro. Un hábil conductor de soldados es de gran precio en tiempo de guerra presente o inminente; pero no lo es en tiempo de paz. Un juez docto e incorruptible es mucho más apreciado en tiempo de paz que en tiempo de guerra. Y como en otras cosas, así en cuanto a los hombres, no es el vendedor, sino el comprador quien determina el precio. Porque aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás.

La manifestación del valor que mutuamente nos atribuimos, es lo que comúnmente se denomina honor y deshonra. Estimar a un hombre en un elevado precio es *honrarle*; en uno bajo, deshonrarle. Pero alto y bajo en este caso deben ser comprendidos con relación al tipo que cada hombre se asigna a sí mismo.

La estimación pública de un hombre, que es el valor conferido a él por el Estado, es lo que los hombres comúnmente denominan DIGNIDAD. Esta estimación de él por el Estado se comprende y expresa en cargos de mando, judicatura, empleos públicos, o en los nombres y títulos introducidos para distinguir semejantes valores.

Elogiar a otro por una ayuda de cualquier género es honrarlo, porque expresa nuestra opinión de que posee una fuerza capaz de ayudar; y cuanto más difícil es la ayuda, tanto más alto es el honor.

Obedecer es honrar, porque ningún hombre obedece a quien no puede ayudarle o perjudicarlo. Y en consecuencia, desobedecer es *deshonrar*.

Hacer grandes dones a un hombre es honrarlo, porque ello significa comprar su protección y reconocer su poder. Hacer pequeños dones es deshonrarlo, porque constituyen limosnas, y dan idea de la necesidad de ayudas pequeñas. Ser solícito en promover el bien de otro, así como adularle, es honrarlo, porque constituye un signo de que buscamos su protección o ayuda. Desatenderlo es deshonrarlo.

Ceder el paso o el lugar a otro en cualquiera cuestión, es honrarlo, porque constituye el reconocimiento de un mayor poder. Hacerle frente es deshonrarlo.

Mostrar cualquier signo de amor o temor a otro es honrarlo; porque ambas cosas, amor y temor, implican aprecio. Suprimir o disminuir el amor o el temor, más de lo que el interesado espera, es deshonrarle, y, en consecuencia, estimarlo en poco.

Apreciar, exaltar o felicitar es honrar, porque nada se aprecia como la bondad, el poder y la felicidad. Despreciar, injuriar o compadecer es deshonrar.

Hablar a otro con consideración, aparecer ante él con decencia y humildad es honrarle, porque constituye un signo del temor de ofenderlo. Hablarle áspidamente, hacer ante él algo obsceno, reprochable, impúdico es deshonrarle.

Crear, confiar, apoyarse en otro es honrarle, pues revela una idea de su virtud y de su poder. Desconfiar o no creer en él, es deshonrarle.

Solicitar el consejo de un hombre o sus discursos, cualquiera que sean, es honrarle, porque denotamos pensar que es sabio, o elocuente, o sagaz. Dormitar, o pasar de largo, o hablar mientras otro habla, es deshonrarlo.

Hacer tales cosas a otro que él considere como signos de honor, o que así lo sean según la ley de la costumbre, es honrarle; porque aprobando el honor hecho por otros, se reconoce el poder que otros le confieren. Rehusarlas, es deshonrar.

Coincidir en opinión con alguien es honrarle, pues implica un modo de aprobar su juicio y sabiduría. Disentir es deshonrarle y tacharle de error, o si el disentiimiento afecta a muchas cosas, de locura. Imitar es honrar, porque implica aprobar de modo vehemente. Imitar al enemigo es deshonrarle.

Honrar a aquel a quienes otros honran, es honrar a éstos, como signo de aprobación de su juicio. Honrar a sus enemigos es deshonrarle.

Tomar consejo de alguien, o utilizarlo en acciones difíciles, es honrarle, pues ello constituye un signo que revela su sa-

biduría u otro poder. Negarse a emplear, en casos semejantes, a quienes desean ser utilizados, es deshonrarles.

Todas estas vías de estimación son naturales, tanto con Estados como sin ellos. Pero como, en los Estados, aquel o aquellos que tienen la suprema autoridad pueden hacer lo que les plazca, y establecer signos de honor, existen también otros honores.

Un soberano hace honor a un súbdito con cualquier título, oficio, empleo o acción que él mismo estima como signo de su voluntad de honrarle. El rey de Persia honró a *Mordécay* cuando dispuso que fuera conducido por las calles, con las vestiduras regias, sobre uno de los caballos del rey, con una corona en su cabeza, y un príncipe ante él, proclamando: *Así se hará con aquel a quien el rey quiera honrar*. Y otro rey de Persia, o el mismo en otro tiempo, a un súbdito que por cierto gran servicio solicitaba llevar uno de los vestidos del rey, le otorgó lo que pedía, pero añadiendo que debería llevarlo como bufón suyo; y esto era deshonrar.

Así, la fuente del honor civil está en el Estado, y depende de la voluntad del soberano; por tal razón es temporal, y se llama *honor civil*: eso ocurre con la magistratura, [44] con los cargos públicos, con los títulos y, en algunos lugares, con los uniformes y emblemas. Los hombres honran a quienes los poseen, porque son otros tantos signos del favor del Estado; este favor es poder.

Honorable es cualquier género de posición, acción o calidad que constituye argumento y signo del poder. Honorable.

Por consiguiente, ser honrado, querido de muchos, es honorable, porque ello constituye expresión de poder. Ser honrado por pocos o por ninguno, es deshonroso. Deshonroso.

Domnio y victoria son cosas honorables porque se adquieren por la fuerza; y la servidumbre, por necesidad o temor, es deshonrosa.

La buena fortuna (si dura) es honorable, como signo que es del favor de Dios. La mala fortuna y el infortunio son deshonrosos. Los ricos son honorables porque tienen poder. La pobreza es deshonrosa. La magnanimidad, la liberalidad, la esperanza, el valor, la confianza son honorables porque

proceden de la conciencia del poder. La pusilanimidad, la parsimonia, el temor y la desconfianza son deshonrosas.

La resolución oportuna, o la determinación de lo que una persona tiene que hacer, es honorable, porque implica el desprecio de las pequeñas dificultades y peligros. La irresolución es deshonrosa, como signo que es de conceder valor excesivo a pequeños impedimentos y a pequeñas ventajas: porque cuando un hombre ha pensado las cosas tanto tiempo como le es permitido, y no resuelve, la diferencia de ponderación es pequeña; y por consiguiente si no resuelve, sobrestima las cosas pequeñas, lo cual es pusilanimidad. Todas las acciones y conversaciones que proceden o parecen proceder de una gran esperanza, discreción o talento, son honorables, porque todas ellas son poder. Las acciones o palabras que proceden del error, ignorancia o locura, son deshonrosas.

La gravedad, en cuanto parece proceder de una mente empleada también en otras cosas, es honorable, porque esa dedicación es un signo de poder. Pero si parece proceder de un propósito de simular gravedad, es deshonroso. Porque la gravedad del primero es como la de un barco cargado con mercancías, mientras que la del último es como la de un barco que lleva un lastre de arena o de otro inútil cargamento.

Ser distinguido, es decir, conocido por las riquezas, los cargos, las acciones grandes o la bondad eminente, es honorable, porque constituye un signo del poder de quien es distinguido. Por el contrario, la obscuridad es deshonrosa.

Descender de padres distinguidos es honorable, porque así se obtiene más fácilmente la ayuda y las amistades de los antecesores. Por el contrario, descender de una parentela obscura, es deshonroso.

Las acciones que proceden de la equidad y van acompañadas de pérdidas, son honorables, porque son signos de magnanimidad, y la magnanimidad es un signo de poder. Por el contrario la astucia, la falta de equidad son deshonrosas.

La codicia de grandes riquezas, y la ambición de grandes honores, son honorables, como signos de poder para obtenerlas. La codicia y ambición de pequeñas ganancias o preeminencias es deshonrosa.

No altera el caso del honor el hecho de que una acción (por grande y difícil que sea [45] y, aunque por consiguiente, revele un gran poder) sea justa e injusta: porque el honor consiste solamente en la opinión del poder. Por esa razón, los antiguos épicos no pensaban que deshonraban, sino que honraban a los dioses cuando los introducían en sus poemas, cometiendo raptos, hurtos y otros actos grandes, pero injustos o poco limpios. Nada es tan célebre en *Júpiter* como sus adulterios; ni en *Mercurio* como sus robos; de los elogios que se le hacen en un himno de *Homero*, el mayor es que habiendo nacido en la mañana, inventó la música a mediodía, y antes de la noche robó el rebaño de Apolo a sus pastores.

Así, entre los hombres, hasta que se constituyeron los grandes Estados, no se consideraba como deshonor ser pirata o saltador de caminos, sino que más bien se estimaba éste como un negocio lícito, no sólo entre los griegos, sino también en todas las demás naciones: así lo prueba la historia de los tiempos antiguos. Y al presente, en esta parte del mundo, los duelos privados son, y serán siempre, honorables, aunque ilegales, hasta que venga un tiempo en que el honor ordene rehusar, y arroje ignominia sobre quienes los efectúen. Porque los duelos también son, muchas veces, efecto del valor, y la base del valor está siempre en la fortaleza o en la destreza, que son poder, aunque, en la mayor parte de los casos, son efecto de conversaciones ligeras y del temor al deshonor en uno o en ambos contendientes, los cuales, agitados por la cólera, deciden pelear entre sí para no perder la reputación.

Los escudos y blasones hereditarios son honorables cuando llevan consigo eminentes privilegios. No lo son en otros casos, porque su poder radica bien en tales privilegios, o en las riquezas, o en ciertas cosas que son estimadas en los demás hombres. Este género de honor, comúnmente llamado nobleza, deriva sin duda de los antiguos germanos, porque nunca se conocía tal cosa donde las costumbres germanas eran ignoradas; ni ahora se usa en ninguna parte donde antes no habitaran los germanos. Cuando los antiguos caudillos griegos partían para la guerra, pintaban sus escudos con las divisas que eran de su agrado; un escudo sin emblema era signo de pobreza y de ser un soldado común; pero los griegos no admitían la

tradición de esos signos por herencia. Los romanos transmitieron los emblemas de sus familias, pero eran las imágenes y no las divisas de sus antepasados. Entre los pueblos de *Asia*, *Africa* y *América* no existían ni existen nunca semejantes cosas. Solamente los germanos tuvieron esta costumbre; de ellos derivó a *Inglaterra*, *Francia*, *España* e *Italia* cuando, en gran número, ayudaron a los romanos, o hicieron conquistas propias en aquellas comarcas occidentales del mundo.

En cuanto a *Germania*, más antigua que todas las demás naciones, y dividida en sus comienzos en un infinito número de pequeños señores, jefes o familias, continuamente hallábase éstos en guerra entre sí. Tales señores o jefes, principalmente para que, cuando iban armados, pudieran ser reconocidos por sus secuaces, y también por vía de ornato, llevaban pintadas sobre su armadura, su escudo o su ropaje, la efigie de algún animal o de otro objeto; y así también ponían alguna marca ostensible [46] y manifiesta en la cimera de sus yelmos. Y este ornamento de las dos cosas, armas y cimera, se transmitía por herencia hasta sus hijos, al primogénito en toda su pureza, y al resto con alguna nota de diversidad, que el *Herald*, como dicen en alemán, juzgaba conveniente. Ahora bien, cuando varias de estas familias, reuniéndose, formaron una gran monarquía, esta misión del heraldo, que consistía en distinguir los escudos, se convirtió en un cargo privado independiente. Estos señores constituyen el origen de la más grande y antigua nobleza; en la mayor parte de los casos llevaban como emblema seres señalados por su valor o afán de rapiña, o castillos, almenas, tiendas, armas, empalizadas y otros signos de guerra; porque ninguna otra virtud era tan estimada como la virtud militar. Posteriormente, no sólo los reyes, sino los Estados populares otorgaron diversas clases de escudos, a quienes iban a la guerra o volvían de ella, para estimularles o recompensar sus servicios. Cualquiera lector perspicaz podrá encontrar estas alusiones en las antiguas historias de griegos y latinos, con referencia a la nación alemana, y a las maneras germanas contemporáneas del historiador.

Los títulos de *honor*, tales como los de duque, conde, marqués y barón son honorables, porque expresan la estima

ción que el poder soberano del Estado les otorga. Estos títulos fueron, en tiempos antiguos, títulos de cargos y de mando, algunos derivados de los romanos, otros de los germanos y franceses. Duques, en latín *duces*, eran generales en guerra; condes, *comites*, eran los compañeros o amigos de los generales, y se les encargaba gobernar y defender las plazas conquistadas y pacificadas; los marqueses, *marchiones*, fueron condes que gobernaban las marcas o fronteras del Imperio. Tales títulos de duque, conde y marqués fueron introducidos en el Imperio, hacia la época de Constantino el Grande, a usanza de las *militia* germanas. Pero barón parece haber sido título de las *Galias*, y significa hombre grande; constituían los barones la guardia de reyes o príncipes, quienes en la guerra los tenían siempre cerca de sus personas; parece derivar de *vir a ber* y *bar*, y significaba lo mismo, en el lenguaje de las *Galias*, que *vir* en latín; de aquí se derivan *bero* y *baro*, de modo que tales hombres fueron llamados *berones*, y después *barones*, en español *barones*. Quien desee tener más detalles acerca del origen de los títulos de honor, puede encontrarlos, como yo lo he hecho, en el excelente tratado que sobre esta materia ha escrito Mr. *Selden*. Andando el tiempo, con ocasión de disturbios o por razones de buen gobierno, estos cargos de honor fueron convertidos en meros títulos; en su mayor parte servían para distinguir la preeminencia, lugar y orden de los súbditos en el Estado, y así se nombraron duques, condes, marqueses y barones de lugares donde tales personas no tenían posesión ni cargo; otros títulos tuvieron también el mismo fin.

EXCELENCIA es una cosa distinta de la estimación o valor de un hombre, y también de su mérito o falta de él; consiste en un poder particular o capacidad para aquello en lo cual sobresale; esta habilidad particular se llama usualmente *aptitud*.

En efecto, es apto para ser director o juez, o para tener otro cargo cualquiera, quien está mejor dotado con las cualidades requeridas para el buen ejercicio [47] de dicho cargo; y el más excelente de los ricos es aquel que tiene las cualidades requeridas para el buen uso de la riqueza. Aunque falte una de estas cualidades, puede una persona ser un hombre

Dignidad.
Aptitud.

digno y estimable por otros conceptos. A su vez, un hombre puede ser digno por su riqueza o su cargo o su empleo. Y, sin embargo, no tener derecho a ostentarlo antes que otro; por consiguiente, no puede decirse que lo merezca. Porque el mérito presupone un derecho, y la cosa merecida lo es por primacía. A esto me referiré posteriormente, cuando hable de los contratos.

CAPITULO XI

De la Diferencia de MANERAS

*Qué se
entiende aquí
por maneras.*

Bajo la denominación de MANERAS no signifíco, aquí, la decencia de conducta: por ejemplo, cómo debe uno saludar a otro, o cómo debe lavarse la boca, o hurgarse los dientes delante de la gente, y otros consejos de *pequeña moral*, sino más bien aquellas cualidades del género humano que permiten vivir en común una vida pacífica y armoniosa. A este fin recordemos que la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha; porque no existe el *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *summum bonum* (bien supremo), de que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas. Para un hombre, cuando su deseo ha alcanzado el fin, resulta la vida tan imposible como para otro cuyas sensaciones y fantasías estén paralizadas. La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. Por consiguiente, las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino, también, a asegurar una vida feliz; difieren tan sólo en el modo como parcialmente surgen de la diversidad de las pasiones en hombres diversos; en parte, también, de la diferencia de costumbres o de la opinión que cada uno tiene de las causas que producen el efecto deseado.

*Un incesante
afán de poder
en todos los
hombres.*

De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su po-

derio y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos. De aquí se sigue que los reyes cuyo poder es más grande, traten de asegurarlo en su país por medio de leyes, y en el exterior mediante guerras; logrado esto, sobreviene un nuevo deseo: unas veces se anhela la fama derivada de una nueva conquista; otras, se desean placeres fáciles y sensuales, otras, la admiración o el deseo de ser adulado por la excelencia en algún arte o en otra habilidad de la mente.

La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder, inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra. Porque el medio que un competidor utiliza para la consecución de sus deseos es matar y sojuzgar, suplantarlo o repeler a otro. Particularmente la competencia en los elogios induce a reverenciar la Antigüedad; porque los hombres con tienden con los vivos, no con los muertos, y adscriben a éstos más de lo debido, para que puedan obscurecer la gloria de aquéllos.

El afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo o afán. El temor a la muerte y a las heridas dispone a lo mismo, y por idéntica razón. Por el contrario, los hombres necesitados y menesterosos no están contentos con su presente condición; así también, los hombres ambiciosos de mando militar propenden a continuar las guerras y a promover situaciones belicosas; porque no hay otro honor militar sino el de la guerra, ni ninguna otra posibilidad de eludir un mal juego que comenzando otro nuevo.

El afán de saber, y las artes de la paz inclinan a los hombres a obedecer un poder común, porque tal deseo lleva consigo un deseo de ocio, y, por consiguiente, de tener la protección de algún otro poder distinto del propio.

El afán de alabanza dispone a realizar determinadas acciones laudables que agradan a aquel cuyo juicio se estima; nada nos importan, en cambio, los elogios de quienes despreciamos. El afán de fama después de la muerte lleva al mismo fin. Y aunque después de la muerte no se sientan ya las alabanzas que nos hacen en la tierra, porque esas alegrías

o bien se desvanecen ante los inefables goces del cielo o se extinguen en los extremados tormentos del infierno, sin embargo, semejante fama no es vana, porque los hombres encuentran un deleite presente en la previsión de ella, y en el beneficio que asegurarán para su posteridad; y así, aunque ahora no lo vean se lo imaginan; y toda cosa que es placer en las sensaciones, lo es también en la imaginación.

Haber recibido de uno, a quien consideramos igual a nosotros, beneficio más grande de lo que esperáramos, dispone a fingirle amor; pero realmente engendra un íntimo aborrecimiento, y pone a un hombre en la situación del deudor desesperado que al vencer la letra de su acreedor, tácitamente desea hallarse en un sitio donde nunca más lo viera. Porque los beneficios obligan, y la obligación es servidumbre; y la obligación que no puede corresponderse, servidumbre perpetua; y esta situación, en definitiva, se resuelve en odio. Por el contrario, haber recibido beneficios de uno a quien reconocemos como superior, inclina a amarlo, porque la obligación no engendra una degradación, en este caso; y la aceptación libre de la honra (lo que los hombres llaman *gratitud*) es para quien otorga el beneficio un honor que generalmente se considera como retribución. Así, recibir beneficios aunque de uno igual o inferior, mientras se tiene esperanza de devolverlos, dispone a amar, porque en la intención de quien recibe, la obligación es de ayuda y servicio mutuo; de ello procede una emulación para excederse en el beneficio. Esta es la pugna más noble y provechosa posible, porque el vencedor se complace en su victoria, y el otro encuentra su venganza en confesarla.

Haber hecho a alguien un daño mayor del que puede o desea expiar, inclina al agente a odiar a quien sufrió daño, porque es de esperar la revancha [49] o el perdón, cosas odiosas ambas.

El temor a la opresión dispone a prevenirla o a buscar ayuda en la sociedad; no hay, en efecto, otro camino por medio del cual un hombre pueda asegurar su libertad y su vida.

Quienes desconfían de su propia sutileza se hallan, en el tumulto y en la sedición, mejor dispuestos para la victoria que quienes se suponen a sí mismos juiciosos o sagaces. Porque a éstos les gusta consultar, y a los otros, temerosos de

Otto
derivado
de la dificultad
de corresponder
a grandes
beneficios.

Y de la conciencia
de merecer
y odiado.

La proximidad
en el daño
del miedo.
Y de la
desconfianza
en el propio
ingenio.

*De la CONDICIÓN NATURAL del Género Humano, en lo que
Conciernen a su Felicidad y su Miseria*

CAPITULO XIII

*Hombres iguales
por naturaleza.*

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.

En cuanto a las facultades mentales (si se prescinde de las artes fundadas sobre las palabras, y, en particular, de la destreza en actuar según reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, arte que pocos tienen, y aun éstos en muy poca cosa, ya que no se trata de una facultad innata, o nacida con nosotros, ni alcanzada, como la prudencia, mientras perseguimos algo distinto) yo encuentro aún una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza. Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en [61] aquellas cosas a las cuales se consagran por igual. Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad, no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes, es decir, que todos los hombres con excepción de ellos mismos y de unos pocos más a quienes reconocen su valía, ya sea por la fama de que gozan o por la coincidencia con ellos mismos. Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres que

si bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales. No hay, en efecto y de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde.

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para despostrarle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.

*De la
desconfianza,
la guerra.*

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia o todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo. Por consiguiente siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también.

Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos. En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello (lo que entre quienes no reconocen ningún poder común que los sujete, es suficiente para hacer que se destruyan uno a otro), arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por el ejemplo.

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. [62]

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.

Con todo ello es manifesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del *tiempo* debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz.

*Guerra del Estado
no hay siempre
guerra de cada
uno contra todos.*

Por consiguiente, todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.

A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la Naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente; y puede ocurrir que no confiando en esta inferencia basada en las pasiones, deseé, acaso, verla confirmada por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. ¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos, cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas? ¿No significa esto acusar a la humanidad con sus actos, como yo lo hago con mis palabras? Ahora bien, ninguno de nosotros acusa con ello a la naturaleza humana. Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley las prohíbe: que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla. [63]

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero;

*Son
inconducentes
de una
semejante*

pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de *América*, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido. De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil.

Ahora bien, aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro. Es decir, con sus fuertes guarniciones y cañones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud de guerra. Pero como a la vez defienden también la industria de sus súbditos, no resulta de esto aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares.

En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre *muyo* y *mío*; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza: a ellas voy a referirme, más particularmente, en los dos capítulos siguientes. [64]

Pasiones que inclinan a los hombres a la paz.

CAPÍTULO XIV

*De la Primera y de la Segunda LEYES NATURALES,
y de los CONTRATOS*

El DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.

Qué es la libertad

Por LIBERTAD se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten.

Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbren confundir *jus* y *lex*, *derecho* y *ley*, *precepta* distinguir esos términos, porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la *lex* determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia.

La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus

enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra.* La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: *buscar la paz y seguirla.* La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *dejéndonos a nosotros mismos, por todos los medios posibles.*

De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: *que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y [65] defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo.* En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrade, los hombres se encuentran en situación de guerra. Y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello más bien que disponerse a la paz significaría ofrecerse a sí mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre). Tal es la ley del Evangelio: *Lo que pretendáis que los demás os hagan a vosotros, hacedlo vosotros a ellos.* Y esta otra ley de la humanidad entera: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.*

Renunciar un derecho a cierta cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión. En efecto, quien renuncia o abandona su derecho, no da a otro hombre un derecho que este último hombre no tuviera antes. No hay nada a que un hombre no tenga derecho por naturaleza: solamente se aparta del camino de otro para que éste pueda gozar de su propio

derecho original sin obstáculo suyo, y sin impedimento ajeno. Así que el efecto causado a otro hombre por la renuncia al derecho de alguien, es, en cierto modo, disminución de los impedimentos para el uso de su propio derecho originario.

Se abandona un derecho bien sea por simple renunciación o por transferencia a otra persona. Por simple renunciación cuando el cedente no se preocupa de la persona beneficiada por su renuncia. Por TRANSFERENCIA cuando desea que el beneficio recaiga en una o varias personas determinadas. Cuando una persona ha abandonado o transferido su derecho por cualquiera de estos dos modos, dícese que está OBLIGADO o LICADO a no impedir el beneficio resultante a aquel a quien se concede o abandona el derecho. *Debe* aquél, y es su deber, no hacer nulo por su voluntad este acto. Si el impedimento sobreviene, prodúcese INJUSTICIA o INJURIA, puesto que es *sine jure*, ya que el derecho se renunció o transfirió anteriormente. Así que la injuria o injusticia, en las controversias terrenales, es algo semejante a lo que en las disputas de los escolásticos se llamaba *absurdo*. Considérase, en efecto, absurdo al hecho de contradecir lo que uno mantenía inicialmente: así, también, en el mundo se denomina injusticia e injuria al hecho de omitir voluntariamente aquello que en un principio voluntariamente se hubiera hecho. El procedimiento mediante el cual alguien renuncia o transfiere simplemente su derecho es una declaración o expresión, mediante signo voluntario y suficiente, de que hace esa renuncia o transferencia, o de que ha renunciado o transferido la cosa a quien la acepta. Estos signos son o bien meras palabras o simples acciones; o (como a menudo ocurre) las dos cosas, acciones y palabras. Unas y otras cosas son los LAZOS por medio de los cuales los hombres se sujetan y obligan: lazos cuya fuerza no estriba en su propia naturaleza (porque nada se rompe tan fácilmente como la palabra de un ser humano), sino en el temor de alguna mala consecuencia resultante de la ruptura.

Cuando alguien transfiere su derecho, o renuncia a él, lo hace en consideración a cierto derecho que recíprocamente le ha sido transferido, [66] o por algún otro bien que de ello espera. Trátase, en efecto, de un acto voluntario, y el objeto de los actos voluntarios de cualquier hombre es *algún*

bien para sí mismo. Existen, así, ciertos derechos, que a nadie puede atribuirse haberlos abandonado o transferido por medio de palabras u otros signos. En primer término, por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprendible que de ello pueda derivarse *bien alguno para el interesado*. Lo mismo puede decirse de las lesiones, la esclavitud y el encarcelamiento, pues no hay beneficio subiguiente a esa tolerancia, ya que nadie sufrirá con paciencia ser herido o aprisionado por otro, aun sin contar con que nadie puede decir, cuando ve que otros proceden contra él por medios violentos, si se proponen o no darle muerte. En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa. Por consiguiente, si un hombre, mediante palabras u otros signos, parece oponerse al fin que dichos signos manifiestan, no debe suponerse que así se lo proponía o que tal era su voluntad, sino que ignoraba cómo debían interpretarse tales palabras y acciones.

La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman CONTRATO.

Existe una diferencia entre transferencia del derecho a la cosa, y transferencia o tradición, es decir, entrega de la cosa misma. En efecto, la cosa puede ser entregada a la vez que se transfiere el derecho, como cuando se compra y vende con dinero contante y sonante, o se cambian bienes o tierras. También puede ser entregada la cosa algún tiempo después.

Por otro lado, uno de los contratantes, a su vez, puede entregar la cosa convenida y dejar que el otro realice su prestación después de transcurrido un tiempo determinado, durante el cual confía en él. Entonces, respecto del primero, el contrato se llama PACTO o CONVENIO. O bien ambas partes pueden contratar ahora para cumplir después: en tales casos, como a quien ha de cumplir una obligación en tiempo venidero se le otorga un crédito, su cumplimiento se llama *observancia de promesa*, o fe; y la falta de cumplimiento, cuando es voluntaria, *violación de fe*.

Cuando la transferencia de derecho no es mutua, sino que

Qué es la
renuncia
a un derecho.

Qué es
transferencia
de un derecho.

Obligación.

Deber.

Injusticia.

Ve todos
os derechos son
bienabilidad de
si alienables.

una de las partes transfiriere, con la esperanza de ganar con ello la amistad o el servicio de otra, o de sus amigos; o con la esperanza de ganar reputación de persona caritativa o magnánima; o para liberar su ánimo de la pena de la compasión, o con la esperanza de una recompensa en el cielo, entonces no se trata de un contrato, sino de DONACIÓN, LIBERALIDAD o GRACIA: todas estas palabras significan una y la misma cosa.

Liberalidad.
Los signos del contrato son o bien *expresos* o *por inferencia*. Son signos expresos las palabras enunciadas con la inteligencia de lo que significan. Tales palabras son o bien de tiempo *presente* o *pasado*, como *yo doy*, *yo otorgo*, *yo he dado*, *yo he otorgado*, *yo quiero que esto sea tuyo*; o de carácter futuro, como *yo daré*, *yo otorgaré*: estas palabras de carácter futuro entrañan una PROMESA.

Signos de contrato por inferencia.
Los signos por inferencia son, a veces, consecuencia de las palabras, [67] a veces consecuencia del silencio, a veces consecuencia de acciones, a veces consecuencia de abstenerse de una acción. En términos generales, en cualquier contrato un signo por inferencia es todo aquello que de modo suficiente arguya la voluntad del contratante.

Liberalidad por palabras de presente o de pasado.
Las simples palabras, cuando se refieren al tiempo venidero y contienen una mera promesa, son un signo insuficiente de liberalidad y, por tanto, no son obligatorias. En efecto, si se refieren al tiempo venidero, como: *Mañana daré*, son un signo de que no he dado aún, y, por consiguiente, de que mi derecho no ha sido transferido, sino que se mantiene hasta que lo transfiera por algún otro acto. Pero si las palabras hacen relación al tiempo presente o pasado, como: *Yo he dado* o *doy para entregar mañana*, entonces mi derecho de mañana se cede hoy, y esto ocurre por virtud de las palabras, aunque no existe otro argumento de mi voluntad. Y existe una gran diferencia entre la significación de estas frases: *Yolo hoc mun esse civis*, y *Gras dabo*; es decir, entre *Yo quiero que esto sea tuyo mañana* y *Yo te lo daré mañana*. Porque la frase *Yo quiero*, en la primera expresión, significa un acto de voluntad presente, mientras que en la última significa la promesa de un acto de voluntad, venidero. En consecuencia, las primeras palabras son de presente, pero transfieren un derecho futuro; las últimas son de futuro, pero nada transfieren. Ahora bien, si, además

PARTÉ I DEL HOMBRE CAP. 14
de las palabras, existen otros signos de la voluntad de transferir un derecho, entonces, aunque la donación sea libre, puede considerarse otorgada por palabras de futuro. Si una persona ofrece un premio para el primero que llegue a una determinada meta, la donación es libre, y aunque las palabras se refieran al futuro, el derecho se transfiere, porque si el interesado no quisiera que sus palabras se entendiesen de ese modo, no las hubiera enunciado así.

En los contratos transfírese el derecho no sólo cuando las palabras son de tiempo presente o pasado, sino cuando pertenecen al futuro, porque todo contrato es mutua traslación o cambio de derecho. Por consiguiente, quien se limita a prometer, porque ha recibido ya el beneficio de aquel a quien promete, debe considerarse que accede a transferir el derecho si su propósito hubiera sido que sus palabras se comprendiesen de modo diverso, el otro no hubiera efectuado previamente su prestación. Por esta causa en la compra y en la venta, y en otros actos contractuales, una promesa es equivalente a un pacto, y tal razón es obligatoria.

Decimos que quien cumple primero un contrato MERCE lo que ha de recibir en virtud del cumplimiento del contrato por su partnerario, recibiendo ese cumplimiento como algo debido. Cuando se ofrece a varios un premio, para entregarlo solamente al ganador, o se arrojan monedas en un grupo, para que de ellas se aproveche quien las coja, entonces se trata de una liberalidad, y el hecho de ganar o de tomar las referidas cosas, es *merecerlas* y tenerlas como cosa DEBIDA, por lo que el derecho se transfiere al proponer el premio o al arrojar las monedas, aunque no quede determinado el beneficiario, sino cuando el certamen se realiza. Pero entre estas dos clases de mérito existe la diferencia de que en el contrato yo merezco en virtud de mi propia aptitud, y de la necesidad de los contratantes, mientras que en el caso de la liberalidad, mi mérito solamente deriva de la generosidad del donante. En el contrato yo merezco de los contratantes que se despojen de su derecho [68] mientras que en el caso de la donación yo no merezco que el donante renuncie a su derecho, sino que, una vez desposeído de él, ese derecho sea mío, más bien que de otros. Tal me parece ser el significado de la distinción esco-

Los signos de contrato son palabras de presente

Qué es merecimiento

lástica entre *meritum congrui* y *meritum condigni*. En efecto, habiendo prometido la Omnipotencia divina el Paraíso a aquellos hombres (cegados por los deseos carnales) que pueden pasar por este mundo de acuerdo con los preceptos y limitaciones prescritos por Él, dícese que quienes así proceden merecen el Paraíso *ex congruo*. Pero como nadie puede demandar un derecho a ello por su propia rectitud o por algún poder que en sí mismo posea, sino, solamente, por la libre gracia de Dios, se afirma que nadie puede merecer el Paraíso *ex condigno*. Tal creo que es el significado de esa distinción; pero como los que sobre ello discuten no están de acuerdo acerca de la significación de sus propios términos técnicos, sino en cuanto les son útiles, no afirmaría yo nada a base de tales significados. Sólo una cosa puedo decir: cuando un don se entrega definitivamente como premio a disputar, quien gana puede reclamarlo, y merece el premio, como cosa debida.

Quando se hace un pacto en que las partes no llegan a su cumplimiento en el momento presente, sino que confían una en otra, en la condición de mera naturaleza (que es una situación de guerra de todos contra todos) cualquiera sospecha razonable es motivo de nulidad. Pero cuando existe un poder común sobre ambos contratantes, con derecho y fuerza suficiente para obligar al cumplimiento, el pacto no es nulo. En efecto, quien cumple primero no tiene seguridad de que el otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo; poder que no cabe suponer existente en la condición de mera naturaleza, en que todos los hombres son iguales y jueces de la rectitud de sus propios temores. Por ello quien cumple primero se confía a su amigo, contrariamente al derecho, que nunca debió abandonar, de defender su vida y sus medios de subsistencia.

Pero en un Estado civil donde existe un poder apto para constreñir a quienes, de otro modo, violarían su palabra, dicho temor ya no es razonable, y por tal razón quien en virtud del pacto viene obligado a cumplir primero, tiene el deber de hacerlo así.

La causa del temor que invalida semejante pacto, debe ser, siempre, algo que emana del pacto establecido, como algún hecho nuevo u otro signo de la voluntad de no cumplir: en ningún otro caso puede considerarse nulo el pacto. En efecto, lo que no puede impedir a un hombre prometer, no puede admitirse que sea un obstáculo para cumplir.

Quien transfiere un derecho transfiriere los medios de disfrutar de él, mientras está bajo su dominio. Quien vende una tierra, se comprende que cede la hierba y cuanto crece sobre aquélla. Quien vende un molino no puede desviar la corriente que lo mueve. Quienes dan a un hombre el derecho de gobernar, en plena soberanía, se comprende que le transfieren el derecho de recaudar impuestos para mantener un ejército, y de pagar magistrados para la administración de justicia.

Es imposible hacer pactos con las bestias, porque como no comprenden nuestro lenguaje, no entienden ni aceptan ninguna [69] traslación de derecho, ni pueden transferir un derecho a otro: por ello no hay pacto, sin excepción alguna.

Hacer pactos con Dios es imposible, a no ser por mediación de aquellos con quienes Dios habla, ya sea por revelación sobrenatural o por quienes en su nombre gobiernan: de otro modo no sabríamos si nuestros pactos han sido o no aceptados. En consecuencia, quienes hacen voto de alguna cosa contraria a una ley de naturaleza, lo hacen en vano, como que es injusto libertarse con votos semejantes. Y si alguna cosa es ordenada por la ley de naturaleza, lo que obliga no es el voto, sino la ley.

La materia u objeto de un pacto es, siempre, algo sometido a deliberación (en efecto, el pacto es un acto de la voluntad, es decir, un acto —el último acto— de deliberación); así se comprende que sea siempre algo venidero que se juzga posible de realizar por quien pacta.

En consecuencia, prometer lo que se sabe que es imposible, no es pacto. Pero si se prueba ulteriormente como imposible algo que se consideró como posible en un principio, el pacto es válido y obliga (si no a la cosa misma, por lo menos a su valor); o, si esto es imposible, a la obligación manifiesta de cumplir tanto como sea posible; porque nadie está obligado a más.

Liberación de los pactos.

De dos maneras quedan los hombres liberados de sus pactos: por cumplimiento o por remisión de los mismos. El cumplimiento es el fin natural de la obligación; la remisión es la restitución de la libertad, puesto que consiste en una transferencia del derecho en que la obligación consiste.

Pactos arrancados por temor, son válidos.

Los pactos estipulados por temor, en la condición de mera naturaleza, son obligatorios. Por ejemplo, si yo pacto el pago de un rescate por ver conservada mi vida por un enemigo, quedo obligado por ello. En efecto, se trata de un pacto en que uno recibe el beneficio de la vida; el otro contratante recibe dinero o prestaciones, a cambio de ello; por consiguiente, donde (como ocurre en la condición de naturaleza pura y simple) no existe otra ley que prohíba el cumplimiento, el pacto es válido. Por esta causa los prisioneros de guerra que se comprometen al pago de su rescate, están obligados a abonarlo. Y si un príncipe débil hace una paz desventajosa con otro más fuerte, por temor a él, se obliga a respetarla, a menos (como antes ya hemos dicho) que surja algún nuevo motivo de temor para renovar la guerra. Incluso en los Estados, si yo me viese forzado a librarle de un ladrón prometiéndole dinero, estaría obligado a pagarle, a menos que la Ley civil me exonerara de ello. Porque todo cuanto yo puedo hacer legalmente sin obligación, puedo estipularlo también legalmente por miedo; y lo que yo legalmente estipule, legalmente no puedo quebrantarlo.

El pacto anterior hecho con uno, anula el posterior hecho con otro.

Un pacto anterior anula otro ulterior. En efecto, cuando uno ha transferido su derecho a una persona en el día de hoy, no puede transferirlo a otra, mañana; por consiguiente, la última promesa no se efectúa conforme a derecho; es decir, es nula.

Un pacto de no defenderme a mí mismo con la fuerza contra la fuerza, es siempre nulo, pues, tal como he manifestado anteriormente, ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte, las lesiones o el encarcelamiento. El anhelo de evitar esos males es la única finalidad de despojarse [70] de un derecho, y, por consiguiente, la promesa de no resistir a la fuerza no transfiere derecho alguno, ni es obligatoria en ningún pacto. En

efecto, aunque un hombre pueda pactar lo siguiente: *Si no hago esto o aquello, matadme; no puede pactar esto otro: Si no hago esto o aquello, no resistiré cuando vengaís a matarme.* El hombre escoge por naturaleza el mal menor, que es el peligro de muerte que hay en la resistencia, con preferencia a otro peligro más grande, el de una muerte presente y cierta, si no resiste. Y la certidumbre de ello está reconocida por todos, del mismo modo que se conduce a los criminales a la prisión y a la ejecución, entre hombres armados, a pesar de que tales criminales han reconocido la ley que les condena.

Por la misma razón es inválido un pacto para acusarse a sí mismo, sin garantía de perdón. En efecto, es condición de naturaleza que cuando un hombre es juez no existe lugar para la acusación. En el Estado civil, la acusación va seguida del castigo, y, siendo fuerza, nadie está obligado a tolerarlo sin resistencia. Otro tanto puede asegurarse respecto de la acusación de aquellos por cuya condena queda un hombre en la miseria, como, por ejemplo, por la acusación de un padre, esposa o bienhechor. En efecto, el testimonio de semejante acusador, cuando no ha sido dado voluntariamente, se presume que está corrompido por naturaleza, y, como tal, no es admisible: en consecuencia, cuando no se ha de prestar crédito al testimonio de un hombre, éste no está obligado a darlo. Así, las acusaciones arrancadas por medio de tortura no se reputan como testimonios. La tortura sólo puede usarse como medio de conjetura y esclarecimiento en un ulterior examen y busca de la verdad. Lo que en tal caso se confiesa tiende, sólo, a aliviar al torturado, no a informar a los torturadores: por consiguiente, no puede tener el crédito de un testimonio suficiente. En efecto, quien se entrega a sí mismo como resultado de una acusación, verdadera o falsa, lo hace para tener el derecho de conservar su propia vida.

Como la fuerza de las palabras, débiles —como antes advertí— para mantener a los hombres en el cumplimiento de sus pactos, es muy pequeña, existen en la naturaleza humana dos elementos auxiliares que cabe imaginar para robustecerla. Uno temen las consecuencias de quebrantar su palabra, o sienten la gloria u orgullo de serles innecesario faltar a ella. Este último caso implica una generosidad que raramente se encuen-

Nad. oblig. a ac. si

tra, en particular en quienes codician riquezas, mando o placeres sensuales; y ellos son la mayor parte del género humano. La pasión que mueve esos sentimientos es el miedo, sentido hacia dos objetos generales: uno, el poder de los espíritus invisibles; otro, el poder de los hombres a quienes con ello se perjudica. De estos dos poderes, aunque el primero sea más grande, el temor que inspira el último es, comúnmente, mayor. El temor del primero es, en cada ser humano, su propia religión, implantada en la naturaleza del hombre antes que la sociedad civil. Con el último no ocurre así, o, por lo menos, no es motivo bastante para imponer a los hombres el cumplimiento de sus promesas, porque en la condición de mera naturaleza, la desigualdad del poder no se discierne sino en la eventualidad de la lucha. Así, en el tiempo anterior a la sociedad civil, o en la interrupción que ésta sufre por causa de guerra, nada puede robustecer un convenio de paz, estirado contra las tentaciones de la avaricia, de la ambición, de las pasiones o de otros poderosos deseos, sino el temor de este poder invisible al que todos veneran como a un dios, y al que todos temen como vengador de su perfidia. Por consiguiente, todo cuanto puede hacerse [71] entre dos hombres que no están sujetos al poder civil, es inducirse uno a otro a jurar por el Dios que temen. Este JURAMENTO es una forma de expresión, agregada a una promesa por medio de la cual quien promete significa que, en el caso de no cumplir, renuncia a la gracia de su Dios, y pide que sobre él recaiga su venganza. La forma del juramento pagano era ésta: *Que Jupiter me mate, como yo mato a este animal*. Nuestra forma es ésta: *Si hago esto y aquello, válgame Dios*. Y así, por los ritos y ceremonias que cada uno usa en su propia religión, el temor de quebrantar la fe puede hacerse más grande.

Forma del juramento.

Yo hay juramento, sino por Dios.

De aquí se deduce que un juramento efectuado según otra forma o rito, es vano para quien jura, y no es juramento. Y no puede jurarse por cosa alguna si el que jura no piensa en Dios. Porque aunque, a veces, los hombres suelen jurar por sus reyes, movidos por temor o adulación, con ello no dan a entender sino que les atribuyen honor divino. Por otro lado, jurar por Dios, innecesariamente, no es sino profanar su nombre; y jurar por otras cosas, como los hombres hacen habi-

tualmente en sus coloquios, no es jurar, sino practicar una impía costumbre, fomentada por el exceso de vehemencia en la conversación.

De aquí se infiere que el juramento nada añade a la obligación. En efecto, cuando un pacto es legal, obliga ante los ojos de Dios, lo mismo sin juramento que con él: cuando es ilegal, no obliga en absoluto, aunque esté confirmado por un juramento.

Nada agrega el juramento a la obligación

CAPÍTULO XV

De Otras Leyes de Naturaleza

De esta ley de Naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: *Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado.* Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra.

En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la justicia. En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es injusto. La definición de INJUSTICIA no es otra sino ésta: *el incumplimiento de un pacto.* En consecuencia, lo que no es injusto es justo.

La justicia y la propiedad comienzan con la constitución del Estado.

Ahora bien, como los pactos de mutua confianza, cuando existe el temor de un incumplimiento por una cualquiera de las partes (como hemos dicho en el capítulo anterior), son nulos, aunque el origen de la justicia sea la estipulación de pactos, no puede haber actualmente injusticia hasta que se elimine la causa de tal temor, cosa que no puede hacerse mientras los hombres se encuentran en la condición natural de guerra. Por tanto, antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan [72] del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado. Eso mismo puede dedu-

deducirse, también, de la definición que de la justicia hacen los escolásticos cuando dicen que la *justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo.* Por tanto, donde no hay *suyo*, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, y por tanto donde no hay Estado, nada es injusto. Así, que la naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos: ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos. Es entonces, también, cuando comienza la propiedad.

Los necios tienen la convicción íntima de que no existe esa cosa que se llama justicia, y, a veces, lo expresan también paladinamente, alegando con toda seriedad que estando encomendada la conservación y el bienestar de todos los hombres a su propio cuidado, no puede existir razón alguna en virtud de la cual un hombre cualquiera deje de hacer aquello que él imagina conducente a tal fin. En consecuencia, hacer o no hacer, observar o no observar los pactos, no implica proceder contra la razón, cuando conduce al beneficio propio. No se niega con ello que existan pactos, que a veces se quebranten y a veces se observen; y que tal quebranto de los mismos se denomine injusticia, y justicia a la observancia de ellos. Solamente se discute si la injusticia, dejando aparte el temor de Dios (ya que los necios íntimamente creen que Dios no existe) no puede coonestarse, a veces, con la razón que dicta a cada uno su propio bien, y particularmente cuando conduce a un beneficio tal, que sitúe al hombre en condición de despreciar no solamente el ultraje y los reproches, sino también el poder de otros hombres. El reino de Dios puede ganarse por la violencia: pero ¿qué ocurriría si se pudiera lograr por la violencia injusta? ¿Iría contra la razón obtenerlo así, cuando es imposible que de ello resulte algún daño para sí propio? Y si no va contra la razón, no va contra la justicia: de otro modo la justicia no puede ser aprobada como cosa buena. A base de razonamientos como éstos, la perversidad triunfante ha logrado el nombre de virtud, y algunos que en todas las demás cosas desaprobaron la violación de la fe, la han consi-

derado tolerable cuando se trata de ganar un reino. Los paganos creían que *Saturno* había sido depuesto por su hijo *Júpiter*; pero creían, también, que el mismo *Júpiter* era el vengador de la injusticia. Algo análogo se encuentra en un escrito jurídico, en los comentarios de Coke, sobre *Lilieton*, cuando afirma lo siguiente: Aunque el legítimo heredero de la corona esté convicto de traición, la corona debe corresponderle, sin embargo; pero *eo instante* la deposición tiene que ser formulada. De estos ejemplos, cualquiera podría inferir con razón que si el heredero aparente de un reino da muerte al rey actual, aunque sea su padre, podrá denominarse a este acto injusticia, o dársele cualquier otro nombre, pero nunca podrá decirse que va contra la razón, si se advierte que todas las acciones voluntarias del hombre tienden al beneficio del mismo, y que se consideran como más razonables aquellas acciones que más fácilmente conducen a sus [73] fines. No obstante, bien clara es la falsedad de este especioso razonamiento.

No podrían existir, pues, promesas mutuas, cuando no existe seguridad de cumplimiento por ninguna de las dos partes, como ocurre en el caso de que no exista un poder civil erigido sobre quienes prometen; semejantes promesas no pueden considerarse como pactos. Ahora bien, cuando una de las partes ha cumplido ya su promesa, o cuando existe un poder que le obligue al cumplimiento, la cuestión se reduce, entonces, a determinar si es o no contra la razón; es decir, contra el beneficio que la otra parte obtiene de cumplir y dejar de cumplir. Y yo digo que no es contra razón. Para probar este aserto, tenemos que considerar: Primero, que si un hombre hace una cosa que, en cuanto puede preverse o calcularse, tiende a su propia destrucción, aunque un accidente cualquiera, inesperado para él, pueda cambiarlo, al acaecer, en un acto para él beneficioso, tales acontecimientos no hacen razonable o juicioso su acto. En segundo lugar, que en situación de guerra, cuando cada hombre es un enemigo para los demás, por la falta de un poder común que los mantenga a todos a raya, nadie puede contar con que su propia fuerza o destreza le proteja suficientemente contra la destrucción, sin recurrir a alianzas, de las cuales cada uno espera la misma defensa que los demás. Por consiguiente, quien considere razonable engañar a los que le

ayudan, no puede razonablemente esperar otros medios de salvación que los que pueda lograr con su propia fuerza. En consecuencia, quien quebranta su pacto y declara, a la vez, que puede hacer tal cosa con razón, no puede ser tolerado en ninguna sociedad que una a los hombres para la paz y la defensa, a no ser por el error de quienes lo admiten; ni, habiendo sido admitido, puede continuarse admitiéndole, cuando se advierte el peligro del error. Estos errores no pueden ser computados razonablemente entre los medios de seguridad: el resultado es que, si se deja fuera o es expulsado de la sociedad, el hombre perece, y si vive en sociedad es por el error de los demás hombres, error que él no puede prever, ni hacer cálculos a base del mismo. Van, en consecuencia, esos errores contra la razón de su conservación; y así, todas aquellas personas que no contribuyen a su destrucción, sólo perdonan por ignorancia de lo que a ellos mismos les conviene.

Por lo que respecta a ganar, por cualquier medio, la seguridad y perpetua felicidad del cielo, dicha pretensión es frívola: no hay sino un camino imaginable para ello, y éste no consiste en quebrantar, sino en cumplir lo pactado.

Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión: porque a pesar de que se alcanzara, es manifiesto que, conforme a la razón, no puede esperarse que sea así, sino antes al contrario; y porque al ganarla en esa forma, se enseña a otros a hacer lo propio. Por consiguiente, la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquiera cosa susceptible de destruir nuestra vida: es, por lo tanto, una ley de naturaleza.

Algunos van más lejos todavía, y no quieren que la ley de naturaleza implique aquellas reglas que conducen a la conservación de la vida humana sobre la tierra, sino para alcanzar una felicidad eterna después de la muerte. Piensan que el quebrantamiento del pacto puede conducir a ello, y en consecuencia son justos y razonables (son así quienes piensan que es un acto [74] meritorio matar o deponer, o rebelarse contra el poder soberano constituido sobre ellos, por su propio consentimiento). Ahora bien, como no existe conocimiento natural del estado del hombre después de la muerte, y mucho menos de la recompensa que entonces se dará a quienes quebrantan-

ten la fe, sino solamente una creencia fundada en lo que dicen otros hombres que están en posesión de conocimientos sobre-naturales por medio directo o indirecto, quebrantar la fe no puede denominarse un precepto de la razón o de la Naturaleza.

No se libera un compromiso por vicio de la persona con quien se ha pactado.

Otros, estando de acuerdo en que es una ley de naturaleza la observancia de la fe, hacen, sin embargo, excepción de ciertas personas, por ejemplo, de los herejes y otros que no acostumbran a cumplir sus pactos. También esto va contra la razón, porque si cualquiera falta de un hombre fuera suficiente para liberarle del pacto que con él hemos hecho, la misma causa debería, razonablemente, haberle impedido hacerlo.

Qué es justicia de los hombres, y justicia de las acciones.

Los nombres de justo e injusto, cuando se atribuyen a los hombres, significan una cosa, y otra distinta cuando se atribuyen a las acciones. Cuando se atribuyen a los hombres implican conformidad o disconformidad de conducta, con respecto a la razón. En cambio, cuando se atribuyen a las acciones, significan la conformidad o disconformidad con respecto a la razón, no ya de la conducta o género de vida, sino de los actos particulares. En consecuencia, un hombre justo es aquel que se preocupa cuanto puede de que todas sus acciones sean justas; un hombre injusto es el que no pone ese cuidado. Semejantes hombres suelen designarse en nuestro lenguaje como hombres rectos y hombres que no lo son, si bien ello significa la misma cosa que justo e injusto. Un hombre justo no perderá este título porque realice una o unas pocas acciones injustas que procedan de pasiones repentinas, o de errores respecto a las cosas y las personas; tampoco un hombre injusto perderá su condición de tal por las acciones que haga u omita por temor, ya que su voluntad no se sustenta en la justicia, sino en el beneficio aparente de lo que hace. Lo que presta a las acciones humanas el sabor de la justicia es una cierta nobleza o galanura (raras veces hallada) en virtud de la cual resulta despreciable atribuir el bienestar de la vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa. Esta justicia de la conducta es lo que se significa cuando la justicia se llama virtud, y la injusticia vicio.

Ahora bien, la justicia de las acciones hace que a los hombres no se les denomine justos, sino *inocentes*; y la injusticia

de las mismas (lo que se llama injuria) hace que les sea asignada la calificación de *culpables*.

A su vez, la injusticia de la conducta es la disposición o aptitud para hacer injurias; es injusticia antes de que se proceda a la acción, y sin esperar a que un individuo cualquiera sea injuriado. Ahora bien, la injusticia de una acción (es decir, la injuria) supone una persona individual injuriada; en concreto, aquella con la cual se hizo el pacto. Por tanto, en muchos casos, la injuria es recibida por un hombre y el daño da de rechazo sobre otro. Tal es el caso que ocurre cuando el dueño ordena a su criado que entregue dinero a un extraño. Si esta orden no se realiza, la injuria se hace al dueño a quien se había obligado a obedecer, pero el daño redundará en perjuicio del extraño, respecto al cual el criado no tenía obligación, y a quien, por consiguiente, no podía injuriar. Así en los Estados [75] los particulares pueden perdonarse unos a otros sus deudas, pero no los robos u otras violencias que les perjudiquen: en efecto, la falta de pago de una deuda constituye una injuria para los interesados, pero el robo y la violencia son injurias hechas a la personalidad de un Estado.

Cualquiera cosa que se haga a un hombre, de acuerdo con su propia voluntad, significará a quien realiza el acto, no es una injuria para aquél. En efecto, si quien la hace no ha renunciado, por medio de un pacto anterior, su derecho originario a hacer lo que le agrade, no hay quebrantamiento del pacto y, en consecuencia, no se le hace injuria. Y si, por lo contrario, ese pacto anterior existe, el hecho de que el ofendido haya expresado su voluntad respecto de la acción, libera de ese pacto, y, por consiguiente, no constituye injuria.

Los escritores dividen la justicia de las acciones en *commutativa y distributiva*: la primera, dicen, consiste en una proporción aritmética, la última en una proporción geométrica. Por tal causa sitúan la justicia conmutativa en la igualdad de valor de las cosas contratadas, y la distributiva en la distribución de iguales beneficios a hombres de igual mérito. Según eso sería injusticia vender más caro que compramos, o dar a un hombre más de lo que merece. El valor de todas las cosas contratadas se mide por la apatencia de los contratantes, y, por consiguiente, el justo valor es el que convienen en dar.

El mérito (aparte de lo que es según el pacto, en el que el cumplimiento de una parte hace acreedor al cumplimiento por la otra, y cae bajo la justicia conmutativa, y no distributiva) no es debido por justicia, sino que constituye solamente una recompensa de la gracia. Por tal razón no es exacta esta distinción en el sentido en que suele ser expuesta. Hablando con propiedad, la justicia conmutativa es la justicia de un contratante, es decir, el cumplimiento de un pacto en materia de compra o venta; o el arrendamiento y la aceptación de él; el prestar y el pedir prestado; el cambio y el trueque, y otros actos contractuales.

Justicia distributiva es la justicia de un árbitro, esto es, el acto de definir lo que es justo. Mereciendo la confianza de quienes lo han erigido en árbitro, si responde a esa confianza, se dice que distribuye a cada uno lo que le es propio: ésta es, en efecto, distribución justa, y puede denominarse (aunque impropia) justicia distributiva, y, con propiedad mayor, equidad, la cual es una ley de naturaleza, como mostraremos en lugar adecuado.

Del mismo modo que la justicia depende de un pacto antecedente, depende la gratitud de una gracia antecedente, es decir, de una liberalidad anterior. Esta es la cuarta ley de naturaleza, que puede expresarse en esta forma: *Que quien reciba un beneficio de otro por mera gracia, se esfuerce en lograr que quien lo hizo no tenga motivo razonable para arrepentirse voluntariamente de ello.* En efecto, nadie da sino con intención de hacerse bien a sí mismo, porque la donación es voluntaria, y el objeto de todos los actos voluntarios es, para cualquier hombre, su propio bien. Si los hombres advierten que su propósito ha de quedar frustrado, no habrá comienzo de benevolencia o confianza ni, por consiguiente, de mutua ayuda, ni de reconciliación de un hombre con otro. Y así continuará permaneciendo todavía en situación de guerra, lo cual es contrario a la ley primera y fundamental de naturaleza que ordena a los hombres *buscar la paz*. El quebrantamiento de esta ley [76] se llama *ingratitude*, y tiene la misma relación con la gracia que la injusticia tiene con la obligación derivada del pacto.

La cuarta ley
de naturaleza,
gratitud.

Una quinta ley de naturaleza es la COMPLACENCIA, es decir, *que cada uno se esfuerce por acomodarse a los demás*. Para comprender esta ley podemos considerar que existe en los hombres aptitud para la sociedad, una diversidad de la naturaleza que surge de su diversidad de afectos; algo similar a lo que advertimos en las piedras que se juntan para construir un edificio. En efecto, del mismo modo que cuando una piedra con su aspereza e irregularidad de forma, quita a las otras más espacio del que ella misma ocupa, y por su dureza resulta difícil hacerla plana, lo cual impide utilizarla en la construcción, es eliminada por los constructores como inaprovechable y perturbadora: así también un hombre que, por su aspereza natural, pretendiera retener aquellas cosas que para sí mismo son superfluas y para otros necesarias, y que en la ceguera de sus pasiones no pudiera ser corregido, debe ser abandonado o expulsado de la sociedad como hostil a ella. Si advertimos que cada hombre, no sólo por derecho sino por necesidad natural, se considera apto para proponerse y obtener cuanto es necesario para su conservación, quien se oponga a ello por superfluos motivos, es culpable de la lucha que sobrevenga, y, por consiguiente, hace algo que es contrario a la ley fundamental de naturaleza que ordena *buscar la paz*. Quienes observan esta ley pueden ser llamados SOCIABLES (los latinos los llamaban *commodi*): lo contrario de sociable es *rígido, insociable, intratable*.

Una sexta ley de naturaleza es la siguiente: *Que, dando garantía del tiempo futuro, deben ser perdonadas las ofensas pasadas de quienes, arrepintiéndose, deseen ser perdonados.*

En efecto, el perdón no es otra cosa sino garantía de paz, la cual cuando se garantiza a quien persevera en su hostilidad, no es paz, sino miedo; no garantizada a aquel que da garantía del tiempo futuro, es signo de aversión a la paz y, por consiguiente, contraria a la ley de naturaleza.

Una séptima ley es *que en las venganzas* (es decir, en la devolución de mal por mal) *los hombres no consideren la magnitud del mal pasado, sino la grandeza del bien venidero*. En virtud de ella nos es prohibido infligir castigos con cualquier otro designio que el de corregir al ofensor o servir de guía a los demás. Así, esta ley es consiguiente a la anterior

La sexta,
facilidad para
perdonar.

La séptima,
que en las
venganzas
los hombres
consideren
solamente
el bien venidero.

a ella, que ordena el perdón a base de la seguridad del tiempo futuro. En cambio, la venganza sin respeto al ejemplo y al provecho vendero es un triunfo o glorificación a base del daño que se hace a otro, y no tiende a ningún fin, porque el fin es siempre algo vendero, y una glorificación que no se propone ningún fin es pura vanagloria y contraria a la razón; y hacer daño sin razón tiende a engendrar la guerra, lo cual va contra la ley de Naturaleza y, por lo común, se distingue con el nombre de *crueldad*.

Como todos los signos de odio o de disputa provocan a la lucha, hasta el punto de que muchos hombres prefieren más bien aventurar su vida que renunciar a la venganza, en octavo lugar podemos establecer como ley de naturaleza el precepto de que *ningún hombre, por medio de actos, palabras, continente o gesto manifieste odio o desprecio a otro*. El quebrantamiento de esta ley se denomina comúnmente *contumelia*.

La novena,
contra el orgullo.

La cuestión relativa a cuál es el mejor hombre, no tiene lugar en la condición de mera naturaleza, ya que en ella, como anteriormente hemos manifestado, todos los hombres son iguales. [77] La desigualdad que ahora exista ha sido introducida por las leyes civiles. Yo sé que *Aristóteles*, en el primer libro de su Política, para fundamentar su doctrina, considera que los hombres son, por naturaleza, unos más aptos para mandar, a saber, los más sabios (entre los cuales se considera él mismo por su filosofía); otros, para servir (refiriéndose a aquellos que tienen cuerpos robustos, pero que no son filósofos como él); como si la condición de dueño y de criado no fueran establecidas por consentimiento entre los hombres, sino por diferencias de talento, lo cual no va solamente contra la razón, sino también contra la experiencia. En efecto, pocos son tan insensatos que no estimen preferible gobernar ellos mismos que ser gobernados por otros; ni los que a juicio suyo son sabios y luchan, por la fuerza, con quienes desconfían de su propia sabiduría, alcanzan siempre, o con frecuencia, o en la mayoría de los casos, la victoria. Si la Naturaleza ha hecho iguales a los hombres, esta igualdad debe ser reconocida, y del mismo modo debe ser admitida dicha igualdad si la Naturaleza ha hecho a los hombres desiguales, puesto que los hombres que se consideran a sí mismos iguales no

entran en condiciones de paz sino cuando se les trata como tales. Y en consecuencia, como novena ley de naturaleza sitúa ésta: *que cada uno reconozca a los demás como iguales suyos por naturaleza*. El quebrantamiento de este precepto es el orgullo.

De esta ley depende otra: *que al iniciarse condiciones de paz, nadie exija reservarse algún derecho que él mismo no se le conceda a ver reservado por cualquier otro*. Del mismo modo que es necesario para todos los hombres que buscan la paz renunciar a ciertos derechos de naturaleza, es decir, no tener libertad para hacer todo aquello que les plazca, es necesario también, por otra parte, para la vida del hombre, retener alguno de esos derechos, como el de gobernar sus propios cuerpos, el de disfrutar del aire, del agua, del movimiento, de las vías para trasladarse de un lugar a otro, y todas aquellas otras cosas sin las cuales un hombre no puede vivir o por lo menos no puede vivir bien. Si en este caso, al establecerse la paz, exigen los hombres para sí mismos aquello que no hubieran reconocido a los demás, contrarían la ley precedente, la cual ordena el reconocimiento de la igualdad natural, y, en consecuencia, también, contra la ley de Naturaleza. Quienes observan esta ley, los denominamos *modestos*, y quienes la infringen, *arrogantes*. Los griegos llamaban *akrobia* a la violación de esta ley: ese término implica un deseo de tener una porción superior a la que corresponde.

Por otra parte, si a un hombre se le encomienda juzgar entre otros dos, es un precepto de la ley de naturaleza que proceda con equidad entre ellos. Sin esto, sólo la guerra puede determinar las controversias de los hombres. Por tanto, quien es parcial en sus juicios, hace cuanto está a su alcance para que los hombres aborrezcan el recurso a jueces y árbitros y, por consiguiente (contra la ley fundamental de naturaleza), esto es causa de guerra.

La observancia de esta ley que ordena una distribución igual, a cada hombre, de lo que por razón le pertenece, se denomina *equidad* y, como antes he dicho, justicia distributiva: su violación, *acepción de personas*, *negociotomía*.

De ello se sigue otra ley: *que aquellas cosas que no pueden ser divididas se disfruten en común, si pueden serlo; y si la*

La a
cont
La a

cantidad de la cosa lo permite, sin límite; en otro caso, proporcionalmente al número de quienes tienen derecho a ello. De otro modo la distribución es desigual y contraria a la equidad. [78]

Ahora bien, existen ciertas cosas que no pueden dividirse ni disfrutarse en común. Entonces, la ley de naturaleza que prescribe equidad, requiere que el *derecho absoluto*, o bien (*siendo el uso alterno*) la *primera posesión*, sea determinada por la suerte. Esa distribución igual es ley de naturaleza, y no pueden imaginarse otros medios de equitativa distribución.

La dicinocueria,
de la suerte.

La dicinocueria,
de la
primogenitura
y del primer
establecimiento.

Existen dos clases de suerte: *arbitral* y *natural*. Es arbitral la que se estipula entre los competidores: la natural es o bien *primogenitura* (lo que los griegos llaman *Kληρονομία*, lo cual significa *dado por suerte*) o *primer establecimiento*. En consecuencia, aquellas cosas que no pueden ser disfrutadas en común ni divididas, deben adjudicarse al primer poseedor, y en algunos casos al primogénito como adquiridas por suerte.

Es también una ley de naturaleza que *a todos los hombres que sirven de mediadores en la paz se les otorgue salvoconducto*. Porque la ley que ordena la paz como fin, ordena la intercesión, como *medio*, y para la intercesión, el medio es el salvoconducto.

La dicinocueria,
de los mediadores.

La dicinocueria,
sumisión
al arbitraje.

Aunque los hombres propendan a observar estas leyes voluntariamente, siempre surgirán cuestiones concernientes a una acción humana: primero, de si se hizo o no se hizo; segundo, de si, una vez realizada, fue o no contra la ley. La primera de estas dos cuestiones se denomina cuestión de *hecho*; la segunda, cuestión de *derecho*. En consecuencia, mientras las partes en disputa no se avengan mutuamente a la sentencia de otro, no podrá haber paz entre ellas. Este otro, a cuya sentencia se someten, se llama ÁRBITRO. Y por ello es ley de naturaleza *que quienes están en controversia, sometan su derecho al juicio de su árbitro*.

La dicinocueria,
que medie el juez
de sí propio.

Considerando que se presume que cualquier hombre hará todas las cosas de acuerdo con su propio beneficio, nadie es árbitro idóneo en su propia causa; y como la igualdad permite a cada parte igual beneficio, a falta de árbitro adecuado, si uno es admitido como juez, también debe admitirse el otro; y así

subsiste la controversia, es decir, la causa de guerra, contra la ley de naturaleza.

Por la misma razón, en una causa cualquiera nadie puede ser admitido como árbitro si para él resulta aparentemente un mayor provecho, honor o placer, de la victoria de una parte que de la de otra; porque entonces recibe una liberalidad (y una liberalidad inconfesable); y nadie puede ser obligado a confiar en él. Y ello es causa también de que se perpetúe la controversia y la situación de guerra, contrariamente a la ley de naturaleza.

La dicinocueria,
que nadie sea
juez, cuando tiene
una causa natural
de parcialidad.

La dicinocueria
de los testigos.

En una controversia de *hecho*, como el juez no puede creer más a uno que a otro (si no hay otros argumentos) deberá conceder crédito a un tercero; o a un tercero y a un cuarto; o más. Porque, de lo contrario, la cuestión queda indecisa y abandonada a la fuerza, contrariamente a la ley de naturaleza.

Estas son las leyes de naturaleza que imponen la paz como medio de conservación de las multitudes humanas, y que sólo conciernen a la doctrina de la sociedad civil. Existen otras cosas que tienden a la destrucción de los hombres individualmente, como la embriaguez y otras manifestaciones de la intemperancia, las cuales pueden ser incluídas, por consiguiente, entre las cosas prohibidas por la ley de naturaleza; ahora bien, no es necesario [79] sario mencionárlas, ni son muy pertinentes en este lugar.

Regla mediante
la cual pueden ser
fácilmente
examinadas
las leyes
de naturaleza.

Acaso pueda parecer lo que sigue una deducción excesivamente sutil de las leyes de naturaleza, para que todos se percaten de ella; pero como la mayor parte de los hombres están demasiado ocupados en buscar el sustento, y el resto son demasiado negligentes para comprender, precisa hacer inexcusable e inteligible a todos los hombres, incluso a los menos capaces, que son factores de una misma suma; lo cual puede expresarse diciendo: *No hagas a otro lo que no querías que te hicieran a ti*. Esto significa que al aprender las leyes de naturaleza y cuando se confrontan las acciones de otros hombres con las de uno mismo, y parecen ser aquéllas de mucho peso, lo que procede es colocar las acciones ajenas en el otro platillo de la balanza, y las propias en lugar de ellas, con ob-

jeto de que nuestras pasiones y el egoísmo no puedan añadir nada a la ponderación; entonces, ninguna de estas leyes de naturaleza dejará de parecer muy razonable.

Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro externo*, es decir, en cuanto a su aplicación. En efecto, quien sea correcto y tratable, y cumpla cuanto promete, en el lugar y tiempo en que ningún otro lo haría, se sacrifica a los demás y procura su ruina cierta, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza que tienden a la conservación de ésta. En cambio, quien teniendo garantía suficiente de que los demás observarán respecto a él las mismas leyes, no las observa, a su vez, no busca la paz sino la guerra, y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por la violencia.

Todas aquellas leyes que obligan *in foro interno*, pueden ser quebrantadas no sólo por un hecho contrario a la ley, sino también por un hecho de acuerdo con ella, si alguien lo imagina contrario. Porque aunque su acción, en este caso, esté de acuerdo con la ley, su propósito era contrario a ella; lo cual constituye una infracción cuando la obligación es *in foro interno*.

Las leyes de naturaleza, son inmutables y eternas, porque la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad y la desigualdad o acepción de personas, y todo lo restante, nunca pueden ser cosa legítima. Porque nunca podrá ocurrir que la guerra conserve la vida, y la paz la destruya.

Las mismas leyes, como solamente obligan a un deseo y esfuerzo, a juicio mío un esfuerzo genuino y constante, resultan fáciles de ser observadas. No requieren sino esfuerzo; quien se propone su cumplimiento, las realiza, y quien realiza la ley es justo.

La ciencia que de ellas se ocupa es la verdadera y auténtica Filosofía moral. Porque la Filosofía moral no es otra cosa sino la ciencia de lo que es *bueno* y *malo* en la conversación y en la sociedad humana. *Bueno* y *malo* son nombres que significan nuestros apetitos y aversiones, que son diferentes según los distintos temperamentos, usos y doctrinas de los hombres. Diversos hombres difieren no solamente en su juicio respecto

a la sensación de lo que es agradable y desagradable, al gusto, al olfato, al oído, al tacto y a la vista, sino también respecto a lo que, en las acciones de la vida corriente, está de acuerdo o en desacuerdo con la razón. Incluso el mismo hombre, en tiempos diversos, difiere de sí mismo, y una vez ensalza, es decir, llama bueno, a lo que otra vez desprecia y llama malo; [80] de donde surgen disputas, controversias y, en último término, guerras. Por consiguiente, un hombre se halla en la condición de mera naturaleza (que es condición de guerra), mientras el apetito personal es la medida de lo bueno y de lo malo. Por ello, también, todos los hombres convienen en que la paz es buena, y que lo son igualmente las vías o medios de alcanzarla, que (como he mostrado anteriormente) son la *justicia*, la *gratitud*, la *modestia*, la *equidad*, la *misericordia*, etc., y el resto de las leyes de naturaleza, es decir, las *virtudes morales*; son malos, en cambio, sus contrarios, los *vicios*. Ahora bien, la Ciencia de la virtud y del vicio es la Filosofía moral, y, por tanto, la verdadera doctrina de las leyes de naturaleza es la verdadera Filosofía moral. Aunque los escritores de Filosofía moral reconocen las mismas virtudes y vicios, como no advierten en qué consiste su bondad ni por qué son elogiadas como medios de una vida pacífica, sociable y regalada, la hacen consistir en una mediocridad de las pasiones: como si no fuera la causa, sino el grado de la intemperie, lo que constituyera la fortaleza; o no fuese el motivo sino la cantidad de una dádiva, lo que constituyera la liberalidad.

Estos dictados de la razón suelen ser denominados leyes por los hombres; pero impropriamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás. Si, además, consideramos los mismos teoremas como expresados en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre todas las cosas, entonces son propiamente llamadas leyes.

Las leyes de naturaleza son eternas.

Y aun fáciles.

La ciencia de estas leyes es la verdadera Filosofía moral.

cuando los votos están empatados, al no ordenarse la ejecución, ello equivale a una orden de dilación.

Cuando el número impar, como tres o más (hombres o asambleas) en que cada uno tiene, por su voto negativo, autoridad para neutralizar el efecto de todos los votos afirmativos del resto, este número no es representativo, porque dada la diversidad de opiniones e intereses de los hombres, se convierte muchas veces, y en casos de máxima importancia, en una persona muda e inepta, como para otras muchas cosas, también para el gobierno de la multitud, especialmente en tiempo de guerra.

De los autores existen dos clases. La primera se llama simplemente así, y es la que antes he definido como dueña de la acción de otro, simplemente. La segunda es la de quien resulta dueño de una acción o pacto de otro, condicionalmente, es decir, que lo realiza si el otro no lo hace hasta un cierto momento antes de él. Y estos autores condicionales se denominan generalmente FIADORES, en latín, *fidejussores* y *sponsores*, particularmente para las deudas, *prædes*, y para la comparecencia ante un juez o magistrado, *vades*. [85]

Voto reguléc.

SEGUNDA PARTE

DEL ESTADO

CAPITULO XVII

De las Causas, Generación y Definición de un ESTADO

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos xiv y xv.

El fin
del Estado es,
particularmente,
la seguridad.

Cap. xiii

Las leyes de naturaleza (tales como las de *justicia, equidad, modestia, piedad* y, en suma, la de *haz a otros lo que quieras que otros hagan para ti*) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse

Que no se
obtiene por la ley
de naturaleza.

contra los demás hombres. En todos los lugares en que los hombres han vivido en pequeñas familias, robarse y expoliarse unos a otros ha sido un comercio, y lejos de ser reputado contra la ley de naturaleza, cuanto mayor era el botín obtenido, tanto mayor era el honor. Entonces los hombres no observaban otras leyes que las leyes del honor, que consistían en abstenerse de la crueldad, dejando a los hombres sus vidas e instrumentos de labor. Y así como entonces lo hacían las familias pequeñas, así ahora las ciudades y reinos, que no son sino familias más grandes, ensanchan sus dominios para su propia seguridad, y bajo el pretexto de peligro y temor de invasión, o de la asistencia que puede prestarse a los invasores, justamente se esfuerzan cuanto pueden para someter o debilitar a sus vecinos, mediante la fuerza ostensible y las artes secretas, a falta de otra garantía, y en edades posteriores se recuerdan con honor tales hechos.

No es la conjunción de un pequeño número de hombres lo que da a los Estados esa seguridad, porque cuando se trata de reducidos números, las pequeñas adiciones [86] de una parte o de otra, hacen tan grande la ventaja de la fuerza que son suficientes para acarrear la victoria, y esto da aliento a la invasión. La multitud suficiente para confiar en ella a los efectos de nuestra seguridad no está determinada por un cierto número, sino por comparación con el enemigo que tenemos, y es suficiente cuando la superioridad del enemigo no es de una naturaleza tan visible y manifiesta que le determine a intentar el acontecimiento de la guerra.

Y aunque haya una gran multitud, si sus acuerdos están dirigidos según sus particulares juicios y particulares apetitos, no puede esperarse de ello defensa ni protección contra un enemigo común ni contra las mutuas ofensas. Porque discutiendo las opiniones concernientes al mejor uso y aplicación de su fuerza, los individuos componentes de esa multitud no se ayudan, sino que se obstaculizan mutuamente, y por esa oposición mutua reducen su fuerza a la nada; como consecuencia, fácilmente son sometidos por unos pocos que están en perfecto acuerdo, sin contar con que de otra parte, cuando no existe un enemigo común, se hacen guerra unos a otros, movidos por sus particulares intereses. Si pudiéramos imaginar

una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna.

Tampoco es suficiente para la seguridad que los hombres desearían ver establecida durante su vida entera, que estén gobernados y dirigidos por un solo criterio, durante un tiempo limitado, como en una batalla o en una guerra. En efecto, aunque obtengan una victoria por su unánime esfuerzo contra un enemigo exterior, después, cuando ya no tienen un enemigo común, o quien para unos aparece como enemigo, otros lo consideran como amigo, necesariamente se disgregan por la diferencia de sus intereses, y nuevamente decaen en situación de guerra.

Es cierto que determinadas criaturas vivas, como las abejas y las hormigas, viven en forma sociable una con otra (por cuya razón *Aristóteles* las enumera entre las criaturas políticas) y no tienen otra dirección que sus particulares juicios y apetitos, ni poseen el uso de la palabra mediante la cual una puede significar a otra lo que considera adecuado para el beneficio común: por ello, algunos desean inquirir por qué la humanidad no puede hacer lo mismo. A lo cual contesto:

Primero, que los hombres están en continua pugna de honores y dignidad y las mencionadas criaturas no, y a ello se debe que entre los hombres surja, por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente la guerra, mientras que entre aquellas criaturas no ocurre eso.

Segundo, que entre esas criaturas, el bien común no interfere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran, a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa sino lo que es eniente.

Tercero, que no teniendo estas criaturas, a diferencia del hombre, uso de razón, no ven, ni piensan que ven ninguna falta en la administración de su [87] negocio común; en cam-

bio, entre los hombres, hay muchos que se imaginan a sí mismos más sabios y capaces para gobernar la cosa pública, que el resto; dichas personas se afanan por reformar e innovar, una de esta manera, otra de aquella, con lo cual acarcean perturbación y guerra civil.

Cuarto, que aun cuando estas criaturas tienen voz, en cierto modo, para darse a entender unas a otras sus sentimientos, necesitan este género de palabras por medio de las cuales los hombres pueden manifestar a otros lo que es Dios, en comparación con el demonio, y lo que es el demonio en comparación con Dios, y aumentar o disminuir la grandeza aparente de Dios y del demonio, sembrando el descontento entre los hombres, y turbando su tranquilidad caprichosamente.

Quinto, que las criaturas irracionales no pueden distinguir entre *injuria* y *daño*, y, por consiguiente, mientras están a gusto, no son ofendidas por sus semejantes. En cambio el hombre se encuentra más conturbado cuando más complacido está, porque es entonces cuando le agrada mostrar su sabiduría y controlar las acciones de quien gobierna el Estado.

Por último, la buena inteligencia de esas criaturas es natural; la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial. No es extraño, por consiguiente, que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio consistente y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su

juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, *civitas*. Esta es la generación de aquel gran *LEVÍATÁN*, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, [88] que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común*. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo.

Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. Ocorre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por *institución*, y en el primero de Estado por *adquisición*. En primer término voy a referirme al Estado por institución.

Definición
de Estado.

Qué es
soberano
y súbdito.

CAPÍTULO XVIII

De los DERECHOS de los Soberanos por Institución

Qué es el acto de instituir un Estado.

Dícese que un *Estado* ha sido *instituido* cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre* o *asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el *derecho de representar* a la persona de todos (es decir, de ser su *representante*). Cada uno de ellos, tanto los que han *votado en pro* como los que han *votado en contra*, debe *autorizar* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres.

De esta institución de un Estado derivan todos los *derechos y facultades* de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido.

*Los
consecuencias
de esta institución
son:
1. Los súbditos
no pueden
cambiar de forma
de gobierno.*

En primer lugar, puesto que pactan, debe comprenderse que no están obligados por un pacto anterior a alguna cosa que contradiga la presente. En consecuencia, quienes acaban de instituir un Estado y quedan, por ello, obligados por el pacto, a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pueden legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera, sin su permiso. En consecuencia, también, quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada; ni transferir su personalidad de quien la sustenta a otro hombre o a otra asamblea de hombres, porque [89] están obligados, cada uno respecto de cada uno, a considerar como propio y ser reputados como autores de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quien es, a la sazón, su soberano. Así que cuando distante un hombre cualquiera, todos los restantes deben quebrantar el pacto hecho con ese hombre, lo cual es injusticia; y, además, todos los hombres han dado

la soberanía a quien representa su persona, y, por consiguiente, si lo deponen toman de él lo que es suyo propio y cometen nuevamente injusticia. Por otra parte si quien trata de deponer a su soberano resulta muerto o es castigado por él a causa de tal tentativa, puede considerarse como autor de su propio castigo, ya que es, por institución, autor de cuanto su soberano haga. Y como es injusticia para un hombre hacer algo por lo cual pueda ser castigado por su propia autoridad, es también injusto por esa razón. Y cuando algunos hombres, desobedientes a su soberano, pretenden realizar un nuevo pacto no ya con los hombres sino con Dios, esto también es injusto, porque no existe pacto con Dios, sino por mediación de alguien que represente a la persona divina; esto no lo hace sino el representante de Dios que bajo él tiene la soberanía. Pero esta pretensión de pacto con Dios es una falsedad tan evidente, incluso en la propia conciencia de quien la sustenta, que no es, sólo, un acto de disposición injusta, sino, también, vil e inhumana.

En segundo lugar, como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sujeción. Que quien es erigido en soberano no efectúe pacto alguno, por anticipado, con sus súbditos, es manifiesto, porque o bien debe hacerlo con la multitud entera, como parte del pacto, o debe hacer un pacto singular con cada persona. Con el conjunto como parte del pacto, es imposible, porque hasta entonces no constituye una persona; y si efectúa tantos pactos singulares como hombres existen, estos pactos resultan nulos en cuanto adquiere la soberanía, porque cualquier acto que pueda ser presentado por uno de ellos como infracción del pacto, es el acto de sí mismo y de todos los demás, ya que está hecho en la persona y por el derecho de cada uno de ellos en particular. Además, si uno o varios de ellos pretenden quebrantar el pacto hecho por el soberano en su institución, y otros o alguno de sus súbditos, o él mismo solamente, pretende que no hubo semejante quebrantamiento, no existe, en-

tonces, juez que pueda decidir la controversia; en tal caso la decisión corresponde de nuevo a la espada, y todos los hombres recobran el derecho de protegerse a sí mismos por su propia fuerza, contrariamente al designio que les anima al efectuar la institución. Es, por tanto, imprecendente garantizar la soberanía por medio de un pacto precedente. La opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir, de modo condicional, procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pactos otra cosa que palabras y aliento, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre, sino la que resulta de la fuerza pública; es decir, de la libertad de acción de aquel hombre o asamblea de hombres que ejercen la soberanía, y cuyas acciones son firmemente mantenidas por [90] todos ellos, y sustentadas por la fuerza de cuantos en ella están unidos. Pero cuando se hace soberana a una asamblea de hombres, entonces ningún hombre imagina que semejante pacto haya pasado a la institución. En efecto, ningún hombre es tan necio que afirme, por ejemplo, que el pueblo de *Roma* hizo un pacto con los romanos para sustentar la soberanía a base de tales o cuales condiciones, que al incumplirse permitieran a los romanos deponer legalmente al pueblo romano. Que los hombres no advierten la razón de que ocurra lo mismo en una monarquía y en un gobierno popular, procede de la ambición de algunos que ven con mayor simpatía el gobierno de una asamblea, en la que tienen esperanzas de participar, que el de una monarquía, de cuyo disfrute desesperan.

En tercer lugar, si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordés, quien disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, avenirse a reconocer todos los actos que realice, o bien exponerse a ser eliminado por el resto. En efecto, si voluntariamente ingresó en la congregación de quienes constituían la asamblea, declaró con ello, de modo suficiente, su voluntad (y por tanto hizo un pacto tácito) de estar a lo que la mayoría de ellos ordenara. Por esta razón si rehúsa mantenerse en esa testitura, o protesta contra algo de lo decretado, procede de modo contrario al pacto, y por tanto, injustamente. Y tanto si es o no de la congregación, y si consiente o no en ser consultado, debe o bien someterse a los decretos, o

Nadie sin
estancia puede
estar contra
institución
soberano
nada por
mayoría.

ser dejado en la condición de guerra en que antes se encontraba, caso en el cual cualquiera puede eliminarlo sin injusticia.

En cuarto lugar, como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. En efecto, quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquel por cuya autorización actúa. Pero en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano, y, por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de que él mismo es autor, y de lo que en definitiva no debe acusar a nadie sino a sí mismo; ni a sí mismo tampoco, porque hacerse injuria a uno mismo es imposible. Es cierto que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia o injuria, en la auténtica acepción de estas palabras.

En quinto lugar, y como consecuencia de lo que acabamos de afirmar, ningún hombre que tenga poder soberano puede ser muerto o castigado de otro modo por sus súbditos. En efecto, considerando que cada súbdito es autor de los actos de su soberano, aquél castiga a otro por las acciones cometidas por él mismo.

Como el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía, ser juez, a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos, así como hacer cualquiera cosa que considere necesario, ya sea por anticipado, para conservar la paz y la seguridad, evitando la discordia en el propio país y [91] la hostilidad del extranjero, ya, cuando la paz y la seguridad se han perdido, para la recuperación de la misma. En consecuencia,

En sexto lugar, es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres, enseñanza.

4. Los actos
del soberano
no pueden ser,
con justicia,
acusados por
el súbdito.

5. Nada que haga
un soberano puede
ser castigado por
el súbdito.

6. El soberano
es juez de lo que
es necesario para
la paz y la
defensa de sus
súbditos

cuando hablan a las multitudes, y quien debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina nada debe tenerse en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulaci6n de la misma por via de paz. Porque la doctrina que est1 en contradicci6n con la paz, no puede ser verdadera, como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de naturaleza. Es cierto que en un Estado, donde por la negligencia o la torpeza de los gobernantes y maestros circulan, con car1cter general, falsas doctrinas, las verdades contrarias pueden ser generalmente ofensivas. Ni la m1s repentina y brusca introducci6n de una nueva verdad que pueda imaginarse, puede nunca quebrantar la paz sino s6lo en ocasiones suscitar la guerra. En efecto, quienes se hallan gobernados de modo tan remiso, que se atreven a alzarse en armas para defender o introducir una opini6n, se hallan a6n en guerra, y su condici6n no es de paz, sino solamente de cesaci6n de hostilidades por temor mutuo; y viven como si se hallaran continuamente en los preludios de la batalla. Corresponde, por consiguiente, a quien tiene poder soberano, ser juez o instituir todos los jueces de opiniones y doctrinas como una cosa necesaria para la paz, al objeto de prevenir la discordia y la guerra civil.

En s6ptimo lugar, es inherente a la soberan1a el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qu1 bienes puede disfrutar y qu1 acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman *propiedad*.

En efecto, antes de instituirse el poder soberano (como ya hemos expresado anteriormente) todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra; y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano es el acto de este poder para asegurar la paz p6blica. Esas normas de propiedad (o *meum y tuum*) y de lo bueno y lo malo, de lo *legitimo* e *ilegitimo* en las acciones de los s6bditos, son leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular, aunque el nombre de

7. El derecho de establecer normas, en virtud de las cuales los s6bditos pueden hacer saber lo que es suyo propio, y que ning6n otro s6bdito puede arrebat1rle sin injusticia.

ley civil est1, ahora, restringido a las antiguas leyes civiles de la ciudad de Roma; ya que siendo 1sta la cabeza de una gran parte del mundo, sus leyes en aquella 1poca fueron, en dichas comarcas, la ley civil.

En octavo lugar, es inherente a la soberan1a el derecho de judicatura, es decir, de oír y decidir todas las controversias que puedan surgir respecto a la ley, bien sea civil o natural, con respecto a los hechos. En efecto, sin decisi6n de las controversias no existe protecci6n para un s6bdito contra las injurias de otro; las leyes concernientes a lo *meum y tuum* son en vano; y a cada hombre compete, por el apetito natural y necesario de su propia conservaci6n, el derecho de protegerse a s1 mismo con su fuerza particular, que es condici6n [92] de la guerra, contraria al fin para el cual se ha instituido todo Estado.

En noveno lugar, es inherente a la soberan1a el derecho de hacer guerra y paz con otras naciones y Estados; es decir, de juzgar cu1ndo es para el bien p6blico, y qu1 cantidad de fuerzas deben ser reunidas, armadas y pagadas para ese fin, y cu1nto dinero se ha de recaudar de los s6bditos para sufragar los gastos consiguientes. Porque el poder mediante el cual tiene que ser defendido el pueblo, consiste en sus ej1rcitos, y la potencialidad de un ej1rcito radica en la uni6n de sus fuerzas bajo un mando, mando que a su vez compete al soberano instituido, porque el mando de las *milicias* sin otra instituci6n, hace soberano a quien lo detenta. Y, por consiguiente, aunque alguien sea designado general de un ej1rcito, quien tiene el poder soberano es siempre generalisimo.

En d1cimo lugar, es inherente a la soberan1a la elecci6n de todos los consejeros, ministros, magistrados y funcionarios, tanto en la paz como en la guerra. Si, en efecto, el soberano est1 encargado de realizar el fin que es la paz y defensa com6n, se comprende que ha de tener poder para usar tales medios, en la forma que 1l considere son m1s adecuados para su prop6sito.

En und1cimo lugar se asigna al soberano el poder de recompensar con riquezas u honores, y de castigar con penas corporales o pecuniarias, o con la ignominia, a cualquier s6bdito, de acuerdo con la ley que 1l previamente estableci6; o

8. Tambi1n le compete el derecho de juzgar y la decisi6n de las controversias

9. Y de la guerra; como tambi1n

10. Y de todos los consejeros, ministros y magistrados en la paz

11. Y de recompensar y castigar (cuando la ley ante

ha determinado la medida de ello) arbitrariamente.

12. Y de honores y preeminencias.

si no existe ley, de acuerdo con lo que el soberano considera más conducente para estimular los hombres a que sirvan al Estado, o para apartarlos de cualquier acto contrario al mismo.

Por último, considerando qué valores acostumbra los hombres a asignarse a sí mismos, qué respeto exigen de los demás, y cuán poco estiman a otros hombres (lo que entre ellos es constante motivo de emulación, querellas, disensiones y, en definitiva, de guerras, hasta destruirse unos a otros o mermar su fuerza frente a un enemigo común) es necesario que existan leyes de honor y un módulo común es necesario que existan hombres que han servido o son aptos para servir bien al Estado, y que exista fuerza en manos de alguien para poner en ejecución esas leyes. Pero siempre se ha evidenciado que no solamente la *militia* entera, o fuerzas del Estado, sino también el fallo de todas las controversias es inherente a la soberanía. Corresponde, por tanto, al soberano dar títulos de honor, y señalar qué preeminencia y dignidad debe corresponder a cada hombre, y qué signos de respeto, en las reuniones públicas o privadas, debe otorgarse cada uno a otro.

Estos derechos son indivisibles.

Estos son los derechos que constituyen la esencia de la soberanía, y son los signos por los cuales un hombre puede discernir en qué hombres o asamblea de hombres está situado y reside el poder soberano. Son estos derechos, ciertamente, incommunicables e inseparables. El poder de acuñar moneda; de disponer del patrimonio y de las personas de los infantes herederos; de tener opción de compra en los mercados, y todas las demás prerrogativas estatutarias, pueden ser transferidas por el soberano, y quedar, no obstante, retenido el poder de proteger a sus súbditos. Pero si el soberano transfiere la *militia*, será en vano que retenga la capacidad de juzgar, porque no podrá ejecutar sus leyes; o si se desprende del poder de acuñar moneda, la *militia* es inútil; o si cede el gobierno de las doctrinas, los hombres se rebelarán contra el temor de los espíritus. Así, si consideramos cualesquiera de los mencionados derechos, veremos al presente que la conservación del resto no producirá efecto en la conservación de la paz y de la justicia, bien para el cual se instituyen todos los Estados. A esta división se alude cuando se dice que *un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir*. Porque si

antes no se produce esta división, nunca puede sobrevenir la división en ejércitos contrapuestos. Si no hubiese existido primero una opinión, admitida por la mayor parte de *Inglaterra*, de que estos poderes estaban divididos entre el rey, y los Lores y la Cámara de los Comunes, el pueblo nunca hubiera estado dividido, ni hubiese sobrevenido esta guerra civil, primero entre los que discrepaban en política, y después entre quienes disentían acerca de la libertad en materia de religión; y ello ha instruído a los hombres de tal modo, en este punto de derecho soberano, que pocos hay, en *Inglaterra*, que no adviertan cómo estos derechos son inseparables, y como tales serán reconocidos generalmente cuando muy pronto retorne la paz; y así continuarán hasta que sus miserias sean olvidadas; y sólo el vulgo considerará mejor que así haya ocurrido.

Siendo derechos esenciales e inseparables, necesariamente se sigue que cualquiera que sea la forma en que alguno de ellos haya sido cedido, si el mismo poder soberano no los ha otorgado en términos directos, y el nombre del soberano no ha sido manifestado por los cedentes al cesionario, la cesión es nula: porque aunque el soberano haya cedido todo lo posible si mantiene la soberanía, todo queda restaurado e inseparablemente unido a ella.

Siendo indivisible esta gran autoridad y yendo inseparablemente aneja a la soberanía, existe poca razón para la opinión de quienes dicen que aunque los reyes soberanos sean *singulis majores*, o sea de mayor poder que cualquiera de sus súbditos, son *universis minores*, es decir, de menor poder que todos ellos juntos. Porque si con *todos juntos* no significan el cuerpo colectivo como una persona, entonces *todos juntos* y *cada uno* significan lo mismo, y la expresión es absurda. Pero si por *todos juntos* comprenden una persona (asumida por el soberano), entonces el poder de todos juntos coincide con el poder del soberano, y nuevamente la expresión es absurda. Este absurdo lo ven con claridad suficiente cuando la soberanía corresponde a una asamblea del pueblo; pero en un monarca no lo ven, y, sin embargo, el poder de la soberanía es el mismo, en cualquier lugar en que esté colocado.

Como el poder, también el honor del soberano debe ser mayor que el de cualquiera o el de todos sus súbditos: porque

en la soberanía está la fuente de todo honor. Las dignidades de lord, conde, duque y príncipe son creaciones suyas. Y como en presencia del dueño todos los sirvientes son iguales y sin honor alguno, así son también los súbditos en presencia del soberano. Y aunque cuando no están en su presencia, parecen unos más y otros menos, delante de él no son sino como las estrellas en presencia del sol. [94]

El poder soberano no es tan grave como la necesidad de él, y el daño de la errata a admitir uno segundo.

Puede objetarse aquí que la condición de los súbditos es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y otras irregulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen tan ilimitado poder. Por lo común quienes viven sometidos a un monarca piensan que es, éste, un defecto de la monarquía, y los que viven bajo un gobierno democrático o de otra asamblea soberana, atribuyen todos los inconvenientes a esa forma de gobierno. En realidad, el poder, en todas sus formas, si es bastante perfecto para protegerlos, es el mismo. Considérese que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquiera forma de gobierno puede suceder, posiblemente, al pueblo en general, apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a leyes y a un poder coercitivo que trae sus males, apartándoles de la rapiña y de la venganza. Considérese que la mayor construcción de los gobernantes soberanos no procede del deleite o del derecho que pueden esperar del daño o de la debilitación de sus súbditos, en cuyo vigor consiste su propia gloria y fortaleza, sino en su obstinación misma, que contribuyendo involuntariamente a la propia defensa hace necesario para los gobernantes obtener de sus súbditos cuanto les es posible en tiempo de paz, para que puedan tener medios, en cualquier ocasión emergente o en necesidades repentinas, para resistir o adquirir ventaja con respecto a sus enemigos. Todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones y su egoísmo) vista a través de los cuales cualquiera pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en cambio, desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones.

CAPÍTULO XIX

*De las Diferentes Especies de Gobierno por Institución,
y de la Sucesión en el Poder Soberano*

La diferencia de gobiernos consiste en la diferencia del La soberano o de la persona representativa de todos y cada uno en la multitud. Ahora bien, como la soberanía reside en un hombre o en la asamblea de más de uno, y como en esta asamblea puede ocurrir que todos tengan derecho a formar parte de ella, o no todos sino algunos hombres distinguidos de los demás, es manifiesto que pueden existir tres clases de gobierno. Porque el representante debe ser por necesidad o una persona o varios: en este último caso o es la asamblea de todos o la de solo una parte. Cuando el representante es un hombre, entonces el gobierno es una monarquía; cuando lo es una asamblea de todos cuantos quieren concurrir a ella, tenemos una democracia o gobierno popular; cuando la asamblea es de una parte solamente, entonces se denomina aristocracia. No puede existir otro género de gobierno, porque necesariamente uno, o más o todos deben tener el poder soberano (que como he mostrado ya, es indivisible). [95]

Existen otras denominaciones de gobierno, en las historias y libros de política: tales son, por ejemplo, la tiranía y la oligarquía. Pero estos no son nombres de otras formas de gobierno, sino de las mismas formas mal interpretadas. En efecto, quienes están descontentos bajo la monarquía la denominan tiranía; a quienes les desagrada la aristocracia la llaman oligarquía; igualmente, quienes se encuentran agravados bajo una democracia la llaman anarquía, que significa falta de gobierno. Pero yo me imagino que nadie crec que la falta de gobierno sea una nueva especie de gobierno; ni, por la misma razón, puede creerse que el gobierno es de una clase cuando agrada, y de otra cuando los súbditos están disconformes con él o son oprimidos por los gobernantes.

mantenidas en secreto (cosa que con frecuencia ocurre en los negocios públicos) los consejos de varios, y en particular en las grandes asambleas, necesitan confiar tales asuntos a grupos más reducidos, constituidos por las personas versadas y en cuya fidelidad se tiene más confianza.

En conclusión, ¿quién se atrevería a pedir, con riesgo propio, el consejo de una gran asamblea, tratándose de casar a sus hijos, disponer de sus tierras, gobernar su hogar o administrar su patrimonio privado, especialmente si entre los consejeros existe quien no desca su prosperidad? Un hombre que hace sus negocios con la ayuda de diversos y prudentes consejeros, consultando con cada uno de ellos en aquello que entienda, es como quien utiliza buenos compañeros en el juego de tennis, colocándolos en lugares adecuados. Sigue en perfección quien usa sólo de su propio juicio, ya que no se apoya en ningún otro. Pero quien es llevado de aquí para allá, respecto a sus negocios, en un consejo forjado, no pudiéndose mover sino por la pluralidad de las opiniones concordes, cuya unión (aparte de la envidia o interés) resulta comúnmente retardada por quienes disienten, ese lo hace el peor de todos, como el jugador al que aun teniendo buenos compañeros de juego, obstaculizan y retardan las discrepancias de parecer, tanto más cuanto mayor es el número de quienes intervienen en el asunto, y en grado superlativo cuando entre ellos hay uno o más que desean su perdición. Y aunque es cierto que varios ojos ven más que uno, no debe comprenderse así cuando se trata de varios consejeros, a no ser que entre éstos la resolución final corresponda a un solo hombre. De otro modo, como varios ojos ven la misma cosa en diversos planos, y propenden a mirar de soslayo su particular beneficio, quienes no están dispuestos a perderlo de vista, aunque miren con dos ojos sólo se fijan con uno. Esta es la causa de que ningún gran Estado popular pudiera conservarse sino cuando un enemigo exterior lo mantuvo unido, o por la reputación de algún hombre eminente entre ellos, o por el consejo secreto de unos pocos, o por el mutuo temor de facciones iguales, y no por las deliberaciones abiertas de la asamblea. Y en cuanto a los pequeños Estados, ya sean populares o monárquicos, no hay sabiduría humana que pueda conservarlos sino mientras dura la envidia entre sus vecinos.

CAPITULO XXVI

De las LEYES CIVILES

Quæ est lex civilis.

Entiendo por leyes civiles aquellas que los hombres están obligados a observar porque son miembros no de este o aquel Estado en particular, sino de un Estado. En efecto, el conocimiento de las leyes particulares [137] corresponde a aquellos que profesan el estudio de las leyes de diversos países; pero el conocimiento de la ley civil en general, a todos los hombres. La antigua ley de *Roma* era llamada *lex civilis*, de la palabra *civitas*, que significa el Estado. Y los países que, habiendo estado sometidos al Imperio romano y gobernados por esta ley, conservan todavía una parte de ella, por lo que la estiman oportuna, llaman a esta parte ley civil, para distinguirla del resto de sus propias leyes civiles. Pero no es de esto de lo que voy hablar aquí: mi designio no es exponer lo que es ley en un lugar o en otro, sino lo que es ley, tal como lo hicieron *Platón*, *Aristóteles*, *Cicerón* y otros varios, sin hacer profesión del estudio de la ley.

Es evidente, en primer término, que ley en general no es consejo, sino orden; y no orden de un hombre a otro, sino solamente de aquel cuya orden se dirige a quien anteriormente está obligado a obedecerle. Y en cuanto a la ley civil, añade solamente al nombre de la persona que manda, que es la *persona civitatis*, la persona del Estado.

Teniendo esto en cuenta, yo defino la ley civil de esta manera: *LEY CIVIL es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley.*

En esta definición no hay nada que no sea evidente desde el principio, porque cualquiera puede observar que ciertas le-

yes se dirigen a todos los súbditos en general; otras, a provincias particulares; algunas, a vocaciones especiales, y algunas otras a determinados hombres: son, por consiguiente, leyes para cada uno de aquellos a quienes la orden se dirige, y para nadie más. Así, también, se advierte que las leyes son normas sobre lo justo y lo injusto, no pudiendo ser reputado injusto lo que no sea contrario a ninguna ley. Del mismo modo resulta que nadie puede hacer leyes sino el Estado, ya que nuestra subordinación es respecto del Estado solamente; y que las órdenes deben ser manifestadas por signos suficientes, ya que, de otro modo, un hombre no puede saber cómo obedecerlas. Por consiguiente, cualquier cosa que por necesidad consecuencia sea deducida de esta definición, debe ser reconocida como verdadera. Y así deduzco de ella lo que sigue.

1. El legislador en todos los Estados es sólo el soberano, ya sea un hombre como en la monarquía, o una asamblea de hombres como en una democracia o aristocracia. Porque legislador es el que hace la ley, y el Estado sólo prescribe y ordena la observancia de aquellas reglas que llamamos leyes: por tanto, el Estado es el legislador. Pero el Estado no es nadie, ni tiene capacidad de hacer una cosa sino por su representante (es decir, por el soberano), y, por tanto, el soberano es el único legislador. Por la misma razón, nadie puede abrogar una ley establecida sino el soberano, ya que una ley no es abrogada sino por otra ley que prohíba ponerla en ejecución.

2. El soberano de un Estado, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles, ya que teniendo poder para hacer [138] y revocar las leyes, puede, cuando guste, liberarse de esa ejecución, abrogando las leyes que le estorban y haciendo otras nuevas; por consiguiente, era libre desde antes. En efecto, es libre aquel que puede ser libre cuando quiera. Por otro lado, tampoco es posible para nadie estar obligado a sí mismo; porque quien puede ligar, puede liberar, y por tanto, quien está ligado a sí mismo solamente, no está ligado.

3. Cuando un prolongado uso adquiere la autoridad de una ley, no es la duración del tiempo lo que le da autoridad, sino la voluntad del soberano, significada por su silencio (ya que el silencio es, a veces, un argumento de aquiescencia); y no es ley en tanto que el soberano siga en silencio respecto de ella. Por consiguiente, si el soberano tuviera una cuestión de derecho fundada no en su voluntad presente, sino en las leyes anteriormente promulgadas, el tiempo transcurrido no puede traer ningún perjuicio a su derecho, pero la cuestión debe ser juzgada por la equidad. En efecto, muchas acciones injustas, e injustas sentencias, permanecen incontroladas durante mucho más tiempo del que cualquiera puede recordar. Nuestros juristas no tienen en cuenta otras leyes consuetudinarias, sino las que son razonables, y sostienen que las malas costumbres deben ser abolidas. Pero el juicio de lo que es razonable y de lo que debe ser abolido corresponde a quien hace la ley, que es la asamblea soberana o monarca.

4. La ley de naturaleza y la ley civil se contienen una a otra y son de igual extensión. En efecto, las leyes de naturaleza, que consisten en la equidad, la justicia, la gratitud y otras virtudes morales que dependen de ellas, en la condición de mera naturaleza (tal como he dicho al final del capítulo xv), no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen los hombres a la paz y la obediencia. Desde el momento en que un Estado queda establecido, existen ya leyes, pero antes no: entonces son órdenes del Estado, y, por consiguiente, leyes civiles, porque es el poder soberano quien obliga a los hombres a obedecerlas. En las disensiones entre particulares, para establecer lo que es equidad, y lo que es justicia, y lo que es virtud moral, y darles carácter obligatorio, hay necesidad de ordenanzas del poder soberano, y de castigos que serán impuestos a quienes las quebranten; esas ordenanzas son, por consiguiente, parte de la ley civil. Por tal razón, la ley de naturaleza es una parte de la ley civil en todos los Estados del mundo. Recíprocamente también, la ley civil es una parte de los dictados de la naturaleza, ya que la justicia, es decir, el cumplimiento del pacto y el dar a cada uno lo suyo es un dictado de la ley de naturaleza. Ahora bien, cada súbdito

en un Estado ha estipulado su obediencia a la ley civil (ya sea uno con otro, como cuando se reúnen para constituir una representación común, o con el representante mismo, uno por uno, cuando, sojuzgados por la fuerza, prometen obediencia para conservar la vida); por tanto, la obediencia a la ley civil es parte, también, de la ley de naturaleza. Ley civil y ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley; de ellas, una parte es escrita, y se llama civil; la otra no escrita, y se denomina natural. Ahora bien, el derecho de naturaleza, es decir, la libertad natural del hombre, puede ser limitada y restringida por la ley civil: más aún, la finalidad de hacer leyes no es otra sino esa restricción, sin la cual no puede existir ley alguna. La ley no fue traída al mundo sino para [139] limitar la libertad natural de los hombres individuales, de tal modo que no pudieran dañarse sino asistirse uno a otro y mantenerse unidos contra el enemigo común.

Las leyes provinciales no son hechas por la costumbre, sino por el poder soberano.

5. Si el soberano de un Estado sojuzga a un pueblo que ha vivido bajo el imperio de otras leyes escritas, y posteriormente lo gobierna por las mismas leyes con que antes se gobernaba, estas leyes son leyes civiles del vencedor y no del Estado sometido. En efecto, el legislador no es aquel por cuya autoridad se hicieron inicialmente las leyes, sino aquel otro por cuya autoridad continúan siendo leyes, ahora. Por consiguiente, donde existen diversas provincias, dentro del dominio de un Estado, y en estas provincias diversidad de leyes, que comúnmente se llaman costumbres de cada provincia singular, no hemos de entender que estas costumbres tienen su fuerza solamente por el tiempo transcurrido, sino porque eran, con anterioridad, leyes escritas, o dadas a conocer de otro modo por las constituciones y estatutos de sus soberanos. Ahora bien, para que en todas las provincias de un dominio una ley no escrita sea generalmente observada, sin que aparezca iniquidad alguna en la observancia de la misma, esta ley no puede ser sino una ley de naturaleza, que obliga por igual a la humanidad entera.

6. Advirtiéndole que todas las leyes, estén o no escritas, reciben su autoridad y vigor de la voluntad del Estado, es decir, de la voluntad del representante (que en una monar-

Opiniones ligeras de los juristas sobre la forma de hacer las leyes.

quía es el monarca, y en otros Estados la asamblea soberana), cualquiera se sorprenderá al ver de dónde proceden opiniones tales como las halladas en los libros de los juristas eminentes en distintos Estados, y en las que directamente, o por consecuencia, hacen depender el poder legislativo de hombres particulares o jueces subalternos. Tal ocurre, por ejemplo, con la creencia de que *la ley común no tiene otro control sino el del Parlamento*; ello es verdad solamente cuando el Parlamento tiene el poder soberano, y no puede ser reunido ni disuelto sino por su propio arbitrio. En efecto, si existe algún derecho en alguien para disolverlo, entonces existe también un derecho a controlarlo, y, por consiguiente, a controlar su control. Y, por el contrario, si semejante derecho no existe, quien controla las leyes no es el *parlamentum*, sino el *rex in Parlamento*. Y cuando es soberano un Parlamento, por numerosos y sabios que sean los hombres que reúna, con cualquier motivo, de los países sujetos a él, nadie creerá que semejante asamblea haya adquirido por tal causa el poder legislativo. Además, se dice: los dos brazos de un Estado son la *fuerza* y la *justicia*, el *primo de los cuales reside en el rey, mientras el otro está depositado en manos del Parlamento*. Como si un Estado pudiera subsistir cuando la fuerza esté en manos de alguno a quien la justicia no tenga autoridad para mandar y gobernar.

7. Conviene nuestros juristas en que esa ley nunca puede ser contra la razón; afirman también que la ley no es la letra (es decir, la construcción legal), sino lo que está de acuerdo con la intención del legislador. Todo esto es cierto, pero la duda estriba en qué razón habrá de ser la que sea admitida como ley. No puede tratarse de una razón privada, porque [140] entonces existiría entre las leyes tanta contradicción como entre las escuelas; ni tampoco (como pretende Sir *Ed. Coke*) en una *perfección artificial de la razón, adquirida mediante largo estudio, observación y experiencia* (como era su caso). En efecto, es posible que un prolongado estudio aumente y confirme las sentencias erróneas: pero cuando los hombres construyen sobre falsos cimientos, cuanto más edifican, mayor es la ruina; y, además, las razones y resoluciones de aquellos que estudian y observan con igual empleo de tiempo y diligencia, son y deben

Sir Edward Coke, acerca de Littleton, Lib. 2. C. 6, fol. 97. b

permanecer discordantes: por consiguiente, no es esta *jurisprudencia* o sabiduría de los jueces subordinados, sino la razón del Estado, nuestro hombre artificial, y sus mandamientos, lo que constituye la ley. Y siendo el Estado, en su representación, una sola persona, no puede fácilmente surgir ninguna contradicción en las leyes; y cuando se produce, la misma razón es capaz, por interpretación o alteración, para eliminarla. En todas las Cortes de justicia es el soberano (que personifica el Estado) quien juzga. Los jueces subordinados deben tener en cuenta la razón que motivó a su soberano a instituir aquella ley, a la cual tiene que conformar su sentencia; sólo entonces es la sentencia de su soberano; de otro modo es la suya propia, y una sentencia injusta, en efecto.

La ley establecida si no se da a conocer, no es ley

8. Del hecho de que la ley es una orden, y una orden consiste en la declaración o manifestación de la voluntad de quien manda, por medio de la palabra, de la escritura o de algún otro argumento suficiente de la misma, podemos inferir que la orden dictada por un Estado es ley solamente para quienes tienen medios de conocer la existencia de ella. Sobre los imbeciles innatos, los niños o los locos no hay ley, como no la hay sobre las bestias; ni son capaces del título de justo e injusto, porque nunca tuvieron poder para realizar un pacto, o para comprender las consecuencias del mismo, y, por consiguiente, nunca asumieron la misión de autorizar las acciones de cualquier soberano, como deben hacer quienes se convierten, a sí mismos, en un Estado. Y análogamente a los que por naturaleza o accidente carecen de noticia de las leyes en general, quienes por cualquier accidente no imputable a ellos mismos carecen de medios para conocer la existencia de una ley particular, quedan excusados si no la observan, y, propiamente hablando, esta ley no es ley para ellos. Es, por consiguiente, necesario, considerar en este lugar qué argumentos y signos son suficientes para el conocimiento de lo que es la ley, es decir, cuál es la voluntad del soberano, tanto en las monarquías como en otras formas de gobierno.

En primer lugar, si existe una ley que obliga a todos los súbditos sin excepción, y no es escrita, ni se ha publicado —por cualquier otro procedimiento— en lugares adecuados para que

de ella se tenga noticia, es una ley de naturaleza. En efecto, cualquier cosa de que los hombres adquirieran noticia y consideren como ley no por las palabras de otros hombres, sino por las de su propia razón, debe ser algo aceptable por la razón de todos los hombres; y esto con ninguna ley ocurre sino con la ley de naturaleza. Por consiguiente, las leyes de la naturaleza no necesitan ni publicación ni promulgación, ya que están contenidas en esta sentencia, aprobada por todo el mundo: *No hagas a otro lo que tú consideres irrazonable que otro te haga a ti.* [141]

En segundo lugar, si existe una ley que obliga solamente a alguna categoría de hombres, o a un hombre en particular, y no está escrita ni publicada verbalmente, entonces es también una ley de naturaleza, conocida por los mismos argumentos y signos que distinguen a sus titulares, en tal condición de los demás súbditos. Porque cualquier ley que no esté escrita o promulgada de algún modo por quien la hizo, no puede ser conocida de otra manera sino por la razón de aquel que ha de obedecerla; y es también, por consiguiente, una ley no sólo civil sino natural. Por ejemplo, si el soberano emplea un ministro público sin comunicarle instrucciones escritas respecto a lo que ha de hacer, ese ministro viene obligado a tomar por instrucciones los dictados de la razón; así como si instituye un juez, éste ha de procurar que su sentencia se halle de acuerdo con la razón de su soberano; e imaginándose siempre ésta como equitativa, está ligado a ella por la ley de naturaleza; o si es un embajador (en todas las cosas no contenidas en sus instrucciones escritas) debe considerar como instrucción lo que la razón le dicte como más conducente al interés de su soberano; y así puede decirse de todos los demás ministros de la soberanía, pública y privada. Todas estas instrucciones de la razón natural pueden ser comprendidas bajo el nombre común de *fidelidad*, que es una rama de la justicia natural.

Exceptuada la ley de naturaleza, las demás leyes deben ser dadas a conocer a las personas obligadas a obedecerlas, sea de palabra, o por escrito, o por algún otro acto que manifiestamente proceda de la autoridad soberana. En efecto, la voluntad de otro no puede ser advertida sino por sus propias

Las leyes no escritas, todas ellas, de natura

palabras o actos, o por conjeturas tomadas de sus fines y propósitos, lo cual, en la persona del Estado, debe suponerse siempre en armonía con la equidad y la razón. En los tiempos antiguos, antes de que las cartas fueran de uso común, las leyes eran reducidas en muchos casos a versos, para que el pueblo llano, complaciéndose en cantarlas o recitarlas, pudiera más fácilmente retenerlas en la memoria. Por la misma causa *Salmón* recomienda a un hombre que ligue los diez mandamientos *a sus diez dedos. Y en cuanto a la ley que *Moisés* dió al pueblo de *Israel* en la renovación del pacto, *él les pide que la enseñen a sus hijos, conversando acerca de ella, lo mismo en casa que en ruta: cuando vayan a la cama o se levanten de ella; y que la escriban en los montantes y dinteles de sus casas; y que *reúnan a las gentes, hombres, mujeres y niños, para escuchar su lectura.

*Pr., 7, 3.

*Dt., 11, 19.

*Dt., 31, 12.

Ni es ley cuando el legislador no puede ser conocido.

Tampoco basta que la ley sea escrita y publicada, sino que han de existir, también, signos manifestos de que procede de la voluntad del soberano. En efecto, cuando los hombres privados tienen o piensan tener fuerza bastante para realizar sus injustos designios, o perseguir sin peligro sus ambiciosos fines, pueden publicar como leyes lo que les plazca, sin autoridad legislativa, o en contra de ella. Se requiere, por consiguiente, no sólo la declaración de la ley, sino la existencia de signos suficientes del autor y de la autoridad. El autor o legislador ha de ser, sin duda, evidente en cada Estado, porque el soberano que habiendo sido instituido por el consentimiento de cada uno, se supone suficientemente conocido por todos. Y aunque la ignorancia y osadía de los hombres sea tal, en la mayor parte de los casos, que cuando [142] se disipa el acuerdo de la primera constitución de su Estado, no consideran en virtud de qué poder están defendidos contra sus enemigos, protegidos en sus actividades, y afirmados en su derecho cuando se les hace injuria; como ningún hombre que medite sobre el particular puede abrigar duda alguna, no cabe tampoco alegar ninguna excusa respecto a la ignorancia de dónde está situada la soberanía. Es un dictado de la razón natural y, por consiguiente, una ley evidente de naturaleza, que nadie debe debilitar ese poder cuya protección él mismo ha demandado

o ha recibido, contra otros, con conocimiento suyo. Por consiguiente, nadie puede tener duda de quién es soberano, sino por su propia culpa (cualesquiera que sean las razones que puedan invocar los hombres malos). La dificultad consiste en la evidencia de la autoridad derivada del soberano; la remoción de esa dificultad depende del conocimiento de los registros públicos, de los consejos públicos, de los ministros públicos y de los tribunales públicos, los cuales verifican suficientemente todas las leyes; verifican, digo, no autorizan; porque la verificación no es sino testimonio y registro, no la autoridad de la ley que consiste, solamente, en la orden del soberano.

Diferencia entre verificación y autorización.

La ley verificada por el juez subordinado.

Por tanto, si un hombre tiene una cuestión por injuria a la ley de naturaleza, es decir, a la equidad común, la sentencia del juez, que por comisión tiene autoridad para conocer tales causas, es una verificación suficiente de la ley de naturaleza en este caso individual. Porque aunque la opinión de uno que profese el estudio de la ley sea útil para evitar litigios, no es sino una opinión: es decir, el juez debe comunicar a los hombres lo que es ley, después de oír la controversia.

Por los Registros públicos.

Pero cuando la cuestión es de injuria o delito contra la ley escrita, cada hombre, recurriendo por sí mismo o por otros a los Registros, puede (si quiere) estar suficientemente informado antes de realizar tal injuria o delito, y establecer si es injuria o no. Ni siquiera eso: porque cuando un hombre duda de si el acto que realiza es justo o injusto, y puede informarse a sí mismo si quiere, el acto realizado es ilegal. Del mismo modo, quien se supone a sí mismo injuriado, en un caso establecido por la ley escrita que él puede examinar por sí mismo o por otros, si se querella antes de consultar la ley, lo hace injustamente, y más bien procede a vejear otros hombres que a demandar su propio derecho.

Por documentos, patentes y sellos públicos.

Si la cuestión promovida es la de obediencia a un funcionario público, oír leer la comisión para el cargo que le ha sido confiado, o tener medios de informarse de ello, cuando uno lo desee, es una verificación suficiente de su autoridad. En efecto, cada hombre está obligado a hacer todo cuanto pueda para informarse por sí mismo de todas las leyes escritas que pueden afectar a sus acciones futuras. Conocido el legislador, y sufi-

La interpretación de la ley depende del poder soberano.

cientemente publicadas las leyes, sea por escrito o por la luz de la naturaleza, todavía necesitan otra circunstancia muy material para que sean obligatorias. Ciertamente no es en la letra sino en la significación, es decir, en la interpretación auténtica de la ley (que estriba en el sentido del legislador) donde radica la naturaleza de la ley. Por tanto, [143] la interpretación de todas las leyes depende de la autoridad soberana, y los intérpretes no pueden ser sino aquellos que designe el soberano (sólo al cual deben los súbditos obediencia). De otro modo la sagacidad de un intérprete puede hacer que la ley tenga un sentido contrario al del soberano; entonces el intérprete se convierte en legislador.

Todas las leyes necesitan interpretación.

Todas las leyes escritas y no escritas tienen necesidad de interpretación. La ley no escrita de naturaleza, aunque sea fácil de reconocer para aquellos que, sin parcialidad ni pasión, hacen uso de su razón natural, y, por tanto, priva de toda excusa a quienes la violan, si se tiene en cuenta que son pocos, acaso ninguno, quienes en tales ocasiones no están cegados por su egoísmo o por otra pasión, la ley de naturaleza se convierte en la más oscura de todas las leyes, y es, por consiguiente, la más necesitada de intérpretes capaces. Las leyes escritas, cuando son breves, fácilmente son mal interpretadas, por los diversos significados de una o dos palabras: si son largas, resultan más oscuras por las significaciones diversas de varias palabras; en este sentido, ninguna ley escrita promulgada en pocas o muchas palabras puede ser bien comprendida sin una perfecta inteligencia de las causas finales para las cuales se hizo la ley; y el conocimiento de estas causas finales reside en el legislador. Por tanto, para él no puede haber en la ley ningún nudo insoluble, ya sea porque puede hallar las extremidades del mismo, y desatarlo, o porque puede elegir un fin cualquiera (como hizo *Alejandro* con su espada, en el caso del nudo gordiano) por medio del poder legislativo; cosa que ningún otro intérprete puede hacer.

La interpretación auténtica de la ley no es la de los escritores.

La interpretación de las leyes de naturaleza no depende, en un Estado, de los libros de filosofía moral. La autoridad de los escritores, sin la autoridad del Estado, no convierte sus opiniones en ley, por muy veraces que sean. Lo que vengo es-

cribiendo en este tratado respecto a las virtudes morales y a su necesidad para procurar y mantener la paz, aunque sea verdad evidente, no es ley, por eso, en el momento actual, sino porque en todos los Estados del mundo es parte de la ley civil, ya que aunque sea naturaleza razonable, sólo es ley por el poder soberano. De otro modo sería un gran error llamar a las leyes de naturaleza leyes no escritas; acerca de esto vemos muchos volúmenes publicados, llenos de contradicciones entre unos y otros, y aun en un mismo libro.

La interpretación de la ley de naturaleza es la sentencia del juez, constituido por la ley soberana para oír y fallar las controversias que de él dependen; y consiste en la aplicación de la ley al caso debatido. En efecto, en el acto del juicio, el juez no hace otra cosa sino considerar si la demanda de las partes está de acuerdo con la razón natural y con la equidad; y la sentencia que da es, por consiguiente, la interpretación de la ley de naturaleza, interpretación auténtica no porque es su sentencia privada, sino porque la da por autorización del soberano; con ello viene a ser la sentencia del soberano, que es ley, en aquel entonces, para las partes en litigio. [144]

Ahora bien, como no hay juez subordinado ni soberano que no pueda errar en un juicio de equidad, si posteriormente, en otro caso análogo, encuentra más de acuerdo con la equidad dar una sentencia contraria, está obligado a hacerlo. Ningún error humano se convierte en ley suya, ni le obliga a persistir en él: ni (por la misma razón) se convierte en ley para otros jueces, aunque haya hecho promesa de seguirla. En efecto, aunque una sentencia equivocada que se dé por autorización del soberano, si él la conoce y la permite, viene a constituir una nueva ley (cuando las leyes son mutables, e incluso las pequeñas circunstancias son idénticas), en cambio, en las leyes inmutables, tales como son las leyes de naturaleza, no existen leyes respecto a los mismos o a otros jueces, en los casos análogos que puedan ocurrir posteriormente. Los príncipes se suceden uno a otro, y un juez pasa y otro viene, pero ni el cielo ni la tierra se van, ni un solo título de la ley de naturaleza desaparece, tampoco, porque es la eterna ley de Dios. Por tanto, entre todas las sentencias de los jueces anteriores, que siempre han sido, no

La interpretación de la ley es por el juez quien da la viva voz e caso paritica

La sentencia de un juez no le obliga a dar, a él a otro juez, posteriormente la misma sentencia en análogos.

pueden, todas juntas, hacer una ley contraria a la equidad natural. Ningún ejemplo de jueces anteriores puede garantizar una sentencia irracional, ni librar al juez actual de la preocupación de estudiar lo que es la equidad (en el caso que ha de juzgar), según los principios de su propia razón natural. Por ejemplo, va contra la ley de naturaleza *castigar al inocente*, e inocente es quien judicialmente queda liberado y reconocido como inocente por el juez. Supongamos ahora el caso de que un hombre es acusado de un delito capital, y teniendo en cuenta el poder y la malicia de algún enemigo, y la frecuente corrupción y parcialidad de los jueces, escapa por temor a lo que puede ocurrir, y posteriormente es detenido y conducido ante un tribunal legal donde resulta que no era culpable del delito, y en consecuencia queda liberado, no obstante lo cual se le condena a perder sus bienes; esto es una manifiesta condenación del inocente. Afrmo, por consiguiente, que no hay lugar en el mundo donde esto pueda constituir la interpretación de una ley de naturaleza, o ser convertido en ley por las sentencias de los jueces anteriores que hicieron lo mismo. Quien juzgó primero juzgó injustamente, y ninguna injusticia puede ser modelo de juicio para los jueces sucesivos. Puede existir una ley escrita que prohíba huir al inocente, y le castigue por haber escapado; pero que la fuga por temor a un daño deba ser considerada como presunción de culpabilidad, cuando un hombre ha sido ya judicialmente absuelto del delito, es contrario a la naturaleza de la presunción, que no tiene ya lugar después de emitido el fallo. Sin embargo, esta opinión es convertida por un gran jurista de la ley común en *Inglaterra*. Si un inocente, dice, es acusado de felonía, y escapa por temor a esa acusación, aunque judicialmente quede liberado del cargo de felonía, si se averigua que huyó por tal causa, debe perder todos sus bienes, casillos, créditos y acciones a pesar de su inocencia. En efecto, en cuanto a la pérdida de ello, la ley no admitirá prueba contra la presunción legal fundada en el hecho de su huida. Así veis que un inocente, judicialmente liberado, a pesar de su inocencia (cuando ninguna ley escrita le prohibía huir), después de su liberación resulta condenado, por una presunción legal, a perder todos los bienes que posee. Si la ley funda sobre su huida una presunción del hecho (que era

sustancial) la sentencia [145] tencia debió haber sido sustancial también; si la presunción no era hecho ¿por qué había de perder sus bienes? Por tanto esto no es ley de *Inglaterra*, ni es una condena fundada sobre una presunción de ley, sino sobre la presunción de los jueces. Es, también, contrario a la ley afirmar que ninguna prueba debe ser admitida contra una presunción de ley. En efecto, todos los jueces, soberanos y subordinados, cuando rehusan escuchar pruebas rehusan hacer justicia: aunque la sentencia sea justa, los jueces que condenan sin atender las pruebas ofrecidas son jueces injustos, y su presunción no es sino prejuicio, cosa que ningún hombre debe llevar consigo a la sede de la justicia, cualesquiera que sean los juicios precedentes o ejemplos que pretenda seguir. Existen otras cosas de esta naturaleza en las que los juicios de los hombres han sido pervertidos por confiar en los precedentes; pero esto bastará para mostrar que aunque la sentencia del juez sea una ley para la parte que litiga, no lo es para cualquier juez que le suceda en el ejercicio de ese cargo.

De la misma manera, cuando se trata del significado de las leyes escritas, no es intérprete de ellas quien se limita a escribir un comentario sobre las mismas. En efecto, los comentaristas están más sujetos a objeción que el texto mismo, y por tanto necesitan otros comentaristas, con lo cual no tendrían fin tales interpretaciones. Por esta causa, a menos que exista un intérprete autorizado por el soberano, del cual no pueden apartarse los jueces subordinados, el intérprete no puede ser otro que el juez ordinario, del mismo modo que ocurre en los casos de la ley no escrita; y sus sentencias deben ser reconocidas por quien pleitea como leyes en este caso particular; ahora bien, no obligan a otros jueces a dar juicios análogos en casos semejantes, porque un juez puede errar en la interpretación de la ley escrita, pero ningún error de un juez subordinado puede cambiar la ley que constituye una sentencia general del soberano.

En las leyes escritas, los hombres suelen establecer una diferencia entre la letra y la sentencia de la ley. Cuando por la letra se entiende cualquiera cosa que puede ser inferida de las meras palabras, esa distinción es correcta, porque los sig-

nificados de la mayoría de las palabras son ambiguos, bien por sí mismos o por el uso metafórico que de ellos se hace, y el argumento puede ser exhibido en diversos sentidos; en cambio, sólo hay un sentido de la ley. Ahora bien, si por letra se entiende el sentido literal, entonces la letra y la sentencia o intención de la ley son una misma cosa, porque el sentido literal es aquel que el legislador se proponía significar por la letra de la ley. En efecto, se supone siempre que la intención del legislador es la equidad, pues sería una gran contumelia para el juez pensar otra cosa del soberano. Por consiguiente, si el texto de la ley no autoriza plenamente una sentencia razonable, debe suplirle con la ley de naturaleza, o, si el caso es difícil, suspender el juicio hasta que haya recibido una autorización más amplia. Por ejemplo, una ley escrita ordena que quien sea arrojado de su casa por la fuerza, por la fuerza sea restituído en ella: pero supongamos que un hombre, por negligencia, deja su casa vacía, y al regresar es arrojado por la fuerza, caso para el cual no existe una ley concreta. Es evidente [146] denté que este caso está contenido en la misma ley, pues de otro modo no habría remedio, en absoluto, cosa que puede suponerse contraria a la voluntad del legislador. A su vez el texto de la ley ordena juzgar de acuerdo con la evidencia: un hombre es acusado falsamente de un hecho que el juez mismo vio realizar a otro, distinto del acusado. En este caso, ni puede seguirse el texto de la ley para condenar al inocente, ni el juez debe sentenciar contra la evidencia del testimonio, porque la letra de la ley es lo contrario: solicitará del soberano la designación de otro juez, y el primero será testigo. De este modo el inconveniente que resulta de las muchas palabras de una ley escrita puede llevar al juez a la intención de la ley, haciendo que ésta se interprete, así, de la mejor manera; sin embargo, ninguna incomodidad puede garantizar una sentencia contra la ley, porque cada juez de lo bueno y de lo malo, no es juez de lo que es conveniente o inconveniente para el Estado.

Las aptitudes requeridas en un buen intérprete de la ley, es decir, en un buen juez, no son las mismas que las que se exigen de un abogado, especialmente en el estudio de las leyes. Porque del mismo modo que un juez, cuando ha de tomar

*Aptitudes
requeridas
en un juez.*

referencias del hecho, no ha de hacerlo sino de los testigos, así también no debe informarse de la ley por otro conducto que por el de los estatutos y constituciones del soberano, alegados en el juicio, o declarados a él por quien tiene autoridad del poder soberano para declararlos; y no necesita preocuparse por anticipado de cuál será su juicio, porque lo que él debe decir respecto al hecho, le habrá de ser suministrado por los testigos, y lo que debe decir en materia de ley, por quienes en sus alegaciones lo manifiestan y tienen autoridad para interpretarlo en el lugar mismo. Los Lorees del Parlamento en *Inglaterra* eran jueces, y muchas causas difíciles han sido oídas y falladas por ellos; sin embargo, pocos, entre esos Lorees, eran muy versados en el estudio de las leyes, y pocos habían hecho profesión de ellas; y aunque consultaban con juristas designados para comparecer en aquella oportunidad y cuestión, solamente aquéllos tenían la autoridad para dictar sentencia. Del mismo modo en los juicios ordinarios de derecho, doce hombres del pueblo llano son los jueces, y dan sentencia no sólo respecto del hecho sino del derecho, y se pronuncian simplemente por el demandante o por el demandado; es decir, son jueces no solamente del hecho sino también del derecho, y en materia de delito no sólo determinan si existió o no, sino que establecen si fue *asesinato, homicidio, felonía, asalto* u otra cosa, conforme a las calificaciones de la ley; pero como no se supone que conocen la ley por sí mismos, existe alguien que tiene autoridad para informarles de ello en el caso particular que han de juzgar. Ahora bien, aunque no juzguen de acuerdo con lo que se les dice, no están sujetos por ello a penalidad alguna, a menos que aparezca que lo hicieron contra su conciencia, o que fueron corrompidos por vía de cohecho.

Lo que hace un buen juez o un buen intérprete de las leyes es, en primer término, *una correcta comprensión* de la principal ley de naturaleza, llamada *equidad*, que no dependiendo de la lectura de los escritos de otros hombres, sino de la bondad del propio raciocinio natural [147] del hombre, se presume que es más frecuente en quienes han tenido más posibilidades y mayor inclinación para meditar sobre ellas. En segundo lugar, *desprecio de innecesarias riquezas* y preferencias. En tercer término, *ser capaz de despojarse a sí mismo, en*

el juicio, de todo temor, miedo, amor, odio y compasión. En cuarto lugar, y por último, paciencia para oír, atención diligente en escuchar, y memoria para retener, asimilar y aplicar lo que se ha oído.

Decisiones de la ley.

La distinción y división de las leyes ha sido hecha de diversas maneras, según los diferentes métodos aplicados por quienes han escrito sobre ellas. En efecto, es una cosa que no depende de la naturaleza, sino del propósito del escritor, y es auxiliar de cualquier otro método del hombre. En la Instituta de *Justiniano* encontramos siete clases distintas de leyes civiles. Primera los *edictos*, *constituciones* y *epístolas del príncipe*, es decir, del emperador, puesto que el poder entero del pueblo residía en él. Análogas a éstas son las proclamaciones de los reyes de *Inglaterra*.

2. Los decretos del pueblo entero de *Roma* (incluyendo el Senado) cuando eran aplicados a la cuestión por el Senado. Estas eran leyes, en primer lugar, por virtud del poder soberano que residía en el pueblo; y si no eran abrogadas por los emperadores seguían siendo leyes por la autoridad imperial. En efecto, todas las leyes que obligan se considera que son leyes emanadas de la autoridad que tiene poder para abrogarlas. Semejantes en cierto modo a estas leyes son las Leyes del Parlamento en *Inglaterra*.

3. Los decretos del pueblo llano (con exclusión del Senado) cuando eran aplicados a la cuestión por los tribunales del pueblo. En efecto, los decretos que no eran abrogados por los emperadores seguían siendo leyes por la autoridad imperial. Análogas a éstas fueron las órdenes de la Cámara de los Comunes en *Inglaterra*.

4. *Senatus consulta*, u órdenes del Senado, porque cuando el pueblo de *Roma* se hizo tan numeroso que resultaba ya inconveniente reunirlos, se consideró adecuado por el emperador que se consultara al Senado, en lugar de hacerlo al pueblo. Estas disposiciones tienen cierta semejanza con las Actas del Consejo.

5. Los edictos de los pretores y, en algunos casos, los de los ediles, cuyo cargo viene a corresponder al de los Justicias mayores en las Cortes de *Inglaterra*.

6. *Responsa prudentum*, que eran las sentencias y opiniones de aquellos juristas a quienes el emperador dio autoridad para interpretar la ley y para resolver las cuestiones que en materia de ley eran sometidas a su opinión; estas respuestas obligan a los jueces, al dar sus juicios, por mandato de las constituciones imperiales, y serían como las recopilaciones de casos juzgados, si la ley de *Inglaterra* obligara a otros jueces a observarlas. En efecto, los jueces de la ley común de *Inglaterra* no son propiamente jueces, sino jurisconsultos, a quienes los jueces, es decir, los lores o doce hombres del pueblo llano, deben pedir opinión en materia de ley.

7. Finalmente las *costumbres no escritas* (que en su propia naturaleza son una imitación de la ley), por el consentimiento tácito del emperador, en caso de que no sean contrarias a la ley de naturaleza, son verdaderas leyes.

Otra división de las leyes es en *naturales* y *positivas*. Son leyes *naturales* [148] *rales* las que han sido leyes por toda la eternidad, y no solamente se llaman leyes *naturales*, sino también leyes *morales*, porque descansan en las virtudes morales, como la justicia, la equidad y todos los hábitos del intelecto que conducen a la paz y a la caridad; a ellos me he referido ya en los capítulos xiv y xv.

Positivas son aquellas que no han existido desde la eternidad, sino que han sido instituidas como leyes por la voluntad de quienes tuvieron poder soberano sobre otros, y o bien son formuladas, escritas o dadas a conocer a los hombres por algún otro argumento de la voluntad de su legislador.

A su vez, entre las leyes positivas unas son *humanas*, otras *divinas*, y entre las leyes humanas positivas, unas son *distributivas*, otras *penales*. Son *distributivas* las que determinan los derechos de los súbditos, declarando a cada hombre en virtud de qué adquiere y mantiene su propiedad sobre las tierras o bienes, y su derecho o libertad de acción: estas leyes se dirigen a todos los súbditos. Son *penales* las que declaran qué penalidad debe infringirse a quienes han violado la ley, y se dirigen a los ministros y funcionarios establecidos para ejecutarlas. En efecto, aunque cada súbdito debe estar informado de los castigos que por anticipado se instituyeron para esas

Otra división de la ley.

transgresiones, la orden no se dirige al delincuente (del cual ha de suponerse que no se castigará conscientemente a sí mismo), sino a los ministros públicos instituidos para que las penas sean ejecutadas. Estas leyes penales se encuentran escritas en la mayor parte de los casos con las leyes distributivas, y a veces se denominan sentencias. En efecto, todas las leyes son juicios generales o sentencias del legislador, como cada sentencia particular es, a su vez, una ley para aquel caso es juzgado.

Cómo la ley divina positiva se da a conocer a los hombres.

Las leyes positivas divinas (puesto que las leyes naturales, siendo eternas y universales, son todas divinas) son aquellas que siendo mandamientos de Dios (no por toda la eternidad, ni universalmente dirigidas a todos los hombres, sino sólo a unas ciertas gentes o a determinadas personas) son declaradas como tales por aquellos a quienes Dios ha autorizado para hacer dicha declaración. Ahora bien, ¿cómo puede ser conocida esta autoridad otorgada al hombre para declarar que dichas leyes positivas son leyes de Dios? Dios puede ordenar a un hombre, por vía sobrenatural, que dé leyes a otros hombres. Pero como es consustancial a la ley que los obligados por ella adquirieran el convencimiento de la autoridad de quien la declara, y nosotros no podemos, naturalmente, adquirirlo directamente de Dios ¿cómo puede un hombre, sin revelación sobrenatural, asegurarse de la revelación recibida por el declarante, y cómo puede verse obligado a obedecerla? Por lo que respecta a la primera cuestión: cómo un hombre puede adquirir la evidencia de la revelación de otro, sin una revelación particular hecha a él mismo, es evidentemente imposible; porque si un hombre puede ser inducido a creer tal revelación por los milagros que ve hacer a quien pretende poseerla, o por la extraordinaria santidad de su vida, o por la extraordinaria sabiduría y felicidad de sus acciones (todo lo cual son signos extraordinarios del favor divino), sin embargo, todo ello no es testimonio cierto de una revelación especial. Los milagros son obras maravillosas, pero lo que es maravilloso para unos puede no serlo para otros. La santidad puede fingirse, y la felicidad visible en este mundo resulta ser, en muchos casos, obra de Dios por causas naturales [149] y ordinarias. Por consiguiente, ningún hombre puede saber de modo infalible, por razón natural, que otro ha tenido una revelación sobrenatural de la

voluntad divina; sólo puede haber una creencia, y según que los signos de ésta aparezcan mayores o menores, la creencia es unas veces más firme y otras más débil.

En cuanto a la segunda cuestión de cómo puede ser obligado a obedecerla, no es tan ardua. En efecto, si la ley exige que no se proceda contra la ley de naturaleza (que es, indudablemente, ley divina) y el interesado se propone obedecerla, queda obligado por su propio acto; obligado, digo, a obedecerla, no obligado a creer en ella, ya que las creencias y meditaciones de los hombres no están sujetas a los mandatos sino, sólo, a la operación de Dios, de modo ordinario o extraordinario. La fe en la ley sobrenatural no es una realización, sino, sólo, un asentimiento a la misma, y no una obligación que ofrezcamos a Dios, sino un don que Dios otorga libremente a quien le agrada; como, por otra parte, la incredulidad no es un quebrantamiento de algunas de sus leyes, sino un repudio de todas ellas, excepto las leyes naturales. Cuanto vengo afirmando puede esclarecerse más todavía mediante ejemplos y testimonios concernientes a este punto y extraídos de la Sagrada Escritura. El pacto que Dios hizo con Abraham (por modo sobrenatural) era así: **Este será mi pacto, que guardareis entre mí y vosotros y tu simiente después de ti. La descendencia de Abraham no tuvo esta revelación, ni siquiera existía entonces, constituía, sin embargo, una parte del pacto, y estaba obligada a obedecer lo que Abraham les manifestara como ley de Dios: cosa que ellos no podían hacer sino en virtud de la obediencia que debían a sus padres, los cuales (si no están sujetos a ningún otro poder terrenal, como ocurría en el caso de Abraham) tienen poder soberano sobre sus hijos y sus siervos. A su vez, cuando Dios dijo a Abraham: En ti deben quedar bendecidas todas las naciones de la tierra; porque yo sé que tú ordenarás a tus hijos y a tu hogar, después de ti, que tomen la vía del Señor y observen la rectitud y el juicio, es manifiesto que la obediencia de su familia, que no había tenido revelación, dependía de la obligación primitiva de obedecer a su soberano. En el monte Sinaí sólo Moisés subió a comunicarse con Dios, prohibiéndose que el pueblo lo hiciera, bajo pena de muerte; sin embargo, estaban obligados a obedecer todo lo que Moisés les declaró*

¹⁴⁹ Gn., 17.

como ley de Dios. ¿Por qué razón si no por la de sumisión espontánea podían decir: *Háblanos y te oiremos, pero no dejes que Dios nos hable a nosotros, o moriremos?* En estos dos pasajes aparece suficientemente claro que en un Estado, un súbdito que no tiene una revelación cierta y segura, particularmente dirigida a sí mismo, de la voluntad de Dios, ha de obedecer como tal el mandato del Estado; en efecto, si los hombres tuvieran libertad para considerar como mandamientos de Dios sus propios sueños y fantasías, o los sueños y fantasías de los particulares, difícilmente dos hombres se pondrían de acuerdo acerca de lo que es mandamiento de Dios; y aun a ese respecto cada hombre desobedecería los mandamientos del Estado. Concluyo, por consiguiente, que en todas las cosas que no son contrarias a la ley moral (es decir, a la ley de naturaleza) todos los súbditos están obligados a obedecer como ley divina la que se declara como tal por las leyes del Estado. Esto es evidente para cualquiera razón humana, pues lo que no se hace contra la ley de naturaleza puede ser convertido en ley en nombre de quien [150] tiene el poder soberano; y no existe razón en virtud de la cual los hombres estén menos obligados, si esto se propone en nombre de Dios. Además, no existe lugar en el mundo donde sea tolerable que los hombres reconozcan otros mandamientos de Dios que los declarados como tales por el Estado. Los Estados cristianos castigan a quienes se rebelan contra la religión cristiana, y todos los demás Estados castigan a cuantos instituyen una religión prohibida. En efecto, en todo aquello que no esté regulado por el Estado, es de equidad (que es la ley de naturaleza, y, por consiguiente, una ley eterna de Dios) que cada hombre pueda gozar por igual de su libertad.

Otra división
de las leyes.

Existe todavía otra distinción de las leyes, en *fundamentales y no fundamentales*; pero nunca puede comprender, en ningún autor, qué se entiende por ley fundamental. No obstante, con toda razón pueden distinguirse las leyes de esa manera.

Qué es ley
fundamental.

Se estima como ley fundamental, en un Estado, aquella en virtud de la cual, cuando la ley se suprime, el Estado decae y queda totalmente arruinado, como una construcción cuyos

cimientos se destruyen. Por consiguiente, ley fundamental es aquella por la cual los súbditos están obligados a mantener cualquier poder que se dé al soberano, sea monarca o asamblea soberana, sin el cual el Estado no puede subsistir; tal es el poder de hacer la paz y la guerra, de instituir jueces, de elegir funcionarios y de realizar todo aquello que se considere necesario para el bien público. Es ley no fundamental aquella cuya abrogación no lleva consigo la desintegración del Estado; tales son, por ejemplo, las leyes concernientes a las controversias entre un súbdito y otro. Y baste esto ya, en cuanto a la división de las leyes.

Diferencia
entre ley
y derecho.

Encuentro que las palabras *lex civilis* y *ius civile*, es decir, *ley y derecho civil*, están usadas de modo promiscuo para una misma cosa, incluso entre los autores más cultos, pero no debería ocurrir así. En efecto, *derecho es libertad*: concretamente, aquella libertad que la ley civil nos deja. Pero la *ley civil* es una *obligación*, y nos arrebató la libertad que nos dió la ley de naturaleza. La naturaleza otorgó a cada hombre el derecho a protegerse a sí mismo por su propia fuerza, y a invadir a un vecino sospechoso, por vía de prevención; pero la ley civil suprime esta libertad en todos los casos en que la protección legal puede imponerse de modo seguro. En este sentido *lex y ius* son diferentes de *obligación y libertad*.

Y entre ley
y carta.

Análogamente, los términos *leyes y cartas* se utilizan promiscuamente para la misma cosa. Sin embargo, las cartas son donaciones del soberano, y no leyes, sino exenciones a la ley. La frase utilizada en una ley es *jubeo, injungo*; es decir, *mando y ordeno*; la frase de una carta es *dedi, concessi; he dado, he concedido*: pero lo que se ha dado o concedido a un hombre no se le impone como ley. Puede hacerse una ley para obligar a todos los súbditos de un Estado: una libertad o carta se refiere tan sólo a un hombre o a una parte del pueblo. Porque decir que todos los habitantes de un Estado tienen libertad en un caso cualquiera, es tanto como decir que en aquel caso no se hizo ley alguna, o que, habiéndose hecho, se halla abrogada al presente. [151]

David HUME, *Investigaciones sobre la moral* (trad. Juan Adolfo Vásquez),
secciones I, IV, y V. Buenos Aires, Losada, 1945, pp. 27-33, 67-96, 153-163.

modestia y sin el más ligero matiz de maldad, que tan frecuentemente es la desagradable fuente de lo que en otros hombres se llama ingenio. Sus bromas jamás intentaron mortificar y, por tanto, lejos de ser ofensivas, difícilmente dejan de agradar y deleitar aún a quienes iban dirigidas; quizá ninguna de sus otras grandes y amables cualidades contribuían más a hacer apreciable su conversación. Y esta jovialidad de temperamento, tan agradable en sociedad, pero que con frecuencia va acompañada de cualidades frívolas y superficiales, en él estaba acompañada por la más severa aplicación, la más vasta ciencia (*learning*), la mayor profundidad de pensamiento y un talento de lo más comprensivo en todo respecto. En general, lo he considerado siempre, durante su vida y en el momento de su muerte, tan próximo a la idea de hombre perfectamente sabio y virtuoso como quizá la naturaleza de la fragilidad humana ha de permitir.

Quedo, estimado señor, suyo muy afectuosamente.

ADAM SMITH

SECCIÓN PRIMERA

DE LOS PRINCIPIOS GENERALES DE LA MORAL

Las disputas que se tienen con hombres pertinazmente obstinados en sus principios son las más fastidiosas de todas, salvo, quizá, aquellas con personas de entera mala fe, quienes en verdad no creen las opiniones que defienden sino que toman parte en la controversia por afectación, por espíritu de contradicción o por deseo de mostrar ingenio e ingenuidad superiores al resto de la humanidad. En ambos casos es de esperar la misma ciega adhesión a sus propios argumentos, el mismo desprecio por sus antagonistas y la misma vehemencia apasionada en la invención de falsedades y sofismas. Y como el razonamiento no es la fuente de donde cada uno de los disputantes deriva sus doctrinas, es vano esperar que alguna lógica que no hable a los afectos los induzca a abrazar principios más sanos.

Aquellos que han negado la realidad de las distinciones morales pueden ser clasificados entre los disputantes de mala fe, ya que no es concebible que alguna criatura humana pueda creer seriamente que todos los caracteres y acciones tengan igual derecho ante el afecto y consideración de cada uno. La diferencia que la naturaleza ha puesto entre un hombre y otro es tan vasta y está, además, tan aumentada por la educación, el ejemplo y el hábito, que si aprehendemos simul-

lucamente los extremos opuestos no hay escepticismo tan escrupuloso — y difícilmente alguna seguridad tan determinada — que niegue absolutamente toda distinción entre ellas. Por más grande que sea la insensibilidad de lo justo y de lo injusto y, por obstinados que sean sus prejuicios, debe observar que otros son susceptibles de impresiones iguales. Por tanto, el único medio de convertir a un adversario de esta clase es dejarlo a sí mismo. Porque, al notar que nadie manifiesta controversia con él es muy probable que, al fin, espontáneamente y por mero cansancio, cambie de opinión y se ponga de parte del sentido común y de la razón.

Reciente ha nacido una controversia mucho más digna de examen, sobre si los fundamentos generales de la Moral derivan de la razón o del sentimiento; si logramos conocerlos por una cadena de argumento y de inducción o por sentido inmediato y un sentido interno más fino; si, como todo juicio legítimo de verdad y falsedad, deben ser los mismos para todo ser racional inteligente o si, como la percepción de la belleza y la fealdad, deben fundarse en la particular constitución y textura de la especie humana.

Aunque los antiguos filósofos afirman con frecuencia que la virtud no es más que la conformidad con la razón, parecen sin embargo considerar que la moral deriva de su existencia del gusto y del sentimiento. Por otra parte, si bien nuestros modernos investigadores también hablan mucho de la belleza de la virtud y de la fealdad del vicio, generalmente han tratado de explicar estas distinciones mediante razonamientos metafísicos y deducciones que parten de los principios más abstractos y deducciones que parten de los principios más abstractos del entendimiento. En estos temas reinaba una confusión tal que, entre un sistema y otro — y aún dentro de casi todos los sistemas individuales — podía dominar una antítesis de la mayor importancia sin que, hasta hace poco tiempo, fuese advertida por alguien. El elegante Lord Shaftesbury, que por primera vez dió ocasión de observar esta distinción y que, en general, se adhería a los prin-

cipios de los antiguos, no está, siquiera él, libre de la misma confusión.

Se debe reconocer que ambas posiciones frente a la cuestión admiten especiosos argumentos. Puede decirse que las distinciones morales son discernibles por la *razón* pura y, además, ¿de dónde proceden las múltiples disputas que dominan en la vida diaria así como en la filosofía con respecto a este asunto, de dónde la extensa cadena de pruebas aducidas a menudo por ambas partes, de dónde los ejemplos citados, las autoridades a las cuales se recurre, las comparaciones usadas, las falacias descubiertas, las inferencias extraídas y las varias conclusiones según sus propios principios? Se puede discutir acerca de la verdad, pero no sobre el gusto. Lo que existe en la naturaleza de las cosas es la norma de nuestro juicio; lo que cada hombre siente dentro de sí mismo es la norma del sentimiento. Se pueden probar las posiciones de la geometría y controvertir los sistemas de la física, pero la armonía del verso, la delicadeza de la pasión y el brillo del ingenio deben proporcionar un placer inmediato. Nadie razona acerca de la belleza del prójimo, pero si frecuentemente acerca de la justicia o injusticia de sus acciones. En todo juicio criminal, lo primero que debe hacer el acusado es confutar los hechos imputados y negar aquellos que lo perjudican; en segundo lugar, probar que aun cuando estas acciones fueran reales podrían justificarse como inocentes y legales. Según se admite, el primer punto es indagado mediante deducciones del entendimiento; ahora bien ¿cómo vamos a suponer que para determinar el otro se cumple una facultad del espíritu diferente?

Por otra parte, aquellos que desearían reducir todas las determinaciones morales al *sentimiento*, pueden tratar de mostrar que a la razón le es siempre imposible extraer conclusiones de esta naturaleza. Es propio de la virtud ser *amable* y del vicio ser *odioso*, dicen. Esto constituye su verdadera naturaleza o esencia. Pero ¿puede la razón adjudicar

car estos diferentes epítetos a toda clase de asuntos y pronunciar de antemano que unos deben producir amor y otros odio? ¿Y qué otra razón podemos dar de estas afecciones salvo la conformación y textura original del espíritu humano, que está naturalmente adaptado para recibirlos?

La finalidad de todas las especulaciones morales es enseñarnos nuestro deber y, mediante adecuadas representaciones de la fealdad del vicio y de la belleza de la virtud, producir los hábitos correspondientes e inducirnos a evitar los unos y a abrazar los otros. Pero ¿cómo vamos a esperar esto de las inferencias y conclusiones del entendimiento que por sí solas no tienen influencia sobre las afecciones ni pueden mover las fuerzas activas de los hombres? Ellas descubren las verdades, pero si las verdades que descubren son indiferentes y no producen desecho ni aversión no pueden tener influencia sobre la conducta y el comportamiento. Lo que es honroso, lo que es bello, lo que es decoroso, lo que es noble y lo que es generoso, toma posesión del corazón y nos incita a abrazarlo y a afirmarlo. Lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable y lo que es verdadero sólo obtiene el frío asentimiento del entendimiento y, al satisfacer una curiosidad especulativa, ponemos fin a nuestras investigaciones.

Si extinguimos todos los cálidos sentimientos e inclinaciones favorables a la virtud, todo disgusto o aversión por el vicio y hacemos a los hombres totalmente indiferentes a estas distinciones, la moral deja de ser un estudio práctico puesto que carece de toda tendencia para regular nuestras vidas y acciones.

Estos argumentos de cada una de las partes — y muchos otros podrían presentarse — son tan plausibles que me siento inclinado a sospechar que tanto unos como otros son sólidos y satisfactorios, y que la *razón* y el *sentimiento* se hallan presentes en casi todas nuestras determinaciones y conclusiones morales. Es probable que la decisión final que

declara anables u odiosos, laudables o censurables los caracteres y acciones, la que imprime sobre ellos el sello del honor o de la infamia, de la aprobación o de la censura, la que hace de la moralidad un principio activo y que constituye a la virtud en nuestra felicidad y al vicio en nuestra miseria, es probable — digo — que esta decisión final dependa de algún sentimiento o sentido interno que la naturaleza ha hecho universal en toda la especie. Porque ¿qué otra cosa puede tener una influencia de esta naturaleza? Pero adviértimes que, a fin de preparar el camino a un sentimiento tal y dar un adecuado discernimiento de su objeto, es con frecuencia necesario que sea precedido de largos razonamientos, que se hagan sutiles distinciones, que se extraigan conclusiones justas, que se comparen objetos alejados, que se examinen complicadas relaciones y se establezcan y determinen hechos generales. Algunas especies de belleza, sobre todo la belleza natural, desde su primera aparición conquistan nuestra afección y aprobación, pero si no producen este efecto ningún razonamiento puede remediar su influencia o adaptarlas mejor a nuestro gusto y sentimiento. Pero en muchos órdenes de la belleza, particularmente en los de las bellas artes, es necesario emplear mucho razonamiento a fin de experimentar el sentimiento adecuado, y un falso gusto puede ser corregido frecuentemente mediante argumento y reflexión. Hay buenas razones para concluir que la belleza moral corresponde en buena medida a esta última especie y que solicita la ayuda de nuestras facultades intelectuales a fin de darle una influencia adecuada sobre el espíritu humano.

Pero aunque este problema acerca de los principios generales de la moral sea curioso e importante, por ahora nos es innecesario ocuparnos más largamente en nuestras investigaciones sobre tal problema. Porque si en el curso de esta pesquisa tenemos la felicidad de descubrir el verdadero origen de la moral, veremos fácilmente en qué medida el sentimiento o la razón entra en todas las determinaciones de esta

naturaleza¹. Para lograr este fin trataremos de seguir un método muy simple: analizaremos la complicación de cualidades mentales que constituye lo que en la vida diaria llamamos mérito personal; consideraremos todos los atributos del espíritu que hacen a un hombre objeto de estima y afecto o de odio y desprecio, todo hábito o sentimiento o facultad que, referido a una persona implica alabanza o censura y puede integrar un panegírico o bien una sátira de su carácter y costumbres. La rápida sensibilidad que en este respecto es tan universal entre los hombres, da al filósofo confianza suficiente de que jamás podrá equivocarse mucho al confeccionar la lista de atributos o correr peligro de colocar equivocadamente los objetos de su contemplación. Sólo necesita entrar en su propio corazón por un momento y considerar si desearía o no que la misma cualidad le fuera referida a él y si tal imputación procedería de un amigo o de un enemigo. La misma naturaleza del lenguaje nos guía casi infaliblemente al formarnos un juicio de esta naturaleza, y como toda lengua posee una serie de palabras que se toman en buen sentido, y otra que se toma en sentido opuesto, el mínimo conocimiento del lenguaje basta, sin necesidad de razonamiento, para dirigirnos al coleccionar y ordenar las cualidades estimables y censurables de los hombres. El único objeto del razonamiento es descubrir en ambas partes las circunstancias comunes a estas cualidades, observar el particular en el cual las cualidades estimables, por una parte y las censurables, por otra, están de acuerdo, y de allí llegar a la fundamentación de la ética y hallar los principios generales de los cuales deriva, en última instancia, toda aprobación o censura. Como ésta es una cuestión de hecho y no de ciencia abstracta, sólo podemos esperar éxito siguiendo el método experimental y deduciendo principios generales de la comparación en casos particulares. El otro método cien-

¹ Ver Primer Apéndice.

tífico, según el cual primero se establece un principio general abstracto y luego se ramifica en una variedad de inferencias y conclusiones puede ser más perfecto en sí, pero es menos adecuado a la imperfección de la naturaleza humana y es una fuente común de ilusión y error tanto en éste como en otros temas. Los hombres ahora se han curado de su pasión por las hipótesis y sistemas de la filosofía natural y no quieren escuchar otros argumentos que aquellos que derivan de la experiencia. Ya es hora de intentar una reforma similar en todas las disquisiciones morales y rechazar todo sistema de ética, por más sutil e ingenioso que sea, que no se funde en los hechos y en la observación.

Comenzaremos nuestra investigación sobre este asunto mediante la consideración de las virtudes sociales: la benevolencia y la justicia. Su explicación probablemente nos dará oportunidad de explicar las otras.

sentimientos. Por tanto, debe ser la fuente de una porción considerable del mérito asignado al carácter humanitario, a la benevolencia, amistad, patriotismo y otras virtudes sociales de esta naturaleza, así como es la única fuente de la aprobación concedida a la fidelidad, a la justicia, a la veracidad, a la integridad y a otras análogas cualidades y principios útiles y estimables. Si se ha visto que un principio tiene en un caso mucha fuerza y energía, es enteramente compatible con las reglas de la filosofía y aún de la razón común asignarle una energía igual en casos similares. Esta es, en verdad, la regla capital de la filosofía de Newton¹.

¹ Principia. Lib. III.

SECCIÓN CUARTA

DE LA SOCIEDAD POLITICA

Si cada hombre tuviera suficiente sagacidad para percibir siempre el gran interés que le ata a la observación de la justicia y de la equidad, y tiene además, la fuerza de espíritu suficiente para perseverar en una firme adhesión al distante y general interés, oponiéndose a la seducción de los placeres y conveniencias presentes, en este caso nunca hubiera existido el gobierno o la sociedad política, sino que cada hombre, siguiendo su natural libertad, hubiera vivido en completa paz y armonía con todos los demás.

¿Qué necesidad hay de una ley positiva cuando la justicia natural es, de por sí, una sujeción suficiente? ¿Por qué crear magistrados, si nunca ocurren desórdenes o iniquidades? ¿Por qué limitar la libertad con que nacemos cuando, en todos los casos, hacer uso de ella del modo más amplio es siempre inocente y benéfico? Es evidente que, si el gobierno fuera totalmente inútil, jamás habría existido y que el único fundamento del deber de obediencia es la ventaja que procura a la sociedad, al mantener la paz y el orden de la humanidad.

Cuando se establece un número de sociedades políticas y éstas mantienen muchas relaciones entre sí, se descubre inmediatamente que una nueva serie de reglas son *útiles* en esa situación particular y en consecuencia son establecidas bajo

el nombre de Leyes de las Naciones. De esta clase son: el carácter sagrado de la persona de los embajadores, la abstención del uso de armas envenenadas, el dar cuartel a los que se rinden en la guerra, y otros de esta clase que están evidentemente calculados para la *ventaja* de los estados y reinos en sus relaciones mutuas.

Las reglas de justicia que prevalecen entre los individuos no están enteramente suspendidas entre las sociedades políticas. Todos los príncipes muestran respeto por los derechos de los otros príncipes y algunos, sin duda, lo hacen sin hipocresía. Todos los días los estados independientes realizan entre sí alianzas y tratados que sólo reportarían mucho gasto de pergamino si no se viera, por experiencia, que tienen *alguna* influencia y autoridad. Pero aquí reside la diferencia entre los reinos y los individuos. La naturaleza humana no puede subsistir de ningún modo sin la asociación de los individuos, y esta asociación no podría efectuarse jamás si no se respetasen las leyes de la equidad y de la justicia. El desorden, la confusión y la guerra de todos contra todos son las consecuencias necesarias de una conducta tan licenciosa. Pero las naciones pueden subsistir sin relaciones entre sí. Aún pueden subsistir, en cierto modo, bajo una guerra general. Aunque entre las naciones es útil observar la justicia, ésta no está protegida por una necesidad tan fuerte como entre los individuos, y la *obligación moral* está en relación a la *utilidad*. Todos los políticos, y la mayoría de los filósofos, estarán de acuerdo en que, en particulares emergencias, las razones de estado pueden hacer caso omiso a las reglas de la justicia e invalidar cualquier tratado o alianza, en caso que su estricta observación fuera perjudicial en alto grado a una de las partes contratantes. Pero se reconoce que, salvo la más extrema necesidad, nada puede justificar en los individuos una ruptura de relaciones o una invasión de las propiedades de los otros.

En una república confederada como la de los aqueos de

68

antño, o los cantones suizos o las Provincias Unidas¹ de hoy, así como la alianza tiene aquí una peculiar *utilidad*, las condiciones de unión tienen un peculiar carácter sagrado y autoridad, y el hecho de violarlas sería considerado como no menos o aun más criminal que cualquier daño o injusticia privada.

La desvalida y larga infancia del hombre requiere la unión de los padres para la subsistencia de los pequeños. Y esta unión requiere la virtud de la castidad o fidelidad al lecho conyugal. Sin semejante *utilidad*, se admitirá fácilmente, jamás se habría pensado en tal virtud.

Una infidelidad de esta naturaleza es mucho más *perniciosa* en las mujeres que en los hombres. De aquí que las leyes de la castidad son mucho más estrictas para un sexo que para con el otro.

Todas estas reglas se refieren a la generación, y las mujeres que han sido madres están sometidas a ellas lo mismo que aquellas que se encuentran en la flor de su juventud y de su

¹ Estado de los Países Bajos formado en 1579 por el acta de Utrecht e integrado por Holanda, Zelanda, Utrecht, Güeldres y Frisia. Luego se añadieron Over Issel y Groninga. (*Vota del traductor*.)

² La única solución que da Platón a todas las objeciones que pueden elevarse contra la comunidad de las mujeres, establece en su imaginaria república es: *Kαλλίστη γὰρ οὗ νόου καὶ ἡρώτα καὶ ἀνέξερα, οὗ τὸ πρὸς ἀνδράσιν καὶόν, τὸ δὲ βραβεῖον αἰσχροῦ. Scit enim istud et dictum, id quod utile sit honestum esse, quod autem inutile sit timere esse.* (*De Rep.* lib. V. pág. ex edit. Ser.). Y este principio no admite dudas en lo que a utilidad pública se refiere, la cual era la intención de Platón. Porque en verdad, ¿para qué otro fin sirven todas nuestras ideas de castidad y de modestia? *Nisi utile est quod facimus, frustra est gloria*, dice Fedro. *Kαλὸν τὸν βραβεῖον οὐδὲν*, dice Platón. (*De vilioso pudore*). Nihil enim quae damnosa sunt, pulchrum est. Los estoicos eran de la misma opinión. *φασὶν οὖν οἱ Στωικοὶ ἀγαθὸν εἶναι ἀνδρείαν καὶ σοφίαν ἀσφάλειαν, ἀσφάλειαν πρὸς ἀνδράσιν καὶ ἀρετὴν καὶ τὴν σωφροσύνην καὶ ἡσυχίαν.* Sext. Emp. lib. III Cap. 20.

belleza. ¡Frecuentemente las reglas generales se extienden más allá del principio del cual originalmente surgieron. Y esto ocurre en todos los asuntos de gusto y de sentimiento. Un cuento que se ha vulgarizado en París dice que durante el furor del Mississippi un individuo jorobado iba diariamente a la Rue de Quincempoix donde los agiotistas se reunían en gran número. Se dice que pagaron buenas cantidades de dinero al jorobado por permitirles usar su joroba como escritorio, a fin de que pudieran firmar sus contratos sobre ella. ¿Podría la fortuna acumulada de este modo, hacer de él un hermoso sujeto, admitiendo que la belleza personal se debe en buena parte a las ideas de utilidad? La imaginación es influida por la asociación de ideas, las cuales, si bien surgen primeramente del juicio, no son fácilmente modificadas por toda excepción particular que nos ocurre. A lo cual podemos agregar, a propósito de la castidad, que el ejemplo de los viejos sería pernicioso para los jóvenes; y que las mujeres, siempre previendo que una cierta época les traerá la libertad de hacer lo que les plazca, apresurarían ese momento y pensarían con mayor ligereza en su propio deber, tan necesario a la sociedad.

Los que viven en la misma familia tienen tan frecuentes oportunidades de licencias de esta clase que nada podría proteger la pureza de las costumbres si el matrimonio fuese permitido entre los parientes más próximos, o si la ley y la costumbre aprobaran las relaciones sexuales entre ellos. Por tanto, como el incesto es sobrenaturalmente *pernicioso*, lleva consigo una extraordinaria vileza y degeneración moral.

¿Cuál es la razón por la cual la ley ateniense permitía el casamiento con la hermanastra paterna pero no con la hermanastra materna? Sencillamente ésta: las costumbres de los atenienses eran tan reservadas que un hombre jamás podía aproximarse al departamento de una mujer, aun en la misma familia, a menos que fuese a la habitación de su propia madre. Su madrastra y los hijos de ésta estaban tan fuera de su al-

cance como las mujeres de cualquier otra familia y había poco peligro de que existiesen relaciones ilícitas entre ellos. Por una razón igual, en Atenas podían casarse los tíos con sus sobrinas, pero ninguno de éstos, ni hermanastros ni hermanastras, podían contraer enlace en Roma, donde las relaciones sexuales eran aún más abiertas. La causa de todas estas variaciones es la utilidad pública.

Se vitupera altamente el hecho de repetir, en perjuicio de alguien, cualquiera cosa que se le haya escapado durante una conversación privada o usar de ese modo cartas privadas. En los casos en que tales reglas de fidelidad no están establecidas, las relaciones libres y sociales de los espíritus deben estar sobrenaturalmente dificultadas.

Aun al repetir historias, de las cuales podemos prever que no han de surgir malas consecuencias, se considera como prueba de indiscreción, si no de inmoralidad, el hecho de dar el nombre del autor. Estas historias, al correr de boca en boca y al recibir todas las variaciones que son de uso, frecuentemente llegan a la persona a que se refieren y producen rencores y querellas entre gentes cuyas intenciones son de lo más inocentes e inofensivas.

Espiar secretos, abrir o también leer las cartas ajenas, revelar sus palabras, ademanes y acciones ¿qué hábitos hay más inconvenientes a la sociedad que éstos y, en consecuencia, qué hábitos más censurables?

Este principio es también el fundamento de la mayoría de las leyes de las buenas costumbres, que es una especie de moral menor, calculada para la comodidad de las conversaciones y de las reuniones sociales. Demasiada solemnidad o demasiado poco de la misma es censurado, y todo lo que promueve la comodidad, sin llegar a una familiaridad indecente, es útil y laudable.

Se aprueba la constancia en las amistades, en los afectos y en la familiaridad necesaria para asegurar la confianza y las buenas relaciones en la sociedad. Pero en los sitios de rei-

ción general aunque casual, en los cuales la gente llega promiscuamente en busca de salud o de placeres; la conveniencia pública ha hecho caso omiso a esta máxima y allí la costumbre promueve una conversación que nada tiene de reservada, durante esa época, haciendo uso del privilegio de abandonar luego a todos los conocidos indiferentes sin dañar la educación o las buenas costumbres.

Aun en las sociedades establecidas sobre los principios más inmorales y más destructores de los intereses de la sociedad general, son necesarias ciertas reglas que los miembros de la sociedad observan impulsados por una especie de falso honor y también por egoísmo. Se ha hecho notar frecuentemente que los ladrones y los piratas no podrían mantener sus perniciosas confederaciones si no establecieran una nueva justicia distributiva entre ellos y no volviesen a hacer uso de las leyes de la equidad que han violado para el resto de la humanidad.

Hay un proverbio griego que dice: odio al compañero de ciberidad que no olvida jamás. Las locuras de una orgía deberían ser sepultadas en un eterno olvido a fin de dar plena libertad a las locuras de la próxima.

En las naciones en las que una galantería inmoral está, en cierto modo, autorizada por la costumbre, cuando está cubierta por un débil velo de misterio, surge de inmediato una serie de reglas calculadas para la conveniencia de esas relaciones. La famosa corte o parlamento de amor, de Provenza, decidió antiguamente todos los casos difíciles de esta naturaleza.

En las sociedades de juego hay leyes necesarias a la conducta del juego, y que varían con cada juego. Reconozco que el fundamento de tales sociedades es frívolo y las leyes son, en gran parte, aunque no completamente, caprichosas y arbitrarias. En esto hay una diferencia esencial entre ellas y las reglas de la justicia, de la fidelidad y de la lealtad. Las sociedades generales de los hombres son absolutamente necesarias para la subsistencia de la especie y la conveniencia pública, que regula la moral, está invariablemente establecida en la naturale-

za del hombre y en la del mundo en que vive. La comparación, por tanto, es en este sentido muy imperfecta. Ella sólo puede enseñarnos la necesidad de las reglas dondequiera que los hombres tienen relaciones entre sí.

Ni siquiera pueden los hombres cruzarse en el camino, sin reglas. Los carreros, los cocheros y los postillones tienen principios por los cuales dejan vía libre, y esos principios se fundan generalmente en la mutua comodidad y conveniencia. Algunas veces también ellos son arbitrarios, o por lo menos dependen de una especie de caprichosa analogía igual a muchos de los razonamientos de los abogados¹.

Para llevar el asunto aún más lejos, podemos observar que a los hombres hasta les es imposible matarse los unos a los otros, sin una idea de la justicia y del honor, sin estatutos ni principios. Las leyes de la guerra, así como las de la paz, y aún esa deportiva especie de guerra que realizan los boxeadores, los luchadores, los que pelean con garrote y los gladiadores, está regulada por principios fijos. El interés y la utilidad comunes infaliblemente dan origen a una norma del mal y del bien entre las partes interesadas.

¹ El hecho de que el carro liviano deje lugar al más pesado y que, si se trata de carros iguales, el vacío deje lugar al cargado, es una regla que se funda en la conveniencia. Los que van a la capital toman el lugar de los que vuelven de ella, y esto parece fundarse en alguna idea de dignidad de la gran ciudad y de la preferencia del futuro al pasado. Por iguales razones, entre los peatones se conserva la derecha, por lo cual unos tienen el lado de la pared y evitan andar a los empujones, que para la gente pacífica es algo muy desagradable e inconveniente.

SECCIÓN QUINTA

POR QUÉ LA UTILIDAD AGRAADA

PRIMERA PARTE

Parece tan natural la idea de que la alabanza que hacemos de las virtudes sociales se debe a su utilidad, que uno espera encontrarse con este principio en todas las obras de los que escriben sobre moral, como fundamento capital de sus razonamientos e investigaciones. Podemos observar que en la vida diaria siempre se hace referencia al carácter de utilidad, ya que se supone que no se puede hacer elogio de una persona que mostrar su utilidad al público y enumerar los servicios que ha prestado a la sociedad y a los hombres. ¡Qué alabanza, así mismo, aunque se trate de un objeto inanimado, si la regularidad y elegancia de sus partes no destruyen su conveniencia para cualquier finalidad utilitaria! Y ¡qué apología satisfactoria para cualquier desproporción o aparente fealdad si podemos mostrar que tal particular disposición es necesaria para el uso a que está destinado! Un buque aparece más hermoso a los ojos de un artista o de cualquiera que conozca algo de navegación, si su proa es más ancha y dilatada que su popa, que si estuviere construido con una precisa regularidad geométrica, en contradicción con todas las leyes de la mecánica. Un edificio cuyas puertas y ventanas fueran cuadrados perfectos mo-

lectaría la vista debido precisamente a esas proporciones tan mal adaptadas a la figura de una criatura humana, para la cual esas construcciones estaban destinadas. No es de extrañar, pues, que un hombre cuyos hábitos y conducta son molestos a la sociedad y peligrosos o perniciosos para todo, quien tiene trato con él, fuera, por esta causa, objeto de desaprobación e hiciese nacer en cada espectador el más profundo sentimiento de odio y de disgusto¹.

Pero quizá la dificultad de explicar estos efectos de la utilidad o sus contrarios ha hecho que los filósofos se negaran a admitirlos en sus sistemas de ética y los ha inducido más bien a emplear cualquier otro principio al explicar el origen del bien y del mal morales. Pero el hecho de que no podamos dar

¹ No debemos imaginarnos que porque un objeto inanimado puede ser tan útil como un hombre, también ha de merecer, por tanto, de acuerdo a este sistema, la denominación de *virtuoso*. En ambos casos, los sentimientos excitados por la utilidad son muy diferentes: uno está mezclado de afecto, estimación, aprobación, etc., pero no el otro. De igual modo, un objeto inanimado puede tener buen color y proporciones semejantes a las de una figura humana, pero nadie ha de enmorarse del primero. Hay un numeroso conjunto de pasiones y de sentimientos cuyos únicos objetos son los seres racionales pensantes, debido a la constitución original de su naturaleza, y aunque las mismas cualidades sean transferidas a un ser insensible e inanimado ellos no han de excitar los mismos sentimientos. Las cualidades benéficas de las hierbas y de los minerales son, es verdad, llamadas a veces sus *virtudes*, pero esto es efecto de un capricho del lenguaje que no debería ser tenido en cuenta en el razonamiento, porque aunque haya una especie de aprobación que acompaña aun a los objetos inanimados, cuando son benéficos, este sentimiento es, sin embargo, tan débil y tan diferente al que se dirige a los magistrados y estadistas benéficos que no debería ser colocado bajo el mismo título o denominación.

Una pequeña variación del objeto, aun cuando se mantengan las mismas cualidades, destruye un sentimiento. Así, la misma belleza, transferida a un sexo diferente, no excita pasión amorosa cuando la naturaleza no está en extremo pervertida.

una explicación satisfactoria del origen de un principio o que no lo podamos reducir a otros más generales, no constituye una razón justa para rechazar un principio confirmado por la experiencia. Y, si pensamos un poco sobre nuestro tema, no tendremos dificultad en explicar la influencia de la utilidad y deducirla de los principios más conocidos y confesados de la naturaleza humana.

De la aparente utilidad de las virtudes sociales, los antiguos y modernos escépticos han inferido fácilmente que todas las distinciones morales tienen por origen la educación y que primeramente fueron inventadas y luego estimuladas por la habilidad de los políticos a fin de hacer tratables a los hombres y de subyugar su ferocidad y egoísmo naturales que los incapacitaba para vivir en sociedad. En verdad, debemos reconocer que este principio de la preceptiva y de la educación tiene gran eficacia, hasta el punto de aumentar o de disminuir, allende sus normas naturales, los sentimientos de aprobación o de repudio y aun puede crear, en casos particulares — sin ningún principio natural — un nuevo sentimiento de esta clase, como es evidente que ocurre en las prácticas y ritos supersticiosos.

Pero lo que nunca ha de ser reconocido por el investigador juicioso es que toda afección o repudio morales tienen este origen. Si la naturaleza no hubiera hecho tal distinción basada en la constitución original del espíritu, las palabras honorable y vergonzoso, amable y odioso, noble y despreciable jamás habrían existido en el lenguaje; ni los políticos, en el caso que ellos hubieran inventado esos términos, podrían haberlos hecho inteligibles o hacerlos portadores de idea alguna para aquellos que escuchan. De suerte que nada puede ser más superficial que esta paradoja de los escépticos y sería bueno que en los más abstrusos estudios de lógica y de metafísica pudiéramos evitar con la misma facilidad las cavilaciones de esa secta tal como ocurre en las prácticas y más inteligibles ciencias de la política y de la moral.

Por tanto, se debe admitir que las virtudes sociales tienen

una belleza y dignidad (*amiableness*) naturales que, originalmente anteriores a toda educación o preceptiva, los recomendará a la estimación de la indolcta humanidad y atrae sus afecciones. Y como el carácter principal de estas virtudes es la utilidad pública, de la cual ellas derivan su mérito, se sigue que el fin hacia el cual tienden debe ser de algún modo agradable a nosotros y debe apoderarse de algún afecto natural. Tiene que agradar, bien debido a consideraciones egoístas, bien por motivos más generosos.

Con frecuencia se ha afirmado que como cada hombre está estrechamente vinculado a la sociedad y percibe la imposibilidad de una existencia solitaria, por esta causa llega a ponerse de parte de todos los hábitos y principios que promueven el orden social y que le aseguran la tranquila posesión de un beneficio tan inestimable. Valoramos nuestra felicidad y nuestra riqueza en la misma medida en que aplaudimos la práctica de la justicia y del carácter humanitario por los cuales, tan sólo, la unión social puede mantenerse y cada uno cosechar los frutos de la ayuda y protección mutua.

Esta deducción de la moral a partir del amor a sí mismo, o de una consideración por el interés privado, es un pensamiento claro, y no ha surgido por completo de las extrañas humordas ni de las bromas de los escépticos. Sin mencionar otros, Polibio, uno de los más graves y juiciosos, así como uno de los más morales escritores de la antigüedad, ha asignado este origen egoísta a todos nuestros sentimientos de virtud¹. Pero

¹ La humanidad desaprueba la desobediencia a los padres, *προσηγορεύουσι τὸ μέλλον, καὶ συλλογίζονται* ὅτι τὸ παρὰ νόμον ἐλάττωσι αὐτῶν ἀνγκυρήσει. Y, por la misma razón, la ingratitud. —aunque él parece mezclar aquí un afecto más generoso— *ἀναισθητοῦντας πρὸς τὸ μέλλον, ἀναισθητοῦντας δ' ἐπ' αὐτοὺς τὸ παρὰ νόμον, ἔξ ὧν ἀποκρίνεται τίς ἐννοία πρὸς ἐκείνους τῆς τοῦ κατὰ νόμον συνέπειας καὶ θεωρίας*. Lib. VI. Cap. 4 (Ed. Gronovius). Quizá el historiador sólo quiso decir que nuestra simpatía y nuestro carácter humanitario se avivaba más al considerar el parecido de nuestro caso con el de la persona que sufre, lo cual es justamente sentimiento.

aunque la solidez del sentido práctico de este autor y su aversión por todas las vanas sutilezas hacen que su autoridad sea muy grande para el tema que nos ocupa, éste no es un asunto que deba ser decidido por la autoridad, y la voz de la naturaleza y de la experiencia parecen oponerse evidentemente a esta egoísta teoría.

Frecuentemente alabamos las acciones virtuosas realizadas en edades y países remotos en los cuales la mayor sutileza de la imaginación sería incapaz de descubrir alguna apariencia de egoísmo o de encontrar alguna conexión entre nuestra felicidad y seguridad presentes con sucesos tan alejados de nosotros.

Una acción generosa, noble y valiente, realizada por un adversario se impone a nuestra aprobación, mientras que podemos reconocer que sus consecuencias son perjudiciales para nuestros intereses particulares.

Cuando la ventaja privada y el afecto general por la virtud se dan juntas, fácilmente percibimos y confesamos la mezcla de estos distintos sentimientos que provocan una sensación y tienen un efecto muy diferente en el espíritu. Alabamos, quizá, con más presteza los casos en que la generosa acción humana contribuye a nuestro interés particular; pero los temas de alabanza sobre los cuales insistimos nada tienen que ver con esta circunstancia. Y podríamos tratar de persuadir a los otros de nuestros sentimientos sin tratar de vencerlos de que obtienen alguna ventaja por las acciones que les recomendamos para su aprobación y aplauso.

Forjemos el modelo de un carácter digno de elogio, dotado de las más amables virtudes y citemos ejemplos en los cuales éstas se muestran del modo más eminente y extraordinario. En este caso habremos atraído fácilmente la estima y la aprobación de nuestro auditorio que ni piensa averiguar en qué país y en qué época vivió la persona que poseía tan nobles cualidades, lo que sería la circunstancia más esencial de

todas para el amor a sí mismo o con respecto a nuestra propia felicidad individual.

Una vez un estadista, en el tráfago y lucha partidaria, llegó hasta intentar, mediante su elocuencia, el destierro de un hábil adversario, al cual se dirigió secretamente ofreciéndole dinero para su subsistencia durante el exilio, y calmándolo con argumentos de consuelo para su infortunio. "Ay! — se lamentaba el estadista desterrado — con cuánto dolor debo dejar a mis amigos de esta ciudad donde aún mis enemigos son tan generosos! La virtud le agradaba en este caso, si bien se trataba de un enemigo. Y nosotros también le otorgamos el justo tributo de alabanza y aprobación y no retiramos estos sentimientos cuando nos dicen que la acción ocurrió en Atenas, hace unos dos mil años y que esas personas se llamaban Esquiles y Demócstenes.

"¿A mí qué me importa?" Pocos casos hay en que esta pregunta no sea adecuada, y si tuviere la universal e infalible influencia que se le supone pondría en ridículo a todo escrito y a casi todas las conversaciones que contienen una alabanza o una censura a los hombres y a las costumbres.

Decir que por un esfuerzo de imaginación nos transportamos a países y épocas remotas y consideramos las ventajas que habríamos obtenido en estas circunstancias si hubiéramos sido contemporáneos y si hubiéramos tenido trato con las personas, es sólo un débil argumento que presentamos al ser aprendizados por los hechos recién citados. No es posible concebir cómo puede surgir un sentimiento o una pasión *reales* de un interés *imaginario*, especialmente cuando nuestro interés real se mantiene todavía en vista, y se reconoce frecuentemente que es por completo distinto al imaginario, y aun, algunas veces, opuesto a él.

Un hombre traído al borde de un precipio no puede mirar abajo sin temblar. El sentimiento del peligro imaginario puede en él más que la opinión o la creencia de la seguridad real. Pero la imaginación está aquí sostenida por la presencia de

un objeto excitante y con todo no prevalece salvo que también esté auxiliada por la novedad y la insólita apariencia del objeto. La costumbre pronto nos reconcilia con las alturas y los precipicios, y acaba con estos falsos y engañosos terrores. Lo contrario puede observarse en los juicios que nos formamos de los caracteres y de los modales, y mientras más nos habitamos a un examen preciso de la moral, adquirimos un sentimiento más delicado de las distinciones más leves entre el vicio y la virtud. En verdad, tenemos en la vida diaria tantas ocasiones de determinaciones morales de toda clase que ningún objeto de esta clase puede ser nuevo o insólito para nosotros, ni ninguna *falsa* opinión o predisposición podría mantenerse en pie frente a una experiencia tan común y familiar. Ya que es principalmente la experiencia lo que forma la asociación de las ideas, es imposible que alguna asociación pudiera afirmarse y apoyarse en directa contradicción con este principio.

La utilidad es agradable y atrae nuestra aprobación. Este es un hecho confirmado por la observación diaria. Pero ¿*qué*? ¿Para qué? Para el interés de alguien, seguramente. Entonces, ¿para el interés de quién? No sólo para el nuestro, porque nuestra aprobación frecuentemente se extiende más allá. Por tanto debe ser para el interés de aquellos a quienes es útil la persona o la acción aprobada, y podemos concluir que éstos, por más lejanos que sean, jamás nos son completamente indiferentes. Al explorar este principio descubriremos una gran fuente de distinciones morales.

SEGUNDA PARTE

El amor a sí mismo es un principio de tan vasta energía en la naturaleza humana y el interés de cada individuo está, en general, tan estrechamente conectado al de la comunidad, que hace mercedores de excusa a aquellos filósofos que ima-

ginaron que toda nuestra preocupación por el público podría reducirse a una preocupación por nuestra felicidad y conservación. En todo momento ellos vieron ejemplos de aprobación y de censura, de satisfacción o de disgusto por las personas y las acciones. Y a los objetos de estos sentimientos los llamaron *virtudes*, o bien *vicios*. Y observaron que los primeros tenían una tendencia a aumentar la felicidad y los últimos a aumentar la miseria de la humanidad. Y se preguntaron si era posible que nosotros pudiéramos tener algún interés general en la sociedad o algún resentimiento desinteresado en el bienestar o el daño ajenos. Y vieron que era más simple considerar a estos sentimientos como modificaciones del amor a sí mismo y, por último, descubrieron un pretexto para esta unidad de principio, en la íntima unión de intereses que es tan evidente entre el público y cada individuo.

Pero a pesar de esta frecuente confusión, es fácil alcanzar aquello que los físicos (*natural philosophers*), siguiendo a Lord Bacon, han llamado *experimentum crucis*, o sea aquel experimento que señala el camino verdadero en cualquiera duda o ambigüedad. Nosotros hemos encontrado casos en que el interés privado puede ser separado del interés público, en los cuales era aún lo contrario, y hasta ahora hemos observado que el sentimiento moral continúa pese a esta separación de los intereses. Y en todos los casos en que estos intereses distintos se daban perceptiblemente juntos, siempre hemos encontrado un perceptible aumento de este sentimiento y un más cálido afecto por la virtud y execración por el vicio o sea lo que propiamente llamamos gratitud y rencor (*revenge*). Compelidos por estos ejemplos, debemos renunciar a la teoría que explica todo principio moral por el amor a sí mismo. Debemos adoptar un afecto más público y reconocer que los intereses de la sociedad no nos son, ni siquiera por sí mismos, enteramente indiferentes. La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin y es una *contradicción en los términos* que algo agrade como medio para un fin si el fin mismo de

ningún modo nos afecta. Por tanto, si la utilidad es una fuente del sentimiento moral y si esta utilidad no es siempre considerada con una referencia hacia el yo, se sigue que todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad se recomienda directamente a nuestra aprobación y buena voluntad. Este es un principio que explica, en gran parte, el origen de la moralidad. ¿Y qué necesidad tenemos de buscar remotos y abstrusos sistemas cuando disponemos de uno tan patente y natural?¹

¿Tenemos alguna dificultad para comprender la fuerza de la benevolencia y del carácter humanitario, o para concebir que la sola presencia de la felicidad, del goce, de la prosperidad, dan placer, y que la presencia del dolor, del sufrimiento, de la pena comunican desosiego? El semblante humano, dice Horacio², toma prestadas las lágrimas y las sonrisas del semblante humano. Si aislamos a una persona vemos que pierde todo goce, excepto los de la naturaleza sensual o espe-

¹ No es necesario extender nuestras investigaciones hasta el punto de preguntar por qué tenemos carácter humanitario o sentimiento de semejanza para con los demás. Es suficiente con que se experimente como constituyendo un principio de la naturaleza humana. Debemos detenernos en algún lugar en nuestro examen de las causas, pues en todas las ciencias hay algunos principios generales allende los cuales no podemos esperar encontrar ninguno más general. Ningún hombre es absolutamente indiferente de la felicidad y de la miseria de los demás. Lo primero tiende a darle placer; lo segundo, dolor. Cada uno puede ver esto en sí mismo. Y no es probable que estos principios puedan ser reducidos a otros más simples y universales, por más esfuerzos que se hagan con este fin. Pero aun si fuera posible, ello no pertenecería al tema que nos ocupa, de modo que aquí podemos, con seguridad, considerar estos principios como originales. Seremos felices si podemos mostrar todas las consecuencias con claridad y lucidez.

² "*illi videntibus arrident, ita fletibus afflicti
Humani vultus*".

Horacio.

culativa, y esto es así por que los movimientos de su corazón no son producidos por los movimientos correspondientes de sus semejantes. Aunque las expresiones de pena y de pesar son arbitrarias, nos afectan con melancolía, pero los síntomas naturales de lágrimas, gritos y gemidos, nunca dejan de infundirnos compasión y desasosiego. Y si los efectos de la miseria nos tocan de una manera tan vivaz ¿puede suponerseos completamente insensibles o indiferentes por sus causas cuando se nos presenta una persona o una conducta maliciosa o traidora?

Supondremos que penetramos en un departamento cómodo, templado, bien dispuesto. Necesariamente recibimos placer al sólo verlo, porque nos obsequia con las agradables ideas de comodidad, satisfacción y goce. Aparece el dueño de casa, hospitalario, de buen humor y carácter. Esta circunstancia seguramente debe embellecer el conjunto, ya que no podemos dejar fácilmente de reflexionar con placer sobre la satisfacción que resulta de trato y buenos oficios.

Toda su familia expresa suficientemente su felicidad en la libertad, tranquilidad, confianza y sereno goce, difuso en sus semblantes. Y yo experimento una agradable simpatía a la vista de tanto goce y nunca puedo considerar su origen sin sentir las más agradables emociones.

Me cuenta el dueño de casa que un tiránico y poderoso vecino ha tratado de quitarle su herencia y por largo tiempo ha perturbado sus placeres inocentes y sociales. Inmediatamente siento que en mí surge indignación contra tal violencia y perjuicio.

"Pero no es extraño — agrega — que un mal privado provenga de un hombre que ha esclavizado provincias, despojado ciudades y que ha hecho correr ríos de sangre por el patibulo y por los campos". La visión de tanta miseria me horroriza y la más poderosa antipatía me mueve contra su autor.

En general es cierto que, a cualquiera parte que vayamos,

sobre cualquier cosa que reflexionemos o conversemos, todo se nos presenta también bajo el aspecto de la felicidad o de la miseria humanas y excita en nuestro corazón un movimiento simpático de placer o de desasosiego. En nuestras ocupaciones serias, en nuestros descuidadas diversiones este principio ejerce también su activa energía.

Cuando un hombre entra al teatro queda inmediatamente impresionado por la vista de tan grande multitud de personas que participan en una diversión común y al sólo verlo experimenta una sensación (*sensibility*) o disposición superior de estar afectado por el mismo sentimiento que comparte con sus semejantes.

Observa que los actores están animados al ver el teatro lleno y excitados de tal modo que no pueden dominarse en ningún momento de calma o de soledad.

Un hábil poeta podría notar que, en el teatro, todo movimiento se comunica, como por arte de magia, a los espectadores, los cuales lloran, tiemblan, se ofenden, se regocijan o son inflamados por todas las pasiones que mueven a los diferentes personajes del drama.

Si algún suceso se opone a nuestros deseos e interrumpe la felicidad de los personajes favoritos, experimentamos una sensible ansiedad y preocupación. Pero si sus sufrimientos proceden de la perdición, de la crueldad o de la tiranía de un enemigo, nuestros corazones están afectados por el resentimiento más vivaz contra el autor de estas calamidades.

Aquí se estima contrario a las reglas del arte representar cualquiera cosa fría o indiferente. Un amigo lejano o un confidente que no tiene un interés inmediato en la acción, debería ser excluido por el poeta, si fuera posible, pues comunica al auditorio una indiferencia similar y detiene el progreso de las pasiones.

Pocas clases de poesía son más divertidas que la pastoral, y todos nos damos cuenta que la principal fuente de su placer surge de las imágenes de suave y gentil tranquilidad que repre-

señala en sus personajes y de la cual comunica un sentimiento similar al lector. Se sabe que Sanmazar se equivocó en su elección al llevar la escena a la playa, si bien presentó el más bello objeto de la naturaleza. La idea de la fatiga, del trabajo y del peligro sufrido por los pescadores, es dolorosa debido a una inevitable simpatía que acompaña a toda concepción de la felicidad o de la miseria humanas.

"Cuando yo tenía treinta años — dice un poeta francés — Ovidio era mi favorito; ahora tengo cuarenta y prefiero a Horacio." Es verdad que penetramos más fácilmente en los sentimientos que se parecen a los que experimentamos a diario, pero ninguna pasión, si está bien representada, puede sernos enteramente indiferente, porque no hay una de la cual el hombre no tenga dentro de sí, por lo menos, sus semillas y primeros principios. Corresponde a la poesía acercarnos a todos los afectos mediante vivaces imágenes y representaciones, y hacerlas aparecer como verdaderas y reales, lo cual es una prueba segura de que dondequiera encontremos la realidad nuestros espíritus están dispuestos a ser muy afectados por ella.

Cualquier suceso o noticia reciente que afecta el destino de los estados, de las provincias o de muchos individuos es sobrenaturalmente interesante aun para aquellos cuyo bienestar no está inmediatamente comprometido. Tales nuevas se propagan aceleradamente, son escuchadas ávidamente y averiguadas con atención e interés. En esta ocasión el interés de la sociedad parece ser en cierto modo el interés de cada individuo. Es cierto que la imaginación es afectada aunque las pasiones excitadas no siempre puedan ser tan poderosas y firmes que alcancen a tener gran influencia sobre la conducta y el comportamiento.

La lectura de la historia parece un tranquilo entretenimiento, pero no sería entretenimiento de ninguna clase si nuestros corazones no latieran al compás de aquellos que el historiador describe.

Tuvides y Guicciardini difícilmente sostienen nuestra atención, mientras el primero describe las triviales refriegas de las pequeñas ciudades de Grecia y el último las inofensivas guerras de Pisa. Las escasas personas y los menudos intereses no llenan nuestra imaginación ni atraen nuestros afectos. La angustia del numeroso ejército ateniense delante de Siracusa y el peligro que de cerca amenaza a Venecia excitan, ciertamente, compasión y promueven terror y ansiedad.

El indiferente y no interesante estilo de Suetonio, lo mismo que los magistrales escritos de Tácito nos pueden convencer de la crueldad y del carácter depravado de Nerón o de Tiberio. Pero ¡qué diferencia de sentimientos! Mientras el primero relata fría y fría los hechos, el segundo pone ante nuestros ojos las venerables figuras de un Sorano y de un Trasea, intrépidos frente a sus destinos y sólo inquietados por las conmovedoras penas de sus parientes y amigos. ¡Qué simpatía toca entonces al corazón humano! ¡Qué indignación contra el tirano cuyo infundado recelo provocan barbaridades tan detestables!

Si nos aproximamos más a estos temas, si retiramos toda sospecha de ficción o de engaño ¡qué poderoso interés se excita y cuán superiores, en muchos casos, las limitadas ataduras del amor a sí mismo y del interés privado! La sedición popular, el fanatismo partidario y la devota obediencia a los cabecillas facciosos son algunos de los efectos más visibles, aunque menos laudables, de esta simpatía social en la naturaleza humana.

También la frivolidad del tema, podemos observar, no es capaz de separarnos por completo de lo que se asemeja al sentimiento y afecto humanos.

Cuando una persona tartamudea y pronuncia con dificultad, hasta llegamos a simpatizar con esta trivial incomodidad y sufrimos por quien tartamudea. Y es una regla de estética que toda combinación de sílabas o de letras que es dolorosa a los órganos del habla cuando se recita, debido a una especie

de simpatía, también parece al cido ápera y desagradable. Y hasta cuando recorremos con los ojos las páginas de un libro, percibimos una composición inarmónica porque aún nos imaginamos que alguien nos lo recita y padece la pronunciación de esos discordantes sonidos. ¡Hasta este punto es deli cada nuestra simpatía!

Las actitudes y movimientos fáciles y desenvueltos son siempre hermosos. Un aire saludable y vigoroso es agradable. Los vestidos que abrigan sin agobiar el cuerpo y que protegen sin ajustar los miembros son de buen gusto. En todo juicio de belleza entran en consideración los sentimientos (*feelings*) de la persona afectada y comunican al espectador iguales sentimientos (*touches*) de dolor o de placer¹. ¿Por qué nos hemos de extrañar, entonces, si no podemos pronunciar juicios acerca del carácter y de la conducta de los hombres sin considerar las tendencias de sus acciones y la felicidad o miseria que de ellas se derivan para la sociedad? ¿Qué asociación de ideas podría actuar si ese principio fuera totalmente ineficaz?²

¹ "Decentior equus cuius astricta sunt illa; sed idem velocior. Palcher aspectu sit athleta, cuius laceris exercitatio expressit; idem certaminis parator. Nunquam enim species ab utilitate dividitur. Sed hoc quidem discernere modici iudicii est". QUINTILIANO. *Inst. Lib. VIII, Cap. 3.*

² Según la posición que ocupa y de acuerdo a las relaciones que posea, esperemos de él un mayor o menor grado de bien y, cuando nos vemos defraudados, censuramos su inutilidad y mucho más lo censuramos a él si de su conducta o comportamiento surge algún mal o perjuicio. Cuando los intereses de un país dificultan la acción de otro, estimamos el mérito de un estadista por el bien o el mal que su propio país recibe debido a sus medidas y consejos; sin tener en cuenta los perjuicios que causa a sus enemigos y rivales. Los objetos que tiene inmediatamente en vista, cuando juzgamos su carácter, son sus conciudadanos. Y como la naturaleza ha puesto en cada uno un afecto superior por su propia patria, cuando hay rivalidad jamás esperamos

Si debido a una fría insensibilidad o a un temperamento miserablemente egoísta un hombre permanece indiferente ante las imágenes de la felicidad o de la miseria humanas, debe ser igualmente indiferente respecto de las imágenes del vicio y de la virtud. Así como, por otra parte, se ve siempre que una cálida preocupación por los intereses de nuestra especie va acompañada de un delicado sentimiento por todas las distinciones morales, por un resentimiento por las ofensas hechas a los hombres y por una viva complacencia en su bienestar. En este particular, aunque se observan grandes diferencias entre un hombre y otro, ninguno es tan completamente indiferente por los intereses de sus semejantes al punto de no llegar a percibir distinciones morales entre lo bueno y lo malo como consecuencia de las diferentes tendencias de las acciones y los principios. En verdad, ¿cómo podemos suponer que es posible que algún ser humano, que tuviese que preferir entre un carácter o sistema de conducta que es benéfico para su especie, y otro que es pernicioso, no ha de dar, por lo menos, una fría preferencia al primero o considerarlo digno de algún mérito y de consideración? Supongamos que tal persona sea tan egoísta como se quiera y que su interés privado haya acaparado, de igual modo, toda su atención; esta persona, en casos en que no le incumben, debe sentir *alguna* propensión hacia el bien de la humanidad y hacerlo objeto de su elección en caso de paridad en los demás respects.

¿Sería capaz, un hombre que va caminando, de pisar los pies gotosos de otro hombre, con quien no tiene pendencia alguna consideración por las naciones alejadas. Y esto sin decir que, sentimos que el interés general de la humanidad es mejor promovido cuando cada uno consulta el bien de su propia comunidad que por vagas e indeterminadas consideraciones para el bien de la especie, de donde jamás podrá surgir una acción benéfica por falta de un objeto debidamente limitado sobre el cual podría ejercerse.

alguna, tan de buena gana como pisa la dura piedra de la calzada? De seguro, este es un caso diferente.

Sin duda tomamos en consideración la felicidad y la acción y nos inclinamos hacia los diversos motivos de la acción y nos inclinamos hacia los primeros en caso de que ningún interés privado nos arrastre a buscar nuestra propia promoción o ventaja mediante el daño de nuestros semejantes. Y si los principios del carácter humano pueden en muchos casos influir sobre nuestras acciones, deben tener, en todo tiempo, *alguna* autoridad sobre nuestros sentimientos y darnos una aprobación general por lo que es útil a la sociedad, y censurar lo que es peligroso o pernicioso. Se pueden discutir los grados de estos sentimientos, pero hay que creer que la realidad de su existencia debe ser admitida en toda teoría o sistema.

Una criatura completamente rencorosa y maliciosa — si es que la hubiera en la naturaleza — debería ser más que indiferente a las imágenes del vicio y de la virtud. Todos sus sentimientos deberían estar invertidos y ser directamente opuestos a aquellos que prevalecen en la especie humana. Todo lo que contribuye al bien de la humanidad debería producirle desagrado y desosiego, porque se opondría a la tendencia constante de sus voliciones y deseos y, por el contrario, todo lo que fuese fuente de desorden y de miseria en la sociedad, por la misma razón, debería considerarlo con placer y con gusto. Timón, que probablemente fué llamado “el misántropo” más debido a su pretendido mal humor que a una inveterada maldad, abrazó a Alcibiades con gran ternura: “Prosigue, hijo mío — le dijo, — gánate la confianza del pueblo. Preveo que algún día llegarás a causarle grandes daños”. Si pudiéramos admitir los dos principios divinos de los maniqueos, tendríamos como inmediata consecuencia que sus sentimientos respecto de las acciones humanas, como respecto de todas las demás cosas, deberían ser totalmente opues-

1 PLUTARCO, *Vita Alcibiades*.

tos y que todo ejemplo de justicia y de carácter humanitario, debido a esta necesaria tendencia, debe agradar a una deidad y desagradar a la otra. Toda la humanidad se parece tanto al principio del bien que, cuando intereses o afanes de venganza no falsean nuestra disposición, siempre estamos inclinados, por natural filantropía, a dar la preferencia a la felicidad de la sociedad y, en consecuencia, a la virtud, frente a su opuesto. Quizá jamás existe una absoluta, desinteresada y no provocada maldad en el corazón humano; o, si existiese, debería falsar todos los sentimientos de la moral así como los sentimientos humanitarios. Si se admite que la crueldad de Nerón fué completamente voluntaria y no más bien debida a un constante temor y resentimiento, es evidente que Tigelino, y no Séneca o Burro, habrían tenido su uniforme y constante aprobación.

Nos preocupamos más apasionadamente por un estadista o un patriota que sirva a nuestro propio país en nuestra época que por uno cuya benéfica influencia actuó en lejanos países y edades remotas, en los cuales el bien que resulta de su generoso carácter humanitario, al tener menos relación con nosotros, nos parece más oscuro y nos afecta con una simpatía menos viva. En ambos casos podemos reconocer que el mérito es igualmente grande aunque nuestros sentimientos no se hallen a igual altura. El juicio corrige aquí las desigualdades de las emociones y percepciones internas y de igual modo nos preserva de error en las diferentes variaciones de las imágenes presentadas a nuestros sentidos exteriores. El mismo objeto, a una distancia doble, suscita realmente en el ojo una figura que es sólo la mitad en tamaño y, sin embargo, nos imaginamos que aparece de la misma medida en ambas situaciones porque sabemos que al aproximarnos a él su imagen se agrandará en nuestro ojo y que la diferencia no reside en el objeto mismo sino en nuestra posición con respecto a él. Y, en verdad, sin una semejante corrección de las apariencias, tanto en el sentimiento interno como en el externo, los hom-

bres jamás podrían pensar o hablar de un modo constante sobre ningún objeto, ya que sus fluctuantes situaciones producen una continua variación en los objetos y los colocan en tan diferentes posiciones y aspectos¹.

Mientras más conversamos con los hombres y mientras mayor es el trato social que mantenemos, más nos familiarizamos con estas preferencias y distinciones generales sin las cuales nuestra conversación y nuestro discurso apenas podrían ser inteligibles al prójimo. El interés de cada uno es peculiar a sí, y no puede suponerse que las aversiones y deseos que surjan de él afecten a los demás en el mismo grado. Por tanto, el lenguaje común, constituido para el uso general, debe estar conformado según concepciones más generales y debe fijar los epítetos de alabanza o de censura de acuerdo con los sentimientos que derivan de los intereses generales de la comunidad. Y si estos sentimientos en la mayoría de los hombres

¹ Por una razón similar, las tendencias de las acciones y de los caracteres, no de sus accidentales consecuencias reales, son las únicas que consideramos en nuestras determinaciones morales o juicios generales, aunque en nuestro real sentimiento (*real feeling or sentiment*) no podemos dejar de prestar mayor consideración a aquellos cuya situación y virtud los hace realmente útiles a la sociedad, que a uno que ejercita las virtudes sociales sólo en buenas intenciones y en afectos benevotos. Separando el carácter de la fortuna por un fácil y necesario esfuerzo del pensamiento, declaramos iguales a estas dos personas y les concedemos la misma alabanza general. El juicio corrige o se esfuerza en corregir la apariencia, pero no es completamente capaz de prevalecer sobre el sentimiento.

¿Por qué se dice que este duraznero, por ejemplo, es mejor que aquel otro, sino porque produce más o mejor fruta? ¿Y acaso no se le otorgaría la misma alabanza aunque gusanos y caracoles hubieran destruido los duraznos antes de lograr completa madurez? ¿No se conoce, también en la moral, el árbol por los frutos? ¿Y no podemos distinguir fácilmente entre la naturaleza y el accidente, tanto en un caso como en otro?

no son tan poderosos como aquellos que tienen una referencia al bien privado, aun así deben hacer alguna distinción — hasta en las personas más depravadas y egoístas — y debe adscribir la noción de lo bueno a la conducta benéfica y de lo malo a la contraria. Admitiremos que la simpatía es mucho más débil que la preocupación por nosotros mismos y que la simpatía hacia personas que nos son lejanas es mucho más débil que la que tenemos por las personas próximas y contiguas, pero por esta misma razón es necesario, en nuestros serenos juicios y discursos acerca de los caracteres de los hombres, que despreciemos todas estas diferencias y que hagamos nuestros sentimientos más públicos y sociales. Aparte de que nosotros mismos cambiamos nuestra situación en este particular, todos los días encontramos personas que están en una situación diferente a la nuestra, quienes jamás podrán conversar con nosotros si tuviéramos que quedarnos en la posición y punto de vista que nos es peculiar. Por tanto, el intercambio de sentimientos en sociedad y la conversación, nos hacen formar una norma general inalterable por la cual podemos aprobar o desaprobar los caracteres y las costumbres. Y aunque el corazón no se ponga por completo de parte de estas nociones generales ni regule todo nuestro amor u odio mediante las diferencias abstractas y universales del vicio y de la virtud, sin considerar al yo o a las personas con las cuales estamos más íntimamente ligadas, estas diferencias morales tienen, empero, una considerable influencia, y como nos bastan al menos para el discurso, sirven para todos nuestros fines en las reuniones sociales, en el púlpito, en el teatro y en las escuelas¹.

¹ La naturaleza ha ordenado sabiamente que nuestras relaciones privadas deban prevalecer generalmente sobre nuestras consideraciones y opiniones universales. De otra manera, nuestros afectos y acciones se disiparían y se perderían, por falta de un objeto propio, limitado. Así, un pequeño beneficio hecho a nosotros mismos o a nuestros amigos

Así, cualquiera sea el modo en que consideremos este tema, siempre aparece uniforme el mérito que adscribimos a las virtudes sociales, y que surge principalmente de la consideración que el sentimiento natural de benevolencia nos impulsa a prestar a los intereses de la humanidad y de la sociedad. Si consideramos los principios de la estructura humana tal como aparecen en la experiencia y en la observación diaria, debemos concluir, *a priori*, que es imposible que una criatura como el hombre sea totalmente indiferente al bienestar o al malestar de sus semejantes y no declarar espontáneamente, — cuando no hay ninguna tendencia especial — que lo que promueve la felicidad de la humanidad es, sin más, bueno, y lo que tiende a su miseria es malo. He aquí, pues, al menos, los débiles rudimentos o bosquejos de una distinción *general* entre nuestras acciones. Y en la misma medida en que se supone que aumenta el carácter humanitario de la persona y sus vínculos con aquellos que son dañados o beneficiados y su vivaz concepción de su miseria o felicidad, su consiguiente censura o aprobación adquieren un vigor proporcional. No hay ninguna necesidad de que una acción generosa, mencionada tan sólo en una vieja historia o en un periódico del pasado, deba comunicar poderosos sentimientos de admiración o de aplauso. La virtud, a esa distancia, es como una estrella fija que, aunque al ojo de la razón pueda parecer tan luminosa como el sol en su meridiano, está infinitamente alejada para tocar a los sentidos con luz o calor. Si aproximamos esta virtud, por nuestro conocimiento o relación con estas personas o aún por un elocuente relato del caso, se conmueven inmediatamente nuestros corazones; se aviva

certanos excita sentimientos más vivaces de amor y de aprobación que un gran beneficio hecho a una república distante. Pero aquí, como en todos los sentidos, sabemos siempre corregir estas desigualdades por la reflexión, y retener una norma general de vicio y de virtud, fundada principalmente sobre la utilidad general.

nuestra simpatía y nuestra fría aprobación se convierte en los más cálidos sentimientos de consideración y de amistad. Estas parecen ser las consecuencias necesarias e infalibles de los principios generales de la naturaleza humana, tales como se descubren en la práctica y en la vida diaria.

Por otra parte, invitamos estos puntos de vista y razonamientos. Consideremos el asunto *a posteriori* y, pesando sus consecuencias, preguntemos si el mérito de la virtud social no deriva, en gran parte, de los sentimientos humanitarios con los cuales afecta a los espectadores. Parece ser un hecho que la circunstancia de la *utilidad* es, en todos los sujetos, una fuente de aprobación y de alabanza; que constantemente se apela a ella en todas las decisiones morales sobre el mérito o demérito de las acciones; que es la única fuente de la alta consideración concedida a la justicia, a la fidelidad, al honor, a la lealtad y a la castidad; que es inseparable de todas las otras virtudes sociales, de la benevolencia, de la generosidad, de la caridad, afabilidad, suavidad, compasión y moderación y, en una palabra, que es el fundamento de la parte más importante de la moral, la cual tiene referencia a la humanidad y a nosotros semejantes.

Parece también que en nuestra aprobación a las personas y a las costumbres, la tendencia utilitaria no nos mueve por consideraciones de interés personal sino que tiene una influencia mucho más amplia y universal.

Parece que una tendencia hacia el bien público y en pro de la paz, de la armonía, y del orden sociales nos atrae siempre a favor de las virtudes sociales, al conmover los benévolo principios de nuestra naturaleza. Y, como adicional confirmación, parece que estos principios de benevolencia y simpatía penetran tan profundamente en todos nuestros sentimientos y tienen una influencia tan potente que pueden capacitarlos para provocar los aplausos y censuras más poderosas. La presente teoría es el simple resultado de todas estas inferencias,

cada una de las cuales parece fundada en la uniforme experiencia y observación.

Si hubiera dudas acerca de si existe en nuestra naturaleza un principio tal como el carácter humanitario o el interés por el prójimo, aún cuando vemos en innumerables casos que cualquier cosa que tiene una tendencia a promover los intereses de la sociedad es aprobada en alto grado, deberíamos de allí conocer la fuerza del principio benevolente, puesto que es imposible que algo agrade como medio si el fin es completamente indiferente. Por otra parte, si fuera dudoso que algún principio general de aprobación o censura moral estuviera implantado en nuestra naturaleza, aun cuando vemos en innumerables casos la influencia del carácter humanitario, deberíamos concluir, por tanto, que esto sería imposible, si todo lo que promueve el interés de la sociedad no comunicase placer y lo que es pernicioso no comunicase desasosiego. Pero ¿cuando estas indiferentes reflexiones y observaciones están de acuerdo en establecer la misma conclusión, no deberán hacerla evidente e indisputable?

Se puede esperar, sin embargo, que el progreso de este argumento traera mayor confirmación a la presente teoría, al mostrar el origen de otros sentimientos de estima y de respeto derivados de principios iguales o parecidos.

SECCION SEXTA

DE LAS CUALIDADES UTILES A NOSOTROS MISMOS

PRIMERA PARTE

Parece evidente que cuando sometemos a examen a una cualidad o a un hábito, si en algún respecto parece perjudicial a la persona que lo posee, o es tal que lo incapacita para la acción y los negocios, instantáneamente es censurado y clasificado entre sus faltas e imperfecciones. La indolencia, la negligencia, la falta de orden y de método, la obstinación, la inconstancia, la precipitación y la credulidad son cualidades que jamás han sido estimadas como indiferentes para el carácter, y mucho menos han sido ensalzadas como virtudes o hazañas. El perjuicio que deriva de ellas se nos hace evidente de inmediato y nos da el sentimiento del dolor y de la desaprobación.

Se admite que ninguna cualidad es absolutamente censurable ni digna de alabanza. Todo está de acuerdo a su grado. Un justo medio, dicen los peripatéticos, es lo característico de la virtud. Pero este medio está principalmente determinado por la utilidad. Es recomendable, por ejemplo, una adecuada celeridad y prontitud en los negocios. Cuando éstos faltan nunca se adelanta en la ejecución de ningún propósito.

PRIMER APÉNDICE

ACERCA DEL SENTIMIENTO MORAL

Si se acepta la hipótesis anterior, será ahora fácil resolver la cuestión que planteamos al principio¹, acerca de los principios generales de la moral, y aunque postergamos la resolución de la cuestión, a fin de que entonces no nos llevase a intrincadas especulaciones, inadecuadas en los discursos sobre moral, actualmente podemos retomarla y examinar en qué medida la *razón* o el *sentimiento* entran en todas las decisiones de censura o alabanza.

Como se supone que uno de los principales fundamentos de la alabanza moral consiste en la utilidad de toda cualidad o acción, es evidente que la razón debe tomar parte considerable en todas las decisiones de esta clase, puesto que sólo esta cualidad puede indicarnos la tendencia de las cualidades y las acciones y señalar sus benéficas consecuencias para con la sociedad y su poseedor. En muchos casos esto es un asunto que se presta a grandes disputas: pueden surgir dudas, pueden aparecer intereses opuestos, y debe darse preferencia a una de las partes debido a muy sutiles argumentos y a una débil preponderancia de utilidad. Esto se puede observar particularmente con respecto a la justicia, como es natural suponer, debido a la especie de utilidad que acompaña a esta

¹ Sección I.

virtud¹. Si todos los casos aislados de justicia, como los de la benevolencia, fueran útiles a la sociedad, el caso sería más simple, y rara vez podría ser objeto de grandes controversias. Pero como los casos aislados de la justicia son con frecuencia perniciosos en su tendencia primera e inmediata, y como la ventaja para la sociedad sólo surge de la observación de la regla general y de la concurrencia y combinación de varias personas en la misma conducta imparcial, el caso se hace aquí más intrincado y enmarañado. Los diferentes aspectos de la sociedad, las diferentes consecuencias de cualquier práctica y los diferentes intereses propuestos son, en muchas ocasiones, dudosos, y están sujetos a grandes investigaciones y disputas. El objeto de las leyes municipales es fijar todas las cuestiones con respecto a la justicia: los debates de los abogados civiles, las reflexiones de los políticos, los precedentes de la historia y los documentos públicos, todos apuntan al mismo fin. Y se necesita con frecuencia una *razón* o *juicio* muy precisos para tomar una resolución justa en medio de tan intrincadas dudas que surgen de utilidades oscuras u opuestas.

Pero aunque la razón, cuando es plenamente ayudada y mejorada, puede mostrarnos las tendencias perniciosas o útiles de las medidas o acciones, no es suficiente por sí sola para dar origen a alguna censura o aprobación moral. La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin, y si el fin nos fuera totalmente indiferente sentiríamos la misma indiferencia por los medios. Es aquí necesario que se manifieste un *sentimiento* (*sentiment*) a fin de dar preferencia a las tendencias útiles frente a las perniciosas. Este sentimiento (*sentiment*) no puede ser otro que una búsqueda de (*a feeling for*) la felicidad de la humanidad y el repudio de su miseria, puesto que éstos son los diferentes fines que la virtud y el vicio tienden a promover. Por tanto, aquí la *razón*

¹ Véase el Tercer Apéndice.

nos enseña las diferentes tendencias de las acciones y el *carácter humanitario* hace una distinción en favor de aquellos que son útiles y benéficos.

Esta división entre las facultades del entendimiento y las del sentimiento, en todas las distinciones morales, parece clara debido a las hipótesis precedentes. Pero supondré que esas hipótesis son falsas: será entonces necesario buscar alguna otra teoría que pueda ser satisfactoria y me atrevo a decir que jamás se encontrará una semejante, en tanto suponamos que la razón es la única fuente de la moral. Para probar esto conviene meditar sobre las cinco consideraciones siguientes.

I. Es fácil que una hipótesis falsa conserve alguna apariencia de verdad mientras se mantenga en las generalidades, use términos indefinidos y emplee comparaciones en vez de ejemplos. Esto se puede observar particularmente en la filosofía que atribuye el discernimiento de todas las distinciones morales a la razón tan sólo, sin la colaboración del sentimiento. Es imposible que, en cualquier caso particular, esta hipótesis pueda hacerse inteligible por más recomendables que pueda aparecer en los discursos y en las declaraciones sobre generalidades. Examinemos, por ejemplo, el delito de la ingratitud que ocurre toda vez que observamos, por una parte, actos de buena voluntad, acompañados de buenos oficios, y el pago de mala voluntad o indiferencia, con malos oficios y desdén, por la otra parte. Analicemos todas estas circunstancias y examinemos, sólo mediante la razón, en qué consiste el demérito o censura. Nunca llegaremos a una conclusión o resultado.

La razón juzga los hechos o las relaciones. Investiguemos, pues, en primer término, dónde está el hecho que aquí llamamos *delito*; señalemoslo, determinemos el tiempo de su existencia, describamos su esencia o naturaleza, expliquemos el sentido o facultad ante la cual se descubre. Reside en el espíritu de la persona que es ingrata. Debe, por tanto, sentirlo y ser consciente de él. Pero aquí no hay nada, salvo la pasión

de una mala voluntad o absoluta indiferencia. Y no podemos decir que éstas, en sí mismas, son delitos siempre y en todas circunstancias. No, sólo ocurren delitos cuando se dirigen a personas que antes han mostrado y expresado buena voluntad hacia nosotros. Consecuentemente, podemos inferir que el delito de la ingratitud no es ningún *hecho* particular e individual, sino que surge de una complicación de circunstancias, que al presentarse al espectador, excitan el sentimiento de censura debido a la particular estructura y textura de su espíritu.

Pero se dirá que esta representación es falsa. En verdad, el delito no consiste en un *hecho* particular de cuya realidad nos asegure la *razón*, sino que consiste en ciertas *relaciones morales*, descubiertas por la razón del mismo modo en que descubrimos mediante la razón las verdades del álgebra y de la geometría. Pero, ¿cuáles son — pregunto — las relaciones de que hablamos? En el caso recordado más arriba advierto primeramente buena voluntad y buenos oficios en un persona y mala voluntad y malos oficios en otra. Hay entre éstas, pues, una relación de *oposición*. Ahora bien ¿consiste el delito en esta relación? Supongamos ahora que una persona tuviera mala voluntad hacia mí o me perjudicara mediante malos oficios y que yo, en cambio, fuera indiferente hacia él y le pagara con buenos oficios. He aquí la misma relación de oposición y, sin embargo, mi conducta es muy laudable. Por más que le demos vueltas al asunto nunca podremos hacer descansar la moralidad en una relación sino que deberemos recurrir a las decisiones del sentimiento.

Cuando se afirma que dos y tres es igual a la mitad de diez, yo entiendo perfectamente esta relación de igualdad. Concibo que si diez fuese dividido en dos partes, de las cuales una tiene tantas unidades como la otra, y que si cualquiera de estas dos partes fuera comparada a dos más tres, contendría tantas unidades como este número compuesto. Pero si de aquí se deducen comparaciones para las relaciones mora-

les, he de reconocer que me encuentro completamente perplejo para entenderlo. Una acción moral, un delito como la ingratitud, es un objeto complicado. ¿Consiste la moralidad en una relación de sus partes entre sí? ¿Cómo? ¿De qué manera? Habría que especificar la relación por más particular y explícito en las proposiciones. Entonces se notará fácilmente su falsedad.

Se dice que no, que la moralidad consiste en la relación de las acciones con las reglas de la justicia (*rule of right*), y que son llamadas buenas o malas según estén o no de acuerdo con ellas. Luego ¿qué es esta regla de justicia? ¿En qué consiste? ¿Cómo se la determina? Se dirá que por la razón, que examina las relaciones morales de las acciones. De suerte que las relaciones morales están determinadas por la comparación de una acción con una regla. Y esta regla es determinada considerando las relaciones morales de los objetos. ¡Lindo razonamiento es éste!

Se dirá que todo esto es metafísica, que es bastante y que no hace ya falta nada para dar una poderosa presunción de falsedad. En este caso he de replicar que sí, efectivamente, aquí hay metafísica, pero del lado de quienes la denunciaban, los que sostienen abstrusas hipótesis que nunca pueden resaltar inteligibles sin corresponder a ningún caso o ejemplo particular. La hipótesis que hemos abrazado es clara. Sostiene que la moralidad está determinada por el sentimiento. Define la virtud como cualquier acción moral o cualidad que da al espectador el agradable sentimiento de aprobación. Y el vicio es lo contrario. Procedemos entonces a examinar un hecho simple, que es cuáles acciones tienen esta influencia. Consideramos todas las circunstancias en que estas acciones concuerdan y de allí tratamos de extraer algunas observaciones generales respecto a estos sentimientos. Si a esto se lo llama metafísica y si encuentra aquí algo abstruso, sólo es menester concluir que no se tiene disposición adecuada para las ciencias morales.

II. Cuando en cualquier momento una persona reflexiona acerca de su propia conducta — por ejemplo, si en una emergencia particular sería mejor que ayudase a su hermano o a un benefactor — debe considerar estas relaciones separadas, junto con todas las circunstancias y situaciones de las personas a fin de determinar el deber y obligación superior. Y, así, para determinar la proporción de las líneas en cualquier triángulo es necesario examinar la naturaleza de esta figura y las relaciones que sus diferentes partes guardan entre sí. Pero a pesar de esta aparente similitud en ambos casos hay, en el fondo, una extrema diferencia entre ellos. Un razonador especulativo que se ocupa de los triángulos o de los círculos, considera las diferentes relaciones conocidas y dadas de las partes de estas figuras, y de aquí infiere alguna relación desconocida, que depende de las primeras. Pero en las reflexiones morales debemos conocer de antemano a todos los objetos y a todas sus relaciones entre sí y, mediante una comparación del conjunto, determinar nuestra elección o aprobación. No hay ningún hecho nuevo que deba ser averiguado, ninguna nueva relación que descubrir. Se supone que todas las circunstancias del caso están ante nosotros antes de que podamos pronunciar una sentencia de censura o aprobación. Si alguna circunstancia esencial fuese todavía ignorada o dudosa, debemos emplear nuestras facultades intelectuales o de investigación para asegurarnos de ellas, y por un tiempo debemos suspender toda decisión o sentimiento moral. Mientras ignoremos si un hombre ha sido o no agresor ¿cómo podremos determinar si la persona que lo mató es inocente o criminal? Pero después que se han conocido todas las circunstancias y relaciones, el entendimiento ya no tiene en qué operar ni objeto alguno en el cual podría ocuparse. La aprobación o censura que entonces sobreviene no puede ser obra del juicio sino del corazón y no se trata de una proposición o afirmación especulativa sino de un activo sentimiento (*feeling or sentiment*). En las disposiciones del entendi-

miento inferimos algunas nuevas y desconocidas relaciones y circunstancias, a partir de las conocidas. En las decisiones morales, todas las circunstancias y decisiones deben ser conocidas previamente, y el espíritu, por la contemplación del conjunto, siente alguna nueva impresión de afecto o de disgusto, de estimación o de desprecio, de aprobación o de censura.

De aquí la gran diferencia entre un error de *hecho* y otro de *derecho*, y de aquí la razón de por qué uno es generalmente criminal y no el otro. Cuando Edipo mató a Layo, ignoraba su relación de parentesco, y debido a las circunstancias — inocente e involuntario, — se formó ideas erróneas acerca de la acción que había cometido. Pero cuando Néron mató a Agripina, conocía previamente todas las relaciones de parentesco y todas las circunstancias de hecho y, sin embargo, en su salvaje corazón prevalecieron todos los motivos de venganza, o miedo o interés sobre los sentimientos de deber y de carácter humanitario. Y cuando expresamos por él la execración a la cual él mismo, en poco tiempo, se hizo completamente insensible, no es que nosotros veamos algunas relaciones que él ignorase, sino que, por la rectitud de nuestra disposición, sentimos sentimientos contra los cuales fue insensibilizado por la adulación y la constante perseverancia en los más enormes delitos. Todas las determinaciones morales consisten, pues, en estos sentimientos y no en un descubrimiento de relaciones de ninguna clase. Antes de que podamos pretender formarnos una decisión de esa especie, todo debe ser conocido y averiguado por parte del objeto o de la acción. Nada resta sino experimentar, por nuestra parte, un sentimiento de censura o de aprobación, de donde pronunciamos que la acción es delictuosa o virtuosa.

III. Esta doctrina se hará todavía más evidente si comparamos la belleza moral con la belleza natural, con la cual guarda un parecido muy grande, en muchos particulares. Toda belleza natural depende de la proporción, relación y posición

de las partes, pero de aquí sería absurdo inferir que la percepción de la belleza, como la de las verdades de los problemas geométricos, consiste totalmente en la percepción de relaciones y que se ha realizado enteramente mediante el entendimiento o las facultades intelectuales. En todas las ciencias nuestro espíritu investiga las relaciones desconocidas partiendo de las conocidas. Pero en todas las decisiones de gusto o de belleza externa todas las relaciones son de antemano patentes a la vista, y de aquí llegamos a experimentar un sentimiento de complacencia o de disgusto, según la naturaleza del objeto y la disposición de nuestros órganos.

Euclides ha explicado plenamente todas las cualidades del círculo, pero en ninguna proposición ha dicho una palabra acerca de su belleza. La razón es evidente. La belleza no es una cualidad del círculo. No reside en ninguna parte de la línea cuyas partes son equidistantes de un centro común. Se trata tan sólo del efecto que la figura produce en nuestro espíritu, cuya peculiar textura o estructura lo hace susceptible de tales sentimientos. En vano habríamos de buscarla en el círculo o tratar de encontrarla mediante los sentidos o el razonamiento matemático en todas las propiedades de esa figura.

Escuchemos a Palladio y a Perrault mientras explican todas las partes y proporciones de una columna. Hablan de la cornisa, del friso, de la basa, del entablamento, del fuste y del arquitrabe, y dan la descripción y posición de cada uno de estos miembros. Pero si se les pidiera la descripción y posición de su belleza replicarían rápidamente que la belleza no está en ninguna de las partes o miembros de la columna sino que resulta del conjunto, cuando esta complicada figura se presenta a un espíritu inteligente susceptible de esas sensaciones más delicadas. Mientras no aparezca tal espectador no hay nada más que una figura de tales dimensiones y proporciones particulares: sólo de los sentimientos del espectador surge su belleza y elegancia.

Por otra parte, escuchemos a Cicerón mientras presenta los crímenes de un Verres o de un Catilina. Debemos reconocer que la vileza moral resulta, del mismo modo, de la contemplación del conjunto, cuando es presentado a un ser que tiene una estructura y organización particular semejante. El orador puede presentar el poder, la insolencia, la barbaridad, por una parte; la mansedumbre, el sufrimiento, la pena y la inocencia, por otra. Pero si no sentimos surgir indignación o compasión debido a esta complicación de circunstancias, en vano habríamos de preguntarle en qué consiste el crimen o la vileza contra los cuales clama con tanta vehemencia. ¿Cuándo y a propósito de qué comenzó a existir? ¿Y qué ha llegado a ser de ella unos pocos meses después, cuando todas las disposiciones y pensamientos de todos los actores se ha alterado o ha desaparecido por completo? Estas preguntas no pueden ser contestadas satisfactoriamente con las abstractas hipótesis de la moral y debemos reconocer, finalmente, que el delito o la inmoralidad no es un hecho particular ni una relación que pueda ser objeto del entendimiento, sino que surge por entero del sentimiento de desaprobación que, por la estructura de la naturaleza humana, sentimos ineludiblemente al aprehender la barbarie o la perfidia.

IV. Los objetos inanimados pueden tener entre sí todas las relaciones que observamos en los seres morales, si bien los primeros jamás pueden ser objeto de amor o de odio ni son, consecuentemente, susceptibles de méritos o de iniquidad. Un árbol joven que sobrepuja y destruye a su progenitor está en las mismas relaciones de parentesco que Nerón cuando mató a Agripina, y si la moralidad consistiese meramente en relaciones, sin duda sería igualmente criminal.

V. Parece evidente que los fines últimos de las acciones humanas en ningún caso, jamás, pueden ser explicados por la razón, sino que se recomiendan a sí mismos enteramente a los sentimientos y a los efectos de la humanidad sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales. Si preguntamos

a un hombre por qué hace ejercicio, nos responderá que es porque desea la salud. Si entonces le preguntamos por qué desea salud, nos responderá rápidamente que es porque la enfermedad es dolorosa. Si llevamos nuestras averiguaciones más lejos y deseamos una razón de por qué ~~ella~~ el dolor, es imposible que pueda darnosla. Este es un fin último y jamás se refiere a algún otro objeto.

Quizá pueda también contestar a nuestra segunda pregunta de por qué desea salud, diciendo que ella es necesaria al ejercicio de su profesión. Y si preguntamos por qué está ansioso acerca de ella nos responderá que es porque desea obtener dinero. Si preguntamos por qué, nos dirá que es porque es el instrumento del placer. Y más allá de esto es absurdo pedir una razón. Es imposible que pueda haber un progreso *in infinitum* y que una cosa pueda ser siempre una razón de por qué otra es deseada. Algo debe ser deseado por sí mismo y debido a su inmediato acuerdo o conformidad con el sentimiento y el afecto humano.

Ahora bien, como la virtud es un fin y es deseable por sí misma sin retribución o recompensa, meramente por la inmediata satisfacción que produce, es menester que haya algún sentimiento (*sentiment*) al cual toca, algún gusto o sentimiento (*feeling*) interno o lo que querramos llamarlo, el cual distinga el bien y el mal moral y que abraza a uno y rechaza al otro.

Así, los distintos límites y oficios de la *razón* y del *gusto* son fácilmente determinados. La primera lleva al conocimiento de la verdad y de la falsedad, el último procura el sentimiento de belleza o de fealdad, de vicio o de virtud. Uno descubre a los objetos tal como ellos realmente están en la naturaleza, sin adición o disminución; el otro posee una facultad productiva que, al dar brillo o al manchar todos los objetos naturales con los colores que toma de un sentimiento interno, hace surgir, en cierto modo, una nueva creación. Como la razón es fría e indiferente, no es un motivo

de la acción, y sólo dirige el impulso recibido del apetito o de la inclinación, mostrándonos los medios de lograr la felicidad y de eludir la miseria. Y el gusto, al dar placer o dolor, y constituir por este medio la felicidad o la miseria, llega a ser un motivo para la acción y es el primer resorte o impulso para el deseo y la ~~volición~~ *volition* y partir de circunstancias conocidas o supuestas, la primera nos conduce al descubrimiento de lo oculto y desconocido. El último, después que todas las circunstancias y relaciones están ante nosotros, nos hace sentir un nuevo sentimiento de censura o aprobación, que surge del conjunto. La norma de la primera, al fundarse en la naturaleza de las cosas, es eterna e inflexible, aun por la voluntad del Ser Supremo. La norma del segundo al surgir de tal eterna textura y constitución de los animales, deriva, en última instancia, de la Suprema Voluntad, que otorgó a cada ser su peculiar naturaleza y ordenó las diversas clases y órdenes de seres existentes.

David HUME, *Investigaciones Sobre el conocimiento humano* (trad. Jaime de Salas Ortueta), Sección 4 “Dudas escépticas sobre las operaciones del conocimiento humano”, parte I. Madrid: Alianza, 1997, pp. 47-54.

que no tienen ninguna clase de conexión entre sí. Al introducir en cualquier obra personajes y acciones que son ajenos entre sí, un autor imprudente prescinde de la comunicación de emociones que es su único medio para interesar al corazón y elevar las pasiones a su debida altura y ritmo (*period*). La explicación completa de este principio nos llevaría a razonamientos demasiado profundos y extensos para esta investigación. Es suficiente, por ahora, haber establecido la siguiente conclusión: que los tres principios de conexión de ideas son las relaciones de *semejanza*, *contigüidad* y *causa y efecto*.

(A) Las ediciones E a N incluyen el siguiente párrafo: «Pero aunque esta regla de acción sea común tanto a la poesía dramática como a la épica, podemos, de todas formas, observar una diferencia entre ellas, que puede quizá interesar nuestra atención. En ambas clases de composición, es necesario que la acción sea una y simple para mantener concentrados el interés y la simpatía; pero, en la poesía épica o narrativa, esta regla se asienta sobre otro fundamento, a saber: la necesidad que incumbe a todo autor de hacerse un plan o proyecto antes de iniciar cualquier relato o discurso, y comprender su tema bajo algún aspecto general o perspectiva total, que pueda ser el objeto constante de su atención. Como el autor está totalmente ausente en una composición dramática, y el espectador se supone realmente presente en las acciones representadas, esta razón no tiene valor en lo que se refiere a la escena, sino que puede introducirse cualquier diálogo o conversación que, sin faltar a lo verosímil, pudiera haber ocurrido en aquella determinada porción de espacio representado por el teatro. De aquí que en todas nuestras comedias inglesas, incluso en las de Congreve, la unidad de acción jamás se mantiene rigurosamente, sino que el poeta considera suficiente si sus personajes están relacionados entre sí por sangre o por vivir en la misma familia, y después los sitúa en escenas particulares, donde exponen sus disposiciones mentales y caracteres, sin dar gran desarrollo a la acción principal. Los dobles argumentos de Terencio son licencias de la misma clase, aunque en grado menor. Y aunque no sea totalmente correcta esta conducta, no es inadecuada a la naturaleza de la comedia, donde los movimientos y pasiones no son llevados a tan gran altura como en la tragedia, al tiempo que su carácter ficticio o representativo en alguna medida excusa tales medidas. En un poema narrativo, la primera presentación o proyecto limita al autor a un solo tema, y cualquier digresión de esta naturaleza sería rechazada, a primera vista, como absurda y monstruosa. Ni Boccaccio ni La Fontaine, ni cualquier autor de esta clase, aunque su principal objetivo haya sido agrandar, se ha permitido esto.

(B) Contraste y contradicción son una conexión entre ideas que pueden considerarse, quizá, como una mezcla de causalidad y semejanza. Cuando dos objetos son contrarios, uno destruye al otro, es la causa de su aniquilación, y la idea de la aniquilación de un objeto implica la idea de su existencia previa.»

Sección 4. Dudas escépticas acerca de las operaciones del entendimiento

Parte I

Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: *relaciones de ideas y cuestiones de hecho**, a la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Álgebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. *Que el cuadrado de la*

* He traducido *matters of fact* convencionalmente por «cuestiones de hecho». El inconveniente de esta traducción es que «cuestiones de hecho» no se emplea normalmente. No podía hablar de verdades de hecho, pues, para Hume, el problema de la verdad no se plantea en el ámbito de las cuestiones de hecho. La expresión «proposiciones fácticas» hubiera expresado la diferencia entre el mero hecho y la cuestión de hecho, pero, al emplearla, quizá se comprometía indudablemente el pensamiento de Hume y se marginaba el que la creación de hecho es a la vez un hecho en primera instancia, es decir, es el hecho derivado de nuestra experiencia de la conjunción de dos hechos. En todo caso, la imprecisión de Hume, al pasar de *Facts* a *Matters of Facts*, desaconsejaba una depuración excesiva de su lenguaje.

hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados es una proposición que expresa la relación entre estas partes del triángulo. *Que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta* expresa una relación entre estos números. Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. Aunque jamás hubiera habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia.

No son averiguadas de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana; ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad. *Que el [26] sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana*. En vano, pues, intentáramos demostrar su falsedad. Si fuera demostrativamente falsa, implicaría una contradicción y jamás podría ser concebida distintamente por la mente.

Puede ser, por tanto, un tema digno de curiosidad investigar de qué naturaleza es la evidencia que nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho, más allá del testimonio actual (*present testimony*) de los sentidos, o de los registros de nuestra memoria. Esta parte de la filosofía, como se puede observar, ha sido poco cultivada por los antiguos y por los modernos y, por tanto, todas nuestras dudas y errores, al realizar una investigación tan importante, pueden ser aún más excusables, en vista de que caminamos por senderos tan difíciles sin guía ni dirección alguna. Incluso pueden resultar útiles, por excitar la curiosidad o destruir aquella seguridad y fe implícitas que son la ruina de todo razonamiento e investigación libre. El descubrimiento de defectos, si los hubiera, en la filosofía común, no resul-

taria, supongo, descorazonador, sino más bien una incitación, como es habitual, a intentar algo más completo y satisfactorio que lo que hasta ahora se ha presentado al público.

Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *causa y efecto*. Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos. Si se le preguntara a alguien por qué cree en una cuestión de hecho cualquiera que no está presente —por ejemplo, que su amigo está en el campo o en Francia—, daría una razón (*reason*), y ésta sería algún otro hecho, como una carta recibida de él, o el conocimiento de sus propósitos y promesas previos. Un hombre que encontrase un reloj o cualquier otra máquina en una isla desierta sacaría la conclusión de que en alguna ocasión hubo un hombre en aquella isla. Todos nuestros razonamientos acerca de los hechos son de la misma naturaleza. Y [27] en ellos se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y el que se infiere de él. Si no hubiera nada que los uniera, la inferencia sería totalmente precaria. Oír una voz articulada y una conversación racional en la oscuridad, nos asegura la presencia de alguien. ¿Por qué? Porque éstas son efectos del origen y textura humanos, y estrechamente conectados con ella. Si analizamos todos los demás razonamientos de esta índole, encontraremos que están fundados en la relación causa-efecto, y que esta relación es próxima o remota, directa o colateral. El calor y la luz son efectos colaterales del fuego y uno de los efectos puede acertadamente inferirse del otro.

Así pues, si quisiéramos llegar a una conclusión satisfactoria en cuanto a la naturaleza de aquella evidencia que nos asegura de las cuestiones de hecho, nos hemos de preguntar cómo llegamos al conocimiento de la causa y del efecto.

Me permitiré afirmar, como proposición general que no admite excepción, que el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*,

00123

00186

C

sino que surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos particulares cualesquiera están constantemente unidos entre sí. Preséntese un objeto, un hombre muy bien dotado de razón y luces naturales. Si este objeto le fuera enteramente nuevo, no sería capaz, ni por el más meticoloso estudio de sus cualidades sensibles, de descubrir cualquiera de sus causas o efectos. Adán, aun en el caso de que le concediésemos facultades racionales totalmente desarrolladas desde su nacimiento, no habría podido inferir de la fluidez y transparencia del agua, que le podría ahogar, o de la luz y el calor del fuego, que le podría consumir. Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real y de las cuestiones de hecho [28].

La siguiente proposición: *las causas y efectos no pueden descubrirse por la razón, sino por la experiencia* se admitirá sin dificultad con respecto a los objetos que recordamos habernos sido alguna vez totalmente desconocidos, puesto que necesariamente somos conscientes de la manifestación incapacidad en la que estábamos sumidos en ese momento para predecir lo que surgiría de ellos. Si presentamos a un hombre, que no tiene conocimiento alguno de filosofía natural, dos piezas de mármol pulido, nunca descubrirá que se adhieren de tal forma que para separarlas es necesaria una gran fuerza recíproca, mientras que ofrecen muy poca resistencia a una presión lateral. No hay dificultad en admitir que los sucesos que tienen poca semejanza con el curso normal de la naturaleza son conocidos sólo por la experiencia. Nadie se imagina que la explosión de la pólvora o la atracción de un imán podrían descubrirse por medio de argumentos *a priori*. De manera semejante, cuando suponemos que un efecto depende de un mecanismo intrincado o de una estructura de partes desconocidas, no tenemos reparo en atribuir todo nuestro conocimiento de él a la experiencia. ¿Quién asegurará que puede dar la razón última de que la leche

el pan sean alimentos adecuados para el hombre, pero no para un león o un tigre?

Pero, a primera vista, quizá parezca que esta verdad tiene la misma evidencia cuando concierne a los acontecimientos que nos son familiares desde nuestra presencia en el mundo, que tienen una semejanza estrecha con el curso entero de la naturaleza, y que se supone dependen de las cualidades simples de los objetos, carentes de una estructuración en partes que nos sea desconocida. Si una estructuración que podríamos descubrir estos efectos por la mera operación de nuestra razón, sin acudir a la experiencia. Nos imaginamos que si de improviso nos encontráramos en este mundo, podríamos desde el primer momento inferir que una bola de billar comunicaba su moción a otra al impulsarla, y que no tendríamos que esperar el suceso para pronunciarnos con certeza acerca de él. Tal es el influjo del hábito que, donde es más fuerte, además de compensar nuestra ignorancia, [29] incluso se oculta y parece no darse meramente porque se da en grado sumo.

Pero, para convencernos de que todas las leyes de la naturaleza y todas las operaciones de los cuerpos, sin excepción, son conocidas sólo por la experiencia, quizá sean suficientes las siguientes reflexiones: si se nos presentara un objeto cualquiera, yuviéramos que pronunciáramos acerca del efecto que resultara de él, sin consultar observaciones previas, ¿de qué manera, pregunto, habría de proceder la mente en esta operación? Habrá de inventar o imaginar algún acontecimiento que pudiera considerarse como el efecto de dicho objeto. Y es claro que esta invención ha de ser totalmente arbitraria. La mente nunca puede encontrar el efecto en la supuesta causa por el escrutinio o examen más riguroso, pues el efecto es totalmente distinto a la causa y, en consecuencia, no puede ser descubierto en él. El movimiento, en la segunda bola de billar, es un suceso totalmente distinto del movimiento en la primera. Tampoco hay nada en la una que pueda ser el más mínimo indicio de la otra. Una piedra o un trozo de metal, que ha sido

alzado y privado de apoyo, cae inmediatamente. Pero considerando la cuestión apriorísticamente, ¿hay algo que podamos descubrir en esta situación, que pueda dar origen a la idea de un movimiento descendente más que ascendente o cualquier otro movimiento en la piedra o en el metal?

Y, como en todas las operaciones de la naturaleza, invención o la representación imaginativa iniciales de un determinado efecto (*the first imagination or invention of a particular effect*) son arbitrarias, mientras no contradicamos la experiencia, de la misma forma también hemos de estimar el supuesto enlace o conexión entre causa y efecto, que los une y hace imposible que cualquier otro efecto pueda resultar de la operación de aquella causa. Cuando veo, por ejemplo, que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra, incluso en el supuesto de que la moción en la segunda bola me fuera accidentalmente sugerida como el resultado de un contacto o de un impulso, ¿no puedo concebir que otros cien acontecimientos podrían haberse seguido igualmente de aquella causa? ¿No podrían haberse quedado quietas ambas bolas? ¿No podría [30] la primera bola volver en línea recta a su punto de arranque o rebotar sobre la segunda en cualquier línea o dirección? Todas esas suposiciones son congruentes y concebibles. ¿Por qué, entonces, hemos de dar preferencia a una, que no es más congruente y concebible que las demás? Ninguno de nuestros razonamientos *a priori* nos podrá jamás mostrar fundamento alguno para esta preferencia.

En una palabra, pues, todo efecto es un suceso distinto de su causa. No podría, por tanto, descubrirse en su causa, y su hallazgo inicial o representación *a priori*, han de ser enteramente arbitrarios. E incluso después de haber sido sugerida su conjunción con la causa, ha de parecer igualmente arbitraria, puesto que siempre hay muchos otros efectos que han de parecer totalmente congruentes y naturales a la razón. En vano, pues, intentaríamos determinar cualquier acontecimiento singular, o

atribuir cualquier causa o efecto, sin la asistencia de la observación y de la experiencia.

Con esto podemos descubrir la razón por la que ningún filósofo, que sea razonable y modesto, ha intentado mostrar la causa última de cualquier operación natural o exponer con claridad la acción de la fuerza que produce cualquier efecto singular en el universo. Se reconoce que el mayor esfuerzo de la razón humana consiste en reducir los principios productivos de los fenómenos naturales a una mayor simplicidad, y los muchos efectos particulares a unos pocos generales por medio de razonamientos apoyados en la analogía, la experiencia y la observación. Pero, en lo que concierne a las causas de estas causas generales, vanamente intentaríamos su descubrimiento, ni podremos satisfacerlos jamás con cualquier explicación de ellas. Estas fuentes y principios últimos están totalmente vedados a la curiosidad e investigación humanas. Elasticidad, gravedad, cohesión de partes y comunicación del movimiento mediante el impulso: éstas son probablemente las causas y principios últimos que podremos llegar a descubrir en la naturaleza. Y nos podemos considerar suficientemente afortunados, si somos capaces, mediante la investigación metódica y el razonamiento, de elevar los fenómenos naturales [31] hasta estos principios generales, o aproximarnos a ellos. La más perfecta filosofía de corte natural sólo despeja un poco nuestra ignorancia, así como quizá sólo sirva para descubrir la más perfecta filosofía de nivel moral o metafísico en proporciones mayores. De esta manera, la constatación de la ceguera y debilidad humanas es el resultado de toda filosofía, y nos encontramos con ellas a cada paso, a pesar de nuestros esfuerzos por elucidarlas o evitarlas.

Tampoco la geometría, cuando se la toma como auxiliar de la filosofía natural, es capaz de remediar este defecto o de conducirnos al conocimiento de las causas últimas mediante aquella precisión en el razonamiento por la que, con justicia, se la celebra. Todas las ramas de la matemática aplicada operan sobre el supuesto de

que determinadas leyes son establecidas por la naturaleza en sus operaciones, y se emplean razonamientos abstractos, bien para asistir a la experiencia en el descubrimiento de estas leyes, bien para determinar su influjo en aquellos casos particulares en que depende de un grado determinado de distancia y cantidad. Así, es una ley del movimiento, descubierta por la experiencia, que el ímpetu o fuerza de un móvil es la razón compuesta o proporción de su masa y velocidad; y, por consiguiente que una fuerza pequeña puede desplazar el mayor obstáculo o levantar el mayor peso si, por cualquier invención o instrumento, podemos aumentar la velocidad de aquella fuerza de modo que supere la contraria. La Geometría nos asiste en la aplicación de esta ley, al darnos las medidas precisas de todas las partes y figuras que pueden componer cualquier clase de máquina, pero, de todas formas, el descubrimiento de la ley misma se debe solamente a la experiencia, y todos los pensamientos abstractos del mundo jamás nos podrán acercar un paso más a su conocimiento. Cuando razonamos *a priori* y consideramos meramente un objeto o causa, tal como aparece a la mente, independientemente de cualquier observación, nunca puede sugerirnos la noción de un objeto distinto, como lo es su efecto, ni mucho menos mostrarnos una conexión inseparable e inviolable entre ellos. Un hombre ha de ser muy sagaz para descubrir, mediante [32] razonamiento, que el cristal es el efecto del calor, y el hielo del frío, sin conocer previamente la conexión entre estos estados.

Parte II

Pero aún no estamos suficientemente satisfechos respecto a la primera pregunta planteada. Cada solución da pie a una nueva pregunta, tan difícil como la precedente, y que nos conduce a investigaciones ulteriores. Cuando se pregunta: *¿Cuál es la naturaleza de nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho?*, la contestación sobre el conocimiento humano

investigación sobre el conocimiento humano
 ración correcta parece ser que están fundados en la relación causa-efecto. Cuando, de nuevo, se pregunta: *¿Cuál es el fundamento de todos nuestros razonamientos y conclusiones acerca de esta relación?*, se puede contestar con una palabra: la experiencia. Pero si proseguimos en nuestra actitud escrutinadora y preguntamos: *¿Cuál es el fundamento de todas las conclusiones de la experiencia?*, esto implica una nueva pregunta, que puede ser más difícil de resolver y explicar. Los filósofos que se dan aires de sabiduría y suficiencia superiores tienen una dura tarea cuando se enfrentan con personas de disposición inquisitiva, que los desalojan de todas las posiciones en que se refugian, y que con toda seguridad los conducirán finalmente a un dilema peligroso. El mejor modo de evitar esta confusión es ser modestos en nuestras pretensiones, e incluso descubrir la dificultad antes de que nos sea presentada como objeción. Así podremos convertir de algún modo nuestra ignorancia en una especie de virtud. Me contentaré, en esta sección, con una tarea fácil, pretendiendo sólo dar una contestación negativa al problema aquí planteado. Digo, entonces, que, incluso después de haber tenido experiencia en las operaciones de causa y efecto, nuestras conclusiones, realizadas a partir de esta experiencia, no están fundadas en el razonamiento o en proceso alguno del entendimiento. Esta solución la debemos explicar y defender.

Sin duda alguna, se ha de aceptar que la naturaleza nos ha tenido a gran distancia de todos sus secretos y nos ha proporcionado [33] sólo el conocimiento de algunas cualidades superficiales de los objetos, mientras que nos oculta los poderes y principios de los que depende totalmente el influjo de estos objetos. Nuestros sentidos nos comunican el color, peso, consistencia del pan, pero ni los sentidos ni la razón pueden informarnos de las propiedades que le hacen adecuado como alimento y sostén del cuerpo humano. La vista o el tacto proporcionan cierta idea del movimiento actual de los cuerpos; pero en lo que respecta a aquella maravillosa fuerza o poder que puede mantener a un cuerpo indefinidamente en movi-

David HUME, *Tratado de la Naturaleza Humana* (trad. Félix Duque), Libro primero, Parte primera, Sección I y Parte tercera, Sección VI, Libro tercero, Parte primera, Sección I. Barcelona: Folio, 2000, pp. 87-96, 193-201, 671-690.

PARTE PRIMERA

1

De las ideas, su origen, composición, conexión, abstracción, etc.

Sección I

DEL ORIGEN DE NUESTRAS IDEAS

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar. No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. Los grados normales de estas percepciones se distinguen con facilidad, aunque no es imposible que en algunos casos particulares puedan aproximarse mucho un tipo a otro. Así, en el sueño, en estado febril, en la locura o en una muy violenta emoción del alma nuestras ideas pueden aproximarse

a nuestras impresiones; sucede a veces, por el contrario, que nuestras impresiones son tan tenues y débiles que no podemos diferenciarlas de nuestras ideas. Pero a pesar de esta gran semejanza apreciada en unos pocos casos, las impresiones y las ideas son por lo general de tal modo diferentes que nadie tendría escrúpulos en situarlas bajo grupos distintos, así como en asignar a cada una un nombre peculiar para hacer notar la diferencia*.

Hay otra división de nuestras percepciones que será conveniente tener en cuenta, y que se extiende tanto a nuestras impresiones como a nuestras ideas. Se trata de la división en SIMPLES y COMPLEJAS. Las percepciones simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes. Aunque un color, sabor y olor particulares sean cualidades que estén todas unidas en esta manzana, por ejemplo, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino de que, por lo menos, son distinguibles unas de otras.

Una vez que hemos dispuesto ordenadamente nuestros objetos mediante estas divisiones, podemos decirnos ahora a considerar con mayor cuidado las cualidades y relaciones de aquéllos. La primera circunstancia que salta a mi vista es la gran semejanza

* Utilizo estos términos, *impresión* e *idea*, en un sentido diferente del habitual, y espero que se me permitirá esta libertad. Quizás haya más bien restaurado la palabra idea en su sentido original, del cual la había apartado el señor Locke al hacerla valer para todas nuestras percepciones. Por otra parte, no quisiera que se entendiese por el término impresión la manera de expresar la forma en que son producidas nuestras impresiones vivaces en el alma, sino simplemente las percepciones mismas, para las que no hay —que yo sepa— nombre particular, ni en inglés ni en ninguna otra lengua.

§ Locke: *Essay*, I, I § 8: «Creo que es el término que mejor sirve para representar cuanto sea objeto del entendimiento mientras un hombre piensa. Lo he utilizado para expresar todo cuanto se designa como *fantasma*, *noción*, *species* o cualquier otra cosa en que pueda emplearse la mente cuando piensa.»

entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto, con excepción de su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido; tampoco existe circunstancia alguna en las unas que no se encuentre en las otras. Repasando todas mis demás percepciones puedo encontrar igualmente la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí, circunstancia que encuentro notable y que ocupará mi atención por un momento.

Después de realizar un examen más cuidadoso me doy cuenta de que me he dejado llevar demasiado lejos por la primera apariencia, y de que debo hacer uso de la distinción de percepciones en *simples* y *complejas*, a fin de limitar esta conclusión general: *que todas nuestras ideas e impresiones son semejantes entre sí*. Ahora advierto que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que les correspondieran, así como que muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad tal como la *Nueva Jerusalén*, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa. Yo he visto *París*, pero ¿afirmaría que puedo formarme de esa ciudad una idea tal que representara perfectamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales?

Adviento pues que aunque por lo general existe gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas *complejas*, con todo no es universalmente verdadera la regla de que éstas son copias exactas de aquéllas. Podemos considerar a continuación qué ocurre a este respecto con nuestras percepciones *simples*. Después del examen más cuidadoso de que soy capaz,

me atrevo a afirmar que en este caso la regla se mantiene sin excepción, y que toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde. La idea de rojo que nos hacemos en la oscuridad y la impresión que hiere nuestros ojos a la luz del sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza. Es imposible probar por una enumeración particular que ocurre lo mismo con todas nuestras impresiones e ideas simples. Cada uno puede convencerse de esto repasando tantas como quiera. Y si alguien negara esta semejanza universal, no sé de otra manera de vencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente, o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente. Si no responde a este desafío —y es seguro que no podrá hacerlo— no tendremos dificultad en establecer nuestra conclusión partiendo a la vez de su silencio y de nuestras observaciones.

Así, encontramos que todas las ideas e impresiones simples se asemejan unas a otras; y como las complejas se forman a partir de las simples, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepción son exactamente correspondientes. Habiendo descubierto tal relación, que no requiere más examen, siento curiosidad por encontrar algunas otras de sus cualidades. Vamos a estudiar qué ocurre con respecto a

⁹ Hume utilizará este «método de desafío» en numerosas ocasiones a lo largo del *Tratado*. Sin embargo, en muchas de ellas se desliza la llamada *falacia convencionalista*: se toma como tautología lo que no debería ser sino una generalización inductiva efectuada sobre la base de una convención. Así, dado que Hume fija de antemano el *sentido*, puede replicar a cualquiera que presente la excepción que ésta no es tal, precisamente por no convenir con los términos prefijados. Por ejemplo, supongamos que alguien afirma que todos los usureros son avaros, y desafía a quien sea a que le presente un usurero generoso; pero, cuando se hace esto, se le replica que éste no es un verdadero usurero, ya que antes se convino en que todos los usureros son avaros.

su existencia, y qué impresiones e ideas son causas, y cuáles, efectos.

El examen completo de este problema constituye el tema de la presente obra; por consiguiente, nos limitaremos por ahora a establecer como proposición general que *todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente*.

Al buscar fenómenos que prueben esta proposición los encuentro de dos clases, tan sólo; pero en cada una de estas clases son los fenómenos palmarios, numerosos y concluyentes. Primero, mediante un nuevo examen me cercioro de lo que ya he asegurado: que toda impresión simple va acompañada por una idea que le corresponde, y toda idea simple, por una impresión. De esta conjunción constante de percepciones semejantes concluyo inmediatamente que existe una gran conexión entre nuestras impresiones correspondientes y nuestras ideas, y que la existencia de las unas tiene una influencia considerable sobre la de las otras. Una tal conjunción constante, con tal número infinito de ejemplos, no puede surgir nunca del azar; prueba, por el contrario, que las impresiones dependen de las ideas, o las ideas de las impresiones. Para poder saber de qué lado se encuentra esta dependencia, considero el orden de su *primera aparición*, y hallo por experiencia constante que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo, nunca aparecen en orden inverso. Para darle a un niño una idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, pero no procedo en forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas. Nuestras ideas no producen en su primera aparición impresiones que les correspondan, ni percibimos color alguno o sentimos una sensación simplemente por pensar en ello. Encontramos, por otra parte, que toda impresión —sea de la mente o del cuerpo—

es seguida constantemente por una idea que semeja esa impresión, y que difiere de ella tan sólo por sus grados de fuerza y vivacidad. La conjunción constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causas de las otras; y esta prioridad de las impresiones constituye una prueba igualmente convincente de que nuestras impresiones son causas de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones.

Para confirmar esto consideraré otro fenómeno sencillo y convincente: siempre que por accidente las facultades que dan origen a impresiones de algún tipo se ven impedidas en sus operaciones (como le ocurre al que ha nacido ciego o sordo), no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes, de modo que jamás aparecerá en la mente el menor rastro de unas u otras. Y esto es verdad no sólo en el caso en que los órganos sensoriales estén completamente destruidos, sino también cuando no han sido puestos nunca en funcionamiento para producir una impresión determinada. No podemos hacernos una idea correcta del sabor de una piña sin haberla probado realmente.

Existe, con todo, un fenómeno que contradice lo anterior, y que puede probar que a las ideas no les es absolutamente imposible el preceder a las impresiones correspondientes. Creo que se concederá fácilmente que las varias ideas distintas de los colores, que entran por los ojos, o de los sonidos, que porcióna el oído, son realmente diferentes unas de otras, a pesar de que a la vez sean también semejantes. Ahora bien, si esto es verdad de colores diferentes, no menos deberá serlo de los distintos matices que hay en un mismo color: cada uno de estos matices produce una idea distinta e independiente de las demás. Porque, si se negara esto sería posible pasar insensiblemente, mediante una continua gradación de matices, de un color al que estuviera más alejado de él; y si no concedéis que uno cual-

quiera de los tonos intermedios es diferente, no podréis negar sin caer en lo absurdo que los extremos son idénticos. Supongamos, por tanto, que alguien ha disfrutado de vista durante treinta años y llegado a familiarizarse perfectamente con colores de todo tipo, con excepción de un matiz particular, de azul por ejemplo, que nunca ha tenido ocasión de hallar. Supongamos también que todos los diferentes matices de tal color —salvo ese matiz— estén situados ante él, yendo gradualmente del más oscuro al más claro: es evidente que notará un hueco donde falta ese matiz, y que verá que hay una distancia mayor en ese lugar entre los colores contiguos que en cualquier otro. Pregunto, ahora, si le es posible a ese hombre suplir por su propia imaginación esa deficiencia y darse a sí mismo la idea de ese matiz particular, aunque nunca le haya llegado por sus sentidos. Creo que habrá pocos que no sean de la opinión de que puede hacer tal cosa; y ello puede servir como prueba de que no siempre se derivan las ideas simples de las impresiones correspondientes. Sin embargo, este ejemplo es tan particular y singular que apenas merece que lo tengamos en cuenta o que sólo por él alteremos nuestra máxima general.¹⁰

Ahora bien, puede que —aparte de esta excepción— no esté de más notar en este tema que el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas debe entenderse con otra limitación, a saber: que así como nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones, podemos formar ideas secun-

¹⁰ El mismo ejemplo, presentado en forma más concisa y no, desde luego, como objeción, se encuentra en los comentarios a la *Reg. XIV* de las *Regulae ad directionem ingenii*, de DESCARTES. A pesar de que pueda parecer escandaloso que Hume quite toda importancia a esta excepción, no ha faltado quien ha defendido esta postura: la objeción no merece ser tenida en cuenta, pero no por ser «particular y singular», sino porque ese color puede ser definido «con textualmente», utilizando otras palabras de color (cf. A. FLEW: *Hume's Phil. of Belief*, Londres, 1961, pág. 30).

darias que sean imágenes de las primarias, tal como se ve en este mismo razonamiento que estamos ahora realizando sobre ellas. Claro que, hablando con propiedad, ésta no es tanto una excepción a la regla cuanto su explicación. Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las ideas primarias derivan de impresiones, sigue siendo verdad que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones.

Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana; y no debemos menospreciarlo a causa de su aparente simplicidad. Es notable, en efecto, que el presente problema de la procedencia de nuestras impresiones o de nuestras ideas sea el mismo que tanto ruido ha producido planteado en otros términos: cuando se discuta si hay ideas innatas o si todas las ideas se derivan de la sensación y la reflexión¹¹. Podemos observar que los filósofos, con el fin de probar que las ideas de extensión y color no son innatas, no hacen sino mostrar que éstas nos son transmitidas por los sentidos; mientras que para probar que las ideas de pasión y deseo no son innatas observan que tenemos en nosotros mismos una experiencia previa de esas emociones. Si examinamos ahora cuidadosamente estos argumentos encontraremos que no prueban sino que las ideas son precedidas por otras percepciones más vívidas, de las cuales se derivan y a las que representan. Espero que esta clara exposición del problema haga desaparecer todas las polémicas, permitiendo que ese principio sea utilizado en nuestros razonamientos con más frecuencia de la que hasta ahora parecía haberse hecho.

¹¹ Cf. Locke: *Essay*, I, I *passim*.

Sección II

DIVISION DEL TEMA

Dado que parece que nuestras impresiones simples son anteriores a sus ideas correspondientes, y que las excepciones son muy raras, el método parece requerir que examinemos nuestras impresiones antes de pasar a examinar nuestras ideas. Las impresiones pueden ser de dos clases: de SENSACION y de REFLEXION. La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas. La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas. El examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral, y por esto no entraremos ahora en el problema. Y como las impresiones de reflexión, esto es, las pasiones, deseos y emociones,—que será lo que principalmente merezca nuestra atención—surgen por lo general de las ideas, será necesario invertir el método antes citado, que a primera vista parece más natural y, a fin de explicar la naturaleza y principios

de la mente humana, dar cuenta particular de las ideas antes de pasar a las impresiones. Por eso he decidido comenzar ahora con el estudio de las ideas.

Sección III

DE LAS IDEAS DE LA MEMORIA Y LA IMAGINACION

Hallamos, por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea. Esto puede hacerlo de dos maneras: o cuando retiene en su reaparición un grado notable de su vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea, o cuando pierde por completo esa vivacidad y es enteramente una idea. La facultad por la que repetimos nuestras impresiones del primer modo es llamada MEMORIA; la otra, IMAGINACION. Ya a primera vista es evidente que las ideas de la memoria son mucho más vívidas y fuertes que las de la imaginación, y que la primera facultad colorea sus objetos con mayor precisión que la segunda. Cuando recordamos un suceso pasado, su idea irrumpe en la mente de una forma vigorosa, mientras que la percepción es en la imaginación tenue y lánguida, y sólo difícilmente puede ser preservada por la mente de un modo constante y uniforme durante un período de tiempo considerable. Esta es, pues, una patente diferencia entre una y otra especie de ideas. Pero ya trataremos más adelante de esto con mayor amplitud*.

Hay otra diferencia, no menos evidente, entre estas dos clases de ideas: a pesar de que ni las ideas de la memoria ni las de la imaginación, ni las vívidas ni las tenues, pueden aparecer en la mente a me-

* Parte III, sec. 5.

nos que les hayan precedido sus correspondientes impresiones a fin de prepararles el camino, la imaginación no se ve con todo obligada a guardar el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria está de algún modo determinada en este respecto, sin capacidad alguna de variación.

Es evidente que la memoria preserva la forma original en que se presentaron sus objetos y que, siempre que nos apartamos de ella al recordar algo, es debido a algún fallo o imperfección de dicha facultad. Un historiador puede, para la buena marcha de su narración, relatar tal vez un suceso antes de otro, cuando el hecho era posterior; pero si es riguroso da cuenta luego de esa tergiversación, colocando de este modo a la idea en su debida posición. Esto mismo sucede cuando recordamos lugares y personas con los que estábamos antes familiarizados. La función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición. En resumen, este principio viene apoyado por tal cantidad de fenómenos vulgares y corrientes que podemos ahorrarnos la molestia de insistir más sobre esto.

La misma evidencia nos acompaña en nuestro segundo principio: *la libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas*. Las fábulas que encontramos en poemas y narraciones prueban esto de forma indiscutible. La naturaleza está allí totalmente alterada: no se habla más que de caballos alados, fieros dragones y gigantes monstruosos. Sin embargo, ya no resultará extraña esta libertad de la fantasía¹² si consideramos que todas nuestras ideas se copian de nuestras impresiones, y que no hay dos impresiones que sean absolutamente inseparables. Por lo demás, es innecesario señalar que esto es consecuencia evidente de la división de las

¹² Aunque el mismo Hume utiliza indistintamente «fancy» o «imagination», traduciremos siempre el primer término por «fantasía» y el segundo por «imaginación».

haya producido ninguna otra alteración, aparte del modo de afección, las ideas se convierten inmediatamente en ideas de la memoria, y se les presta asentimiento.

Por tanto, dado que la imaginación puede representarse todos y cada uno de los objetos que la memoria pueda ofrecernos, y dado que estas facultades se distinguen únicamente en la diferente *afección* de las ideas que presentan, puede resultar conveniente examinar en qué consiste la naturaleza de esa afección. Y, en este punto, creo que todo el mundo convenirá fácilmente conmigo en que las ideas de la memoria son más *fuertes* y *vivaces* que las de la fantasía.

El pintor que desee representar una pasión o emoción, del tipo que sea, intentará plasmar el aspecto de alguien movido por una emoción similar, con el fin de avivar sus ideas y darles una fuerza y vivacidad mayores de las que se encuentran en ideas que son meras ficciones de la imaginación. Cuanto más reciente es la memoria de un asunto, más clara es la idea; y si después de un largo período se volviera a contemplar el objeto, siempre se encontraría que su idea se ha debilitado en gran medida, si es que no se ha olvidado por completo. Frecuentemente abrigan dudas con respecto a las ideas de la memoria cuando éstas son muy tenues y débiles, y no logramos determinar si una imagen procede de la fantasía o de la memoria cuando no está dibujada con colores tan vivos como los que distinguen a esta última fantasía. Así, suele decirse: creo que recuerdo tal suceso, pero no estoy seguro. Un largo espacio de tiempo lo ha borrado de mi memoria, y ya no sé si se trata o no de un mero producto de mi fantasía.

Y del mismo modo que, al perder fuerza y vivacidad, puede debilitarse una idea de la memoria hasta el punto de ser tomada por idea de la imaginación, esta última puede adquirir a su vez tal fuerza

y vivacidad que sea tomada por idea de la memoria, con lo que tiene los mismos efectos que ésta sobre la creencia y el juicio. Esto se ve claramente en el caso de los mentirosos, que, por la frecuente repetición de sus mentiras, acaban creyendo en ellas y recordándolas como realidades. En efecto, la costumbre y el hábito tienen en este caso, como en muchos otros, la misma influencia sobre la mente que la naturaleza, e inculcan la idea con igual fuerza y vigor. De este modo, se ve que la *creencia* o *asentimiento*, que acompaña siempre a la memoria y los sentidos, no es otra cosa que la vivacidad de las percepciones que presentan esas facultades, y que es solamente esto lo que las distingue de la imaginación. En este caso, creer es sentir una inmediata impresión de los sentidos, o una repetición de esa impresión en la memoria. No es sino la fuerza y vivacidad de la percepción lo que constituye el primer acto del juicio y pone las bases de ese razonamiento, construido sobre él, cuando inferimos la relación de causa y efecto.

Sección VI

DE LA INFERENCIA DE LA IMPRESION A LA IDEA

Es fácil notar que, al seguir esta relación, la inferencia que realizamos de la causa al efecto no se deriva simplemente de un examen de dichos objetos en particular, ni de una intuición en su esencia capaz de descubrir la dependencia del uno con respecto al otro. No hay objeto que implique la existencia de otro, si consideramos estos objetos en sí mismos y no vamos nunca más allá de las ideas que de ellos nos formamos. Una inferencia tal equivaldría a conocimiento, e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concepción de algo diferente. Pero como todas las ideas distintas son separables, es evi-

dente que no puede haber una imposibilidad de tal clase. Cuando pasamos de una impresión presente a la idea de un objeto, podemos haber separado quizá la idea de la impresión y puesto otra en su lugar.

Por consiguiente, sólo por EXPERIENCIA podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro. La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo, recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos llama, y haber sentido esa especie de sensación que denominamos calor. Y de la misma manera recordamos mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más preámbulos, llamamos a los unos *causa* y a los otros *efecto*, e inferimos la existencia de unos de la de otros. En todos los casos por los que sabemos de una conjunción entre determinadas causas y efectos, tanto estas causas como estos efectos han sido percibidos por los sentidos y están presentes a la memoria. Sin embargo, en los casos en que razonamos acerca de causas y efectos, sólo uno de ellos es percibido o recordado, mientras que el otro se suple según nuestra experiencia pasada.

Así, al avanzar en el tema hemos descubierto insensiblemente una nueva relación entre la causa y el efecto, cuando menos lo esperábamos, por estar totalmente ocupados en otro asunto. Esta relación es la CONJUNCIÓN CONSTANTE. Contigüidad y sucesión no bastan para poder decidir si dos objetos son causa y efecto, a menos que percibamos que estos dos relaciones se conservan en varios casos. Ahora podemos apreciar la ventaja de haber abandonado el estudio directo de esta relación de causalidad con el fin de descubrir la naturaleza de esa *conexión necesaria*, que constituye una parte tan esen-

cial de aquella relación. Tenemos la esperanza de poder llegar por este medio al fin que nos habíamos propuesto, aunque, a decir verdad, no parece que esta relación de conjunción constante, recién descubierta, nos haga avanzar sino muy poco en nuestro camino. Y ello porque esa relación implica tan sólo que objetos parecidos se disponen siempre en relaciones parecidas de contigüidad y sucesión y, por lo menos a primera vista, parece evidente que de esta manera no podremos descubrir nunca idea nueva alguna, y que podremos únicamente multiplicar, pero no aumentar los objetos de nuestra mente. Es factible pensar que lo que ignoramos de un objeto no lo podremos saber de cien que sean de la misma clase y perfectamente semejantes en todo respecto. Igual que nuestros sentidos nos mostraron en un caso dos cuerpos, movimientos o cualidades en determinadas relaciones de sucesión y contigüidad, del mismo modo nuestra memoria nos presenta tan sólo una multitud de casos en los que encontramos siempre parecidos cuerpos, movimientos o cualidades, en parecidas relaciones. Aunque la repitamos al infinito, nunca originaremos por la mera repetición de una impresión pasada una nueva idea original, como es la de conexión necesaria; el número de impresiones no tiene más efecto en este caso que si nos limitáramos únicamente a una. Sin embargo, aunque este razonamiento parece correcto y evidente, no sería razonable que desesperásemos tan pronto, por lo que tomaremos de nuevo el hilo de nuestros razonamientos. Por ello, habiendo encontrado que, luego de descubrir la conjunción constante entre objetos cualesquiera hacemos siempre una inferencia de un objeto a otro, examinemos ahora la naturaleza de esta inferencia y la de la transición de la impresión a la idea. Es posible que en última instancia se vea que la conexión necesaria depende de la inferencia, en lugar de depender la inferencia de la conexión necesaria.

En efecto, dado que se aprecia que la transición desde una impresión presente a la memoria o senti-

dos, a la idea de un objeto que denominamos causa o efecto, está fundada en la *experiencia* pasada y en el recuerdo de su *conjunción constante*, habrá que preguntarse ahora si la experiencia produce la idea por medio del entendimiento o de la imaginación, si es nuestra razón quien nos obliga a realizar la transición, o si ello se debe a una cierta asociación y relación de percepciones. Si fuera la razón, produciría entonces según el principio de que *casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido*, pues la naturaleza sigue siempre uniformemente el mismo curso. Por tanto, y a fin de dilucidar este asunto vamos a examinar todos los argumentos en que pueda suponerse basada esa proposición; y como éstos deberán derivarse o del *conocimiento* o de la *probabilidad*, atenderemos a cada uno de estos grados de evidencia, a fin de ver si proporcionan alguna conclusión válida en este sentido.

El método de razonamiento antes seguido no convencerá fácilmente de que no pueden existir argumentos *demonstrativos* que prueben que *casos de los que no hemos tenido experiencia son semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido*. Podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, y ello prueba suficientemente que tal cambio no es absolutamente imposible. Formar una idea clara de algo es un argumento innegable de su posibilidad, y constituye por sí solo una refutación de cualquier pretendida demostración en contrario.

Por su parte, la probabilidad, en cuanto que no descubre las relaciones de ideas, consideradas en tanto que tales, sino sólo las existentes entre objetos, tiene que basarse en algún respecto en las impresiones de nuestra memoria y sentidos, y en algún otro en nuestras ideas. Si en nuestros razonamientos probables no hubiera mezclada alguna impresión, la conclusión sería completamente quimérica. Y si no estuvieran mezcladas también ideas, la acción de la mente al observar la relación sería, hablando pro-

piamente, sensación y no razonamiento. Por tanto, es necesario que en todo razonamiento probable esté algo presente a la mente, percibido o recordado, y que a partir de ello deduzcamos otra cosa conectada con la primera, pero que no es percibida ni recordada.

La única conexión o relación de objetos que puede llevarnos más allá de las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos es la de causa y efecto. Y esto se debe a que es la única en que podemos basar una correcta inferencia de un objeto a otro. La idea de causa y efecto se deriva de la experiencia, la cual nos indica que ciertos objetos particulares han estado constantemente conectados entre sí en todos los casos pasados. Y como se supone que un objeto similar a aquéllos está inmediatamente presente en la impresión, conjeturamos la existencia de un objeto similar a su habitual acompañante. De acuerdo con esta exposición del asunto, que creo de todo punto incontestable, la probabilidad está basada en la conjetura de que existe semejanza entre objetos de los que hemos tenido experiencia y objetos no experimentados. Y, por consiguiente, es imposible que esta conjetura pueda deberse a la probabilidad. El mismo principio no puede ser a la vez causa y efecto de otro. Esta es quizá la única proposición intuitiva o demostrativamente cierta acerca de la relación de causalidad.

Y si alguien pensara poder eludir este argumento y, sin determinar si nuestro razonamiento en este asunto se deriva de la demostración o de la probabilidad, pretendiera que todas las conclusiones de causas y efectos están construidas sobre un razonamiento consistente, lo único que puedo desear es que nuestro dicho razonamiento para que podamos someterlo a examen. Es posible que se diga, quizá, que tras la experiencia de la conjunción constante de determinados objetos nuestros razonamientos siguen el orden siguiente. En todos los casos se ha visto que tal objeto produce tal otro. Pero ese primer objeto no podría tener ese efecto si no poseyera

un poder de producción. El poder implica necesariamente el efecto; por tanto, hay un fundamento válido de inferencia de la existencia de un objeto a la de su acompañante habitual. La producción pasada implica un poder; el poder implica una nueva producción. Y es esa nueva producción la que inferimos del poder y la pasada producción.

Me sería muy fácil mostrar la debilidad de este razonamiento si quisiera hacer uso de las observaciones ya realizadas: que la idea de *producción* es la misma que la de *causalidad*, y que ninguna existencia implica cierta y demostrativamente que otro objeto tenga poder alguno de producción; quizá podría anticipar también lo que tendré ocasión de indicar más adelante con respecto a la idea que nos formamos del *poder* y la *eficacia*⁷⁰. Sin embargo, como es posible que parezca que esta forma de proceder debilita mi sistema, por apoyar una de sus partes en otra, o que introduce cierta confusión en mi argumentación, intentaré sostener la presente afirmación sin tal ayuda.

Por tanto, admitiremos por un momento que la producción de un objeto por otro implica en un caso cualquiera la existencia de un poder, y que este poder está conectado con su efecto. Ahora bien, como hemos probado ya que el poder no se encuentra en las cualidades sensibles de la causa y que lo único presente son las cualidades sensibles, pregunto: ¿por qué sobre la sola base de la apariencia de estas cualidades suponéis que el mismo poder sigue existiendo en otros casos? Vuestra apelación a la experiencia pasada nada puede decidir en el caso presente; lo más que puede probarse es que el objeto productor de otro tenía en ese preciso instante el poder de producirlo, pero lo que nunca podréis probar es que

⁷⁰ El uso —y abuso— «metafísico» del concepto de poder (*power*) se encuentra en LOCKE: *Essay*, II, XXI, *passim* (pero muy especialmente § 72), y fue ya criticado por Berkeley. Confróntese al respecto las sugerentes observaciones de MARIO ROSSI: *Saggio su Berkeley*, Bari, 1955 (cap. VIII).

ese mismo poder debe seguir existiendo en el mismo objeto o colección de cualidades sensibles y, mucho menos, que un poder análogo acompaña siempre a cualidades sensibles análogas. Y si se dijera que tenemos experiencia de que el mismo poder sigue unido al mismo objeto, y que objetos parecidos poseen poderes parecidos, volvería a preguntar: ¿por qué *partiendo de esta experiencia establecemos una conclusión que va más allá de los casos pasados de que tenemos experiencia?* Si contestáis esta pregunta del mismo modo que la precedente, vuestra respuesta ocasiona una nueva pregunta de la misma clase, y así *in infinitum*, lo que prueba claramente que el razonamiento anterior no tiene fundamento válido.

Así, no solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la *conexión última* de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su *conexión constante*, nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados. Suponemos que debe haber, pero nunca podremos probarlo, una semejanza entre los objetos experimentados y los que están más allá de nuestra experiencia actual.

Ya conocemos ciertas relaciones que nos hacen pasar de un objeto a otro, aun cuando no haya razón alguna que nos obligue a efectuar la transición. Podemos, pues, establecer este hecho mediante una regla general: siempre que la mente hace constante y uniformemente una transición, sin razón para ello, se encuentra bajo la influencia de esas relaciones. Ahora bien, éste es exactamente el caso presente. Aun ayudada por la experiencia y observación de su conjunción constante en todos los casos pasados, la razón no puede mostrarnos nunca la conexión de un objeto con otro. Por tanto, cuando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a la idea de otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. Si las

ideas no tuvieran más unión en la fantasía que la que los objetos parecen tener en el entendimiento, jamás podríamos realizar una inferencia de las causas a los efectos ni basar nuestra creencia en ningún hecho. Por tanto, la inferencia depende exclusivamente de la unión de ideas ⁷¹.

He reducido los principios de unión de ideas a tres principios generales, y afirmado que la idea o impresión de un objeto introduce naturalmente la idea de otro semejante, contiguo o conectado con el primero ⁷². Admito que estos principios no son ni causas *infalibles* ni las *solas* causas de una unión de ideas. No son causas infalibles porque uno no puede atender durante cierto tiempo a un objeto, sin fijarse en más. No son las *solas* causas porque el pensamiento tiene obviamente un movimiento muy irregular al pasar por sus objetos, y puede saltar de los cielos a la tierra, de un extremo a otro de la creación, sin método ni orden determinados. Ahora bien, aunque admita esta debilidad en esas relaciones, y esta irregularidad en la imaginación, afirmo con todo que los únicos principios *generales* de asociación de ideas son la semejanza, la contigüidad y la causalidad.

Existe ciertamente un principio de unión de ideas que, a primera vista, podría tenerse por diferente a los citados; sin embargo, se verá que en el fondo depende del mismo origen. Cuando se halla por experiencia que todo individuo de una determinada especie de objeto está constantemente unido a otro individuo de distinta especie, la aparición de un nuevo individuo de cualquiera de estas especies lleva naturalmente al pensamiento a su acompañante habitual. De esta forma, como una determinada idea par-

ticular se encuentra normalmente unida a tal palabra particular, no se requiere sino la audición de esa palabra para producir la idea correspondiente; y sería difícil que, por muchos esfuerzos que haga, pudiera la mente evitar dicha transición. Cuando esto ocurre, no es absolutamente necesario que al oír ese sonido determinado reflexionemos sobre una experiencia pasada, ni que nos preguntemos por la idea habitualmente conectada con el sonido. La imaginación toma de suyo el lugar de esta reflexión, estando tan acostumbrada a pasar de la palabra a la idea que no deja que medie ni un instante entre la audición de la una y la concepción de la otra.

Sin embargo, y aunque reconozca que éste es un verdadero principio de asociación de ideas, afirmo que es exactamente el mismo que el existente entre las ideas de causa y efecto, y que forma parte esencial de todos nuestros razonamientos basados en dicha relación. No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos *siempre unidos* entre sí, y observados como inseparables en todos los casos pasados. Y no podemos penetrar en la razón de esa *conjunción*, sino que observamos tan sólo la cosa misma, hallando en todo momento que es por esa conjunción constante por lo que los objetos se unen en la imaginación. Cuando nos es presente la impresión de un objeto, nos formamos inmediatamente una idea de su acompañante habitual y, en consecuencia, podemos establecer como elemento de la definición de opinión o creencia que es una *idea relacionada o asociada con una impresión presente*.

Así, y aunque la causalidad sea una relación *filosófica*—en cuanto que implica contigüidad, sucesión y conjunción constante—, sólo en tanto que es una relación *natural*, y produce una unión entre nuestras ideas, somos capaces de razonar sobre ella o de efectuar inferencias basadas en la causalidad.

⁷¹ Cf. *infra*, sec. 14, especialmente pág. 291.

⁷² Los principios de asociación son *trascendentes*—en sentido filosófico estricto—dentro del sistema humeano. De ellos dice agudamente DELEUZE (*op. cit.*, pág. 139): «Bref, l'imagination sous cette influence est devenue raison, la fait taire a trouvé une constance.»

*De la virtud y el vicio en general*³

Sección I

LAS DISTINCIONES MORALES NO SE DERIVAN
DE LA RAZON

A todo razonamiento abstruso le acompaña un inconveniente: puede, en efecto, hacer callar al adversario, pero no convencerle; y además, para que lleguemos a ser conscientes de su fuerza probatoria, necesitamos del mismo estudio intenso que el que al principio hizo falta para su invención. Cuando dejamos nuestro cuarto de trabajo y nos ocupamos en los quehaceres

³ En realidad, si entendemos por *Ética* (como hoy tiende a hacerse) el análisis descriptivo y reductivo de la valoración de acciones y caracteres, la moral de Hume se encontrará tan sólo en las tres primeras secciones de II, III y en estas dos secciones de III, I. El grueso de la obra (Parte II) debería adscribirse más bien a la Filosofía Política y del Derecho, siguiendo las huellas de obras como el *Leviathan*, de Hobbes, o los *Two Treatises on Civil Government*, de Locke. De hecho, ésta es la opinión de A. H. Basson, para quien la discusión de virtudes y vicios podrá ser interesante psicológicamente, pero sin importancia filosófica (*David Hume, Harmondsworth, Mssx.*, 1958, pág. 17), y, sobre todo, de R. D. BROWN, que estudia las secciones citadas y, consecuentemente, denomina su obra *The moral philosophy of David Hume* (La Haya, 1969²). Contra esta opinión (que esimo, en general, correcta) véase PALL S. ARDAL: *Paston and Value in Hume's Treatise*, Edimburgo, 1966. Una cosa es que las pasiones (espec. las indirectas) estén causalmente conectadas con virtudes y vicios, y otra que estos elementos morales (espec. las virtudes artificiales) no tengan una remática propia.

normales de la vida, sus conclusiones parecen desvanecerse, como fantasmas nocturnos ante la aparición de la mañana: nos resulta difícil retener incluso esa convicción que con tanta dificultad habíamos alcanzado.⁴ Esto puede advertirse con mayor claridad en el caso de una larga cadena de razonamientos, en la que nos es preciso conservar hasta el final la evidencia de las proposiciones primeras, perdiendo de vista frecuentemente las máximas mejor establecidas, sean de la filosofía o de la vida ordinaria. No me falta, sin embargo, la esperanza de que el presente sistema de filosofía irá adquiriendo nuevas fuerzas según avance, y espero igualmente que nuestros razonamientos acerca de la *moral* confirmen lo ya dicho acerca del *entendimiento* y las *pasiones*. La moral es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás.⁵ Así, creemos que cualquier decisión sobre este tema pone en juego la paz de la sociedad; y es evidente que esta preocupación deberá hacer que nuestras especulaciones parezcan más reales y consistentes que cuando el asunto nos resulta casi completamente indiferente. Si algo nos afecta, en ningún caso concluimos que se trata de una quimera, y si nuestra pasión se aferra a un lado u otro de alguna cuestión, pensamos naturalmente que esta última se halla dentro de los límites de la comprensión humana, mientras que en otros casos de esta naturaleza abrigamos alguna duda sobre ello. Si no contara con esta ventaja, nunca me habría

⁴ Cf. la conclusión del libro I (I, IV, 7; espec. I, págs. 423 y ss.).

⁵ El interés constante de Hume por problemas morales (o, más exactamente, por lo que hoy denominaríamos cuestiones socio-políticas) se revela con sólo hojear superficialmente cualquiera de sus obras. Sin embargo, quizá resulte exagerada la posición de KEMP SMITH (*The Philos. of David Hume*, Londres, 1931, págs. 12-14, y en muchos otros pasajes), según la cual la moral es el eje central —y la génesis— de toda la filosofía humeana. Sobre el tema remito a mi *Estudio preliminar*. En este pasaje particular (como en la *Advertencia*, cf. nota 2) veo más bien el fuerte anhelo por —dicho crudamente— procurarse lectores.

aventurado a publicar el tercer volumen de una filosofía tan abstrusa, y menos en una época en que la mayoría de los hombres parecen estar de acuerdo en convertir la lectura en una diversión y rechazan todo aquello que exija para ser comprendido de un grado considerable de atención.⁶

Ya se ha hecho notar que nada hay nunca presente a la mente que no sean sus percepciones, y que todas las acciones de ver, oír, juzgar, amar, odiar y pensar caen bajo esa denominación.⁷ En ningún caso puede la mente ejercerse en una acción que no pueda ser incluida en el término *percepción*; en consecuencia, dicho término es susceptible de aplicación a los juicios por los que distinguimos el bien y el mal morales, con no menor propiedad que a cualquier otra operación de la mente. Aprobar un determinado carácter, y condenar otro, no consiste sino en tantas otras percepciones diferentes.

Dado que las percepciones se dividen en dos clases: *impressions* e *ideas*, esta misma división da lugar al problema con que iniciaremos nuestra presente investigación sobre la moral: ¿Distinguimos entre *vicio* y *virtud*, y juzgamos que una acción es *condenable* o *digna de elogio*, por medio de nuestras ideas o de nuestras impresiones? Con esta pregunta nos separamos inmediatamente de todos los vagos discursos y declaraciones al uso, haciendo que nos limitemos a algo preciso y exacto dentro del presente tema.

⁶ Comparese este desengañado pasaje con aquella frase de la *Introducción* (I, pág. 82) sobre la atención que el público inglés dispensaba a quienes ponían las bases de la nueva ciencia del hombre, y, sobre todo, con la afirmación de que «en estos últimos años es Inglaterra... todas las ciencias más abundantes son estudiadas con un ardor y aplicación peculiares» (I, IV, 6; I, pág. 408). Entre el pasaje comentado y esta optimista declaración media el desgraciado nacimiento abortivo de los dos primeros libros del *Tratado* (cf. *Autobiografía*, I, página 53 y la correspondiente nota 15).

⁷ Cf. I, II, 6; I, pág. 169 y la correspondiente nota 60.

Quienes afirman que la virtud no consiste sino en una conformidad con la razón, que existe en las cosas una eterna adecuación o inadecuación y que ésta es idéntica para todo ser racional que la contemple, que las medidas inmutables de lo justo y lo injusto imponen una obligación no solamente a las criaturas humanas, sino hasta a la misma Divinidad; quienes dicen todas estas cosas sostienen unos sistemas que coinciden en afirmar que la moralidad, como la verdad, se discierne meramente por medio de ideas, por su yuxtaposición y comparación.⁸ Para emitir un juicio acerca de estos sistemas no necesitamos, pues, sino considerar si es posible distinguir entre el bien y el mal morales en base a la sola razón, o si resulta necesaria la intervención de otros principios para poder realizar dicha distinción.

Si no fuera porque la moralidad tiene ya por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas, sería inútil que nos tomáramos tan grandes esfuerzos por inculcarla: nada sería más estéril que esa multitud de reglas y preceptos de que con tanta abundancia están pertrechados los moralistas. La filosofía se divide comúnmente en *especulativa* y *práctica*. Y como la moralidad se incluye siempre en el segundo apartado, se supone que influye sobre nuestras pasiones y acciones y que va más allá de los serenos y desasosionados juicios del entendimiento. Y esto se halla confirmado por la experiencia ordinaria, que nos muestra a los hombres frecuentemente guiados por su deber y disuadidos de cometer alguna acción por estimarla injusta, mientras se ven inducidos a realizar otras por creencias obligatorias.

Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afectaciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya hemos probado. La moral

⁸ CUDWORTH. PRICE y, sobre todo, CLARKE y WOLLASTON. Confróntese *nota* 96 del libro II.

suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón.

Creo que nadie negará la validez de esa conclusión; y no existe tampoco otro medio de escapar a ella sino negando el principio en que está basada. En tanto se admita que la razón no tiene influencia alguna sobre nuestras pasiones y acciones, es inútil pretender que la moralidad pueda descubrirse sobre la sola base de una deducción racional. Un principio activo no puede estar nunca basado en otro inactivo, y si la razón es en sí misma inactiva, deberá permanecer así en todas sus formas y apariencias, ya se ejerza en asuntos naturales o morales, ya examine el poder de los cuerpos externos o las acciones de los seres racionales.

Sería aburrido repetir ahora todos los argumentos por los que he probado ya * que la razón consiste en algo perfectamente inerte y que nunca puede evitar o producir una acción o afectación. Sería fácil recopilar todo lo dicho entonces sobre el tema, pero en esta ocasión me limitaré a recordar uno de los argumentos, que me esforzaré por hacer ahora todavía más concluyente y aplicable al asunto presente.

La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones son incapaces de tal acuerdo o desacuerdo, en cuanto que son hechos y realidades originales completos en sí mismos, sin implicar referencia alguna a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible,

* Libro II, parte III, sec. 3.

por consiguiente, que puedan ser considerados verdaderos o falsos, contrarios o conformes a la razón.

Este argumento presenta una doble ventaja para nuestro propósito presente. En efecto, prueba *directamente* que las acciones no derivan de una oposición a ella; y prueba esta misma verdad de un modo más *indirecto* al mostrarnos que, puesto que la razón no puede en ningún caso impedir o producir inmediata-mente una acción por condenarla o aprobarla, no podrá ser el origen del bien y el mal morales, que se han visto tienen esa influencia. Las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables. Por tanto, laudable o censurable no es lo mismo que razonable o irrazonable. El mérito y demérito de las acciones contradice frecuentemente, y a veces domina a nuestras inclinaciones naturales. Pero la razón no tiene esa influencia. Luego las distinciones morales no son producto de la razón. La razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento de lo moral.

459 Sin embargo, quizá se diga que, aunque no haya ninguna volición o acción que pueda contradecir inmediatamente a la razón, podemos encontrar con todo una contradicción tal en algunos de los acompañantes de la acción, esto es, en sus causas o efectos. La acción puede ser causa de un juicio o ser una pasión, y por medio de un abuso del lenguaje, que la filosofía difícilmente admitirá, esa misma contradicción puede ser atribuida por esto a la acción. Será ahora conveniente que examinemos hasta qué punto puede ser esta verdad o falsedad la fuente de la moralidad.

Ya se ha señalado⁹ que, en sentido estricto y filosófico, la razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto adecuado para aquélla, o descubriendo

⁹ Cf. II, III, 3; II, págs. 618 y sigs.

la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios de ejercer una pasión. Estos son los únicos tipos de juicios que pueden acompañar a nuestras acciones, o que puede decirse que de algún modo las producen. Y es necesario admitir que estos juicios pueden ser muchas veces falsos y erróneos. Una persona puede verse afectada por una pasión al suponer dolor o placer en un objeto que no tiene la menor tendencia a producir ninguna de estas sensaciones, o que las produce al contrario de como se imaginaba. Una persona puede tomar también falsas medidas para alcanzar su fin, y puede dificultar por su conducta estúpida la ejecución de algún proyecto en vez de favorecerlo. Puede pensarse que estos juicios falsos afectan a las pasiones y acciones conectadas con ellos, y puede decirse que las convierten en irrazonables, siguiendo un modo de hablar figurativo e impropio. Pero, aunque se reconozca tal cosa, es fácil darse cuenta de que estos errores están tan lejos de ser la fuente de toda inmoralidad, que comúnmente resultan muy inocentes y no arrojan la menor sombra de culpabilidad sobre la persona que ha sido tan infortunada que ha caído en ellos. Estos errores no van más allá de una equivocación de *hecho*, que por lo general no es considerada por los moralistas como criminal, en cuanto que es totalmente involuntaria. Más tengo que ser compadecido que censurado cuando me equivoco con respecto a la influencia que los objetos tienen de producir daño o placer, o cuando ignoro los medios adecuados para satisfacer mis deseos. Nadie puede considerar tales errores como si constituyeran un defecto de mi carácter moral. Por ejemplo, veo a lo lejos un fruto que en realidad es desagradable, y erróneamente me imagino que debe ser agradable y delicioso. He aquí un error. Escojo ciertos medios para alcanzar esta fruta que no son adecuados para el fin propuesto. He aquí un segundo error. Pero ya no hay posibilidad ninguna de que pueda intervenir un tercero en nuestros razonamientos concernientes a errores. Mi pregunta

es, pues, si un hombre que se halla en esta situación y es culpable de esas dos equivocaciones deberá ser considerado como vicioso y criminal, por inevitables que pudieran resultar dichos errores. ¿O acaso es posible imaginar que tales errores sean la fuente de toda inmoralidad?

Puede que sea conveniente señalar a este respecto que, si las distinciones morales se derivaran de la verdad o falsedad de esos juicios, tendrían que presentarse siempre que realicemos tales juicios, siendo completamente indiferente que el problema se refiera a una manzana o a un reino, que el error sea evitable o inevitable. Pues como se ha supuesto que la esencia misma de la moralidad consiste en un acuerdo o desacuerdo con la razón, las demás circunstancias son totalmente arbitrarias y no pueden nunca conferir a una acción el carácter de virtuosa o viciosa ni privarla de ese carácter. A este respecto podemos añadir que, dado que este acuerdo o desacuerdo no admite grados, todas las virtudes y vicios tendrían que ser desde luego iguales.

Y si se dijera que, aunque un error de *hecho* no sea criminal, en cambio un error de *derecho* sí lo es frecuentemente y que éste puede ser la fuente de la inmoralidad, replicaría que es imposible que un error de tal índole pueda ser en ningún caso la fuente original de la inmoralidad, en cuanto que presupone lo que es realmente justo e injusto, esto es, una distinción real en la moral, con independencia de estos juicios. Por consiguiente, un error de derecho puede llegar a constituir una inmoralidad, pero sólo de especie secundaria y basada en alguna otra antecedente.

Por lo que se refiere a los juicios que son *efectos* de nuestras acciones y que, cuando son falsos, nos proporcionan la ocasión de juzgar las acciones de un modo contrario a la verdad y a la razón, podemos observar que nuestras acciones no producen jamás juicio alguno —sea verdadero o falso— en nosotros, y que es solamente en los demás donde tienen influencia. Es verdad que en numerosas ocasiones una acción puede

dar lugar a que otras personas realicen falsas inferencias, y que si alguien ve a través de una ventana alguna escena lasciva entre la mujer de mi vecino y yo puede ser tan simple que se imagine que ella es realmente mi propia mujer. En este caso mi acción se parece en algo a una mentira o falsedad, con la sola pero fundamental diferencia de que yo no estoy realizando la acción para originar en otra persona un juicio falso, sino para satisfacer mis deseos sensuales y mi pasión. Y aunque mi acción ocasione un juicio falso por accidente y lo falso de sus efectos pueda asignarse mediante una singular y figurada forma de hablar a la acción misma, sigo sin poder encontrar pretexto racional alguno para afirmar que la tendencia a causar un error tal sea un impulso primario o fuente originaria de toda inmoralidad*.

* Cabría pensar que resultaba totalmente superfluo probar tal cosa si un autor ya fallecido (Wollaston)¹⁰, que no ha tenido la buena fortuna de obtener alguna reputación, no hubiera afirmado seriamente que dicha falsedad es el fundamento de toda culpa y fealdad moral. Para descubrir la falacia de su hipótesis nos basta con tener en cuenta que cuando una conclusión falsa resulta inferida de una acción, esto se debe solamente a una oscuridad en los principios naturales, que hace que una causa sea oculta y detenida en su operación por causas contrarias, haciendo de la conexión entre dos objetos algo incierto y variable. Ahora bien, dado que en los objetos naturales, produciendo un error similar en nuestro juicio, si esa tendencia a producir el error fuera la esencia misma del vicio y la inmoralidad, debería seguirse que hasta los objetos inanimados podrían ser viciosos e inmorales. Es inútil argüir que los objetos inanimados actúan sin libertad ni capacidad de elección, pues como ninguna de estas cosas es necesaria para hacer que una acción produzca en nosotros

¹⁰ WILLIAM WOLLASTON (1659-1724). La afirmación se encuentra en *The Religion of Nature Delineated* (1722), sec. 1. Este apologeta del deísmo sostenía un radical racionalismo moral, lo que implicaría un vaciado de la ética en la lógica. La idea del bien se deduciría de la idea de la verdad. Es más, el bien no sería sino la verdad misma expresada en acciones. Las pintorescas (e incluso jocosas) consecuencias de esta doctrina son vigorosamente descubiertas por el criticismo de Hume.

En suma, es imposible que la distinción entre el bien y el mal morales pueda ser efectuada por la razón, dado que dicha distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones, y la sola razón es incapaz de ello. La razón y el juicio pueden ser de hecho causas mediatas de una acción, sugiriendo o dirigiendo una pasión, pero no cabe pretender que un juicio de esta clase esté acompañado en su verdad o falsedad por la verdad o el vicio. Y por lo que respecta a los juicios

otros una conclusión errónea, tampoco podrán ser en absoluto esenciales a la moralidad, ni tampoco percibir fácilmente como en base a este sistema podrían llegar a ser objeto de tal consideración. Si la tendencia a causar error fuera el origen de la inmoralidad, dicha tendencia debería ser en todos los casos inseparable de la inmoralidad.

A esto hay que añadir que si yo hubiera tenido la precaución de cerrar la ventana mientras me entregaba a esas ilusiones con la esposa del vecino, no habría sido culpable entonces de inmoralidad alguna, porque al ser mi acción totalmente oculta, no habría tenido la menor tendencia a producir una conclusión falsa.

Por la misma razón, el ladrón que roba arrojando la escamera a una ventana, poniendo todo el cuidado imaginable en no causar ruido alguno, no resultaría criminal en absoluto. En efecto, sea descubierto o no, es imposible que pueda dar origen a error alguno: nadie le tomará en esas circunstancias por otra persona distinta a la que realmente es.

Es bien sabido que los bizcos hacen equivocarse fácilmente a los demás, y que nos figuramos que saludan o hablan a una persona cuando en realidad se dirigen a otra. ¿Serán entonces inmorales por esa razón?

Además, es fácil darse cuenta de que en todos los argumentos hay un evidente razonamiento en círculo. La persona que se apodera de los bienes de otro y los utiliza como *propios* declara en cierto modo que esos bienes son suyos: esta falsedad es el origen de la inmoralidad de la injusticia. Pero ¿es inteligible la propiedad, el derecho o la obligación sin una moralidad antecedente?

El hombre desagradecido para con su benefactor afirma de alguna manera que nunca recibió favor alguno de éste. Pero, ¿de qué manera? ¿No será porque tiene el deber de estar agradecido? Pero esto supone que existe alguna regla antecedente sobre el deber y la moral. ¿Será porque la naturaleza humana es por lo general agradecida y nos lleva a concluir que un hombre que hace daño a alguien no recibió jamás favor alguno de esa persona? Pero la naturaleza humana no

causados por nuestros juicios", menos aún pueden conferir esas cualidades morales a las acciones, que son sus causas.

Sin embargo, para ser más precisos, y mostrar que esas adecuaciones e inadecuaciones eternas e inmutables de las cosas no pueden ser mantenidas en una filosofía correcta, podemos examinar las siguientes consideraciones.

Si el pensamiento y el entendimiento fueran capaces de determinar por sí solos los límites de lo justo y lo injusto, el carácter de lo virtuoso y lo vicioso, esto último debería: o encontrarse en alguna relación de objetos, o ser una cuestión de hecho descubierta por nuestro razonamiento. Es evidente la consecuencia; como las operaciones del entendimiento humano se distinguen en dos clases: la comparación de ideas y la inferencia en cuestiones de hecho, si la virtud fuera

es tan generalmente agradecida como para justificar dicha conclusión. Y si lo fuese, ¿es una excepción a una regla general criminal en todos los casos por la sola razón de ser una excepción?

Pero lo que puede bastar para destruir por completo este extravagante sistema está en que con él nos venimos en la misma dificultad para aducir una razón de que la verdad sea virtuosa y la falsedad viciosa que para dar cuenta del mérito o demérito de cualquier otra acción. Admitiré, si queréis, que toda inmoralidad se deriva de esta supuesta falsedad en la acción, siempre que podáis darme alguna razón plausible de por qué tal falsedad es inmoral. Con que consideréis como es debido la materia, os encontraréis en la misma dificultad que al principio.

Este último argumento es sobremedida concluyente, porque si no existe un evidente mérito o demérito unido a esta especie de verdad o falsedad no podáis tener nunca influencia alguna sobre nuestras acciones. ¿Quién pensaría, en efecto, en evitar una acción por el hecho de que otras personas podrían sacar quizá falsas conclusiones de ella? ¿Y quién realizaría nunca una acción con el fin de dar lugar a conclusiones verdaderas?

II Esta es una clarísima errata, que, aunque no señalada en las ediciones del texto original, ha sido ya indicada por MARTINE: *Hume's Theory of the Passions and of Morals*, Berkeley, Cal. 1930 (pág. 90, n. 9). En efecto, debe leerse *nuestras acciones* en lugar de *nuestros juicios*.

descubierta por el entendimiento tendría que ser objeto de una de estas operaciones, pues no existe ninguna tercera operación del entendimiento que pudiera descubrirlo. Ha sido una opinión muy activamente propagada por ciertos filósofos la de que la moralidad es susceptible de demostración¹², y aunque nadie haya sido nunca capaz de dar un solo paso en estas demostraciones, sin embargo se da por supuesto que esa ciencia puede ser llevada a la misma certeza que la geometría o el álgebra. Según este supuesto, el vicio y la virtud deberán consistir en algún tipo de relación, dado que todo el mundo admite que no hay ninguna cuestión de hecho que sea susceptible de demostración. Comencemos, pues, por examinar esta hipótesis e intentemos fijar, si es posible, esas cualidades morales que durante tan largo tiempo han sido objeto de nuestras infructuosas investigaciones. Describamos con precisión las relaciones que constituyen la moralidad y obligación, a fin de poder saber en qué consisten y de qué manera tenemos que juzgarlas.

Si se asegura que el vicio y la virtud consisten en relaciones susceptibles de certeza y demostración, habrá que limitarse a las *cuatro* únicas relaciones que admiten tal grado de evidencia, y en ese caso se llegará a absurdos de los que nunca se podrá salir. Pues si haces que la esencia misma de la moralidad se encuentre en las relaciones, como no existe ninguna de estas relaciones que no sea aplicable, no sólo a un objeto irracional, sino también a un objeto inanimado, se sigue que aun objetos de tal clase tienen que ser susceptibles de mérito o demérito. *Semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número*¹³: todas estas relaciones pertenecen con tanta propiedad a la materia como a nuestras acciones, pasiones y voliciones. Por tanto, es incuestionable que la

¹² Aparte de Wollaston, Hume debía tener presente a Locke: *Essay*, III, XI, § 16; IV, III, §§ 18-20.

¹³ Cf. I, III, 1; I, pág. 170.

moralidad no se encuentra en ninguna de estas relaciones, ni tampoco el sentimiento moral en el descubrimiento de ellas*.

Y si se afirmase que el sentimiento moral consiste en el descubrimiento de alguna relación distinta de éstas y que cuando incluimos todas las relaciones demostrables bajo cuatro géneros no es completa nuestra enumeración, ya no sabría qué replicar hasta que alguien tuviese la bondad de señalarme esta nueva relación. Es imposible refutar un sistema que hasta el momento jamás se ha explicado. Luchando de este modo en la oscuridad se dan golpes en el aire y se los coloca con frecuencia donde el enemigo no está presente.

Por tanto, tendré que conformarme de momento con exigir a todo el que desee tomar parte en la dilucidación de este sistema las dos condiciones siguientes. *Primera*: dado que el bien y el mal morales pertenecen tan sólo a las acciones de la mente y se derivan de nuestra situación con los objetos externos, las relaciones de que surjan estas distinciones morales de-

* Como prueba de lo confuso que resulta por lo común nuestro modo de pensar en este asunto, podemos observar que, quienes aseguran que la moralidad es demostrable, no dicen que la moralidad se encuentre en las relaciones y que las relaciones sean distinguibles por la razón. Estas personas dicen únicamente que la razón puede descubrir que una acción determinada, en determinadas relaciones, es virtuosa, y que tal otra es viciosa. Parece como si pensarán que les bastaba con poder colocar la palabra relación en la proposición, sin hacerse mayor problema de si venía a cuento o no. Sin embargo, yo creo que el argumento está claro. La razón demostrativa descubre únicamente relaciones. Pero, según la hipótesis, esa razón descubre también el vicio y la virtud. Luego esas cualidades morales deben ser relaciones. Cuando en una situación cualquiera censuramos una acción, todo el objeto complejo de acción y situación deberá formar ciertas relaciones, en las que consiste la esencia del vicio. De otra manera no resulta inteligible la hipótesis. Pues ¿qué es lo que la razón descubre cuando juzga viciosa una acción? ¿Descubre una relación o una cuestión de hecho? No cabe eludir estas preguntas, que son decisivas.

465
berán establecerse únicamente entre acciones internas y objetos externos, y no deberán ser aplicables, ni a acciones internas comparadas entre sí, ni a objetos externos situados en oposición a otros objetos externos. Como se supone, en efecto, que la moralidad acompaña a ciertas relaciones, si estas relaciones pertenecieran a acciones internas consideradas de modo aislado, se seguiría que podríamos ser reos de crímenes en nosotros mismos, con independencia de nuestra situación con el resto del universo. Y, de manera similar, si estas relaciones morales pudieran ser aplicadas a objetos externos, se seguiría que hasta a los seres inanimados se les podría imputar belleza o fealdad morales. Ahora bien, parece difícil imaginar que sea posible descubrir una relación entre nuestras pasiones, voliciones y acciones, comparadas con los objetos externos, que no pueda pertenecer a estas pasiones y voliciones o a estos objetos externos, comparados *entre sí*, dentro de cada grupo.

Pero aún más difícil de cumplir será la *segunda* condición requerida para justificar este sistema. De acuerdo con los principios de quienes mantienen una diferencia racional y abstracta entre el bien y el mal morales, y una natural adecuación de las cosas, no solamente se supone que, siendo eternas e inmutables estas relaciones, son las mismas al ser consideradas por cualquier criatura racional, sino que también sus efectos son —según la suposición— necesariamente los mismos; y de aquí se concluye que esas relaciones no sólo no tienen menor influencia, sino que su influencia es más bien mayor en dirigir la voluntad de la divinidad que en gobernar lo racional y virtuoso de nuestra propia especie. Estos dos extremos son evidentemente distintos. Una cosa es conocer la virtud, y otra, conformar la voluntad a ella. Por tanto, para probar que las medidas de lo justo y lo injusto son leyes eternas y *obligatorias* para toda mente racional, no es suficiente exponer las relaciones en que están basadas: tenemos que mostrar también la conexión en-

tre la relación y la voluntad, y probar que esta conexión es de tal modo necesaria que debe manifestarse y ejercer su influencia en toda mente bien intencionada, a pesar de que en otros aspectos la diferencia entre estas mentes sea inmensa e infinita. Ahora bien, aparte de haber probado ya que, aun en la naturaleza humana, resulta imposible que una relación pueda por sí sola producir cualquier acción, aparte de esto, digo, se ha mostrado al tratar del entendimiento que no existe conexión de causa y efecto—tal como se ha supuesto que ésta era—que pueda descubrirse de otro modo que por la experiencia, y de la que podamos pretender tener la menor certeza por la simple contemplación de los objetos. Considerados en sí mismos, todos los seres del universo se manifestarían totalmente desligados e independientes unos de otros¹⁴. Sólo por experiencia llegamos a conocer su influencia y conexión, sin que podamos en ningún caso extender esta influencia más allá de la experiencia.

De esta forma resulta imposible cumplir la *primera* condición, exigida al sistema que defiende la existencia de medidas eternas y racionales de lo justo y lo injusto, dado que es imposible mostrar las relaciones en que pudiera estar basada dicha distinción. Y es igualmente imposible cumplir la *segunda* condición, dado que no podemos probar *a priori* que si estas relaciones existieran y fueran percibidas en la realidad tendrían que ser forzosas y obligatorias.

Pero con el fin de que estas reflexiones generales sean más claras y convincentes, podemos ilustrarlas mediante casos concretos en los que este carácter de bien o de mal moral resulta universalmente reconocido. El más horrendo y antinatural de los crímenes que un ser humano pueda ser capaz de cometer es el de la ingratitud, especialmente cuando se comete contra los

¹⁴ Esta afirmación es consecuencia del fundamental principio de atomismo psicológico: lo diferente es distinguible, y lo distinguible, separable. Cf. I, I, I, pág. 108 y la correspondiente nota 23.

padres. Y cuando se trata de los casos extremos de heridas o muerte, esto lo reconoce todo el mundo, tanto filósofos como gente corriente. Sólo entre los filósofos surge el problema de si la culpa o fealdad moral de esta acción se descubrirá mediante un razonamiento demostrativo o si se experimentará gracias a un sentido interno y por medio de algún sentimiento ocasionado de modo natural al reflexionar sobre esa acción. Y fácilmente se verá que si nos es posible mostrar las mismas relaciones en otros objetos sin que les acompañe noción alguna de culpa o maldad, la solución del problema invalida la primera opinión. La razón o ciencia no consiste sino en la comparación de ideas y en el descubrimiento de sus relaciones, de modo que si unas mismas relaciones tienen diferente carácter deberá seguirse evidentemente que este carácter no puede descubrirse meramente por la razón. Para probar esto elijamos como ejemplo cualquier objeto inanimado: sean un roble o un olmo. Supongamos ahora que la caída de las semillas sea causa de que brote un nuevo vástago, y que éste, al ir creciendo gradualmente, acabe sobrepasando y destruyendo al árbol padre. Me pregunto si falta en este ejemplo alguna relación que sea posible descubrir en el caso de patricidio o ingratitud. ¿No es acaso uno de los árboles causa de la existencia del otro? ¿Y no es este último causa de la destrucción del primero, de la misma forma que puede un hijo asesinar a sus padres? No basta con responder que en este caso de patricidio la voluntad no da lugar a relaciones *diferentes*, sino que es únicamente la causa de que se ha derivado la acción, y, en consecuencia, produce las *mismas* relaciones que —en base a otros principios— se han manifestado en el roble o el olmo. Es la voluntad o poder de elección lo que lleva a un hombre a matar a sus padres, y son las leyes de la materia y el movimiento las que llevan al vástago a destruir el roble del que nació. Por tanto, unas mismas relaciones tienen aquí causas distintas, pero las relaciones siguen siendo las mismas,

y como su descubrimiento no viene acompañado en ninguno de los dos casos por una noción de inmoralidad, se sigue que esta noción no se debe a dicho descubrimiento¹⁵.

Pero tomemos un ejemplo aún más apropiado: me gustaría preguntar por qué el incesto es algo considerado como criminal en la especie humana, cuando exactamente la misma acción y las mismas relaciones en los animales no presentan la menor depravación ni fealdad morales. Si se replicara que tal acción es inócua en los animales porque éstos no poseen suficiente inteligencia para descubrir la vileza de la acción, mientras que en el hombre se convierte instantáneamente en una acción criminal porque él sí está dotado con esa facultad, que le *debe* limitar a lo que es su deber; si se dijera tal cosa, replicaría que esto es evidentemente argüir en círculo. En efecto, antes de que la razón pueda percibir esa vileza, deberá existir esa misma vileza, y, en consecuencia, es independiente de las decisiones de nuestra razón; y por esto es, más propiamente, objeto de estas decisiones en vez de efecto suyo. De acuerdo entonces con este sistema, todo animal dotado de sentidos, apetitos y voluntad —es decir, todo animal— tendrá que ser susceptible de las mismas virtudes y vicios por los que alabamos o censuramos a las criaturas humanas. La única diferencia estaría en que nuestra superior razón puede servirnos para descubrir el vicio o la virtud, aumentando así la censura o alabanza, pero este descubrimiento supone aún en estas distinciones morales un ser sepa-

¹⁵ Aunque el argumento puede tener toda su fuerza contra los intelectualistas (que es lo que Hume se propone aquí), cabe lamentar que no se haya distinguido entre *motivo* y *razón* para realizar una acción («razón»: cadena de causas y efectos). Y, dentro de motivo, cabría también distinguir entre *móvil* (motivo inductor) y *justificación*. Parece que quizá podría haberse subrayado con más fuerza que «las explicaciones motivadas no son explicaciones causales, sino más bien la subsumción de la acción bajo una determinada proposición de tipo legal» (Baillon: *op. cit.*, pág. 64).

rado: un ser que depende sólo de la voluntad y del apetito, y que tanto en el pensamiento como en la realidad tendría que poder considerarse como algo distinto de la razón. Los animales son susceptibles de tener las mismas relaciones entre sí que la especie humana, y, por consiguiente, deberían ser también susceptibles de la misma moralidad en el caso de que la esencia moral consistiera en estas relaciones. El que los animales carezcan de un grado suficiente de razón puede ser causa de que no se den cuenta de los deberes y obligaciones de la moral, pero no puede impedir que estos deberes existan, pues deben existir de antemano para ser percibidos. La razón debe encontrarlos, pero no puede nunca producirlos. Este argumento merece tenerse en cuenta, ya que, en mi opinión, resulta totalmente concluyente.

No sólo prueba este razonamiento que la moralidad no consiste en relaciones—objeto de la ciencia—, sino que, si se examina con cuidado, probará con igual certeza que tampoco consiste la moralidad en ninguna *cuestión de hecho* que pueda ser descubierta por el entendimiento. Esta es la *segunda* parte de nuestra argumentación, y si logramos que resulte evidente, podremos concluir que la moralidad no es objeto de razón. Pero ¿es que puede existir dificultad alguna en probar que la virtud y el vicio no son cuestiones de hecho cuya existencia podamos inferir mediante la razón? Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinadlo desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o existencia a que llamáis *vicio*. Desde cualquier punto que lo miréis, lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existe ninguna otra cuestión de hecho incluida en esta acción. Mientras os dediquéis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de des-

aprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón¹⁶. Está en vosotros mismos, no en el objeto. De esta forma, cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentaréis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos. Por consiguiente, el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna filosofía, no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente. Y lo mismo que en física, este descubrimiento en moral tiene que ser considerado como un progreso importante en las ciencias especulativas, aunque—igual que el otro descubrimiento en física—tenga poca o ninguna influencia en la práctica. Nada puede ser más real o tocarnos más de cerca que nuestros propios sentimientos de placer y malestar, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento.

No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las copulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor

¹⁶ Advirtáse el paralelismo con la doctrina de la *belief* en la causalidad. También allí es un *sentimiento* («feeling») surgido por la contemplación de una conjunción constante de hechos (cf. I, III, 14 *passim*). Quien mejor ha sabido destacar este paralelismo es KEMP SMITH (*op. cit.*, espec. págs. 143-147).

importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón ¹⁷.

470

¹⁷ Este es el celebre *is-ought passage*, a quien antinaturalistas y emotivistas actuales han concedido tanta importancia. Por citar solamente algunos trabajos sobre el tema véase A. C. MACINTYRE: «Hume on 'Is' and 'Ought'», *Philosophical Review* LXVIII (1959), págs. 451-468; R. F. ATKINSON: «Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply to Mr. MacIntyre», *Phil Review*, XXXVII (1962), págs. 148-152. La controversia está recogida en el colectivo, editado por HUNSON: *The Is-Ought Question*, Londres, 1969. Y por último, pero no menor, J. MUGERZA: «'Es' y 'debe'». En torno a la lógica de la falacia naturalista», en *Homenaje a Aranguren. Teoría y Sociedad*, Barcelona, 1970, págs. 141-175. La interpretación «standard» del pasaje es la antinaturalista: de aserciones factuales no podemos deducir aserciones morales. Sin embargo, si esto debiera ser tomado en sentido estricto, casi toda la moral de Hume conladría sus propias posiciones en este pasaje (así, por ejemplo, en el «slave passage» (II, III, 3; II, pág. 617 y la correspondiente *nota* 98); la obligatoriedad de las promesas (III, II, 5; *infra*, pág. 751). Y, en general, el problema básico del paso de la obligación natural a la moral por mediación de la simpatía). MACINTYRE critica acertadamente la interpretación «standard» arguyendo que «decir que debemos hacer algo es decir que existe una regla comúnmente aceptada, y la existencia de esa regla presupone un consenso de opinión tal, que en él se encuentra nuestro común interés» (*op. cit.*, pág. 461). Pero si Hume no es «naturalista» (en el sentido de «deductivista» del mundo fáctico al moral), tampoco aceptaría una independencia «lógica deóntica». El ámbito del ser y el del valor se encuentran conectados por medio de un *sentimiento*: sin embargo, ninguno de esos mundos es «traducible» en el otro por medios racionales. En este sentido puede decirse que

Sección II

LAS DISTINCIONES MORALES SE DERIVAN DE UN SENTIMIENTO MORAL

El curso de la argumentación nos lleva de este modo a concluir que, dado que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos simplemente por la razón o comparación de ideas, sólo mediante alguna impresión o sentimiento que produzcan en nosotros podremos señalar la diferencia entre ambos. Nuestras decisiones sobre la rectitud o depravación morales son evidentemente percepciones; y como todas nuestras percepciones, sean impresiones, o ideas, la exclusión de las unas constituye un convincente argumento en favor de las otras. La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea, de acuerdo con nuestra costumbre de considerar a todas las cosas fueran la misma cosa.

El problema siguiente es: ¿de qué naturaleza son estas impresiones y de qué modo actúan sobre nosotros? No nos es posible tener dudas a este respecto por mucho tiempo. Es preciso reconocer, en efecto, que la impresión surgida de la virtud es algo agradable, y que la procedente del vicio es desagradable. La experiencia de cada momento nos convence de ello. No

«la operancia de la observación de Hume en la filosofía contemporánea es de envergadura difícilmente obvia. En cierto modo podría incluso utilizarse para trazar una línea de demarcación en la ética del siglo xx: entre quienes, como Scheler, buscan una dignidad ontológica especial para los valores, a los que alojan en un mundo platónico-trascendente sólo accesible por vía intuitiva, y quienes —desde Carnap, Stevenson o Ayer a R. M. Hare y otros herederos del último Wittgenstein— reducen la ética a meta-ética (o análisis del lenguaje moral) y se mantienen, a un tiempo, dentro de la más estricta observancia *antinaturalista*» (ANTONI DOMENECH: «Teoría, crítica y práctica», *Sistema*, 7 (1974), pág. 55).

Immanuel KANT, *Crítica a la razón práctica* (trad. Manuel García Morente).
Conclusión. Salamanca: Sígueme, 2002, pp. 197-199.

Conclusión

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*. Ambas cosas no he de buscarlas y como conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en obscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la consciencia de mi existencia. La primera empieza en el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en que me encuentro con magnitud incalculable de mundos sobre mundos y sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su periódico movimiento, de su comienzo y de su duración. La segunda empieza en mi invisible yo, en mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinitud, pero sólo penetrable por el entendimiento y con el cual me reconozco (y por ende también con todos aquellos mundos visibles) en una conexión universal y necesaria, no sólo contingente como en aquel otro. El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como *criatura animal* que tiene que devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de que fue hecho, después de haber sido provisto (no se sabe cómo) por un corto tiempo de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito.

Pero admiración y respeto pueden, sí, incitar a la investigación, pero no suplir su falta. ¿Qué hay, pues, que hacer para ins-
taurar ésta de una manera útil y adecuada a la elevación del ob-
jeto? Los ejemplos aquí pueden servir de advertencia, pero también
de modelo. La consideración del mundo empezó por el más mag-
nífico espectáculo que pueda presentarse a los sentidos del hom-
bre y que nuestro entendimiento en su amplia extensión pueda
abrazar, y terminó por la astrología. La moral empezó con la más
noble propiedad de la naturaleza humana, cuyo desarrollo y cul-
tura se enderezan hacia una utilidad infinita, y terminó por el mis-
ticismo o la superstición. Así ocurre en todos los ensayos, aún
burdos, en que la parte principal del asunto depende del uso de la
razón, pues este uso no se adquiere por sí solo mediante el ejer-
cicio frecuente, como pasa con el uso de los pies, sobre todo
cuando se trata de propiedades que no se dejan exponer así inne-
diatamente en la experiencia ordinaria. Pero luego que, aunque
tarde, hubo llegado a tener fuerza la máxima de reflexionar de
autemano todos los pasos que se propone dar la razón y no dejar
la seguir su marcha más que en el carril de un método anterior;
mente pensado, imprimiéndose en el juicio del edificio del mundo
una dirección totalmente distinta y con ésta a la vez obtúvose un
resultado incomparablemente más feliz. La caída de una piedra,
el movimiento de una honda, analizados en sus elementos y en las
fuerzas en ellos exteriorizadas, tratados matemáticamente, produ-
jeron, finalmente, esa concepción del mundo, clara e inmutable
para todo el porvenir, que puede esperar ampliarse con progre-
sas observaciones sin temer jamás un retroceso. Entender ese
mismo camino en el estudio de las disposiciones morales de nues-
tra naturaleza, puede aconsejárnoslo ese ejemplo, dándonos la
esperanza del mismo feliz éxito. Tenemos a la mano los ejemplos
de la razón que juzga moralmente: Analizándolos en sus concep-
tos elementales, comprendiendo, a falta de *matemáticas*, un proce-
dimiento semejante al de la *química*, el de la *separación* de lo
empírico y lo racional que pueda encontrarse en ellos, por medio
de repetidos ensayos sobre el entendimiento humano ordinario,
podremos conocerlos ambos *puros* y saber con seguridad qué
puede producir cada uno por sí solo y así impedir ora el error de
un juicio, aun *burdo* y sin ejercicio, ora (y esto es mucho más
necesario) los *arraigados geniales* que, como suele ocurrir a los
adeptos de la piedra filosofal, prometen, sin investigación metó-

dica ni conocimiento de la naturaleza, tesoros de ensueño y des-
pillarran los verdaderos. En una palabra, la ciencia (buscada con
crítica y encarrilada con método) es la puerta estrecha que con-
duce a la *teoría de la sabiduría*, si por ésta se entiende no sólo lo
que se debe *hacer*, sino lo que debe servir de hilo conductor a los
maestros para abrir bien y con conocimiento el camino de la sabi-
duría que todos deben seguir y preservar a los otros del error;
ciencia ésta cuyo guardián debe ser siempre la filosofía, en cuya
sutil investigación no ha de tener el público parte, pero sí interés
en las *doctrinas* que pueden aparecerle, tras semejante prepara-
ción, en toda su claridad.

Immanuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. Luis Martínez de Velasco), Prólogo y capítulos 1 y 2. Madrid: Espasa, 2001, pp. 43-127.

¹ La antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: la *física*, la *ética* y la *lógica*. Esta división se adecua perfectamente a la naturaleza del asunto y no hay nada que corregir en ella, a no ser añadir el principio en que se fundamenta, para cerciorarse así de que efectivamente es completa y poder determinar exactamente las necesarias subdivisiones.

² Todo conocimiento racional es, o bien *material*, y se refiere a algún objeto, o bien es *formal*, y se ocupa solamente de la forma del entendimiento y de las reglas universales del pensamiento en general, sin distinción de objetos. La filosofía formal se llama *lógica*, mientras que la filosofía material, que se refiere a objetos determinados y sus leyes, se divide en dos. Porque estas leyes son, o bien leyes de la *naturaleza*, o bien leyes de la *libertad*. La ciencia de las primeras es la *física*, la de las segundas, *ética*. Aquella también se llama teoría de la naturaleza, y ésta, teoría de las costumbres.

³ La lógica no puede tener una parte empírica, es decir, una parte en que las leyes universales y necesarias del pensamiento descansan en fundamentos derivados de la experiencia, pues, de lo contrario, no sería lógica, es decir, un canon para el entendimiento o para la razón que vale para todo pensamiento y debe ser demostrado. En cambio, tanto la filosofía natural como la filosofía

moral pueden tener cada una su parte empírica, porque aquélla debe determinar las leyes de la naturaleza en cuanto objeto de la experiencia, mientras que ésta debe hacer lo mismo con las de la voluntad del hombre en la medida en que es afectada por la naturaleza; las primeras se consideran leyes por las que suceden los fenómenos, y las segundas, leyes según las cuales suelen suceder determinados fenómenos, aunque, sin embargo, se examinan las condiciones por las cuales muchas veces no suceden.

⁴ Puede llamarse *empírica* a toda filosofía que se apoya en fundamentos de la experiencia, pero la que presenta sus teorías derivándolas exclusivamente de principios *a priori* se llama filosofía *pura*. Esta última, cuando es meramente formal, se llama *lógica*; pero si se limita a ciertos objetos del entendimiento entonces se llama *metafísica*.

⁵ De esta manera se origina la idea de una doble metafísica, una *metafísica de la naturaleza* y una *metafísica de las costumbres*. Por consiguiente, la física tendrá su parte empírica, pero también una parte racional. La ética, igual, aunque aquí la parte empírica puede llamarse concretamente *antropología práctica*, mientras que la parte racional es la *moral* propiamente dicha.

(Todas las industrias, oficios y artes han ganado mucho con la división del trabajo, puesto que una sola persona no lo hace todo, sino que cada uno se limita a cierto trabajo, que se distingue notablemente de cualquier otro por su forma de realizarse, con el objetivo de poderlo ejecutar con la mayor perfección y mucho más fácilmente. Allí donde las labores no están así diferenciadas y divididas y donde cada uno es un artífice universal, los oficios se encuentran en la mayor barbarie.

¿No sería ciertamente un objeto indigno de considera-

ción el preguntarse si la filosofía pura no exige, para cada una de sus partes, un investigador especial, y si no sería mejor para el conjunto de la empresa científica dirigirse a todos aquellos que, de conformidad con el gusto del gran público, se han ido acostumbrando a venderle una mezcla de lo empírico y lo racional, todo ello mezclado mediante relaciones desconocidas hasta para ellos; todos esos que se consideran a sí mismos pensadores independientes mientras que a los que se ocupan de la parte puramente racional los tratan como a meros «caviladores»¹; dirigirse a ellos, digo, y advertirles que no deben despachar a la vez dos asuntos harto diferentes, cada uno de los cuales exige seguramente un talento especial y cuya reunión en una sola persona sólo puede producir mediocridades. Así que he de limitarme a preguntar aquí si la naturaleza misma de la ciencia no exige que se separen siempre con gran cuidado la parte empírica y la parte racional y, antes de la física propiamente dicha (empírica), se exponga una metafísica de la naturaleza, así como antes de la antropología práctica se exponga una metafísica de las costumbres; ambas metafísicas deberán estar cuidadosamente purificadas de todo lo empírico para poder saber cuánto puede construir la pura razón en ambos casos y de qué fuentes toma esa

¹ La versión que de este pasaje ofrece García Morente presenta un matiz distinto al que aquí proponemos, puesto que él traduce: «a esos que se llaman pensadores independientes, como asimismo a esos otros que se limitan a aderezar simplemente la parte racional y se llaman soñadores». El texto kantiano dice así: *die sich Selbstdenker, andere aber, die den bloss rationalen Teil zubereiten, Gröbler nennen*, donde la partícula *aber* implica que los segundos no pueden recibir el mismo tratamiento que los primeros, sobre los que recae el acento irónico de Kant, acento que, en opinión de Morente, parece extenderse a unos y otros.

enseñanza a priori, sea ello tratado por todos los moralistas (cuyo nombre forman una legión) o sólo por aquellos que sientan vocación para ello.

3 Puesto que mi intención aquí se dirige solamente a la filosofía moral, limitaré la cuestión mencionada anteriormente a la siguiente pregunta: ¿no se cree que es de la más urgente necesidad elaborar de una vez por todas una filosofía moral pura que esté completamente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y pertenezca a la antropología? Pues, en efecto, que tiene que haber una filosofía así resulta evidente por la idea común del deber y de las leyes morales. Todo el mundo debe admitir que una ley, si ha de poseer un valor moral, es decir, como fundamento de una obligatoriedad, debe incluir una necesidad absoluta; que el mandato *no debes mentir* no posee una validez limitada a los hombres como si pudieran desentenderse de él otros seres racionales (y así con las demás leyes propiamente morales); que, por consiguiente, el fundamento de la obligatoriedad no debe buscarse en la naturaleza humana o en las circunstancias del universo que rodean al hombre, sino a priori, exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otro precepto que se fundamente en principios de la mera experiencia (incluso un precepto en cierto sentido universal pero que descansa, aunque sea en una mínima parte—por lo que atañe a su motivación—, en un basamento empírico) podrá considerarse, en todo caso, una regla práctica, pero nunca una ley moral.

4 Así pues, las leyes morales y sus principios se diferencian, por lo que se refiere al conocimiento práctico, de cualquier otro conocimiento que contenga algo empírico, lo que resulta esencial, además, porque toda la filosofía moral descansa completamente en su parte pura, y, cuando es aplicada al hombre, no toma absolutamente

te nada del conocimiento de éste (antropología), sino que le da, como a un ser racional que es, leyes a priori. Estas leyes requieren, ciertamente, una capacidad de juzgar² bien contrastada por la experiencia para saber distinguir en qué casos tiene aplicación así como para procurarles acogida en la voluntad del hombre y energía para su realización, puesto que el hombre, afectado por tantas inclinaciones, es capaz, sin duda, de concebir la idea de una pura razón práctica, pero no le resulta tan fácil hacerla eficaz en concreto en el curso de su vida.

40 En consecuencia, una metafísica de las costumbres resulta indispensablemente necesaria, y ello no sólo por razones de orden especulativo para descubrir la fuente de los principios prácticos que están a priori en nuestra razón, sino porque las costumbres mismas están expuestas a todo género de corrupciones en el momento en que faltan ese hilo conductor y esa norma suprema para su exacto enjuiciamiento. Y es que no basta con que lo que debe ser moralmente bueno sea *conforme a la ley moral*, sino que tiene que suceder *por la ley moral*, pues, de lo contrario, esa conformidad será muy contingente e incierta y puede no evitar que un fundamento immoral pueda producir a veces acciones conforme a la ley, aunque más a menudo las produzca contrarias a ella. Ahora bien, la ley moral en su pureza y legitimidad (que son lo más importante en el terreno de lo práctico) no puede buscarse más que en una filosofía pura, por lo que ésta (metafísica) deberá colocarse en primer lugar, y sin ella no podrá haber filosofía moral ninguna; e incluso aquella filosofía que mezcla principios puros con principios empíricos no merece el nombre de filosofía (pues lo que

² El término alemán es *Urteilskraft*, que Morente prefiere traducir como «juicio».

precisamente distingue a ésta del conocimiento racional común es que lo que éste ofrece mezclado y confundido la filosofía lo expone separadamente), y mucho menos aún el de filosofía moral, porque justamente con esa mezcla de principios se menoscaba la pureza de la moralidad³ y se trabaja en contra de su propio fin.

⁴¹ Pero no se vaya a pensar que lo que aquí se pide sea algo de lo que ya tenemos en la propedéutica que el célebre Wolff antepuso a su filosofía moral y que él mismo denominó «filosofía práctica universal», pues el camino que se emprende aquí es completamente nuevo. Precisamente porque la de Wolff era una filosofía práctica universal no se tomó en consideración un tipo particular de voluntad, por ejemplo una voluntad determinada no por motivos empíricos sino solamente por principios a priori, o sea, una voluntad que pudiera considerarse pura, sino que se consideró el querer en general con todas las acciones y condiciones que en un sentido tan amplio le corresponden, y eso distingue su filosofía práctica universal de una metafísica de las costumbres, del mismo modo que la lógica universal se distingue de la filosofía trascendental en que la primera expone las acciones y reglas del pensamiento en general, mientras que la segunda expone solamente las acciones y reglas concretas del pensamiento *puro*, es decir, aquél por el cual se conocen objetos completamente a priori. En efecto, la metafísica de las costumbres debe investigar la idea y los principios de una voluntad pura posible, y no

³ El término alemán es *Reinigkeit der Sitten*, por lo que Morente traduce «pureza de las costumbres». Por el contexto se advierte claramente que Kant se está refiriendo a la esfera de la pura moralidad, lo que, en todo caso, parece exigir la matización de unas costumbres puras desde el punto de vista moral.

las acciones y condiciones, tomadas en su mayoría de la psicología del querer humano en general. El hecho de que en la filosofía práctica universal se hable (contra toda legitimidad) de leyes morales y de deber no representa ninguna objeción contra mis afirmaciones, pues, en efecto, los autores de esta ciencia permanecen fieles a la idea que tienen de la misma al no distinguir los motivos que, como tales, son representados completamente a priori por el entendimiento y que son los propiamente morales, de aquellos otros motivos empíricos que el entendimiento, comparando las experiencias, eleva a conceptos universales, considerándolos, sin atender a la diferencia de sus orígenes, solamente según su mayor o menor cantidad (estimándolos todos por igual), y de este modo se hacen su concepto de *obligación*, que después de luego es todo menos un concepto moral, y resulta constituido tal y como podía pedírsele a una filosofía que, como ésta, no juzga sobre el origen de todos los conceptos prácticos posibles, tengan lugar a priori o a posteriori.

⁴² Mas, proponiéndome dar al público una metafísica de las costumbres, empiezo por publicar esta «Fundamentación». Verdaderamente, no hay para tal metafísica otro fundamento, propiamente hablando, que la crítica de una razón pura práctica, igual que para la metafísica⁴ no hay otro fundamento que la ya publicada crítica de la razón pura especulativa. Ahora bien, por un lado, aquélla no es de tan extrema necesidad como ésta, porque, en lo moral, la razón humana, incluso en el más común de los entendimientos, puede ser fácilmente conducida a mayor exactitud y precisión, mientras que en el uso teórico (pero puro) es completamente dialéctica, y por otro

⁴ Morente añade «de la naturaleza».

lado yo exigiría para una crítica de la razón pura práctica, si ha de ser completa, poder presentar su unidad con la razón especulativa en un principio común a ambas, porque al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma razón que sólo se distinguen en lo que atañe a su aplicación. Pero no podría yo llegar a ser lo completo que se necesita ser si entrara en consideraciones de muy distinta especie, lo que confundiría al lector. Por todo lo cual, en lugar de *crítica de la razón pura práctica* emplearé el nombre de *fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

¶ En tercer lugar, como a pesar del título atemorizador una metafísica de las costumbres es capaz de llegar a un notable grado de popularidad y de acomodación al entendimiento común, me ha parecido útil separar de ella la presente elaboración de los fundamentos para no tener que introducir más tarde, en teorías más fáciles de entender, las sutilezas que en estos fundamentos resultan inevitables.

¶ Sin embargo, la presente fundamentación no es más que la investigación y el establecimiento del principio supremo de la moralidad, que constituye, en su propósito, un asunto aislado y completamente alejado de cualquier otra investigación moral. Es muy cierto que mis afirmaciones sobre esta importantísima cuestión, hasta hoy no dilucidada satisfactoriamente ni mucho menos, ganarían en claridad aplicando el mismo principio a todo el sistema y obtendrían una notable confirmación haciendo ver cómo en todos los puntos se revelan suficientes y aplicables; pero tuve que renunciar a tal ventaja, que en el fondo sería más de amor propio que de utilidad general, porque la facilidad en el uso y la aparente suficiencia de un principio no ofrecen una prueba completamente segura de su exactitud, sino que más bien,

por el contrario, despertarían cierta sospecha de parcialidad el no investigarlo por sí mismo y, sin atender a las consecuencias, pesarlo con todo rigor.

¶ Me parece haber elegido en este escrito el método más adecuado, que es el de pasar analíticamente del conocimiento común a la determinación del principio supremo del mismo, y luego volver sintéticamente de la comprobación de ese principio y de los orígenes del mismo hasta el conocimiento común, en donde encuentra su uso. La división es, pues, como sigue:

1. *Capítulo primero*. Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico.
2. *Capítulo segundo*. Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres.
3. *Capítulo tercero*. Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica.

CAPÍTULO PRIMERO

TRÁNSITO DEL CONOCIMIENTO MORAL COMÚN DE LA RAZÓN AL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO

† Ni en el mundo ni, en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda ser considerado bueno sin restricción excepto una buena voluntad. El entendimiento, el ingenio, la facultad de discernir¹, o como quieran llamarse los talentos del espíritu; o el valor, la decisión, la constancia en los propósitos como cualidades del temperamento son, sin duda, buenos y deseables en muchos sentidos, aunque también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos si la voluntad que debe hacer uso de estos dones de la naturaleza y cuya constitución se llama propiamente carácter no es buena. Lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, el honor, incluso la salud y la satisfacción y ale-

¹ En alemán *Urteilkraft*. El contexto parece aconsejar una versión algo diferente a la que da Morente, ya que Kant se está refiriendo aquí a simples facultades psicológicas que no tienen nada que ver con la «capacidad de juzgar» de la que habla el filósofo en otros lugares.

gría con la propia situación personal, que se resume en el término «felicidad», dan valor, y tras él a veces arrogancia, si no existe una buena voluntad que dirija y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio general de la acción; por no hablar de que un espectador racional imparcial, al contemplar la ininterrumpida prosperidad de un ser que no ostenta ningún rasgo de una voluntad pura y buena, jamás podrá llegar a sentir satisfacción, por lo que la buena voluntad parece constituir la ineludible condición que nos hace dignos de ser felices.

2. Algunas cualidades son incluso favorables a esa buena voluntad y pueden facilitar bastante su trabajo, pero no tienen ningún valor interno absoluto, sino que presupon siempre una buena voluntad que restringe la alta estima que solemos tributarles (por lo demás, con razón) y no nos permite considerarlas absolutamente buenas. La moderación en afectos y pasiones, el dominio de sí mismo, la sobria reflexión, no son buenas solamente en muchos aspectos, sino que hasta parecen constituir una parte del valor interior de la persona, no obstante lo cual están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restricción (aunque los antiguos las consideraran así incondicionalmente). En efecto, sin los principios de una buena voluntad pueden llegar a ser extraordinariamente malas, y la sangre fría de un malvado no sólo lo hace mucho más peligroso sino mucho más despreciable ante nuestros ojos de lo que sin eso podría considerarse.

3. La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice ni por su aptitud para alcanzar algún determinad fin propuesto previamente, sino que sólo es buena por el querer, es decir, en sí misma, y considerada por sí misma es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos realizar en

provecho de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aunque por una particular desgracia del destino o por la mezquindad de una naturaleza maldrastra faltase completamente a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad (desde luego no como un mero desco sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder), aun así esa buena voluntad brillaría por sí misma como una joya, como algo que en sí mismo posee pleno valor. Ni la utilidad ni la esterilidad pueden añadir ni quitar nada a este valor. Serían, por así decir, como un adorno de reclamo para poder venderla mejor en un comercio vulgar o llamar la atención de los pocos entendidos, pero no para recomendarla a expertos y determinar su valor.

4. Sin embargo, hay algo tan extraño en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad sin que entre en consideración ningún provecho al apreciarla, que, al margen de su conformidad con la razón común, surge inevitablemente la sospecha de que acaso el fundamento de todo esto sea simplemente una sublime fantasía y que quizá hayamos entendido erróneamente el propósito de la naturaleza al haber dado a nuestra voluntad la razón como directora. Por ello vamos a examinar esta idea desde este punto de vista.

5. Admitimos como principio que en las disposiciones naturales de un ser organizado, es decir, adecuado teológicamente para la vida, no se encuentra ningún instrumento dispuesto para un fin que no sea el más propio y adecuado para dicho fin. Ahora bien, si en un ser dotado de razón y de voluntad el propio fin de la naturaleza fuera su conservación, su mejoramiento y, en una palabra, su felicidad, la naturaleza habría tomado muy mal

sus disposiciones al elegir la razón de la criatura como la encargada de llevar a cabo su propósito. En efecto, todas las acciones que en este sentido tiene que realizar la criatura, así como la regla general de su comportamiento, podrían haber sido dispuestas mucho mejor a través del instinto, y aquel fin podría conseguirse con una seguridad mucho mayor que la que puede alcanzar la razón; y si ésta debió concederse a la venturosa criatura, sólo habría de servirle para hacer consideraciones sobre la feliz disposición de su naturaleza, para admirarla, regocijarse con ella y dar las gracias a la causa bienhechora por ello, pero no para someter su facultad de desear a esa débil y engañosa tarea y malograr la disposición de la naturaleza; en una palabra, la naturaleza habría impedido que la razón se volviese hacia su uso práctico y tuviese la desmesura de pensar ella misma, con sus endebles conocimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios que conducen a ella; la naturaleza habría recordado para sí no sólo la elección de los fines sino también de los medios mismos, entregando ambos al mero instinto con sabia precaución.

6 En realidad, encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar de la vida y alcanzar la felicidad, tanto más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción, por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir, con tal de que sean suficientemente sinceros para confesarlo, cierto grado de *misología* u odio a la razón, porque tras hacer un balance de todas las ventajas que sacan, no digo ya de la invención de todas las artes del lujo vulgar, sino incluso de las ciencias (que al fin y al cabo les parece un lujo del entendimiento), hallan, sin embargo, que se han echado encima más penas que felicidad hayan podido ganar, y, más que des-

preciar, envidian al hombre común, que es más propicio a la dirección del mero instinto natural y no consiente a su razón que ejerza gran influencia en su hacer y omitir. Y hasta aquí hay que confesar que el juicio de los que rebajan mucho y hasta declaran inferiores a cero las elogiadas ponderaciones de los grandes provechosos que la razón nos proporciona de cara a la felicidad y satisfacción en la vida, no es un juicio de hombres entristecidos o desagradedidos a las bondades del gobierno del universo, sino que en tales juicios está implícita la idea de otro propósito de la existencia mucho más digno, para el cual, no para la felicidad, está destinada propiamente la razón; y ante ese fin como suprema condición deben inclinarse casi todos los fines particulares del hombre.

7 En efecto, como la razón no es bastante apta para dirigir de un modo seguro a la voluntad en lo que se refiere a los objetos de ésta y a la satisfacción de nuestras necesidades (que en parte la razón misma multiplica), pues a tal fin nos habría conducido mucho mejor un instinto natural congénito; como, sin embargo, por otra parte, nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual sentido, como *medio*, sino buena en sí misma, cosa para la cual la razón es absolutamente necesaria, si es que la naturaleza ha procedido por querer con un sentido de finalidad en la distribución de las capacidades. Esta voluntad no ha de ser todo el bien ni el único bien, pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluso del deseo de felicidad, en cuyo caso se puede muy bien hacer compatible con la sabiduría de la naturaleza, si se advierte que el cultivo de la razón, necesario para aquel fin primero e

incondicionado, restringe de muchas maneras, por lo menos en esta vida, la consecución del segundo fin, siempre condicionado, que es la felicidad, sin que por ello la naturaleza se conduzca contrariamente a su sentido finalista, porque la razón, que reconoce su destino práctico supremo en la fundamentación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción especial, a saber, la que nace de la realización de un fin determinado solamente por la razón, aunque ello tenga que ir unido a algún perjuicio para los fines de la inclinación.

² Para desarrollar el concepto de una buena voluntad, digna de ser estimada por sí misma y sin ningún propósito exterior a ella², tal como se encuentra ya en el sano entendimiento natural, que no necesita ser enseñado sino más bien ilustrado³, para desarrollar este concepto que se halla en la cúspide de toda la estimación que tenemos de nuestras acciones y que es la condición de todo lo demás, vamos a considerar el concepto del deber, que contiene el de una voluntad buena, aunque bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos que, sin embargo, lejos de ocultarlo y hacerlo incognoscible, lo hacen resaltar por contraste y aparecer con mayor claridad.

² Morente traduce la expresión kantiana *weltliche Absicht* como «propósito ulterior». Creemos que la traducción debe añadir el matiz de que una buena voluntad tomada en su sentido puro no puede plantearse propósitos que se hallen fuera de su jurisdicción, por lo que introducimos un criterio, por así decir, espacial y traducimos «propósito exterior».

³ En alemán *aufgeklärt*, por lo que preferimos mantener el matiz de una educación que, a la manera piagetiana, se limita a estimular el proceso de desarrollo natural del espíritu humano. Morente también recoge dicho matiz traduciendo «explicado».

Prescindiendo aquí de todas aquellas acciones ya conocidas como contrarias al deber, aunque en este o aquel sentido puedan ser útiles, pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pueden suceder por deber, ya que ocurren en contra de éste. También dejaré a un lado las acciones que, siendo realmente conformes al deber, no son aquellas acciones por las cuales siente el hombre una inclinación inmediata, sino que las lleva a cabo por que otra inclinación le empuja a ello. En efecto, en estos casos puede distinguirse muy fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido por deber o por una intención egoísta. Mucho más difícil de notar es esa diferencia cuando la acción es conforme al deber y el sujeto tiene, además, una inclinación inmediata por ella. Por ejemplo, es conforme al deber, desde luego, que el comerciante no cobre más caro a un comprador inexperto, y en los sitios donde hay mucho comercio el comerciante avisado no lo hace, en efecto, sino que mantiene un precio fijo para todos en general, de forma que un niño puede comprar en su tienda tan bien como otro cualquiera. Así pues, uno es servido honradamente, pero esto no es ni mucho menos suficiente para creer que el comerciante haya obrado así por deber o por principios de honradez: lo exigía su provecho. Tampoco es posible admitir además que el comerciante tenga una inclinación inmediata hacia los compradores, de manera que por amor a ellos, por decirlo así, no haga diferencias a ninguno en el precio. Por consiguiente, la acción no ha sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino simplemente con una intención egoísta.

⁴ En cambio, conservar la propia vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene

un valor interno, y la máxima que rige ese cuidado carece de contenido moral. Conservan su vida en conformidad con el deber, pero no *por deber*. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo fuerte y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida sin amarla sólo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral.

41 Ser benéfico en la medida de lo posible es un deber. Pero, además, hay muchas almas tan llenas de conmiseración que encuentran un íntimo placer en distribuir la alegría a su alrededor sin que a ello les impulse ningún motivo relacionado con la vanidad o el provecho propio, y que pueden regocijarse del contento de los demás en cuanto que es obra suya. Pero yo sostengo que, en tal caso, semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un verdadero valor moral y corren parejos con otras inclinaciones, por ejemplo con el afán de honores, el cual, cuando por fortuna se refiere a cosas que son en realidad de general provecho, conformes al deber y, por tanto, honrosas, merece alabanzas y estímulos, pero no estimación, pues la máxima carece de contenido moral, esto es, que tales acciones no sean hechas por inclinación sino por deber.

42 Pero supongamos que el ánimo de ese filántropo estuviera nublado por un dolor propio que apaga en él toda conmiseración por la suerte del prójimo; supongamos además, que le quedara todavía capacidad para hacer el bien a otros miserables, aunque la miseria ajena no le conmueve porque le basta la suya para ocuparle; si entones, cuando ninguna inclinación le empuja a ello,

sabe desahirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber, entonces y sólo entonces posee esta acción su verdadero valor moral. Pero hay más aún: un hombre a quien la naturaleza haya puesto poca simpatía en el corazón; un hombre que, siendo por lo demás honrado, fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos, acaso porque él mismo acepta los suyos con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone estas mismas cualidades, o hasta las exige, igualmente en los demás; un hombre como éste (que no seña seguramente el peor producto de la naturaleza), desprovisto de cuanto es necesario para ser un filántropo, ¿no encontraría en sí mismo, sin embargo, cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda derivarse de un temperamento bueno? ¡Es claro que sí! Precisamente en ello estriba el valor del carácter que, sin comparación, es el más alto desde el punto de vista moral: en hacer el bien no por inclinación sino por deber.

43 Asegurar la felicidad propia es un deber, al menos indirecto, pues el que no está contento con su estado, el que se ve apremiado por muchas tribulaciones sin tener satisfecas sus necesidades, puede ser fácilmente víctima de la tentación de infringir sus deberes. Pero, aun sin referirnos aquí al deber, ya tienen todos los hombres por sí mismos una poderosísima e íntima inclinación por la felicidad, porque justamente en esta idea se resume la totalidad de las inclinaciones. Pero puesto que el precepto de la felicidad está la mayoría de las veces constituido de tal suerte que perjudica grandemente a algunas inclinaciones, y el hombre no puede hacerse un concepto seguro y determinado de esa suma de satisfacciones resumidas bajo el nombre general de «felicidad», no es de admirar que una inclinación única, bien determinada

en cuanto a lo que ordena y al tiempo en que cabe satisfacerla, pueda vencer a aquella idea tan vacilante, y que algunos hombres (por ejemplo, uno que sufra de la gota) puedan preferir disfrutar de lo que les agrada y sufrir lo que sea preciso, porque, por lo menos según su apreciación momentánea, no descan perder el goce del momento presente por atenerse a las esperanzas (acaso infundadas) de una felicidad que se encuentra en la salud. Pero aun en este caso, aunque la universal tendencia a la felicidad no determine su voluntad, aunque la salud no entre para él tan necesariamente en los términos de su apreciación, queda, sin embargo, aquí, como en todos los demás casos, una ley: a saber: la de procurar cada cual su propia felicidad no por inclinación sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta un verdadero valor moral.

¶ Así hay que entender, sin duda alguna, los pasajes de la Escritura en donde se ordena que amemos al prójimo, incluso al enemigo. En efecto, el amor como inclinación no puede ser mandado, pero hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible, es amor *práctico* y no patológico, amor que tiene su asiento en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, amor que se fundamenta en principios de la acción y no en la tierna compasión, y que es el único que puede ser ordenado.

¶ La segunda proposición es ésta: una acción hecha por deber no tiene su valor moral en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear. Por lo

anteriormente dicho se ve claramente que los propósitos que podamos tener al realizar las acciones, y los efectos de éstas, considerados como fines y motores de la voluntad, no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absolutamente moral. Así pues, ¿dónde puede residir este valor, ya que no debe residir en la relación de la voluntad con los efectos esperados? No puede residir más que en el principio de la voluntad, prescindiendo de los fines que puedan realizarse por medio de la acción, pues la voluntad, situada entre su principio a priori, que es formal, y su resorte a posteriori, que es material, se encuentra, por decirlo así, en una encrucijada, y puesto que ha de ser determinada por algo, tendrá que serlo por el principio formal del querer en general cuando una acción sucede por deber, puesto que todo principio material le ha sido sustraído.

¶ La tercera proposición, consecuencia de las dos anteriores, yo la formularía de esta manera: *el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*. Por el objeto, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo tener inclinación, mas nunca respeto, justamente porque es un efecto y no una actividad de la voluntad. De igual modo, por una inclinación en general, sea mía o de cualquier otro, no puedo tener respeto; a lo sumo, puedo aprobarla en el primer caso, y en el segundo, a veces incluso amarla, es decir, considerarla favorable a mi propio provecho. Pero objeto de respeto, y en consecuencia un mandato, solamente puede serlo aquello que se relaciona con mi voluntad sólo como fundamento y nunca como efecto, aquello que no está al servicio de mi inclinación sino que la domina, o al menos la descarta por completo en el cómputo de la elección, esto es, la simple ley en sí misma. Una acción realizada por deber tiene que excluir completamente, por tanto, el influjo de

la inclinación, y con éste, todo objeto de la voluntad. No queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad más que, objetivamente, la ley, y subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por lo tanto, la máxima⁴ de obedecer siempre a esa ley, incluso con perjuicio de todas mis inclinaciones.

17 Así pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado. Pues todos esos efectos (el agrado por el estado propio, incluso el fomento de la felicidad ajena) pueden realizarse por medio de otras causas, y no hace falta para ello la voluntad de un ser racional, que es lo único en donde puede, sin embargo, encontrarse el bien supremo y absoluto. Por lo tanto, ninguna otra cosa, sino sólo la representación de la ley en sí misma (que desde luego no se encuentra más que en un ser racional) en cuanto que ella, y no el efecto esperado, es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos *bien moral*, el cual está ya presente en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción.⁵

⁴ (Nota de Kant): *Máxima* es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, el que serviría de principio práctico, aun subjetivamente, a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear) es la ley práctica.

⁵ (Nota de Kant): Podría objetarse que, bajo el nombre de respeto, busco refugio en un oscuro sentimiento en lugar de dar una solución clara a la cuestión por medio de un concepto racional. Pero aun que el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es un sentimiento recibido del exterior por medio de un influjo, sino espontáneamente autogenerado a través de un concepto de la razón y, por lo tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo. Lo que yo reconozco in-

18 Ahora bien, ¿cuál puede ser esa ley cuya representación, aun sin referirnos al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad para que ésta pueda llamarse, sin ninguna restricción, absolutamente buena? Puesto que he sustraído la voluntad a todos los impulsos que podrían apartarla del cumplimiento de una ley, no queda nada más que la legalidad universal de las acciones en general (que debe ser el único principio de la voluntad); es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal. Aquí, la mera legalidad en general (sin poner como fundamento ninguna ley adecuada a acciones particulares) es la que sirve de principio a la voluntad, y así tiene que ser si el deber no debe reducirse a una vana

mediatamente para mí como una ley lo reconozco con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama respeto, de manera que éste es considerado efecto de la ley sobre el sujeto y no causa. Propiamente es respeto la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo. Por consiguiente, es algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni como objeto del temor, aun cuando tiene algo de análogo con ambos a un mismo tiempo. El objeto del respeto es, pues, exclusivamente la ley, esa ley que nos imponemos a nosotros mismos, y, no obstante, como necesaria en sí misma. Como ley que es, estamos sometidos a ella sin tener que consultar al egoísmo. Como impuesta por nosotros mismos es, sin embargo, una consecuencia de nuestra voluntad. En el primer sentido tiene analogía con el miedo; en el segundo, con la inclinación. Todo respeto a una persona es propiamente respeto a la ley (a la honradez, etc.) de la cual esa persona nos da ejemplo. Puesto que la ampliación de nuestro talento la consideramos también como un deber, resulta que ante una persona de talento nos representamos, por decirlo así, *el ejemplo de una ley* (asemejarnos a dicha persona por medio del ejercicio) y ello constituye nuestro respeto. Todo ese llamado interés moral consiste exclusivamente en el respeto a la ley.

ilusión y un concepto quimérico; y con todo esto coincide perfectamente la razón común de los hombres en sus juicios prácticos, puesto que el citado principio no se aparta nunca de sus ojos.

¶ Sea, por ejemplo, la pregunta siguiente: ¿me es lícito, cuando me encuentro en un apuro, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla? Fácilmente hago aquí la diferencia que puede comportar la significación de la pregunta de si es prudente o de si es conforme al deber hacer una falsa promesa. Lo primero puede suceder, sin duda, muchas veces. Ciertamente veo con gran claridad que no es bastante el librarme, por medio de ese recurso, de una dificultad presente, sino que hay que considerar detenidamente si no podrá ocasionarme luego esa mentira contratiempos mucho más graves que éstos que ahora consigo eludir; y como las consecuencias, a pesar de cuanta astucia me precie de tener, no son tan fácilmente previsibles que no pueda suceder que la pérdida de la confianza en mí sea mucho más desventajosa para mí que el daño que pretendo evitar ahora, habré de considerar si no sería más sagaz conducirme en este asunto según una máxima universal y adquirir la costumbre de no prometer nada sino con el propósito de cumplirlo. Pero pronto veo con claridad que una máxima como ésta sólo se fundamenta en la naturaleza inquitante de las consecuencias. Ahora bien, es cosa muy distinta ser veraz por deber o serlo por temor a las consecuencias perjudiciales, porque, en el primer caso, el concepto mismo de la acción contiene ya una ley para mí, mientras que en el segundo tengo que empezar observando a mi alrededor qué consecuencias puede acarrearle la acción. Si me aparto del principio del deber, eso será malo con seguridad, pero si soy infiel a mi máxima de la sagacidad ello puede serme provechoso a veces, aun cuando desde

luego es más seguro permanecer fiel a ella. En cambio, para resolver de la manera más breve y sin engaño alguno la pregunta de si una promesa mentirosa es conforme al deber, me bastará preguntarme a mí mismo: ¿me daría yo por satisfecho si mi máxima (salir de apuros por medio de una promesa mentirosa) debiese valer, tanto para los demás como para mí, como ley universal?, ¿podría yo decirme a mí mismo: cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo? Y bien pronto me convenzo de que bien puedo querer la mentira, pero no puedo querer, sin embargo, una ley universal de mentir, pues, según esa ley, no habría ninguna promesa propiamente hablando, porque sería inútil hacer creer a otros mi voluntad con respecto a mis futuras acciones, ya que no creerían mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieran, me pagarían con la misma moneda. Por lo tanto, tan pronto como se convirtiese en ley universal, mi máxima se destruiría a sí misma.

¶ Con el objeto de saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno no necesito ir a buscar muy lejos una especial penetración. Inexperto en lo que se refiere al curso del mundo, incapaz de estar preparado para todos los sucesos que en él ocurren, me basta con preguntar: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal? Si no, es una máxima reprobable, y no por algún perjuicio que pueda ocasionarte a ti o a algún otro, sino porque no puede incluirse como principio en una legislación universal posible. No obstante, la razón me impone un respeto inmediato por esta legislación universal cuyo fundamento no conozco aún ciertamente (algo que deberá indagar el filósofo), pero al menos comprendo que se trata de un valor que excede en mucho a cualquier otro que se aprecie por la inclinación

ción, y que la necesidad de mis acciones por puro respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que inclinarse cualquier otro fundamento determinante, puesto que es la condición de una voluntad buena en sí, cuyo valor está por encima de todo.

21 Así pues, hemos llegado al principio del conocimiento moral de la razón común del hombre, razón que no precisa este principio tan abstracto y en forma tan universal, pero que, sin embargo, lo tiene continuamente delante de los ojos y lo usa como criterio en sus enjuiciamientos. Sería muy fácil mostrar aquí cómo, con este compás en la mano, sabe distinguir perfectamente en todos los casos que ocurren qué es bien, qué es mal, qué es conforme al deber o contrario al deber, cuando, sin enseñarle nada nuevo, se le hace atender solamente, como hacía Sócrates, a su propio principio, y que no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno, y hasta sabio y virtuoso. La verdad es que podía haberse sospechado esto de antemano: que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más común. Y aquí puede verse, no sin admiración, cómo en el entendimiento común humano la facultad de juzgar prácticamente es muy superior a la de juzgar teóricamente. En esta última, cuando la razón común se atreve a salirse de las leyes de la experiencia y de las percepciones sensibles, cae en simples incomprensibilidades y contradicciones consigo misma, o al menos en un caos de incertidumbre, oscuridad y vacilaciones. En cambio, la facultad de juzgar prácticamente comienza mostrándose ante todo muy acertada cuando el entendimiento común excluye de las leyes prácticas todo motor sensible. Después llega incluso a tanta sutileza que pue-

de ser que, contando con la ayuda exclusiva de su propio fuero interno, quiera, o bien criticar otras pretensiones relacionadas con lo que debe considerarse justo, o bien determinar sinceramente el valor de las acciones para su propia ilustración; y, lo que es más frecuente, en este último caso puede abrigar la esperanza de acertar igual que un filósofo, y hasta casi con más seguridad, porque el filósofo sólo puede disponer del mismo principio que el hombre común, pero, en cambio, puede muy bien enredar su juicio en gran cantidad de consideraciones extrañas y ajenas al asunto, apartándolo así de la dirección recta. ¿No sería entonces lo mejor atenerse en cuestiones morales al juicio de la razón común y, a lo sumo, emplear la filosofía sólo para exponer cómodamente, de manera completa y fácil de comprender, el sistema de las costumbres y sus reglas para el uso (aunque más aún para la disputa) sin quitarle al entendimiento humano común su venturosa sencillez en el terreno de lo práctico, ni empujarle con la filosofía por un nuevo camino de investigación y enseñanza?

22. Gran cosa es la inocencia, pero ¡qué desgracia que no pueda conservarse bien y se deje seducir tan fácilmente! Por eso la sabiduría misma (que consiste más en el hacer y el omitir que en el saber) necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar asiento y duración a sus preceptos. El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos aquellos mandamientos del deber que la razón le representa muy dignos de respeto; esa fuerza contraria radica en sus necesidades e inclinaciones, cuya satisfacción total resume bajo el nombre de «felicidad». Ahora bien, la razón ordena sus preceptos sin prometer nada a las inclinaciones, severamente y casi con desprecio, por así decir, y total despreocupación hacia esas pretensiones tan impetuosas y a

la vez tan aparentemente espontáneas que ningún mandamiento consigne nunca anular. De aquí se origina una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estrictas, acomodándolas en lo posible a nuestros deseos e inclinaciones, es decir, en el fondo, a pervertirlas y privarlas de su dignidad, cosa que al fin y al cabo la propia razón práctica común no puede aprobar en absoluto.

23 De esta manera, la razón humana común se ve empujada, no por necesidad alguna de especulación (cosa que no le ocurre nunca mientras se contenta con ser simplemente una sana razón), sino por motivos prácticos, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de una filosofía práctica para recibir enseñanza y clara advertencia acerca del origen de su principio y exacta determinación del mismo, en contraposición con las máximas que radican en las necesidades e inclinaciones. Así podrá salir de su perplejidad sobre las pretensiones de ambas partes y no corre peligro de perder los verdaderos principios morales a causa de la ambigüedad en que fácilmente se cae. Por consiguiente, se va tejendo en la razón práctica común cuando se cultiva una dialéctica inadvertida que le obliga a pedir ayuda a la filosofía, del mismo modo que sucede en el uso teórico, con lo que ni la práctica ni la teoría encontrarán paz y sosiego más que en una crítica completa de nuestra razón.

CAPÍTULO SEGUNDO

TRÁNSITO DE LA FILOSOFÍA MORAL POPULAR A LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

Si el concepto de deber que tenemos por ahora ha sido obtenido a partir del uso común de nuestra razón práctica, no debe inferirse, de ninguna manera, que lo hayamos tratado como concepto de experiencia. Todo lo contrario: si prestamos atención a la experiencia del hacer y omitir humanos, encontramos quejas no sólo numerosas sino (hechos de admitirlo) también justas, por no haber podido adelantar ejemplos seguros de la disposición de espíritu de quien obra por el puro deber; hallamos que aunque muchas acciones suceden en conformidad con lo que ordena el deber, siempre cabe la duda de si han ocurrido *por deber*, y, por lo tanto, de si poseen un valor moral. Por eso ha habido en todos los tiempos filósofos que han negado en absoluto la realidad de esa disposición de espíritu en las acciones humanas y lo han atribuido todo a un egoísmo más o menos refinado, aunque no por eso han puesto en duda la exactitud del concepto de moralidad. Más bien han hecho mención, con

íntima pena, de la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, que si bien es lo bastante noble como para proponerse como precepto una idea tan digna de respeto, es al mismo tiempo demasiado débil para ponerla en práctica, y emplea la razón, que debería servirle de legisladora, para administrar el interés de las inclinaciones, bien sea aisladamente, bien sea (en la mayoría de las ocasiones) en su más alto grado de compatibilidad mutua.

En realidad es absolutamente imposible determinar por medio de la experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, por lo demás conforme con el deber, haya tenido su asiento en fundamentos exclusivamente morales y por medio de la representación del deber. Pues a veces se da el caso de que, a pesar del examen más penetrante, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso—independientemente del fundamento moral del deber— como para mover a tal o cual buena acción o a un gran sacrificio, sólo que de ello no podemos concluir con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo oculto tras el simple espejismo de aquella idea: solemos preciar-nos mucho de poseer algún fundamento determinante lleno de nobleza, pero es algo que nos atribuímos falsamente. Sea como sea, y aun ejercitando el más riguroso de los exámenes, no podemos nunca llegar por completo a los más recónditos motores de la acción, puesto que cuando se trata del valor moral no importan las acciones, que se ven, sino sus principios íntimos, que no se ven.

A esos que se burlan de la moralidad y la consideran una simple ensoñación de la fantasía humana llevada más allá de sí misma a causa de su vanidad no se les puede hacer máspreciado favor que concederles que los

conceptos del deber (como todos los demás, según les hace crear su comodidad) se derivan única y exclusivamente de la experiencia, pues de ese modo, en efecto, se les ofrece un triunfo seguro. Por amor a los hombres voy a admitir que la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se miran de cerca los pensamientos y los esfuerzos, se tropieza uno por todas partes con el amado *yo*, que continuamente se destaca y sobre el que se fundamentan los propósitos, y no sobre el estrecho mandamiento del deber, que muchas veces exigiría la renuncia y el sacrificio. No se necesita ser un enemigo de la virtud: basta con observar el mundo con sangre fría, sin tomar enseguida por realidades los vivísimos deseos en pro del bien, para dudar en ciertos momentos (sobre todo cuando el observador es ya de edad avanzada y posee una capacidad de juzgar que la experiencia ha afinado y agudizado para la observación) de si realmente se halla en el mundo una virtud verdadera. Y aquí no hay nada que pueda evitarnos la caída completa de nuestra idea de deber y permitarnos conservar en el alma un respeto bien fundamentado a su ley, a no ser la clara convicción de que no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, pues no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder, y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar muy mucho quien todo lo fundamenta en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón. Así, por ejemplo, la pura lealtad en las relaciones de amistad no podría dejar de ser *exigible* a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal, porque, como deber en general, este deber reside, antes que en toda

experiencia, en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos a priori.

Añádase a esto que, si no se quiere negar al concepto de moralidad toda verdad y toda relación con un objeto posible, no puede ponerse en duda que su ley es de tan extensa significación que tiene validez no sólo para los hombres sino *para todos los seres racionales en general*, y no sólo bajo condiciones contingentes y con excepciones sino *de un modo absolutamente necesario*, por lo cual resulta claro que no hay experiencia que pueda dar ocasión de inferir ni siquiera la posibilidad de semejantes leyes apodícticas. En efecto, ¿con qué derecho podemos tributar un respeto ilimitado a lo que acaso no sea válido más que en las condiciones contingentes de la humanidad y considerarlo precepto universal para toda naturaleza racional? ¿Cómo vamos a considerar las leyes de determinación de nuestra voluntad como leyes de determinación de la voluntad de un ser racional en general y, precisamente por ello, válidas también para nosotros, si fueran simplemente empíricas y no tuvieran su origen completamente a priori en una razón pura práctica?

El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es querer deducirla de determinados ejemplos, porque cualquier ejemplo que se me presente en este sentido tiene que ser previamente juzgado, a su vez, según principios de la moralidad para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo, así que el ejemplo no puede ser de ninguna manera el que nos proporcione el concepto de moralidad. El mismo Santo del evangelio tiene que ser comparado, ante todo, con nuestro ideal de la perfección moral antes de que le reconozcamos como tal. Y él dice de sí mismo: «¿Por qué me llamáis bueno a mí, a quien estáis viendo? Nadie es bueno (prototipo del bien) sino sólo el único Dios, a quien

no podéis ver». Mas ¿de dónde tomamos entonces el concepto de Dios como bien supremo? Exclusivamente de la idea que la razón a priori bosqueja de la perfección moral y vincula inseparablemente al concepto de una *voluntad libre*. La imitación no tiene lugar alguno en el terreno de la moral, y los ejemplos sólo sirven como estímulos, al poner fuera de duda la posibilidad de hacerlo que manda la ley, presentándonos intuitivamente lo que la regla práctica expresa de una manera universal, pero no autorizándolo nunca a que se deje a un lado su verdadero original, que reside en la razón, para limitarse a regir la conducta por medio de ejemplos.

Así pues, si no hay ningún verdadero principio supremo de la moralidad que no descansa en la razón pura independientemente de toda experiencia, creo que ni siquiera es necesario preguntar si será bueno establecer a priori esos conceptos con todos los principios pertenecientes a ellos y exponerlos en general (*in abstracto*), en cuanto que su conocimiento debe distinguirse del conocimiento común y llamarse «filosófico». Pero en esta época nuestra podría, acaso, ser necesario hacerlo, pues si reuniéramos votos sobre si debe preferirse un conocimiento racional puro separado de todo lo empírico, es decir, una metafísica de las costumbres, o una filosofía práctica popular, pronto se adivina de qué lado se inclinaría el peso de la balanza.¹

¹ En la primera edición Kant había escrito «pronto se adivina de qué lado se inclinaría la verdad». En esta segunda edición Kant introduce, como vemos, una mayor dosis de cautela recurriendo a la célebre metáfora de la balanza. En todo el escrito kantiano se deja ver un profundo espíritu dialéctico expresado, como en la metáfora de la balanza (presente también en el escrito del año 1766 sobre Schwedenborg), en la actitud de problemática búsqueda de las condiciones de una moralidad a priori.

Este descender a conceptos populares es ciertamente muy plausible, a condición de que se haya realizado previamente el ascenso a los principios de la razón pura y se haya llegado en este sentido a una completa satisfacción. Esto quiere decir que conviene fundamentar primero la teoría de las costumbres en una metafísica, y luego, una vez que ha adquirido suficiente firmeza, procurarle acceso por medio de la popularidad. Pero es completamente absurdo querer descender a lo popular en la primera investigación, de la que depende toda la exactitud de los principios. Y no es sólo que un proceder semejante no puede tener nunca la pretensión de alcanzar el mérito rarísimo de la verdadera popularidad filosófica, pues no se necesita mucho arte para ser entendido por todos si para ello se empieza renunciando a todo conocimiento bien fundamentado, sino que además da lugar a una repulsiva mezcla de observaciones traídas por los pelos y de principios medio inventados, que embelesa a los espíritus mediocres porque hallan en ella lo necesario para su charla cotidiana, pero que produce en los que conocen el asunto confusión y descontento hasta el punto de hacerles apartar la vista; en cambio los filósofos, que perciben muy bien todos esos fuegos de artificio, reciben poca atención, aun cuando, después de apartarse por un tiempo de la supuesta popularidad y habiendo adquirido conocimientos precisos, podrían con justicia aspirar a ser populares.

No hay más que mirar los ensayos sobre la moralidad que se han escrito según los gustos de esa moda, y se verá enseguida cómo se mezclan en extraño consorcio, ya la peculiar determinación de la naturaleza humana (comprendida en ella también la idea de una naturaleza racional en general), ya la perfección, ya la felicidad, aquí el sentimiento moral, allí el temor de Dios, un poco

de esto, otro poco de aquello, etc., sin que a nadie se le ocurra preguntar si los principios de la moralidad han de buscarse en el conocimiento de la naturaleza humana (que no podemos obtener más que por medio de la experiencia) o si, en el caso de que la respuesta sea negativa, deben buscarse en los conceptos absolutamente puros de la razón, libres de todo cuanto sea empírico y completamente a priori, y no en ninguna otra parte; si, además, debe tomarse la decisión de poner aparte esta investigación como filosofía práctica pura o (si es lícito emplear un nombre tan difamado) metafísica de las costumbres², llevarla por sí sola a su máxima perfección y consolar al público, deseoso de popularidad, hasta la terminación de aquella empresa.

Pero esta metafísica de las costumbres, totalmente aislada y sin ninguna mezcla de antropología, ni de teología, ni de física o hiperfísica, ni menos aún de cualidades ocultas (lo que podríamos llamar hipofísica), no es sólo un indispensable sustrato de todo conocimiento teórico de los deberes determinado con seguridad, sino al mismo tiempo un desideratum de la mayor importancia para la verdadera realización de sus preceptos. En efecto, la representación pura del deber y, en general, de la ley moral sin mezcla de las adiciones extrañas de atractivos empíricos tiene sobre el corazón humano, por

² (*Nota de Kant*): Así como se distinguen la matemática pura y la matemática aplicada, y la lógica pura y la lógica aplicada, pueden distinguirse, si se quiere, la filosofía pura de las costumbres (metafísica) y la filosofía aplicada (sobre todo a la naturaleza humana). Esta distinción nos recuerda inmediatamente que los principios morales no deben fundamentarse en las propiedades de la naturaleza humana, sino que han de subsistir por sí mismos a priori, pero que debe ser posible derivar de esos principios reglas prácticas para toda naturaleza racional y, por lo tanto, también para la naturaleza humana.

el solo camino de la razón (que por medio de ella se da cuenta por primera vez de que también puede ser por sí misma una razón práctica), un influjo tan superior a todos los demás resortes que podrían sacarse del campo empírico, que, consciente de su propia dignidad, los desprecia y se convierte poco a poco en maestra del hombre³. En cambio, una teoría de la moralidad mezclada y compuesta de resortes extraídos de los sentimientos y de las inclinaciones y al mismo tiempo de conceptos racionales deja inevitablemente el ánimo oscilar entre causas determinantes diversas, irreducibles a un principio y que pueden conducir al bien sólo por casualidad, pero que la mayoría de las veces lo hacen hacia el mal.

Por todo lo dicho se ve claramente que todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente a priori, en la razón, y ello tanto en la razón humana más común como en la más altamente especulativa; que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empíri-

³ (*Nota de Kant*): Poseo una carta del difunto Sulzer en la que este hombre excelente me pregunta cuál puede ser la causa de que las teorías de la virtud, por muy convincentes que sean para la razón, resulten, sin embargo, tan poco eficaces. Mi contestación se retrasó a causa de los preparativos que estaba haciendo para darla completa. Pero no es otra más que ésta: los teóricos de la virtud no han depurado sus conceptos y, queriendo hacerlo mejor y acopiando por todas partes causas determinantes del bien moral para hacer enérgica la medicina, terminan por echarla a perder. Pues, en efecto, la más vulgar observación muestra que cuando se representa un acto de honradez realizado con independencia de toda intención de provecho en este mundo o en otro, llevado a cabo con ánimo firme bajo las mayores tentaciones de miseria o atractivos diversos, deja muy por debajo de sí a cualquier otro acto semejante que esté afectado en lo más mínimo por un motivo extraño, eleva el alma y despierta el deseo de hacer otro tanto. Incluso niños de mediana edad sienten esta impresión, por lo que no se les debería presentar los deberes de otra manera.

co y, por tanto, contingente; que en esa pureza de su origen reside precisamente su dignidad, la dignidad de servirnos de principios prácticos supremos; que siempre que les añadimos algo empírico restamos otro tanto de su legítimo influjo y empobrecemos el valor ilimitado de las acciones; que no es sólo por una absoluta necesidad teórica en lo que atañe a la especulación, sino también por su extraordinaria importancia práctica, por lo que resulta indispensable obtener los conceptos y las leyes morales a partir de una razón pura, exponerlos puros y sin mezcla e incluso determinar la extensión de todo ese conocimiento práctico puro, es decir, toda la facultad de la razón pura práctica, pero todo ello sin hacer que los principios dependan de la especial naturaleza de la razón humana, como lo permite y hasta lo exige a veces la filosofía especulativa, sino derivándolos del concepto universal de un ser racional en general, y de esta manera, la moral, que necesita de la antropología para su aplicación al género humano, habrá de exponerse antes que nada de una manera completamente independiente de ésta, como filosofía pura, es decir, como metafísica (cosa que muy bien se puede hacer en esta especie de conocimientos totalmente separados), teniendo plena conciencia de que, sin estar en posesión de tal metafísica, no ya sólo sería inútil intentar distinguir con exactitud, de cara a un enjuiciamiento especulativo, lo propiamente moral del deber de lo que simplemente es conforme al deber⁴, sino que ni siquiera sería posible,

⁴ En alemán *vergeblich sei das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmässig ist, genau für die spekulative Beurteilung zu bestimmen*. La traducción aquí propuesta, algo menos exacta que la ofrecida por Morente, intenta hacer resaltar el matiz que hace posible la apertura del problema entre la *Moralität* y la *Sittlichkeit*, puesto que la ausencia

en el mero uso común y práctico de la instrucción moral, fundamentar las costumbres en sus verdaderos principios y fomentar así las disposiciones morales puras del ánimo e inculcarlas en los espíritus para el mayor bien del mundo.

Ahora bien, para que en esta investigación vayamos por sus pasos naturales y pasemos no sólo del enjuiciamiento moral común (que es aquí muy digno de respeto) al filosófico, como ya hemos hecho, sino de una filosofía popular, que no puede llegar más allá de donde la lleve su tanteo por entre ejemplos, a la metafísica (que no se deja detener por nada empírico y, al tener que medir el conjunto total del conocimiento racional de esta clase, llega hasta las ideas mismas, donde los ejemplos nada tienen que hacer)⁵, tenemos que investigar y exponer claramente la facultad práctica de la razón, desde sus reglas universales de determinación hasta allí donde surge el concepto del deber.

En la naturaleza cada cosa actúa siguiendo ciertas leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios, pues posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones a partir de las leyes es necesaria la razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad de un ser, las acciones de éste, reconocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es

de una metafísica de las costumbres en el sentido kantiano provoca la confusión entre una y otra, así como la lenta e inexorable disolución de la primera en la segunda. El precio que se paga por tal disolución es inadmisiblemente: nada menos que la *relativización* de la virtud moral, primer paso para su simple desaparición.

⁵ En la primera edición Kant había escrito: «donde los ejemplos, por muy adecuados que sean a las ideas, nada tienen que hacer».

decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón reconoce como prácticamente necesario, es decir, como bueno, independientemente de la inclinación. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad; si la voluntad se halla sometida también a condiciones subjetivas (ciertos resortes) que no siempre coinciden con las condiciones objetivas; en una palabra, si la voluntad no es en sí plenamente conforme a la razón (tal y como realmente sucede en los hombres), entonces las acciones consideradas objetivamente necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad en conformidad con las leyes objetivas se denomina *constricción*, es decir, que la relación de las leyes objetivas para con una voluntad no enteramente buena se representa como la determinación de la voluntad de un ser racional por medio de fundamentos racionales, pero a los cuales esta voluntad no es por su naturaleza necesariamente obediente.

La representación de un principio objetivo en cuanto que es constrictivo para una voluntad se denomina mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama *imperativo*.

Todos los imperativos se expresan por medio de un «debe ser» y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (constricción). Se dice que sería bueno hacer o dejar de hacer algo, sólo que se le dice a una voluntad que no siempre hace lo que se le representa como bueno. Es bueno prácticamente, en cambio, aquello que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón y, en consecuencia, no por causas subjetivas sino objetivas, es decir, por fundamentos que son válidos para todo

ser racional en cuanto tal. Se distingue de lo agradable en que esto último es aquello que ejerce influjo sobre la voluntad exclusivamente por medio de la sensación, por causas meramente subjetivas, que valen sólo para éste o aquél, sin ser un principio de la razón válido para cualquiera⁶.

Una voluntad perfectamente buena se hallaría, según esto, bajo leyes objetivas (del bien), pero no podría representarse como coaccionada para realizar acciones simplemente conformes al deber, puesto que se trata de una voluntad que, según su constitución subjetiva, sólo acepta ser determinada por la representación del bien. De aquí que para la voluntad divina y, en general, para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el «debe ser» no tiene un lugar adecuado aquí, porque ese tipo de querer coincide necesariamente con la ley. Por eso los

⁶ (Nota de Kant): La dependencia en que la facultad de desear se halla con respecto a las sensaciones se llama inclinación, que demuestra siempre una exigencia. Cuando una voluntad determinada de un modo contingente depende de principios de la razón nos encontramos ante un *interés*. El interés sólo se encuentra, por tanto, en una voluntad dependiente que no siempre es por sí misma conforme a la razón: en la voluntad divina no cabe pensar en la existencia de un interés. Pero la voluntad humana puede también *tomar interés* por algo sin por ello *obrar por interés*. Lo primero significa el interés *práctico* en la acción; lo segundo, el interés *patológico* en el objeto de la acción. Lo primero demuestra que la voluntad depende de principios de la razón en sí misma, mientras que lo segundo demuestra que la voluntad depende de principios de la razón con respecto a la inclinación; pues, en efecto, la razón no hace aquí más que dar la regla práctica de cómo poder satisfacer la exigencia de la inclinación. En el primer caso me interesa la acción; en el segundo, el objeto de la acción (en cuanto que me es agradable). Ya hemos visto en el primer capítulo que cuando una acción se cumple por deber no hay que mirar el interés en el objeto sino exclusivamente en la acción misma y su principio fundamentado en la razón (la ley).

imperativos constituyen solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional, por ejemplo, de la voluntad humana.

Pues bien, todos los imperativos mandan, o bien hipotéticamente, o bien categóricamente. Aquéllos representan la necesidad práctica de una acción posible como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera). El imperativo categórico sería aquel que representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin.

Puesto que toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por tanto, como necesaria para un sujeto capaz de determinarse prácticamente por la razón, resulta que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción que es necesaria según el principio de una voluntad buena. Ahora bien, si la acción es buena sólo como medio para alguna otra cosa, el imperativo es hipotético, pero si la acción es representada como buena en sí, es decir, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, o sea, como un principio de tal voluntad, entonces el imperativo es categórico.

El imperativo dice, pues, qué acción posible por mí es buena, y representa la relación de una regla práctica con una voluntad que no hace una acción sólo por el hecho de ser una acción buena, primero, porque el sujeto no siempre sabe que es buena, y segundo, porque, aunque lo supiera, sus máximas podrían ser contrarias a los principios objetivos de una razón práctica.

El imperativo hipotético señala solamente que la acción es buena para algún propósito posible o real. En el primer caso es un principio problemático-práctico, mientras que en el segundo es un principio aserónico-práctico.

práctico. El imperativo categórico, que, sin referencia a ningún propósito, es decir, sin ningún otro fin, declara la acción objetivamente necesaria en sí misma, tiene el valor de un principio apodíctico-práctico.

Aquello que es posible para las capacidades de algún ser racional puede pensarse como propósito posible para alguna voluntad. Por eso, los principios de la acción en cuanto que ésta es representada como necesaria para conseguir algún propósito posible son, en realidad, infinitos. Todas las ciencias contienen alguna parte práctica que consiste en proponer problemas que constituyen algún fin posible para nosotros, así como en imperativos que dicen cómo puede conseguirse tal fin. Éstos pueden llamarse, en general, imperativos de *habilidad*. No se trata de si el fin es racional y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo. Los preceptos que sigue el médico para curar perfectamente a un hombre y los que sigue el envenenador para matarlo son de igual valor, en cuanto que cada uno de ellos sirve para realizar perfectamente su propósito. En la primera juventud nadie sabe qué fines podrán ofrecérsenos en la vida, y por eso los padres tratan de que sus hijos aprendan muchas cosas y procuran darles habilidad para el uso de los medios útiles a cualquier tipo de fines, puesto que no pueden determinar de ninguno de ellos si no será más adelante un propósito real del educando, siendo posible que alguna vez lo considere como tal. Y es tan grande este cuidado, que los padres suelen olvidar reformar y corregir el juicio de los niños sobre el *valor* de las cosas que pudieran proponerse como fines⁷.

No obstante, hay un fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales (en cuanto que

⁷ Kant está hablando, obviamente, del *valor moral* de las cosas.

les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no sólo pueden tener, sino que puede suponerse con total seguridad que todos tienen por una necesidad natural, y éste es el propósito de *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio de fomentar la felicidad es asertórico. No es lícito presentarlo como necesario sólo para un propósito incierto y simplemente posible, sino que ha de serlo para un propósito que podamos suponer con plena seguridad y a priori en todo hombre porque pertenece a su esencia. Ahora bien, la habilidad al elegir los medios para conseguir la mayor cantidad posible de bienestar propio podemos llamarla *sagacidad* en sentido estricto⁸. Así pues, el imperativo que se refiere a la elección de dichos medios, esto es, el precepto de la sagacidad, es hipotético: la acción no es mandada absolutamente, sino como simple medio para otro propósito.

Por último, hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico. No se refiere a la materia de la acción y a lo que ha de producirse con ella, sino a la forma y al principio que la gobierna, y lo esencialmente bueno de tal acción reside en el ánimo del que la lleva a

⁸ (*Nota de Kant*). La palabra «sagacidad» se toma en dos sentidos: en un caso puede llevar el nombre de sagacidad mundana, en el otro, el de sagacidad privada. La primera es la habilidad de un hombre que tiene influjo sobre los demás para usarlos en pro de sus propósitos, mientras que la segunda es el conocimiento que reúne todos esos propósitos para el propio provecho duradero. La segunda es la que da propiamente valor a la primera, hasta el punto de que de quien es sagaz en la primera acepción y no en la segunda podría decirse que es hábil y astuto, pero no sagaz en sentido pleno.

cabo, sea cual sea el éxito obtenido. Este imperativo puede llamarse *imperativo de la moralidad*.

El querer, según estas tres clases de principios, también se distingue claramente por el grado de desigualdad en la construcción de la voluntad. Para hacerla patente, yo creo que la denominación más adecuada en el orden de los principios sería decir que son, o bien *reglas* de la habilidad, o bien *consejos* de la sagacidad, o bien *mandatos* (leyes) de la moralidad. En efecto, sólo la ley lleva consigo el concepto de una necesidad incondicionada y objetiva, y, por tanto, válida universalmente, y los mandatos son leyes a las que hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de las inclinaciones. El consejo, sin duda, encierra necesidad, sólo que ésta es válida bajo la condición subjetiva y contingente de que este o aquel hombre incluya tal o cual cosa entre las que pertenecen a su felicidad. En cambio, el imperativo categórico no es limitado por ninguna condición y puede considerarse propiamente un mandato, por ser, como es, absoluto a la vez que prácticamente necesario. Los primeros imperativos podrían llamarse también técnicos (pertenecientes al arte); los segundos, pragmáticos (pertenecientes al bienestar⁹), y los terceros, morales (pertenecientes a la conducta libre en general, es decir, a las costumbres).

Ahora se plantea la siguiente cuestión: ¿cómo son posibles todos esos imperativos? Esta pregunta no preten-

⁹ (*Notia de Kant*): Me parece que ésta es la manera más exacta de determinar la función propia de la palabra «pragmático», ya que, en efecto, se llaman pragmáticas a las sanciones que no se originan propiamente del derecho de los Estados como leyes necesarias, sino del cuidado por la felicidad universal. Una Historia es pragmática cuando nos hace sagaces, o sea, cuando nos enseña cómo poder procurar mejor nuestro provecho o, al menos, tan bien como nuestros antecesores.

de saber cómo puede pensarse el cumplimiento de la acción ordenada por el imperativo, sino cómo puede pensarse la construcción de la voluntad que el imperativo expresa. No hace falta una explicación especial de cómo es posible un imperativo de habilidad. El que quiere un fin quiere también (en cuanto que la razón tiene un decisivo influjo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para alcanzarlo si está en su poder. Esta proposición es, en lo que se refiere al querer mismo, analítica, pues en el querer un objeto como producto de mi acción está ya pensada mi causalidad como causa activa, es decir, el uso de los medios, y el imperativo extrae el concepto de las acciones necesarias para tal fin del concepto de un querer ese fin (para determinar los propios medios conducentes a un determinado propósito hacen falta, sin duda, proposiciones sintéticas, pero éstas atañen al fundamento para hacer real el objeto, no al fundamento para hacer real el acto mismo de la voluntad). Que para dividir una línea en dos partes iguales según un principio seguro tengo que trazar desde sus extremos dos arcos de círculo es algo que la matemática enseña, sin duda, por proposiciones sintéticas, pero una vez que sé que sólo mediante esa acción puede producirse el efecto citado, si quiero integro tal efecto quiero también la acción necesaria para él, y esto último sí es una proposición analítica, pues es lo mismo representar algo como efecto posible de cualquier actividad mía y representarme a mí mismo obrando de esa manera para la obtención de tal efecto.

Los imperativos de la sagacidad coincidirían completamente con los de la habilidad y serían, como éstos, analíticos si fuera igualmente fácil dar un concepto determinado de la felicidad. Pues aquí como allí se podría afirmar que el que quiere el fin quiere también (de con-

formidad con la razón necesariamente) los medios que están para ello en su poder. Pero es una desgracia que el concepto de felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir de una manera bien definida y sin contradicción lo que propiamente quiere y desea. La causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos, es decir, que tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo, para la idea de felicidad se exige un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro. Ahora bien, es imposible que un ser, por muy perspicaz y poderoso que sea, siendo finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en este sentido. Si quiere riqueza ¡cuántas preocupaciones, cuánta envidia, cuántas acechanzas no podrá atraerse con ella! ¿Quiere conocimiento y saber? Pero quizá esto no haga sino darle una visión más aguda que le mostrará más terribles aún los males que ahora están ocultos para él y que no puede evitar, o impondrá a sus deseos, que ya bastante le dan que hacer, necesidades nuevas. ¿Quiere una larga vida? ¿Quién le asegura que no ha de ser una larga miseria? ¿Quiere al menos tener salud? Pero ¿no ha sucedido muchas veces que la flaqueza del cuerpo le ha evitado caer en excesos que habría cometido de haber tenido una salud perfecta? etc., etcétera. En suma, nadie es capaz de determinar con plena certeza mediante un principio cualquiera qué es lo que le haría verdaderamente feliz, porque para eso se necesitaría una sabiduría absoluta. Así pues, para ser feliz no cabe obrar por principios determinados sino sólo por consejos empíricos, por ejemplo, de dieta, de ahorro, de cortesía, de comedimiento, etc.; la experiencia enseña que estos consejos son los que mejor fomentan, por lo

general, el bienestar. De aquí se deduce que los imperativos de la sagacidad no pueden, hablando con rigor, mandar, esto es, exponer objetivamente ciertas acciones como necesarias prácticamente; que hay que considerarlos más bien como consejos (*consilia*) que como mandatos (*praecepta*) de la razón, y que el problema de determinar con seguridad y universalidad qué acción fomenta la felicidad de un ser racional es totalmente irresoluble, puesto que no es posible a este respecto un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón sino de la imaginación, que descansa en fundamentos meramente empíricos, de los cuales en vano se esperará que determinen una acción por la cual se alcance la totalidad —en realidad infinita— de consecuencias. Este imperativo de la sagacidad sería, además (admitiendo que los medios para llegar a la felicidad pudieran indicarse con certeza), una proposición analítico-práctica, pues sólo se distingue del imperativo de la habilidad en que en éste el fin es sólo posible y en aquél el fin está dado. Ahora bien, como ambos ordenan sólo los medios para aquello que se supone ser deseado como fin, resulta que el imperativo que manda querer los medios a quien quiere el fin es en ambos casos analítico. Así pues, no hay ninguna dificultad con respecto a la posibilidad de tal imperativo.

En cambio, el único problema que necesita solución es, sin duda alguna, el de cómo es posible el imperativo de la moralidad, porque éste no es hipotético y, por lo tanto, la necesidad representada objetivamente no puede fundamentarse en ninguna suposición previa, como en los imperativos hipotéticos. Ahora bien, no debe perderse de vista que no existe ningún ejemplo ni forma de decidir empíricamente si hay semejante imperativo, sino

que, por el contrario, se debe sospechar siempre que algunos imperativos aparentemente categóricos pueden ser en el fondo hipotéticos. Así, por ejemplo, cuando se dice *no debes prometer falsamente* y se admite que la necesidad de tal omisión no es un simple consejo encajinado a evitar un mal mayor, como sería si se dijese *no debes prometer falsamente, no vayas a perder tu crédito al ser descubierto*, sino que se afirma que una acción de esta especie tiene que considerarse mala en sí misma, entonces el imperativo de la prohibición es categórico. Sin embargo, no se puede mostrar con seguridad en ningún ejemplo que la voluntad se determina aquí sin ningún otro motor y sólo por la ley, aunque así lo parezca, pues siempre es posible que en secreto el temor a la vergüenza o acaso también el recelo oscuro de otros peligros tengan influjo sobre la voluntad. ¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa por la experiencia cuando ésta sólo nos enseña que no percibimos tal causa? De esta manera, el llamado imperativo moral, que parece un imperativo categórico incondicionado, sería en realidad un precepto pragmático que nos hace atender a nuestro provecho y nos enseña solamente a tenerlo en cuenta.

Por consiguiente, tendremos que investigar completamente a priori la posibilidad de un imperativo categórico, porque aquí no contamos con la ventaja de que su realidad nos sea dada en la experiencia, ya que en tal caso sólo sería preciso explicar su posibilidad sin necesidad de establecerla. Por eso hemos de comprender, por el momento, que el imperativo categórico es el único que se expresa en una *ley práctica*, y que los demás imperativos pueden llamarse principios de la voluntad pero no leyes de la voluntad, porque lo que sólo es necesario hacer como medio para conseguir un propósito cual-

quiera puede considerarse contingente en sí mismo, y en todo momento podemos quedar libres del precepto al renunciar al propósito, mientras que el mandato incondicionado no deja a la voluntad ninguna libertad con respecto al objeto y, por tanto, lleva en sí mismo aquella necesidad que exigimos siempre de la ley.

En segundo lugar, la naturaleza de la dificultad que se halla en este imperativo categórico o ley de la moralidad (la dilucidación de su posibilidad misma) es muy especial. Se trata de una proposición sintético-práctica a priori¹⁰, y puesto que el conocimiento de la posibilidad de este género de proposiciones ya fue bastante difícil en la filosofía teórica, fácilmente se puede inferir que no habrá de serlo menos en la filosofía práctica.

A la vista de este problema intentaremos ver primero si el puro concepto de un imperativo categórico nos puede proporcionar la fórmula que contenga la proposición que pueda ser un imperativo categórico, pues aunque ya sepamos qué es lo que dice todavía necesitaremos un esfuerzo especial y difícil para saber cómo es posible este mandato absoluto, asunto que dejaremos para el último capítulo.

Cuando pienso un imperativo hipotético en general no sé lo que contiene hasta que me es dada la condición, pero si pienso un imperativo categórico enseguida sé

¹⁰ (*Nota de Kant*): Enlazo el acto a priori con la voluntad sin presuponer como condición la existencia de inclinaciones, es decir, necesariamente (aunque sólo de un modo objetivo, esto es, bajo la idea de una razón que tenga pleno poder sobre todas las motivaciones subjetivas). Es ésta, pues, una proposición práctica que no deriva analíticamente el querer una acción de otro querer anteriormente presupuesto (pues no tenemos una voluntad tan perfecta), sino que lo vincula al concepto de la voluntad de un ser racional inmediatamente, como algo que no está contenido en ella.

qué contiene. En efecto, puesto que el imperativo no contiene, aparte de la ley, más que la necesidad de la máxima de adecuarse a esa ley¹¹, y ésta no se encuentra limitada por ninguna condición, no queda entonces nada más que la universalidad de una ley general a la que ha de adecuarse la máxima de la acción, y esa adecuación es lo único que propiamente representa el imperativo como necesario.

Por consiguiente, sólo hay un imperativo categórico; y dicé así: *obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*.

Ahora bien, si de este único imperativo pueden derivarse, como de un principio, todos los imperativos del deber, podremos al menos mostrar lo que pensamos al pensar el deber y lo que significa este concepto, aunque dejemos sin decidir si eso que llamamos «deber» no será acaso un concepto vacío.

Puesto que la universalidad de la ley por la que suceden determinados efectos constituye lo que se llama *naturalidad* en su sentido más amplio (atendiendo a la forma), es decir, la existencia de las cosas en cuanto que están determinadas por leyes universales, resulta que el imperativo universal del deber acepta esta otra formulación: *obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza*.

¹¹ (Nota de Kant): La máxima es el principio subjetivo de la acción y debe distinguirse del principio objetivo, la ley práctica. Aquella contiene la regla práctica que determina la razón en conformidad con las condiciones del sujeto (muchas veces su ignorancia, e incluso sus inclinaciones), y es, en consecuencia, el principio por el cual *obra de hecho* el sujeto. La ley, por el contrario, es el principio objetivo y válido para todo ser racional, y es, por tanto, en este sentido, el principio por el cual *debe obrar* el sujeto.

Vamos a enumerar ahora algunos deberes siguiendo la división corriente que se hace de ellos en deberes para con nosotros mismos y deberes para con los demás hombres, así como deberes perfectos y deberes imperfectos¹².

Un hombre que, por una serie de desgracias rayanas en la desesperación, siente despegarse de la vida, tiene aún suficiente razón como para preguntarse si no será contrario al deber para consigo mismo quitarse la vida. Pruebe a ver si la máxima de su acción puede convertirse en ley universal de la naturaleza. Su máxima es *me hago, por egoísmo, el principio de abreviar mi vida cuando ésta, a la larga, me ofrezca más males que bienes*. Se trata ahora de saber si tal principio egoísta puede ser una ley universal de la naturaleza. Muy pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma mediante el mismo impulso encargado de conservarla sería, sin duda alguna, una naturaleza contradictoria y que no podría subsistir. Por lo tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal y, en consecuencia, contradice por completo al principio supremo de todo deber.

Otro hombre se ve apremiado por la necesidad de pedir dinero prestado. Sabe perfectamente que no podrá pagar, pero también sabe que nadie le prestará nada si no promete formalmente devolverlo en determinado

¹² (Nota de Kant): Hay que advertir en este punto que me reservo la división de los deberes para una futura *Metafísica de las costumbres*. Esta que ahora uso es sólo una división cualquiera para ordenar mis ejemplos. Por lo demás, entiendo aquí por deber perfecto aquel que no admite excepción en favor de las inclinaciones, por lo que tengo deberes perfectos tanto internos como externos. Esto es algo que contradice el uso que tales términos tienen en las escuelas, pero que aquí no intentaré justificar porque resulta indiferente para mi propósito que se admita o no.

tiempo. Siente deseos de hacer tal promesa, pero aún le queda conciencia bastante como para preguntarse: ¿no está prohibido, no es contrario al deber salir de apuros de esta manera? Supongamos que, pese a todo, decide hacerlo, por lo que la máxima de su acción vendría a ser ésta: *cuando crea estar apurado por la falta de dinero tomaré prestado y prometeré el pago, aun cuando sé que no voy a realizarlo nunca*. Este principio del egoísmo o de la propia utilidad es quizá compatible con todo mi bienestar futuro, pero la cuestión ahora es la siguiente: ¿es lícito esto? Transformo, pues, la exigencia del egoísmo en una ley universal y propongo así la pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se convirtiese en ley universal? Enseguida veo que no puede valer como ley natural universal ni estar de acuerdo consigo misma, sino que siempre ha de ser contradictoria. En efecto, la universalidad de una ley que sostenga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pudiera obtenerse, pues nadie creería en tales promesas y todos se reirían de ellas como de un vano engaño.

Una tercera persona encuentra cierto talento en su interior, lo que, con la ayuda de alguna cultura, podría hacer de él un hombre útil en diferentes aspectos. Sin embargo, se encuentra en circunstancias cómodas y prefiere ir en búsqueda de placeres a esforzarse por ampliar y mejorar sus afortunadas capacidades naturales. Pero se pregunta si su máxima de dejar sin cultivar su talento natural, aparte de coincidir con su tendencia a la pereza, se ajusta además a lo que se entiende por deber. Y entonces se ve que muy bien puede subsistir una naturaleza que se rija por tal ley universal, aunque el hombre (como hacen los habitantes de los mares del Sur) deje

que se enmohezcan sus talentos y entregue su vida a la ociosidad, el regocijo y la reproducción, o sea, en una palabra, al disfrute. Pero *no puede querer* que ésta sea una ley natural universal o que se halle impresa en nosotros por algún instinto natural, pues, en cuanto ser racional, necesariamente quiere que se desarrollen todas las facultades en él, ya que le han sido dadas y le sirven para todo género de propósitos posibles.

Una cuarta persona a quien le van bien las cosas ve a otros luchando contra grandes dificultades. Podría ayudarles, pero piensa: ¿a mí qué me importa? ¡que cada uno sea lo feliz que el cielo le conceda o él mismo quiera hacerse; nada voy a quitarle, y ni siquiera le tendré envidia; no tengo ganas de contribuir a su bienestar o a su ayuda en la necesidad! Ciertamente, si tal modo de pensar fuese una ley universal de la naturaleza podría muy bien subsistir la raza humana, y sin duda, mejor aún que charlando todos de compasión y benevolencia, poniéndolas por las nubes e incluso ejerciéndolas en ocasiones, pero también engañando en cuanto se tiene la oportunidad, traficando con el derecho de los hombres o lesionándolo de varias maneras. Pero bien, sea como fuere, aun cuando sea posible que aquella máxima se mantenga como ley natural universal, es imposible, sin embargo, querer que tal principio valga siempre y por todas partes como ley natural, pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, ya que podrían suceder algunos casos en que necesitara del amor y compasión de los demás, y entonces, por la misma ley natural originada en su propia voluntad, se vería privado de toda esperanza de ayuda¹³.

¹³ Nótese que, de los cuatro ejemplos aducidos por Kant, este último es especialmente confuso desde el punto de vista de una moralidad

Estos son algunos de los muchos deberes reales, o al menos considerados así por nosotros, cuya derivación del único principio citado arriba salta claramente a la vista. Hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en ley universal: tal es, en general, el canon del enjuiciamiento moral de la misma. Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima no puede ni siquiera ser pensada sin contradicción como ley natural universal, y mucho menos se puede querer que deba serlo. En otras, ciertamente, no se encuentra esa imposibilidad interna, pero es imposible querer que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma. Es fácil ver que las primeras acciones contradicen al deber estricto (ineludible), mientras que las segundas lo hacen al deber amplio (meritorio), con lo que todos los deberes, en lo que se refiere al modo de obligar (no al objeto de la acción), quedan por medio de estos ejemplos considerados íntegramente en su relación de dependencia con respecto al principio único.

Si ahora nos fijamos en nosotros mismos en los casos en que contravenimos a un deber, hallaremos que no queremos realmente que nuestra máxima se convierta

a priori, pues, aunque Kant introduce el concepto de compasión (lo que le aparta inmediatamente de las concepciones liberales vigentes en su época, como ya señalara magistralmente Ernst Bloch), todavía nos encontramos con un criterio de reciprocidad perfectamente fallible, en la medida en que alguien puede aceptar una situación asimétrica, aun quedando con ello enormemente perjudicado. Y es que Kant no ha introducido *aún* el criterio a priori de una moralidad pura nucleado en torno a unas determinadas *sensibilidad y madurez morales* por las que debo querer que exista una solidaridad universal aunque no me perjudique su no existencia. La fundamentación propiamente kantiana tiene lugar más adelante en referencia a los mismos cuatro ejemplos que acabamos de ver.

en ley universal, pues eso es imposible, sino que es más bien lo contrario lo que debe mantenerse como una ley universal, pero nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* para nosotros (aunque sólo sea para este caso) en provecho de nuestra inclinación. Por consiguiente, si lo consideráramos todo desde un único punto de vista, el punto de vista de la razón, hallaríamos una contradicción en nuestra propia voluntad, a saber: que cierto principio es objetivamente necesario como ley universal, y, sin embargo, no vale subjetivamente con universalidad, sino que ha de incluir excepciones. Pero puesto que nosotros consideramos en unas ocasiones nuestra acción desde el punto de vista de una voluntad completamente adecuada a la razón, y en otras consideramos la misma acción desde el punto de vista de una voluntad afectada por las inclinaciones, resulta que no hay aquí ninguna contradicción real, sino una resistencia de la inclinación contra el precepto de la razón (antagonismus), por donde la universalidad (universalitas) del principio se convierte en mera validez común (generalitas) por la que el principio práctico de la razón debe coincidir con la máxima a mitad de camino. Ahora bien, el hecho mismo de que no nos sea posible justificar nada de esto ante la imparcialidad de nuestro propio juicio viene a demostrar que, pese a todo, reconocemos realmente la validez del imperativo categórico, aunque nos permitimos (desde luego con todos los respetos para él) algunas excepciones consideradas insignificantes y, al parecer, aceptadas casi a regañadientes¹⁴.

¹⁴ Nótese el tono irónico empleado por Kant a la hora de caracterizar a esta (por decirlo con Hegel) *bella conciencia*, que hace lo que le dicta su inclinación inmediata pero sin abandonar la defensa —por supuesto retórica— de los deberes del imperativo moral. Recordará,

Así pues, hemos demostrado por lo menos que si el deber es un concepto que ha de contener significación e influencia auténticamente legisladora sobre nuestras acciones no puede expresarse más que en imperativos categóricos, de ningún modo en imperativos hipotéticos. También (y esto ya es bastante) hemos expuesto de manera clara y concreta en todos los sentidos el contenido del imperativo categórico que debería encerrar el principio de todo deber (si es que existe algo parecido). Pero no hemos llegado aún al punto de poder demostrar a priori que tal imperativo existe realmente, que hay una ley práctica que manda por sí misma, absolutamente y sin ningún resorte impulsivo, y que la obediencia a esa ley constituye un deber.

Teniendo el propósito de llegar a esto, es de la mayor importancia dejar sentada la advertencia de que a nadie se le ocurra derivar la realidad de ese principio a partir de las propiedades particulares de la naturaleza humana. El deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción y debe valer, por consiguiente, para todos los seres racionales (que son los únicos seres a quienes puede referirse un imperativo), y sólo por eso ha de ser una ley para todas las voluntades humanas. En cambio, lo que se derive de la especial disposición natural de la humanidad, lo que se derive de ciertos sentimientos y tendencias, e incluso de alguna orientación concreta que pudiera estar inscrita en la razón del hombre, y no valga necesariamente para la voluntad de todo

asimismo, el lector cómo hablaba Kant algo más arriba de las «charlas sobre la compasión», etc., lo que anula ipsofacto los reproches que se han formulado acerca de una supuesta hipocresía en el establecimiento de su concepción analítica de la ética. Quien se lleva la palma en este tipo de reproches no es otro, sin duda, que el Hegel de la *Phenomenología del Espíritu*.

ser racional, todo eso podrá darnos una máxima, pero no una ley; podrá darnos un principio subjetivo según el cual tendremos inclinación y tendencia a obrar de cierta manera, pero no un principio objetivo que nos *obligue* a obrar de determinada manera, aun cuando nuestra tendencia, inclinación y disposición naturales sean contrarias. Es más: tanto mayores serán la grandeza y la dignidad interior de un mandato cuanto menores sean las causas subjetivas favorables y mayores las contrarias, sin debilitar por ello en lo más mínimo la constricción de la ley ni disminuir ni un ápice su validez.

Vemos aquí, en efecto, cómo la filosofía está colocada en una posición bastante precaria, pues ha de mantenerse firme sin pender de nada que esté en el cielo ni apoyarse en nada que esté sobre la tierra. Aquí ha de demostrar su integridad como guardadora de sus leyes, no como heraldo de las que le insinúe algún sentido impreso o quién sabe qué naturaleza providente, las cuales, aunque son mejores que no tener nada, no pueden nunca proporcionar principios, porque éstos son dictados por la razón y han de tener su origen completamente a priori, y, con ello, su autoridad imperativa. En suma: no esperar nada de la inclinación humana sino de la suprema autoridad de la ley y del respeto a la misma, o, en otro caso, condenar al hombre a autodespreciarse y excusarse en su interior.

Todo aquello, pues, que sea empírico representa un añadido al principio de la moralidad, y, como tal, no sólo resulta inadecuado sino altamente perjudicial para la pureza de las costumbres mismas, en las cuales el valor propio —y más allá de todo precio— de una voluntad absolutamente pura consiste justamente en que el principio de la acción se halla libre de todos aquellos influjos de motivos contingentes que sólo la experiencia es capaz

de proporcionar. Contra esta negligencia y hasta baja del modo de pensar que busca el principio en motivaciones y leyes empíricas no serán nunca demasiado frecuentes e intensas las reconvenciones, porque la razón humana, cuando se cansa, va gustosamente a reposar en ese almohadón, y en los ensueños de dulces ilusiones (que la hacen abrazar una nube en lugar de a Juno) la moralidad es sustituida por un bastardo compuesto de miembros procedentes de diferentes orígenes y que se parece a todo lo que se quiera ver en él excepto a la virtud, al menos para aquel que la haya visto una vez en su verdadera figura¹⁵.

Entonces la cuestión es la siguiente: ¿es una ley necesaria para todos los seres racionales juzgar siempre sus acciones según máximas que ellos mismos puedan querer que sirvan, a la vez, de leyes universales? Si es así, entonces esto se encuentra vinculado, de un modo absolutamente *a priori*, al concepto de la voluntad de un ser racional en general. Mas para descubrir tal vinculación hace falta, aunque se resista uno a ello, dar un paso más y entrar en la metafísica, aunque en una esfera distinta de la de la filosofía especulativa, es decir, en una metafísica de las costumbres. En una filosofía práctica, en donde no se trata para nosotros de admitir fundamentos de lo que sucede de hecho sino de lo que debe suceder, aun cuando ello no suceda jamás, esto es, de admitir leyes objetivas prácticas; en una filosofía práctica, digo, no

¹⁵ (Nota de Kant): Contemplar la virtud en su verdadera figura no significa otra cosa que representar la moralidad despojada de todo lo sensible y de todo adorno, recompensa o egoísmo. Fácilmente puede cualquiera, por medio de un pequeño ensayo de su razón (con tal de que no esté incapacitada para toda abstracción) convencerse de todo lo que oscurece a la moralidad: aquello que aparece como un excitante a las inclinaciones.

necesitamos establecer investigaciones acerca de los fundamentos de por qué unas cosas agradan y otras desagradan, de cómo el placer de la mera sensación debe distinguirse del gusto, y éste, a su vez, de una satisfacción general de la razón; no necesitamos investigar en qué descansan los sentimientos de placer y dolor, y cómo de aquí se originan deseos e inclinaciones y de ellas (por la intervención de la razón) determinadas máximas, etc., pues todo eso pertenece a una psicología empírica, que constituiría la segunda parte de una teoría de la naturaleza considerada como filosofía de la naturaleza en cuanto que se fundamenta en *leyes empíricas*. Aquí se trata de leyes objetivas prácticas y, por tanto, de la relación de una voluntad consigo misma en cuanto que se determina exclusivamente por la razón, con lo que cae todo lo que tiene relación con lo empírico, por que si la razón por sí sola determina la conducta (algo de cuya posibilidad vamos a ocuparnos ahora mismo), ha de hacerlo necesariamente *a priori*.

La voluntad es pensada como la facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes. Una facultad semejante sólo puede hallarse en los seres racionales. Ahora bien, entendemos por *fin* aquello que sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación, y cuando es puesto por la mera razón tal fin debe valer igualmente para todos los seres racionales. En cambio, lo que constituye simplemente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin se denomina *medio*. El fundamento subjetivo del deseo es el *estímulo*, mientras que el fundamento objetivo del querer constituye el *motivo*. Por eso se hace una distinción entre los fines subjetivos, que descansan en estímulos, y los fines objetivos, que pasan a convertirse en motivos que valen para todo ser racional. Los prin-

cipios prácticos son formales cuando hacen abstracción de todos los fines subjetivos, y son materiales cuando consideran los fines subjetivos y, en consecuencia, ciertos estímulos. Aquellos fines que, como efectos de la acción de un ser racional, se propone éste a su capricho (fines materiales) son todos ellos simplemente relativos, pues su valor reside en su mera relación con una determinada facultad de desear del sujeto y no pueden proporcionar, en consecuencia, ningún principio universal válido y necesario para todo ser racional ni tampoco para todo que-
rer, es decir, que no pueden establecer leyes prácticas. Por esta razón, todos estos fines relativos no pueden apoyarse más que en imperativos hipotéticos.

Pero si suponemos que hay algo cuya existencia en sí misma posee un *valor absoluto*, algo que, como fin en sí mismo, puede ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de una ley práctica.

Ahora yo digo que el hombre, y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales. Todos los objetos de las inclinaciones tienen un valor, pues si no hubiera inclinaciones y necesidades fundamentadas en ellas su objeto carecería de valor. Pero las inclinaciones mismas como fuentes de las necesidades están tan lejos de tener un valor *absoluto* para ser deseadas, que más bien el deseo general de todo ser racional sería el librarse completamente de ellas. Así pues, el valor de todos los objetos que podemos obtener por medio de nuestras acciones es siempre un valor condicionado. Los seres cuya existencia no descansa en

nuestra voluntad sino en la naturaleza tienen, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como simples medios, y por eso se llaman «cosas». En cambio, los seres racionales se llaman *personas* porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea, como algo que no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita todo capricho en este sentido (y es, en definitiva, objeto de respeto). No son éstos, pues, fines subjetivos cuya existencia tiene un valor para nosotros como efecto de nuestra acción, sino que son fines objetivos, es decir, seres cuya existencia es un fin en sí misma, y un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debiera éste servir de medio, porque sin esto no habría posibilidad de hallar en ninguna parte nada que tuviera valor absoluto, y si todo valor fuera condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse ningún principio práctico supremo para la razón.

Por lo tanto, si ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal que, por la representación de lo que es necesariamente fin para todos por ser un fin en sí mismo, constituya un principio objetivo de la voluntad y pueda servir, en consecuencia, como ley práctica universal. El fundamento de este principio es así: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en este sentido dicha existencia es un principio subjetivo de las acciones humanas. Pero también se representa así su existencia todo ser racional, justamente a consecuencia del mismo fundamento racional que tiene valor para mí¹⁶, por lo que es, pues, al mismo

¹⁶ (Nota de Kant). Presento esta proposición como un postulado. En el último capítulo hallará el lector sus fundamentos.

tiempo, un principio objetivo del cual, como fundamento práctico supremo que es, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será entonces como sigue: *obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*¹⁷. Vamos a ver ahora si esto puede llevarse a cabo.

Volviendo a los ejemplos anteriores, tendríamos:

1. Según el concepto de deber necesario para consigo mismo, quien ande pensando en el suicidio tendrá que preguntarse si su acción puede resultar compatible con la idea de la humanidad como fin en sí. Si, para escapar de una situación dolorosa, se destruye a sí mismo, hace uso de una persona como simple *medio* para conservar una situación tolerable hasta el fin de la vida¹⁸. El hombre no es una cosa ni es algo, pues, que pueda usarse como simple medio, sino que debe ser considerado, en todas las acciones, como un fin en sí. En consecuencia, no puedo disponer del hombre, en mi

¹⁷ Hemos empleado el término «relacionarse», aunque el verbo empleado por Kant es el verbo *brauchen*, porque responde mucho mejor al espíritu de lo afirmado por el filósofo, cuya insistencia en la ilegítimidad moral de la utilización de unos hombres por otros no deja lugar a dudas. La traducción de Morente es, en este sentido, mucho más exacta.

¹⁸ Como podrá advertir el lector, nos encontramos ante uno de los razonamientos más confusos (el peor, sin duda, de todo el escrito kantiano), en la medida en que viene a fundamentarse de una manera inevitable en una extraña dualidad entre la persona y su cuerpo, lo que supone la pervivencia en la filosofía de Kant de ciertos vestigios *cristianos* que en nada ayudan al desarrollo de dicha filosofía, cuyas apelaciones a la divinidad cristiana son extraordinariamente aisladas y se hallan, como se puede comprobar tras la lectura del presente escrito, radicalmente alejadas de cualquier connotación apologética.

persona, para mutilarle, estropearle o matarle. (Prescindiendo aquí de una determinación más precisa de este principio para evitar malentendidos, como, por ejemplo, la amputación de miembros para conservarme, o el peligro al que expongo mi vida para conservarla, etc.)

2. Por lo que se refiere al deber necesario para con los demás, el que está pensando hacer una falsa promesa comprenderá inmediatamente que quiere usar a otro hombre como un simple medio, sin considerarlo, al mismo tiempo, un fin en sí mismo. En efecto, aquel a quien yo quiero aprovechar, por medio de esa promesa, para mis propósitos no puede aceptar el modo que tengo de tratarle y ser el fin de esa acción¹⁹. Claramente salta a la vista el desprecio al principio de la dignidad de los otros hombres cuando se eligen ejemplos de ataques a la libertad y la propiedad de los demás, pues se ve inmediatamente que el que lesiona los derechos de los hombres está decidido a usar a la persona ajena como un simple medio, sin tener en consideración que los demás, como seres racionales que son, deben ser estimados al mismo tiempo como fines en sí, es decir, sólo como seres que deben contener en sí mismos el fin de la acción²⁰.

3. Con respecto al deber contingente (meritorio)

¹⁹ Por el contexto se observará inmediatamente que se trata de un fin relativo.

²⁰ (*Nota de Kant*): No se piense que en este asunto pueda servir de principio rector el trivial dicho *quod tibi non vis fieri*, etc., pues éste es derivado de aquél, aunque con diversas limitaciones. Tal dicho no puede constituir una ley universal porque no contiene el fundamento de los deberes para consigo mismo, ni tampoco el de los deberes de la compasión para con los demás (pues alguien podría decir que los demás no deben tenerle compasión con tal de quedar él dispensado de tenérsela a ellos), ni tampoco el de los deberes necesarios de unos con otros, pues el criminal podría apoyarse en él para argumentar contra el juez que le condena, etc.

para con uno mismo, no basta con que la acción no contradiga a la humanidad como fin en sí misma contenida en nuestra persona, sino que tiene que concordar positivamente con ella. Ahora bien, en la humanidad hay capacidades de perfeccionamiento que pertenecen al fin de la naturaleza en lo que se refiere a la humanidad contenida en nuestra persona, con lo que descuidar dichas capacidades puede muy bien compatibilizarse con el mero mantenimiento de la humanidad como fin en sí misma, pero no con el *fomento* de tal fin.

4. Con respecto al deber meritorio para con los demás, el fin natural que tienen todos los hombres es su propia felicidad. Es bien cierto que podría mantenerse la humanidad aunque nadie contribuyera a la felicidad de los demás, con tal de no sustraerle nada, pero es una concordancia meramente negativa y no positiva con la humanidad como fin en sí el que nadie se esfuerce en lo que pueda por fomentar los fines ajenos. En efecto, siendo el sujeto un fin en sí mismo, sus fines deben ser, en la medida de lo posible, también míos, si es que aquella representación ha de ejercer sobre mí todo su efecto.

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general como fin en sí misma, principio que constituye la suprema condición limitativa de la libertad de las acciones de todo hombre, no se deriva de la experiencia. Primero, a causa de su *universalidad*, puesto que se extiende a todos los seres racionales y no hay experiencia que alcance a determinar tanto. Segundo, porque en dicho principio la humanidad no es representada como fin del hombre (subjetivamente), es decir, como objeto que nos proponemos como un fin de hecho, sino como un *fin objetivo* que, sean cuales sean los fines que tengamos, constituye como ley la suprema

condición limitativa de todos los fines subjetivos, y, por tanto, debe originarse en la razón pura. En efecto, el fundamento de toda legislación práctica se encuentra objetivamente en la regla y en aquella forma de universalidad que la capacita para ser una ley (siempre una ley natural), según el primer principio, mientras que, subjetivamente, tal fundamento se encuentra en el fin de la acción. Ahora bien, el sujeto de todos los fines, según el segundo principio, es todo ser racional como fin en sí mismo, de donde se sigue un tercer principio práctico de la voluntad como condición suprema de la concordancia entre ésta y la razón práctica universal, a saber, la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*.

Según este principio, han de rechazarse todas aquellas máximas que no puedan compatibilizarse con la propia legislación universal de la voluntad. De esta manera, la voluntad no está sometida sin más a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada autolegisladora, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a aquella ley de la que ella misma es autora.

Los imperativos, según el modo anterior de representarlos, es decir, como la legalidad universal de acciones semejante a un orden natural, o bien como la preferencia universal por los seres racionales en sí mismos, excluyen de su autoridad, sin duda, toda mezcla de algún interés como estímulo, justamente porque son representados como categóricos. Pero han sido solamente admitidos como imperativos categóricos porque resulta necesario si se quiere explicar el concepto de deber, pero no ha podido demostrarse por sí mismo que existan proposiciones prácticas que mandan categóricamente, como tampoco puede demostrarse ahora en este capítulo. Sin embargo, podía suceder una cosa, y es que la ausencia

de todo interés en el querer; por deber, como característica específica que distingue el imperativo categórico del hipotético, es indicada en el imperativo mismo por medio de alguna determinación contenida en él, y esto es justamente lo que ocurre en la formulación del tercer principio que hemos dado, es decir, en la idea de la voluntad de todo ser racional como voluntad universalmente legisladora.

En efecto, si pensamos tal voluntad veremos que una voluntad subordinada a leyes puede estar vinculada a éstas, sin duda, por algún interés, pero una voluntad que es ella misma suprema legisladora no puede, en cuanto que lo es, depender de ningún interés, pues en tal caso necesitaría de alguna otra ley que sometiese el interés de su egoísmo a la condición de una validez elevada a ley universal.

Así pues, si en efecto es exacto el principio de toda voluntad humana como una voluntad universalmente legisladora por medio de todas sus máximas, sería muy apto para un imperativo categórico²¹, pues ateniéndonos a la idea de una legislación universal no se fundamenta en ningún interés y, de todos los imperativos posibles, es el único que puede considerarse *inconicionado*, o, mejor aún, invirtiendo la oración: si hay un imperativo categórico (es decir, una ley para la voluntad de todo ser racional), sólo podrá mandar que se haga todo por una máxima de la voluntad que pueda considerarse al mismo tiempo universalmente legisladora con respecto al objeto, pues sólo entonces el principio práctico y el imperativo al que obedece son incon-

²¹ (Nota de Kant): Puedo abstenerme aquí de aducir ejemplos para explicar este principio, pues en este sentido sirven todos los que ilustraron el imperativo categórico y sus formas.

dicionados, ya que no puede tener ningún interés como fundamento.

No es de extrañar entonces que, si consideramos todos los esfuerzos comprendidos hasta ahora para descubrir el principio de la moralidad, todos hayan fracasado inevitablemente. Si nos limitamos a observar al hombre atado sin más a leyes por medio de su deber, podemos no caer en la cuenta de que es posible que esté sujeto a su propia legislación, que a la vez es universal, y de que puede estar obligado a obrar sólo en conformidad con su propia voluntad legisladora, que además es, por un cierto fin natural, universalmente legisladora. En efecto, si se piensa al hombre simplemente sometido a una ley (la que sea), es preciso que ésta lleve consigo algún interés, como atracción o coacción, pues no surge como una ley de su propia voluntad, sino que ésta se ve obligada a actuar en conformidad a algo diferente. Esta inevitable consecuencia arruina irremediablemente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber, pues de este modo nunca se obtiene deber sino necesidad de la acción proveniente de un interés determinado, sea propio o ajeno, lo que supone que el imperativo ha de ser siempre condicionado y no puede servir para el mandato moral²². Llamaré a este principio el

²² Estamos ante un punto algo confuso en el desarrollo de la reflexión moral kantiana, puesto que una traducción literal del mismo vendría a dar a entender al lector que las escuelas filosóficas de la moralidad (reducidas, en lo esencial, a escuelas *teológicas* y escuelas *pragmáticas*) resultan incapaces de captar los ejemplos empíricos de una moral autónoma al reducir todo fenómeno moral a sus aspectos «físicos» de coacción de la voluntad por parte de una ley exterior a ella, lo que supone la imposibilidad radical de una noción como la de *autocoacción racional* de la voluntad. Ello supone, sin embargo, la existencia de ejemplos empíricos de una moralidad pura, lo que no parece poder articularse (al margen de las advertencias kantianas sobre la imitación

principio de la *autonomía* de la voluntad, por oposición a cualquier otro, al que, por lo mismo, calificaré de heteronomía.

El concepto de todo ser racional, que por las máximas de su voluntad debe considerarse legislador universal para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista, conduce a un concepto estrechamente vinculado a él y muy fructífero, el concepto de *reino de los fines*.

Por «reino» entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales mediante leyes comunes. Pero puesto que las leyes determinan los fines según su validez universal, resulta que, si prescindimos de las diferencias personales entre los seres racionales así como de todo contenido de sus fines privados, es posible pensar una totalidad de los fines (tanto de los seres racionales como de los fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en un enlace sistemático, es decir, un reino de los fines posible según los ya citados principios.

En efecto, todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás nunca como simple medio sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo. Entonces nace de aquí un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino que, puesto que esas leyes se proponen relacionar a esos se-

como simple ejercicio de la virtud) con sus tantas veces señalada imposibilidad de fundamentar la moralidad en otro terreno que no sea el de la razón pura. En el fondo se trata, una vez más, del viejo problema entre la moralidad y la eticidad, cuya solución kantiana contiene matices que hemos procurado incorporar en la presente traducción. De ahí que su exactitud sea menor que la ofrecida por Morente en este sentido.

res como fines y medios, muy bien puede llamarse un reino de los fines, aunque, desde luego, sólo en la idea.

Un ser racional pertenece como miembro al reino de los fines cuando forma parte de él como legislador universal, pero también cuando se halla sujeto a las leyes. Pertenecer al reino como jefe cuando, como legislador, no está sometido a la voluntad de otro.

El ser racional debe considerarse siempre legislador en un reino de fines posibles gracias a la libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya sea como jefe. Mas si ocupa este segundo puesto, no puede ser sólo por la máxima de su voluntad, sino sólo si es un ser totalmente independiente, sin que la capacidad adecuada a su voluntad posea necesidades ni limitaciones.

La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con aquella legislación por la cual es posible un reino de los fines. Pero esa legislación debe hallarse en todo ser racional y ha de poder originarse en su voluntad, cuyo principio, en consecuencia, es el de no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta: que tal máxima pueda ser una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma, al mismo tiempo, universalmente legisladora. Si las máximas no son, por su propia naturaleza, necesariamente conformes con ese principio objetivo de los seres racionales universalmente legisladores, entonces la necesidad de la acción, según el mismo principio, se llama construcción práctica, es decir, *deber*. El deber no se refiere al jefe en el reino de los fines, pero sí a todo miembro y a todos en igual medida.

La necesidad práctica de obrar según ese principio, es decir, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino sólo en la relación de los seres racionales entre sí, relación en la que la voluntad de un ser

racional debe considerarse al mismo tiempo legisladora, pues si no no podría pensarse como fin en sí mismo. La razón vincula, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier voluntad y también a cualquier acción para consigo misma, y esto no en virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de algún provecho futuro, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece otra ley que aquella que él se da a sí mismo.

En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.

Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un precio comercial; lo que, sin suponer una necesidad, se adecúa a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego de nuestras facultades sin fin alguno, tiene un precio de afecto; pero aquello que constituye la condición para que algo sea un fin en sí mismo no tiene un valor meramente relativo o precio, sino que tiene un valor interno, es decir, dignidad.

La moralidad es aquella condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo, puesto que sólo por ella es posible ser miembro legislador en un reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad en cuanto que es capaz de moralidad son lo único que posee dignidad. La habilidad y la ambición en el trabajo tienen un precio comercial; la gracia, la imaginación viva, el ingenio, tienen un precio de afecto; en cambio, la fidelidad en las promesas, la benevolencia por principios (no por instinto), tienen un valor interior. Igual que el arte, la naturaleza no contiene nada que pueda susti-

tuirla caso de faltar, pues su valor no consiste en los efectos que de ella brotan ni en el provecho y utilidad que proporcionan, sino en los sentimientos morales, es decir, en las máximas de la voluntad dispuestas a manifestarse en acciones de este tipo aunque no se vean favorecidas por el éxito. Esas acciones no necesitan que las recomiende ninguna disposición o gusto subjetivo para considerarlas con inmediata satisfacción, ni necesitan de ninguna tendencia o sentimiento inmediatos. Representan a la voluntad que las realiza como objeto de respeto absoluto, pues no hace falta más que la razón para imponer dichos actos a la voluntad sin necesidad de adularla, algo que, en el terreno de los deberes, sería una contradicción. Esta apreciación da a conocer, por tanto, el valor de dignidad que tiene tal modo de pensar y lo aleja infinitamente de todo precio, con el cual ni siquiera puede ponerse en comparación sin menoscabar, por así decir, la santidad del mismo.

Pero ¿qué es lo que justifica tan altas pretensiones de los sentimientos morales buenos o de la virtud? Nada menos que la participación del ser racional en la legislación universal, haciéndole por ello apto para ser miembro de un reino posible de fines (al que por su propia naturaleza estaba ya destinado) como fin en sí mismo y, por consiguiente, como legislador en dicho reino, como libre con respecto a todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a aquellas que da él mismo y por las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que, al mismo tiempo, él mismo se somete), pues nada tiene más valor que el que determina la ley. Precisamente por eso la legislación misma, que determina todo valor, debe poseer una dignidad, o sea, un valor incondicionado, incomparable, para el cual sólo la palabra *respeto* ofrece la expresión conveniente de la estima-

ción que un ser racional ha de tributarle. La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

Las tres citadas maneras de representar el principio de la moralidad son, en el fondo, otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales contiene en su interior a las otras dos. No obstante, hay en ellas una diferencia que, sin duda, es más subjetiva que objetivamente práctica, pues se trata de acercar una idea de la razón a la intuición (según cierta analogía) y, por ello mismo, al sentimiento. En efecto, todas las máximas tienen:

1. Una *forma*, que consiste en la universalidad, y en este sentido se expresa la fórmula del imperativo categórico afirmando que las máximas tienen que ser elegidas como si debieran valer como leyes naturales universales.
2. Una *materia*, es decir, un fin, y entonces la fórmula sostiene que el ser racional debe servir como fin por su naturaleza y, por consiguiente, como fin en sí mismo, o sea, que toda máxima ha de suponer una condición limitativa de todos los fines meramente relativos o caprichosos.

3. Una *determinación integral* de todas las máximas por medio de la fórmula según la cual todas las máximas deben concordar, por propia legislación, en un reino posible de fines como si fuera un reino de la naturaleza²³. El proceso se desarrolla aquí siguiendo las categorías de la *unidad* de la forma de la voluntad (su universal-

²³ (Nota de Kant): La teleología concibe la naturaleza como un reino de fines, mientras que la moral concibe un posible reino de fines como un reino de la naturaleza. Allí el reino de los fines es una idea teórica para explicar lo que es; aquí es una idea práctica para realizar lo que no es pero puede ser real por nuestras acciones y omisiones, todo ello de conformidad con esa idea.

dad), de la *pluralidad* de la materia (los objetos, o sea, los fines) y de la *totalidad* del sistema. Pero en el juicio moral lo mejor es proceder siempre por el método más estricto y basarse en la fórmula universal del imperativo categórico: *obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma ley universal*. Ahora bien, si se quiere procurar acceso a la ley moral, resulta utilísimo conducir una y la misma acción por los tres citados conceptos y, en la medida de lo posible, acercarla así a la intuición.

Ahora podemos terminar en el mismo punto por el que habíamos comenzado, es decir, por el concepto de una voluntad absolutamente buena. La voluntad es absolutamente buena cuando no puede ser mala y, por consiguiente, cuando su máxima no puede contradecirse nunca al ser transformada en ley universal. Este principio es también su ley suprema: *obra siempre según una máxima que puedas querer al mismo tiempo que su universalidad sea ley*. Ésta es la única condición bajo la cual una voluntad no puede estar nunca en contradicción consigo misma, y este imperativo es categórico. Puesto que la validez de la voluntad, como ley universal para acciones posibles, acepta una analogía con el enlace universal de la existencia de las cosas según leyes universales, que es en general lo formal de la naturaleza, resulta que el imperativo categórico también puede expresarse de la siguiente manera: *obra según máximas que, al mismo tiempo, puedan tener por objeto presentarse como leyes naturales universales*. Así está constituida la fórmula de una voluntad absolutamente buena.

La naturaleza racional se distingue de las demás en que se pone un fin a sí misma, y éste sería la materia de toda buena voluntad. Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena sin condición limitativa (alcanzar este o aquel fin) hay que hacer completa abstrac-

ción de todo fin a realizar (aquel que cada voluntad llevaría a cabo más o menos bien), resulta que el fin no debe pensarse aquí como un fin a realizar sino como un fin independiente y, por tanto, de modo negativo, es decir, como un fin contra el cual no debe obrarse nunca, y que no debe, en consecuencia, apreciarse como simple medio sino siempre, al mismo tiempo, como un fin de todo querer. Este fin no puede ser otra cosa que el fundamento²⁴ de todos los demás fines posibles, pues es también el fundamento de una posible voluntad absolutamente buena que no puede colocarse en función de ningún otro objeto sin caer en una contradicción. El principio *trata a todo ser racional (a ti mismo y a los demás) de tal modo que en tu máxima tal ser valga al mismo tiempo como fin en sí* es idéntico, en el fondo, al principio *obra según una máxima que contenga en sí misma su validez universal para todo ser racional*, pues si en el uso de los medios para todo fin yo debo limitar mi máxima a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto, esto equivale a que el sujeto de los fines, es decir, el ser racional mismo, no debe nunca fundamentar las máximas de sus acciones como si fueran un simple medio, sino como constituyendo la suprema condición limitativa en la utilización de los medios, o sea, siempre y al mismo tiempo como un fin.

Ahora bien, de aquí se sigue sin discusión que todo ser racional como fin en sí mismo debe poderse considerar, con respecto a todas las leyes a que pudiera estar sometido, legislador universal, porque justamente esa

²⁴ En alemán *Subjekt*. Haber traducido «sujeto» habría introducido quizá alguna confusión, pues, como el mismo Kant va a señalar un poco más abajo, el sujeto de los fines es el ser racional mismo. De cualquier forma, se trata aquí, obviamente, de un fundamento moral.

aptitud de sus máximas para la legislación universal lo distingue como fin en sí mismo, al igual que su dignidad (prerrogativa) sobre todos los simples seres naturales lleva consigo el tomar siempre sus máximas desde su propio punto de vista, y, al mismo tiempo, desde el de los demás seres racionales como legisladores (que por eso se llaman personas). Y de esta manera es posible un mundo de seres racionales (*mundus intelligibilis*) como reino de los fines por la propia legislación de todas las personas que son miembros de él. Por consiguiente, todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de tales máximas es: *obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal para todos los seres racionales*. Un reino de los fines sólo es posible, pues, por analogía con un reino de la naturaleza: aquél, según máximas, es decir, reglas que se pone a sí mismo; éste, según leyes de causas eficientes mecánicas. No obstante, al conjunto de la naturaleza, aunque es considerado una máquina, se le da el nombre de reino de la naturaleza en cuanto que tiene referencia a los seres racionales como fines suyos. Tal reino de los fines sería realmente realizado por máximas, cuya regla prescribe el imperativo categórico a todos los seres racionales, si tales máximas fueran seguidas universalmente. Ahora bien, aunque el ser racional no puede contar con que, porque él mismo siga puntualmente esa máxima, por eso mismo los demás habrán de ser fieles a la misma; aunque tampoco puede contar con que el reino de la naturaleza y la ordenación finalista que contiene (y en la que él mismo está incluido) habrán de coincidir con un posible reino de los fines realizado por él mismo y satisfacer así su esperanza de felicidad, etc., sin embargo, la ley que dicta *obra siguiendo las máximas de un*

miembro legislador universal en un posible reino de fines conserva toda su fuerza porque manda categóricamente. Y aquí justamente está la paradoja: en que solamente la dignidad del hombre como naturaleza racional, sin considerar ningún otro fin o provecho a conseguir por ella, es decir, sólo el respeto por una pura idea debe servir, no obstante, como ineludible precepto de la voluntad, y precisamente en esta independencia de la máxima con respecto a todos los demás estímulos consiste su *grandeza*, así como la dignidad de todo sujeto racional consiste en ser miembro legislador en un reino de fines, puesto que, de otro modo, tendría que representarse solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades.

Aun cuando el reino de la naturaleza y el reino de los fines fuesen pensados como reunidos en un solo rector supremo y, de esta manera, el reino de los fines no fuera una simple idea sino algo verdaderamente real, ello proporcionaría, sin duda, a la dignidad del hombre como ser racional el refuerzo de un poderoso motor, pero nunca aumentaría su valor interno, pues independientemente de tal cosa ese mismo legislador único y absoluto debería ser representado según la forma en que juzga el valor de los seres racionales en función de la conducta desinteresada que les prescribe única y exclusivamente aquella idea. La esencia de las cosas no se altera por sus relaciones externas, y lo que, sin pensar en estas últimas, constituye el valor absoluto del hombre ha de ser precisamente lo que sirva para juzgarle, sea quien sea el que le juzgue, aun el mismo ser supremo. La moralidad, por consiguiente, es la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, es decir, con una posible legislación universal por medio de sus máximas. Aquella acción que pueda resultar compatible con la autonomía de la voluntad es una acción permitida, mientras que la

que no es compatible es una acción prohibida. La voluntad cuyas máximas concuerdan necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad *santa*, absolutamente buena. La dependencia en que una voluntad no absolutamente buena se halla con respecto al principio de la autonomía (la constitución moral) constituye una obligación. Esta última no puede referirse, lógicamente, a un ser santo. La necesidad objetiva de una acción obligatoria se llama *deber*.

Por lo que antecede resulta fácil explicar cómo sucede que, aunque bajo el concepto de deber pensamos una sumisión a la ley, nos representamos, no obstante, cierta grandeza y dignidad en aquella persona que cumple todos sus deberes, y si, desde luego, no hay en ella ninguna grandeza en cuanto que está sometida a la ley moral, sí la hay en cuanto que es al mismo tiempo legisladora, única causa por la que está sometida a la ley. También hemos mostrado más arriba cómo ni el miedo ni la inclinación sino sólo el respeto a la ley moral es el resorte que puede dar valor moral a la acción. Nuestra propia voluntad en cuanto que obra solamente bajo la condición de una posible legislación universal, esa voluntad posible para nosotros en la idea, es el objeto propio del respeto, y la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legisladora universal, aunque bajo la condición de estar al mismo tiempo sometida a esa legislación.

LA AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD COMO SUPREMO PRINCIPIO DE LA MORALIDAD

La autonomía de la voluntad es el estado por el cual ésta es una ley para sí misma, independientemente de cómo están constituidos los objetos del querer. En este

sentido, el principio de la autonomía no es más que elegir de tal manera que las máximas de la elección del querer mismo sean incluidas al mismo tiempo como leyes universales. Que esta regla práctica es un imperativo, es decir, que la voluntad de todo ser racional está vinculada necesariamente a tal regla como su condición, es algo que por el mero análisis de los conceptos integrantes en esta afirmación no puede demostrarse, pues es una proposición sintética. Habría que salirse del conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, es decir, a una crítica de la razón pura práctica, ya que, al mandar apodícticamente, esa proposición práctica debe poder ser conocida de un modo completamente a priori. Mas este asunto no pertenece propiamente al presente capítulo. En cambio, sí puede mostrarse muy bien, por medio de un simple análisis de los conceptos de la moralidad, que el citado principio de autonomía es el único principio de la moral, pues de esa manera se halla que debe ser un imperativo categórico, que, no obstante, no manda ni más ni menos que esa autonomía justamente.

LA HETERONOMÍA DE LA VOLUNTAD COMO ORIGEN DE TODOS LOS PRINCIPIOS ILEGÍTIMOS DE LA MORALIDAD

Cuando la voluntad busca la ley que ha de determinarla en algún otro lugar diferente a la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, sale fuera de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, se produce entonces, sin lugar a dudas, heteronomía. No es entonces la volun-

tad la que se da a sí misma la ley, sino que es el objeto, por su relación con la voluntad, el encargado de dar tal ley. Ya sea que descanse en la inclinación, ya sea que lo haga en representaciones de la razón, esta relación no hace posibles más que imperativos hipotéticos, tales como *debo hacer esto o lo otro porque quiero alguna otra cosa*. En cambio, el imperativo moral, o, lo que es igual, categórico, sostiene: *debo obrar de este o de aquel modo al margen absolutamente de lo que yo quiera*. Así, por ejemplo, el primero aconseja: *no debo mentir si quiero conservar la honra*, mientras que el segundo me ordena *no debo mentir aunque el mentir no me acarree la menor vergüenza*. Este último, pues, debe hacer abstracción de todo objeto, hasta el punto de que no tenga el menor influjo sobre la voluntad, y ello para que la razón práctica (voluntad) no sea una simple administradora de unos intereses extraños, sino para que demuestre su propia autoridad imperativa como suprema legislación. Deberé, por ejemplo, fomentar la felicidad ajena no porque me importe algo su existencia (por inclinación inmediata o por alguna satisfacción obtenida por la razón de una manera indirecta), sino solamente porque la máxima que la excluyese no podría concebirse en uno y el mismo querer como ley universal.

DIVISIÓN DE TODOS LOS PRINCIPIOS POSIBLES DE LA MORALIDAD SEGÚN EL CONCEPTO FUNDAMENTAL YA ADMITIDO DE LA HETERONOMÍA

Cuando la razón humana, en éste como en todos sus usos puros, carece de crítica, intenta primero todos los caminos posibles (ilícitos) antes de conseguir entrar en el único camino verdadero.

Todos los principios que pueden adoptarse desde este punto de vista son o *empíricos* o *racionales*. Los primeros, derivados del principio de la felicidad, tienen su asiento en el sentimiento físico o en el sentimiento moral; los segundos, derivados del principio de la perfección, se asientan en el concepto racional de dicha perfección como motivación posible²⁵, o bien en el concepto de una perfección sustantiva (la voluntad de Dios) como causa determinante de nuestra voluntad.

Los principios empíricos no sirven nunca como fundamentos de leyes morales, pues la universalidad con que deben valer para todos los seres racionales sin distinción, o, lo que es igual, la necesidad práctica incondicionada que por ello mismo les es atribuida, desaparecen cuando el fundamento de dichos principios se deriva de la peculiar constitución de la naturaleza humana o de las circunstancias contingentes en que se coloca. Ahora bien, el principio de la felicidad resulta ser el más rechazable, no sólo porque es falso y porque la experiencia contradice el supuesto de que el bienestar se rige por el buen obrar; no sólo porque no contribuye en nada a fundamentar la moralidad, pues es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno, así como igualar a un hombre astutamente entregado a la búsqueda de su provecho con un hombre dedicado a la práctica de la virtud, sino porque reduce la moralidad a resortes que más bien derriban y aniquilan su elevación, juntando en

²⁵ En alemán *Wirkung*. Hemos traducido «motivación» porque este término viene a dar con la clave del pensamiento moral kantiano en este punto, ya que una voluntad absolutamente buena debe recibir toda su motivación (en el marco del problema del anclaje motivacional) precisamente de la representación *ideal* del deber moral, sin añadir ni una sola determinación exterior en términos de refuerzo psicológico.

una misma clase de cosas las motivaciones que impulsan a la virtud con aquellas que empujan al vicio enseñando solamente a hacer bien los cálculos y borrando, en suma, la diferencia específica entre virtud y vicio. En cambio, el sentimiento moral, ese supuesto sentido especial²⁶ (aunque no puede ser más superficial una apelación a este sentido con la creencia de que quienes no pueden pensar sabrán dirigirse bien por medio del *sentir* en aquello que se refiere a leyes universales, y aunque ni los sentimientos, que por naturaleza son infinitamente distintos unos de otros en cuanto al grado, dan una pauta estable del bien y del mal, ni puede uno juzgar válidamente a los demás apoyándose en el sentimiento), está, sin embargo, más cerca de la moralidad y su dignidad, pues tributa a la virtud el honor de atribuirle inmediatamente satisfacción y aprecio sin decirle en su cara, por así decir, que no es su belleza, sino el provecho, lo que nos vincula a ella.

Entre los principios racionales de la moralidad es preferible, con mucho, el concepto ontológico de la perfección (por vacuo, indeterminado y, en consecuencia, inutilizable que resulte para poder encontrar, en el incommensurable campo de toda la realidad posible, la mayor cantidad de bienestar posible para nosotros, y aunque al distinguir específicamente la realidad de que se está hablando aquí de cualquier otra realidad tenga dicho concepto una inevitable propensión a dar vueltas en círculo y no le quede más remedio que suponer de antemano la

²⁶ (*Nota de Kant*): Coordino el principio del sentimiento moral con el de la felicidad porque todo interés empírico promete una contribución a la felicidad por medio del agrado que algo nos produce, ya sea inmediatamente y sin propósito de provecho, ya con referencia a éste último. De igual manera hay que incluir el principio de la compasión por la suerte ajena siguiendo en este caso al filósofo Hutcheson.

moralidad que debía explicar); con todo, el concepto ontológico de la perfección es mejor que el concepto teológico, que deriva la moralidad de una voluntad divina perfectísima, y ello no sólo porque no podemos intuir la perfección divina y sólo podemos deducirla de nuestros conceptos, entre los cuales el principal es el de la moralidad, sino porque si no hacemos esto (y hacerlo sería cometer un círculo vicioso en la explicación) no nos queda más concepto de la voluntad divina que el que se deriva de las propiedades de la ambición y el afán de dominio unidas a las terribles representaciones de la fuerza y la venganza, que habrían de formar el fundamento de un sistema de las costumbres radicalmente opuesto al de la moralidad²⁷.

Ahora bien, si yo tuviera que elegir entre el concepto del sentimiento moral y el de la perfección en general (ninguno de los dos lesiona la moral, aun cuando no son aptos tampoco para servirle de fundamento), me decidiría en favor del segundo, pues éste, al menos, alejando de la sensibilidad la decisión del asunto y trasladándola al tribunal de la pura razón (aunque éste tampoco puede decidir nada), conserva la idea indeterminada de una voluntad buena en sí, sin falsearla, para una determinación más exacta y precisa.

Además, creo que puedo dispensarme de una refutación minuciosa de estos conceptos. Es tan fácil, tan bien la ven, probablemente, aquellos que por su oficio están obligados a pronunciarse a favor de algunas de estas teo-

²⁷ Observará el lector la fortísima influencia que sobre esta concepción kantiana de la «religión estatutaria» ejercen las reflexiones de Espinosa y de Rousseau. Las afirmaciones de Kant en este asunto le valieron, como sabemos, que en el edicto de Wöllner de 1794 se le amenazara descaradamente si seguía exponiéndolas por escrito.

rías (pues los oyentes no toleran fácilmente la mera suspensión del juicio), que sería trabajo superfluo proceder a tal refutación. Aquí lo único que nos interesa es saber que estos principios no establecen más que heteronomía de la voluntad como fundamento primero de la moralidad, razón por la cual han de fracasar necesariamente²⁸.

Allí donde un objeto de la voluntad es puesto como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que ha de determinarla, esta regla no es más que simple heteronomía, y el imperativo se halla condicionado del siguiente modo: *hay que obrar de tal o cual modo si se quiere este objeto o porque se quiere este objeto*. Por consiguiente, no puede nunca mandar moralmente, o lo que es igual, categóricamente. Ya sea que el imperativo determine la voluntad por medio de la inclinación, como sucede en el principio de la propia felicidad, ya sea que la determine por medio de la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general como ocurre en el principio de la perfección, resulta que nunca se auto-determina la voluntad de un modo inmediato por la representación de la acción, sino que lo hace sólo por los motivos que actúan sobre la voluntad de cara al efecto previsto en la acción: *debo hacer algo porque quiero alguna otra cosa*. Y aquí hay que poner como fundamento de mi conducta otra ley según la cual quiero necesariamente esa otra cosa, y esa ley, a su vez, necesita de un imperativo que limite esa máxima. En efecto, puesto

²⁸ Kant está hablando, naturalmente, de los principios empíricos de la moralidad, entre los que incluye no sólo el denominado «sentimiento moral» sino (y aquí viene a ponerse de manifiesto una vez más la extraordinaria penetración reflexiva de este pensador) cualquier moralidad basada en el concepto teológico de la virtud como un principio pragmático encubierto. Tal es el marco general de las reflexiones que ahora siguen.

que el impulso que ha de ejercer sobre la voluntad del sujeto la representación de un objeto posible para nuestras capacidades y según la natural constitución del sujeto pertenece a la naturaleza de éste (ya sea de la sensibilidad—inclinación o gusto—, ya del entendimiento y la razón, que, según la peculiar disposición de su naturaleza, se aplican sobre un objeto con satisfacción), resulta que quien propiamente establece la ley sería la naturaleza, y esa ley no solamente tiene que ser conocida y demostrada como tal por medio de la experiencia, con lo que sería en sí misma contingente e impropia por ello para expresar una regla práctica apodictica (como debe hacerlo la ley moral), sino que es siempre *mera heteronomía* de la voluntad, pues la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que la recibe de un impulso extraño a ella a través de la naturaleza del sujeto, es decir, en concreto, por medio de su peculiar receptividad.

Una voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, quedará, pues, indeterminada con respecto a todos los objetos y contendrá sólo la *forma del querer en general* como autonomía, es decir, que la aptitud que posee la máxima de toda buena voluntad de hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se autoimpone la voluntad de todo ser racional sin que intervenga como fundamento ningún impulso o interés.

Cómo es posible y por qué es necesaria tal proposición práctica sintética a priori constituye un problema cuya solución no cabe en los límites de una metafísica de las costumbres. Tampoco hemos afirmado aquí su verdad ni hemos presumido de tener una demostración en nuestro poder, sino que nos hemos limitado a exponer, una vez desarrollado en general el concepto de moralidad, el hecho de que una autonomía de la voluntad va

inevitablemente implícita en dicho concepto, o, mejor, le sirve de base. Así pues, quien tenga a la moralidad por algo, y no por una idea quimérica desprovista de verdad, tendrá que admitir, asimismo, el citado principio de la misma. Este capítulo ha sido, ciertamente, sólo analítico, igual que el primero. Pero para que la moralidad no sea un vano fantasma (cosa que de suyo se deducirá si el imperativo categórico y con él la autonomía de la voluntad resultan ser verdaderos y absolutamente necesarios como principios a priori) hace falta un uso sintético posible de la razón pura práctica, algo que no nos es posible adelantar sin que preceda una *crítica* de esa facultad. En el último capítulo expondremos sus rasgos principales, pues eso es suficiente para nuestro propósito.

Immanuel KANT, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en J.B. Erhard y otros, *¿Qué es la Ilustración?* (trad. Agapito Maestre y José Romangosa). Madrid: Tecnos, 1988, pp. 9-17.

IMMANUEL KANT
(1724-1804)

RESPUESTA A LA PREGUNTA:
¿QUE ES LA ILUSTRACION?

*La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad*¹. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. *Uno mismo es culpable* de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración.

La pereza y la cobardía son las causas de que una gran parte de los hombres permanezca, gustosamente, en minoría de edad a lo largo de la vida, a pesar de que hace ya tiempo la naturaleza los liberó de dirección ajena (*natura*).

¹ El término *Unmündigkeit* se presta a varias traducciones en castellano, pero todas ellas hacen referencia a una cierta «inmadurez» de quien predica tal término. Lo hemos traducido por «minoría de edad», conservando así, según nuestra opinión, toda la carga semántica que tiene el término en alemán. Sin embargo, en otros contextos hemos preferido las palabras «dependencia» o «no-emancipación». Por el contrario, el término *Mündigkeit*, que traducimos por «mayoría de edad» por seguir con la metáfora kantiana, podría traducirse en todos los casos por «emancipación».

*turaliter majorennēs*²); y por eso es tan fácil para otros el erigirse en sus tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia moral, un médico que me prescribe la dieta, etc., entonces no necesito esforzarme. Si puedo pagar, no tengo necesidad de pensar; otros asumirán por mí tan fastidiosa tarea. Aquellos tutores que tan bondadosamente han tomado sobre sí la tarea de supervisión se encargan ya de que el paso hacia la mayoría de edad, además de ser difícil, sea considerado peligroso por la gran mayoría de los hombres (y entre ellos todo el bello sexo). Después de haber entontecido a sus animales domésticos, y procurar cuidadosamente que estas pacíficas criaturas no puedan atreverse a dar un paso sin las andaderas en que han sido encerrados, les muestro el peligro que les amenaza si intentan caminar solos. Lo cierto es que este peligro no es tan grande, pues ellos aprenderían a caminar solos después de unas cuantas caídas; sin embargo, un ejemplo de tal naturaleza les asusta y, por lo general, les hace desistir de todo posterior intento.

Por tanto, es difícil para todo individuo lograr salir de esa minoría de edad, casi convertida ya en naturaleza suya. Incluso le ha tomado afición y se siente realmente incapaz de valerse de su propio entendimiento, porque nunca se le ha dejado hacer dicho ensayo. Principios y fórmulas, instrumentos mecánicos de uso racional —o más bien abuso— de sus dotes naturales, son los grilletes de una permanente minoría de edad. Quien se desprendiera de ellos apenas daría un salto inseguro para salvar la más pequeña zanja, porque no está habituado a tales movimientos libres. Por eso, pocos son los que, por esfuerzo del propio espíritu, han conseguido salir de esa minoría de edad y proseguir, sin embargo, con paso seguro.

Pero, en cambio, es posible que el público se ilustre a

² Del latín, mayor de edad por naturaleza (físicamente), mientras que intelectualmente continúa siendo menor de edad.

si mismo, algo que es casi inevitable si se le deja en libertad. Ciertamente, siempre se encontrarán algunos hombres que piensen por sí mismos, incluso entre los establecidos tutores de la gran masa, los cuales, después de haberse autoliberado del yugo de la minoría de edad, difundirán a su alrededor el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación de todo hombre a pensar por sí mismo. Pero aquí se ha de señalar algo especial: aquel público que anteriormente había sido sometido a este yugo por ellos obliga, más tarde, a los propios tutores a someterse al mismo yugo; y esto es algo que sucede cuando el público es incitado a ello por algunos de sus tutores incapaces de cualquier Ilustración. Por eso es tan perjudicial inculcar prejuicios, pues al final terminan vengándose de sus mismos predecesores y autores. De ahí que el público pueda alcanzar sólo lentamente la Ilustración. Quizá mediante una revolución sea posible derrocar el despotismo personal junto a la opresión ambiciosa y dominante, pero nunca se consigue la verdadera reforma del modo de pensar, sino que tanto los nuevos como los viejos prejuicios servirán de riendas para la mayor parte de la masa carente de pensamiento.

Pero para esta Ilustración únicamente se requiere libertad, y, por cierto, la menos perjudicial entre todas las que llevan ese nombre, a saber, la libertad de hacer siempre y en todo lugar *uso público*³ de la propia razón. Mas escuchó exclamar por doquier: ¡No razonéis! El oficial dice: ¡No razones, adiéstrate! El funcionario de hacienda: ¡No razones, paga! El sacerdote: ¡No razones, ten fe! (Sólo un único señor en el mundo dice: *razonad* todo lo que queráis y sobre lo que queráis, *pero obedeced*.) Por todas partes encontramos limitaciones de la libertad. Pero ¿qué limitación impide la Ilustración? y, por el contrario, ¿cuál la fomenta? Mi respuesta es la siguiente: el uso público

³ Por el contrario, el uso privado de la razón es el que alguien ejerce como titular de un cargo público; por ejemplo, el que lleva a cabo un funcionario o un oficial del ejército.

12 ¿QUE ES ILUSTRACION?

de la razón debe ser siempre libre; sólo este uso puede traer ilustración entre los hombres. En cambio, el *uso privado* de la misma debe ser a menudo estrechamente limitado, sin que ello obstaculice, especialmente, el progreso de la ilustración. Entiendo por uso público de la propia razón aquél que alguien hace de ella en *cuanto docto* (Gelehrter) ante el gran público del *mundo de los lectores*. Llamo uso privado de la misma a la utilización que le es permitido hacer en un determinado *puesto civil* o función pública. Ahora bien, en algunos asuntos que transcurren en favor del interés público se necesita un cierto mecanismo, léase unanimidad artificial, en virtud del cual algunos miembros del Estado tienen que comportarse pasivamente, para que el gobierno los guíe hacia fines públicos o, al menos, que impida la destrucción de estos fines. En tal caso, no está permitido razonar, sino que se tiene que obedecer. En tanto que esta parte de la máquina es considerada como miembro de la totalidad de un Estado o, incluso, de la sociedad cosmopolita y, al mismo tiempo, en calidad de docto que, mediante escritos, se dirige a un público usando verdaderamente su entendimiento, puede razonar, por supuesto, sin que por ello se vean afectados los asuntos en los que es utilizado, en parte, como miembro pasivo. Así, por ejemplo, sería muy perturbador si un oficial que recibe una orden de sus superiores quisiera argumentar en voz alta durante el servicio acerca de la pertinencia o utilidad de tal orden; él tiene que obedecer. Sin embargo, no se le puede prohibir con justicia hacer observaciones, en cuanto docto, acerca de los defectos del servicio militar y exponerlos ante el juicio de su público. El ciudadano no se puede negar a pagar los impuestos que le son asignados; incluso una mínima crítica a tal carga, en el momento en que debe pagarla, puede ser castigada como escándalo (pues podría dar ocasión a desacatos generalizados). Por el contrario, él mismo no actuará en contra del deber de un ciudadano si, como docto, manifiesta públicamente su pensamiento contra la inconveniencia o injusticia de tales impuestos. Del mismo modo, un sacerdote está obligado a enseñar a sus catecúmenos y a su co-

¿QUE ES ILUSTRACION? 13

munidad según el símbolo de la iglesia a la que sirve, puesto que ha sido admitido en ella bajo esa condición. Pero, como docto, tiene plena libertad e, incluso, el deber de comunicar al público sus bienintencionados pensamientos, cuidadosamente examinados, acerca de los defectos de ese símbolo, así como hacer propuestas para el mejoramiento de las instituciones de la religión y de la iglesia. Tampoco aquí hay nada que pudiera ser un cargo de conciencia, pues lo que enseña en virtud de su puesto como encargado de los asuntos de la iglesia lo presenta como algo que no puede enseñar según su propio juicio, sino que él está en su puesto para exponer según prescripciones y en nombre de otro. Dirá: nuestra iglesia enseña esto o aquello, éstas son las razones fundamentales de las que se vale. En tal caso, extraerá toda la utilidad práctica para su comunidad de principios que él mismo no aceptará con plena convicción; a cuya exposición, del mismo modo, puede comprometerse, pues no es imposible que en ellos se encuentre escondida alguna verdad que, al menos, en todos los casos no se halle nada contradictorio con la religión íntima. Si él creyera encontrar esto último en la verdad, no podría en conciencia ejercer su cargo; tendría que renunciar. Así pues, el uso que un predicador hace de su razón ante su comunidad es meramente privado, puesto que esta comunidad, por amplia que sea, siempre es una reunión familiar. Y con respecto a la misma él, como sacerdote, no es libre, ni tampoco le está permitido serlo, puesto que ejecuta un encargo ajeno. En cambio, como docto que habla mediante escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo; el sacerdote, en el uso público de su razón, gozaría de una libertad ilimitada para servir de ella y para hablar en nombre propio. En efecto, pretender que los tutores del pueblo (en asuntos espirituales) sean otra vez menores de edad constituye un despropósito que desemboca en la eternización de las insensateces.

Pero, ¿no debería estar autorizada una sociedad de sacerdotes, por ejemplo, un sínodo de la iglesia o una honorable *classis* (como la llaman los holandeses) a compro-

meterse, bajo juramento, entre sí a un cierto símbolo inmutable para llevar a cabo una interminable y suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de estos, sobre el pueblo, eternizándola de este modo? Afirmo que esto es absolutamente imposible. Un contrato semejante, que excluiría para siempre toda ulterior Ilustración del género humano, es, sin más, nulo y sin efecto, aun que fuera confirmado por el poder supremo, el congreso y los más solemnes tratados de paz. Una época no puede obligarse ni juramentarse para colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los muy urgentes), depurarlos de errores y, en general, avanzar en la Ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste, justamente, en ese progresar. Por tanto, la posteridad está plenamente justificada para rechazar aquellos acuerdos, aceptados de forma incompetente y ultrajante. La piedra de toque de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo reside en la siguiente pregunta: ¿podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley? Esto sería posible si tuviese la esperanza de alcanzar, en corto y determinado tiempo, una ley mejor para introducir un nuevo orden, que, al mismo tiempo, dejara libre a todo ciudadano, especialmente a los sacerdotes, para, en cuanto doctos, hacer observaciones públicamente, es decir, por escrito, acerca de las deficiencias de dicho orden. Mientras tanto, el orden establecido tiene que perdurar, hasta que la comprensión de la cualidad de estos asuntos se hubiese extendido y confirmado públicamente, de modo que mediante un acuerdo logrado por votos (aunque no de todos) se pudiese elevar al trono una propuesta para proteger aquellas comunidades que se han unido para una reforma religiosa, conforme a los conceptos propios de una comprensión más ilustrada, sin impedir que los que quieran permanecer fieles a la antigua lo hagan así. Pero es absolutamente ilícito ponerse de acuerdo sobre una constitución religiosa inmovible, que públicamente no debería ser puesta en duda por nadie, ni tan siquiera por el plazo de duración de una vida humana.

ya que con ello se destruiría un período en la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento y, con ello, lo haría estéril y nocivo. En lo que concierne a su propia persona, un hombre puede eludir la Ilustración, pero sólo por un cierto tiempo en aquellas materias que está obligado a saber, pues renunciar a ella, aunque sea en pro de su persona, y con mayor razón todavía para la posteridad, significa violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad. Pero, si a un pueblo no le está permitido decidir por y para sí mismo, menos aún lo podrá hacer un monarca en nombre de aquél, pues su autoridad legisladora descansa, precisamente, en que reúne la voluntad de todo el pueblo en la suya propia. Si no pretende otra cosa que no sea que toda real o presunta mejora sea compatible con el orden ciudadano, no podrá menos que permitir a sus súbditos que actúen por sí mismos en lo que consideran necesario para la salvación de sus almas. Esto no le concierne al monarca; si, en cambio, el evitar que unos y otros se entorpezcan violentamente en el trabajo para su promoción y destino según todas sus capacidades. El monarca agravia su propia majestad si se mezcla en estas cosas, en tanto que somete a su inspección gubernamental los escritos con que los súbditos intentan poner en claro sus opiniones, a no ser que lo hiciera convencido de que su opinión es superior, en cuyo caso se expone al reproche *Caesar no est supra Grammaticos*, o bien que rebaje su poder supremo hasta el punto de que ampare dentro de su Estado el despotismo espiritual de algunos tiranos contra el resto de sus súbditos.

Si nos preguntamos si vivimos ahora en una época *ilustrada*, la respuesta es no, pero sí en una época de *Ilustración*. Todavía falta mucho para que los hombres, tal como están las cosas, considerados en su conjunto, puedan ser capaces o estén en situación de servirse bien y con seguridad de su propio entendimiento sin la guía de otro en materia de religión. Sin embargo, es ahora cuando se les ha abierto el espacio para trabajar libremente en este empeño, y percibimos inequívocas señales de que disminuyen continuamente los obstáculos para una Ilustración ge-

neral, o para la salida de la autoculpable minoría de edad. Desde este punto de vista, nuestra época es el tiempo de la Ilustración o el siglo de *Federico* ⁴.

Un príncipe que no encuentra indigno de sí mismo declarar que considera como un *deber* no prescribir nada a los hombres en materia de religión, sino que les deja en ello plena libertad y que incluso rechaza el pretencioso nombre de *tolerancia*, es un príncipe ilustrado, y merece que el mundo y la posteridad lo ensalcen con agradecimiento. Por lo menos, fue el primero que desde el gobierno sacó al género humano de la minoría de edad, dejando a cada uno en libertad de servirse de su propia razón en todas las cuestiones de conciencia moral. Bajo el gobierno del príncipe, dignísimos clérigos —sin perjuicio de sus deberes ministeriales— pueden someter al examen del mundo, en su calidad de doctos, libre y públicamente, aquellos juicios y opiniones que en ciertos puntos se desvían del símbolo aceptado; con mucha mayor razón eso lo pueden llevar a cabo los que no están limitados por ningún deber profesional. Este espíritu de libertad se expande también exteriormente, incluso allí donde debe luchar contra los obstáculos externos de un gobierno que equivoca su misión. Este ejemplo nos aclara cómo, en régimen de libertad, no hay que temer lo más mínimo por la tranquilidad pública y la unidad del Estado. Los hombres salen gradualmente del estado de rusticidad por su propio trabajo, siempre que no se intente mantenerlos, adrede y de modo artificial, en esa condición.

He situado el punto central de la Ilustración, a saber, la salida del hombre de su culpable minoría de edad, preferentemente, en cuestiones religiosas, porque en lo que atañe a las artes y las ciencias nuestros dominadores no tienen ningún interés en ejercer de tutores sobre sus subditos. Además, la minoría de edad en cuestiones religiosas es, entre todas, la más perjudicial y humillante. Pero el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece esta

⁴ Cfr. *infra*, artículo de A. Riem.

libertad va todavía más lejos y comprende que, incluso en lo que se refiere a su legislación, no es peligroso permitir que sus súbditos hagan uso público de su propia razón y expongan públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor concepción de aquella, aunque contenga una franca crítica de la existente. También en esto disponemos de un brillante ejemplo, pues ningún monarca se anticipó al que nosotros honramos.

Pero sólo quien por ilustrado no teme a las sombras y, al mismo tiempo, dispone de un numeroso y disciplinado ejército, que garantiza a los ciudadanos una tranquilidad pública, puede decir lo que ningún Estado libre se atreve a decir: *¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!* Se muestra aquí un extraño e inesperado curso de las cosas humanas, pues sucede que, si lo consideramos con detenimiento y en general, entonces casi todo en él es paradójico. Un mayor grado de libertad ciudadana parece ser ventajosa para la libertad del espíritu del pueblo y, sin embargo, le fija barreras infranqueables. En cambio, un grado menor de libertad le procura el ámbito necesario para desarrollarse con arreglo a todas sus facultades. Una vez que la naturaleza, bajo esta dura cáscara, ha desarrollado la semilla que cuida con extrema ternura, es decir, la inclinación y vocación al libre pensar, este hecho repercute gradualmente sobre el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de actuar*) y, finalmente, hasta llegar a invadir a los principios del *gobierno*, que encuentra ya posible tratar al hombre, que es algo más que una máquina⁵, conforme a su dignidad⁶.

⁵ Alusión a J. O. de Lamettrie y su escrito *L'homme-machine*, 1748.

⁶ Al final de su artículo Kant coloca esta nota: «En el *Seminarium de Büsching* del 13 de septiembre leo hoy [30 del mismo mes] el anuncio de la *Berlinische Monatschrift*, correspondiente a este mes, que publica la respuesta del señor Meißelsöhn a la misma cuestión. Todavía no ha llegado a mis manos; de otro modo hubiese retrasado mi actual respuesta, que ahora sólo puede ser considerada como una prueba de historia que punto al acuerdo de las ideas se debe a la casualidad.»

J.S. MILL, *El Utilitarismo* (trad. Esperanza Guisán), Capítulos I-V. Madrid: Alianza, 1998, pp. 37-133.

Capítulo 1

Observaciones generales

Existen pocos factores entre los que determinan que el estado actual del desarrollo del conocimiento no sea todo lo bueno que cabría esperar, y que más influyan en el retraso en que todavía se encuentra la especulación que se ocupa de los temas de mayor relevancia, como el escaso progreso realizado en la resolución de la controversia en torno al criterio de lo correcto (*right*) y lo incorrecto (*wrong*).

Desde los inicios de la Filosofía, la cuestión relativa al *sumum bonum* o, lo que es lo mismo, la cuestión relativa a los fundamentos de la moral, ha sido considerada como el problema prioritario del pensamiento especulativo, ha ocupado las mentes más privilegiadas y las ha dividido en sectas y escuelas, provocando una guerra encarnizada entre unas y otras. Después de más de dos mil años continúan teniendo lugar las mismas discusiones. Los filósofos siguen alineados bajo las mismas banderas rivales y ni los pensadores ni la humanidad en general parecen haberse aproximado un tanto más en la actualidad a un parecer unánime sobre

el tema, que cuando el joven Sócrates escuchaba al viejo Protágoras y mantenía (si el diálogo de Platón está basado en una conversación real) la teoría del Utilitarismo frente a la moral popular mantenida por los denominados sofistas.

Es cierto que se da un confusiónismo e incertidumbre semejantes, y en algunos casos un desacuerdo semejante, respecto al primer principio de toda ciencia, sin exceptuar aquella que se considera la más sólida de todas: las matemáticas, sin que ello merme demasiado, en realidad normalmente sin que merme en absoluto, la confianza que otorgamos a las conclusiones de tales ciencias. Se trata de una clara anomalía, que tiene su explicación en el hecho de que las doctrinas de una ciencia no dependen para su existencia de los que se denominan sus primeros principios. De no ser así, no existiría una ciencia más precaria, o cuyas conclusiones fueran derivadas de un modo más insuficiente, que el Álgebra, cuya certeza no depende en absoluto de lo que es enseñado a sus aprendices como sus elementos, ya que éstos, como han establecido algunos de sus maestros más eminentes, contienen tanta carga de ficción como las leyes inglesas y tantos misterios como la Teología.

Las verdades que son aceptadas en último término como los primeros principios de una ciencia son, en realidad, los resultados finales del análisis metafísico practicado con relación a las nociones elementales de las que trata la ciencia, y su relación con la ciencia no es la que se da entre los cimientos y el edificio, sino entre las raíces y el árbol que pueden realizar su tarea igualmente bien aunque nunca se excave en ellas y se expongan a la luz.

Pero aunque en la ciencia las verdades particulares preceden a la teoría general, ha de esperarse lo contrario en artes prácticas tales como la moral o la legislación. Todas las acciones tienen como motivo algún fin, por lo que parece natural suponer que las reglas de las acciones dependen, en lo que a su carácter y peculiaridades concierne, al fin al que están subordinadas.

Cuando perseguimos un propósito, un concepto claro y preciso de lo que buscamos debería ser lo primero que necesitásemos y no lo último que hemos de determinar. Un criterio (*test*) de lo que es correcto e incorrecto debe constituir el medio, habría que pensar, de determinar lo que es correcto e incorrecto, y no ser la consecuencia de haberlo determinado de antemano.

Esta dificultad no se salva recurriendo a la conocida teoría que mantiene la existencia de una facultad natural, un sentido o instinto, que nos indica qué es lo correcto y lo incorrecto. Al margen de que la existencia de tal instinto moral es, precisamente, una de las cuestiones en litigio, aquellos que creen en él y que tienen alguna pretensión de filósofos se han visto obligados a abandonar la idea de que tal instinto discierne qué es correcto e incorrecto en los casos particulares que nos traemos entre manos, al modo en que nuestros restantes sentidos disciernen los objetos visibles o los sonidos realmente existentes.

Nuestra facultad moral, de acuerdo con todos aquellos de sus intérpretes que merecen el título de filósofos, nos proporciona únicamente los principios de nuestros juicios morales; es una derivación de nuestra razón, no de nuestra facultad sensitiva y debe ser tomada en cuenta con relación a las doctrinas abstractas de la moralidad, no para su percepción en casos concretos. Tanto la corriente del intuicionismo ético como la denominada indactivista insisten en que la moralidad de una acción individual no es cuestión de percepción directa, sino de la aplicación de la ley a un caso particular. Reconocen también, en gran medida, las mismas leyes morales pero difieren con relación a la evidencia y las fuentes de las que se deriva su autoridad.

Conforme a los unos, los principios de la moral son evidentes *a priori*, no precisando de ninguna otra cosa para exigir asentimiento que la comprensión del significado de los términos. Según la otra doctrina, lo correcto y lo incorrecto, así como la verdad y la falsedad,

son cuestión de observación y experiencia. Sin embargo, ambas mantienen por igual que la moralidad debe deducirse de principios, afirmando con la misma firmeza la corriente intuicionista como la inductivista que existe una ciencia de la moral. No obstante, estas doctrinas casi nunca intentan elaborar una lista de los principios *a priori* que han de servir como premisas de la ciencia; y todavía con mucha menor frecuencia hacen esfuerzo alguno para reducir tales principios diversos a un primer principio o fundamento común de la obligación. Ya bien presuponen a los preceptos ordinarios de la moral dotados de una autoridad *a priori*, o de lo contrario establecen como base común de tales máximas alguna generalidad que presenta una autoridad mucho menos evidente y que nunca ha conseguido granjearse la aceptación popular.

Con todo, a fin de apoyar sus pretensiones, debe existir algún principio o ley fundamentales únicos o, de no ser así y existir varios, debe darse un orden determinado de prioridad entre ellos; y el principio o regla únicos para decidir entre los diversos principios cuando entran en conflicto debe ser auto-evidente.

Investigar en qué medida se han mitigado en la práctica los efectos perniciosos de esta deficiencia, o hasta qué punto las creencias morales de la humanidad se han visto viciadas o falseadas a causa de la ausencia de tipo alguno de reconocimiento claro de un criterio último, implicaría una revisión crítica completa de las doctrinas éticas del pasado y del presente. Sin embargo, sería fácil demostrar que el grado, por pequeño que sea, de firmeza y consistencia que han alcanzado estas creencias morales se ha debido principalmente a la influencia de un criterio no reconocido explícitamente. Así pues, aunque el no reconocimiento de un primer principio explícito ha hecho de la ética, más que una guía moral, la consagración de los sentimientos que los hombres poseen, con todo, dado que los sentimientos de los hombres, tanto favorables como adversos, se ven fuertemente influidos por lo que los humanos suponen que son los efectos de las cosas en su felicidad,

el principio de utilidad, o como Bentham le denominó últimamente, el principio de la mayor felicidad, ha contribuido grandemente a la formación de las doctrinas morales, incluso de las de aquellos que con más desprecio rechazan su autoridad. Del mismo modo, tampoco existe ninguna corriente de pensamiento que se niegue a admitir que la influencia de las acciones en la felicidad es una de las consideraciones más decisivas, e incluso predominantes, por lo que respecta a muchos detalles de la moral; por mucho que se resistan a reconocer esto como el principio fundamental de la moralidad y la fuente de la obligación moral.

Yo podría ir mucho más lejos y afirmar que las argumentaciones utilitaristas son indispensables para todos aquellos moralistas *a priori* que consideran la discusión racional necesaria en algún sentido. No es mi propósito aquí el criticar a tales pensadores, pero no puedo menos que referirme, a modo de ilustración, a un tratado sistemático de uno de los más ilustres de ellos: *La metafísica de las costumbres* de Kant. Este hombre insigne, cuyo sistema de pensamiento seguirá siendo durante mucho tiempo uno de los hitos de la historia de la especulación filosófica, de hecho, en el tratado en cuestión, establece un principio universal como origen y fundamento de la obligación moral. Dice así: «Obra de tal modo que la regla conforme a la que actúes pueda ser adoptada como ley por todos los seres racionales». Pero cuando comienza a deducir a partir de este precepto cualquiera de los deberes relativos a la moralidad, fracasa, de modo casi grotesco, en la demostración de que se daría alguna contradicción, alguna imposibilidad lógica (y ya no digamos física) en la adopción por parte de todos los seres racionales de las reglas de conducta más decididamente inmorales. Todo lo que demuestra es que las *consecuencias*¹ de su

¹ Se plantea aquí uno de los dilemas más interesantes de la ética normativa. A saber, si es posible una ética deontológica que haga abstracción de las *consecuencias* de los actos realizados. La respuesta de Mill es, como puede apreciarse, de que incluso la ética kantiana

adopción universal serían tales que nadie elegiría que tuvieran lugar.

En la presente ocasión intentaré, sin más discusiones relativas a otras teorías, contribuir en alguna medida a la comprensión y apreciación de la teoría «utilitarista» o de la «felicidad», y a proporcionar la prueba que pueda darse de ella. Es evidente que no puede tratarse de una prueba en el sentido ordinario y popular del término. Las cuestiones relativas a los fines últimos no son susceptibles de prueba directa¹. Para demostrar que algo es bueno debe mostrarse que constituye un medio para conseguir algo que se admite que es bueno sin recurrir a prueba. Se demuestra que el arte médico es bueno por conducir a la salud; pero ¿cómo es posible demostrar que la salud es buena? El arte musical es bueno por la razón, entre otras, de que proporciona placer; pero ¿qué prueba es posible ofrecer de que el placer es bueno? Por tanto, si se mantiene que existe una fórmula comprensiva que incluye todas las cosas que son buenas en sí mismas, y que todo lo bueno restante no lo es en cuanto fin sino en tanto que medio, la fórmula puede ser aceptada o rechazada, pero no depende de lo que normalmente se entiende por prueba.

No hemos de inferir, sin embargo, que su aceptación o rechazo haya de depender del impulso ciego o la elección arbitraria. Existe un significado más amplio de la palabra «prueba», según el cual esta cuestión es tan susceptible de ser probada como cualquier otra de las cuestiones más polémicas de la filosofía. El tema es susceptible de conocimiento mediante la facultad de la razón y, por ende, tampoco esta facultad se enfrenta

para cobrar algún sentido debe ser interpretada en sentido teleológico, como ética de fines y consecuencias.

¹ Un aserto semejante respecto a la no demostración racional de los fines puede verse en el libro VI, Cap. XII de *A System of Logic*, de Mill, cuya traducción incluimos en este volumen.

con él solamente vía intuición. Pueden ofrecerse consideraciones que pueden lograr que el intelecto otorgue o deniegue su aprobación a esta doctrina; y ello equivale a una prueba.

Examinaremos ahora de qué tipo son estas consideraciones, en qué sentido aplican al caso y qué fundamento racional puede proporcionarse, por consiguiente, para aceptar o rechazar la fórmula utilitarista. Pero es condición previa a la aceptación o rechazo racional el que la fórmula sea correctamente entendida. Yo creo que la muy imperfecta idea que se posee de su significado constituye el obstáculo principal que impide su admisión, y aunque sólo se consiguiera corregir sus más burdas deformaciones, se simplificaría enormemente la cuestión y desaparecerían gran número de dificultades. Por consiguiente, antes de intentar adentrarme en los fundamentos filosóficos que pueden ofrecerse para aceptar el principio utilitarista, ofreceré algunos ejemplos de la propia doctrina, con objeto de mostrar con mayor claridad en qué consiste, distinguiéndola de lo que no es, y eliminando aquellas objeciones prácticas que se le hacen, debidas a, o íntimamente relacionadas con, interpretaciones erróneas de su significado. Una vez preparado así el terreno, me dedicaré posteriormente a arrojar toda la luz que pueda sobre la cuestión que se considera como perteneciente a la teoría filosófica.

No merece más que un comentario de pasada el despropósito, basado en la ignorancia, de suponer que aquellos que defienden la utilidad como criterio de lo correcto y lo incorrecto utilizan el término en aquel sentido restringido y meramente coloquial en el que la utilidad se opone al placer. Habrá que disculparse con los oponentes del utilitarismo por tan siquiera la impresión que pudiera haberse dado momentáneamente de confundirlos con personas capaces de tal absurda y errónea interpretación. Interpretación que, por lo demás, resulta de lo más sorprendente en la medida en que la acusación contraria, la de vincular todo al placer, y ello también en la forma más burda del mismo, es otra de las que habitualmente se hacen al utilitarismo. Como ha sido ya señalando por un autor perspicaz, el mismo tipo de personas, y a menudo exactamente las mismas personas, denuncian esta teoría como «impracticablemente austera cuando la palabra 'utilidad' precede a la palabra 'placer', y como demasiado voluptuosa en la práctica, cuando la palabra 'pla-

cer' precede a la palabra 'utilidad'. Quienes saben algo del asunto están enterados de que todos los autores, desde Epicuro hasta Bentham, que mantuvieron la teoría de la utilidad, entendían por ella no algo que ha de contraponerse al placer, sino el propio placer junto con la liberación del dolor y que en lugar de oponer lo útil a lo agradable o a lo ornamental, han declarado siempre que lo útil significa, entre otras, estas cosas.

Con todo, la masa común, incluyendo la masa de escritores no sólo de los diarios y periódicos sino de libros de peso y pretensiones, están cometiendo continuamente este trivial error. Habiéndose apoderado de la palabra 'utilitarista', pero sin saber nada acerca de la misma más que como suena, habitualmente expresan mediante ella el rechazo o el olvido del placer en alguna de sus formas: de la belleza, el ornato o la diversión. Por lo demás, no sólo se utiliza erróneamente este término por motivos de ignorancia, a modo de censura, sino, en ocasiones, de forma elogiosa, como si implicase superioridad respecto a la frivolidad y los malos placeres del momento. Y este uso viciado es el único en el que la palabra es popularmente conocida y aquél a partir del cual la nueva generación está adquiriendo su única noción acerca de su significado. Quiénes introdujeron la palabra, pero durante muchos años la descartaron como una apelación distintiva, es posible que se sientan obligados a recuperarla, si al hacerlo esperan contribuir de algún modo a rescatarla de su completa degradación (1).

El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*)¹ en cuanto tienden a producir lo contrario a la

¹ Anteriormente, y en lo que sigue del texto, se ha utilizado «correcto» e «incorrecto» como traducción aproximada de «right» y «wrong», respectivamente, términos para los cuales no existían en la lengua castellana equivalentes que hagan justicia a sus matices peculiares en contextos morales.

felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer. Para ofrecer una idea clara del criterio moral que esta teoría establece es necesario indicar mucho más: en particular, qué cosas incluye en las ideas de dolor y placer, y en qué medida es ésta una cuestión a debatir. Pero estas explicaciones suplementarias no afectan a la teoría de la vida sobre la que se funda esta teoría de la moralidad —a saber, que el placer y la exención del sufrimiento son las únicas cosas deseables como fines—; y que todas las cosas deseables (que son tan numerosas en el proyecto utilitarista como en cualquier otro)² son deseables ya bien por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la evitación del dolor.

Ahora bien, tal teoría de la vida provoca en muchas mentes, y entre ellas en algunas de las más estimables en sentimientos y objetivos, un fuerte desagrado. Suponer que la vida no posea (tal como ellos lo expresan) ninguna finalidad más elevada que el placer —ningún objeto mejor y más noble de deseo y búsqueda— lo califican como totalmente despreciable y rastrero, como una doctrina sólo digna de los puercos, a los que se asociaba a los seguidores de Epicuro en un principio, siendo, en algunas ocasiones, los modernos defensores de esta doctrina igualmente víctimas de tan corteses comparaciones por parte de sus detractores alemanes, franceses e ingleses.

Cuando se les atacaba de este modo, los epicúreos han contestado siempre que no son ellos, sino sus acusadores, los que ofrecen una visión degradada de la naturaleza humana; ya que la acusación supone que los seres humanos no son capaces de experimentar más placeres que los que puedan experimentar los puercos. Si esta suposición fuese cierta, la acusación no podría

² Este es un punto importante de la doctrina de Mill, que suele pasarse por alto, considerándose, erróneamente, que para el Utilitarismo sólo el placer es deseable.

ser desmentida, pero ya no sería un reproche, puesto que si las fuentes del placer fueran exactamente iguales para los seres humanos y para los cerdos, la regla de vida que fuera lo suficientemente buena para los unos sería lo suficientemente buena para los otros. Resulta degradante la comparación de la vida epicúrea con la de las bestias precisamente porque los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de felicidad de un ser humano. Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apétitos animales, y una vez que son conscientes de su existencia no considerarán como felicidad nada que no incluya la gratificación de aquellas facultades. Desde luego que no considero que los epicúreos hayan derivado, en modo alguno, de forma irreprochable su teoría de lo que se sigue de la aplicación del principio utilitarista. Para hacerlo de un modo adecuado sería necesario incluir muchos elementos estoicos, así como cristianos. Con todo, no existe ninguna teoría conocida de la vida epicúrea que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, y de los sentimientos morales, un valor mucho más elevado en cuanto placeres que a los de la pura sensación.³

Debe admitirse, sin embargo, que los utilitaristas, en general, han basado la superioridad de los placeres mentales sobre los corporales, principalmente en la mayor persistencia, seguridad, menor costo, etc. de los primeros⁴, es decir, en sus ventajas circunstanciales

³ Esta afirmación de Mill, que podemos verificar mediante la lectura de los textos de Epicuro, prueba que la distinción entre placeres de mayor y menor cualidad no es una arbitrariedad ni mucho menos una inconsistencia del hedonismo universalista de *El Utilitarismo*, sino uno de los rasgos compartidos por casi todas las concepciones hedonistas.

⁴ Las condiciones que imponía Bentham para medir la calidad de un placer eran: 1) Su intensidad. 2) Su duración. 3) Su mayor o menor posibilidad. 4) Su proximidad o no proximidad. 5) Su fecundidad. 6) Su pureza, y 7) Su extensión (es decir, el número de personas afectadas).

más que en su naturaleza intrínseca. En todos estos puntos los utilitaristas han demostrado satisfactoriamente lo que defendían, pero bien podrían haber adoptado la otra formulación, más elevada, por así decirlo, con total consistencia. Es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros⁵. Sería absurdo que mientras que al examinar todas las demás cosas se tiene en cuenta la calidad además de la cantidad, la estimación de los placeres se supusiese que dependía tan sólo de la cantidad.

Si se me pregunta qué entiendo por diferencia de calidad en los placeres, o qué hace a un placer más valioso que a otro, simplemente en cuanto placer, a no ser que sea su mayor cantidad, sólo existe una única posible respuesta. De entre dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida preferencia, indepen-

Los siguientes versos popularizaron los requisitos de Bentham:

Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure
Such marks in pleasures an in pains endure.
Such pleasures seek if private be thy end.
If it be public, wide let them extend.
Such pains avoid, whichever be thy view?
If pains must come, let them extend to few.

(Que sea intenso, largo, seguro, rápido, fructífero, puro, has de tener en cuenta para el placer o el dolor seguro. Busca placeres tales cuando el fin es privado; extiéndelos, no obstante, cuando es público el cuidado. Evita dolores tales, para ti o para otro.

Si ha de existir dolor que se extienda a muy pocos.)

(*Versión libre de la traducción.*)

⁵ Este es, precisamente, el punto que marca una de las diferencias más tajantes entre Bentham y Mill, introduciendo este último la «calidad» de los placeres como correctivo de la doctrina que parecía tener sólo en cuenta su mera suma aritmética. Aspecto éste de la doctrina de Mill que ha hecho que sea considerado por algunos, como en el caso del contemporáneo Smart, como un utilitarista «semi-idealista».

dientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, ese es el placer más deseable. Si aquellos que están familiarizados con ambos colocan a uno de los dos tan por encima del otro que lo prefieren, aun sabiendo que va acompañado de mayor cantidad de molestias, y no lo cambiarían por cantidad alguna que pudieran experimentar del otro placer, está justificado que asignemos al goce preferido una superioridad de calidad que exceda de tal modo al valor de la cantidad como para que ésta sea, en comparación, de muy poca importancia.

Ahora bien, es un hecho incuestionable que quienes están igualmente familiarizados con ambas cosas y están igualmente capacitados para apreciarlas y gozarlas, muestran realmente una preferencia máximamente destacada por el modo de existencia que emplea las capacidades humanas más elevadas. Pocas criaturas humanas consentirían en transformarse en alguno de los animales inferiores ante la promesa del más completo disfrute de los placeres de una bestia. Ningún ser humano inteligente admitiría convertirse en un necio, ninguna persona culta querría ser un ignorante, ninguna persona con sentimientos y conciencia querría ser egoísta y depravada, aun cuando se le persuadiera de que él necio, el ignorante o el sirenguenza pudieran estar más satisfechos con su suerte que ellos con la suya⁶. No cederían aquello que poseen y los otros no, a cambio de la más completa satisfacción de todos los deseos que poseen en común con estos otros. Si alguna vez imaginan que lo harían es en casos de degradación tan extrema que por escapar de ella cambiarían su suerte por cualquier otra,

⁶ En su ensayo sobre *Bentham* de 1838, pone Mill en evidencia, como se anticipó en la *Introducción*, la necesidad de tomar en consideración la búsqueda de la propia excelencia por parte del ser humano, como pieza clave para la consecución de la felicidad personal, aspecto que Bentham había pasado por alto.

por muy despreciable que resultase a sus propios ojos. Un ser con facultades superiores necesita más para sentirse feliz, probablemente está sujeto a sufrimientos más agudos, y ciertamente los experimenta en mayor número de ocasiones que un tipo inferior. Sin embargo, a pesar de estos riesgos, nunca puede desear de corazón hundirse en lo que él considera que es un grado más bajo de existencia.

Podemos ofrecer la explicación que nos plazca de esta negativa. Podemos atribuirle al orgullo, nombre que se da indiscriminadamente a algunos de los más y a algunos de los menos estimables sentimientos de los que la humanidad es capaz. Podemos achacar tal negativa al amor a la libertad y la independencia, apelando a lo cual los estoicos conseguían inculcarla de la manera más eficaz. O achacarla al amor al poder, al amor a las emociones, cosas ambas que están comprendidas en ella y a ella contribuyen. Sin embargo, lo más indicado es apelar a un sentido de dignidad que todos los seres humanos poseen⁷ en un grado u otro, y que guarda alguna correlación, aunque en modo alguno perfecta, con sus facultades más elevadas⁸ y que constituye una parte tan esencial de la felicidad de aquellos en los que este sentimiento es fuerte, que nada que se le oponga podría constituir más que un objeto momentáneo de deseo para ellos. Quien quiera que suponga que esta preferencia tiene lugar al precio de sacrificar la felicidad —que el ser superior es, en igualdad de circunstancias, menos feliz que el inferior— confunde los dos conceptos totalmente distintos de felicidad y con-

⁷ En el ensayo sobre *Bentham* Mill se referirá a este sentimiento denominándolo de «self-respect» o auto-respecto.

⁸ En alguna medida se prefigura lo que constituirá el estadio 6 del desarrollo moral en la obra del contemporáneo Kohlberg, ya que, aunque con matices diferentes, se apunta a la posible correlación entre el desarrollo de las facultades humanas (en Kohlberg especialmente las intelectuales) y el desarrollo moral, así como al sentimiento de la propia estima característico de los seres humanos más desarrollados.

tento.⁹ Es indiscutible que el ser cuyas capacidades de goce son pequeñas tiene más oportunidades de satisfacerlas plenamente; por el contrario, un ser muy bien dotado siempre considerará que cualquier felicidad que pueda alcanzar, tal como el mundo está constituido, es imperfecta. Pero puede aprender a soportar sus imperfecciones, si son en algún sentido soportables. Imperfecciones que no le harán envidiar al ser que, de hecho, no es consciente de ellas, simplemente porque no experimenta en absoluto el bien que hace que existan imperfecciones. Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras.

Puede objetarse que muchos que son capaces de los más elevados placeres, en ocasiones, a causa de la tentación, los posponen frente a los inferiores. Pero esto es del todo compatible con una apreciación completa de la superioridad intrínseca de los más elevados. Los hombres, a menudo, debido a la debilidad de carácter, eligen el bien más próximo¹⁰, aunque saben que es el menos valioso, y esto no sólo cuando se trata de elegir entre un placer corporal y otro mental, sino también cuando hay que hacerlo entre dos placeres corporales. Incurren en indulgencias sensuales que menoscaban la salud, aun sabiendo perfectamente que la salud es un bien preferible a aquellas indulgencias.

También puede objetarse que muchos que al princi-

⁹ El no haber tenido en cuenta esta distinción de Mill ha dado lugar, sin duda, a innumerables críticas totalmente irrelevantes e injustas, así como a una falta de comprensión de los ideales utilitaristas.

¹⁰ Hay antecedentes tan remotos por lo menos como Humán en esta referencia a la ceguera del hombre para apreciar las cosas valiosas que permanecen a distancia.

Incluso podría verse un anticipo de esta acusación en la recomendación griega de practicar la *phronesis*, que en el caso concreto de Epicuro conlleva la invitación a considerar todos los placeres ponderadamente.

10274

pio muestran un entusiasmo juvenil por todo lo noble, a medida que adquieren más edad se dejan sumir en la indolencia y el egoísmo. Sin embargo, yo no creo que aquellos que experimentan este cambio, muy habitual, elijan voluntariamente los placeres inferiores con preferencia a los más elevados. Considero que antes de dedicarse exclusivamente a los primeros han pedido la capacidad para los segundos. La capacidad para los sentimientos más nobles es, en la mayoría de los seres, una planta muy tierna, que muere con facilidad, no sólo a causa de influencias hostiles sino por la simple carencia de sustento; y en la mayoría de las personas jóvenes se desvanece rápidamente cuando las ocupaciones a que les ha llevado su posición en la vida o en la sociedad en la que se han visto arrojados no han favorecido el que mantengan en ejercicio esa capacidad más elevada. Los hombres pierden sus aspiraciones elevadas al igual que pierden sus gustos intelectuales, por no tener tiempo ni oportunidad de dedicarse a ellos. Se aficionan a placeres inferiores no porque los prefieran deliberadamente, sino porque o ya bien son los únicos a los que tienen acceso, o bien los únicos para los que les queda capacidad de goce. Puede cuestionarse que alguien que se haya mantenido igualmente capacitado para ambos tipos de placer haya jamás preferido de forma deliberada y ponderada el más bajo, aunque muchos, en todas las épocas, se hayan destruido en un intento fallido de combinarlos.

Considero inapelable este veredicto emitido por los únicos jueces competentes. En relación con la cuestión de cuál de dos placeres es el más valioso, o cuál de dos modos de existencia es el más gratificante para nuestros sentimientos, al margen de sus cualidades morales o sus consecuencias, el juicio de los que están cualificados por el conocimiento de ambos o, en caso de que difieran, el de la mayoría de ellos, debe ser admitido como definitivo. Es preciso que no haya dudas en aceptar este juicio respecto a la calidad de los placeres, ya que no contamos con otro tribunal, ni siquiera en relación con la cuestión de la cantidad. ¿Qué medio hay

para determinar cuál es el más agudo de dos dolores, o la más intensa de dos sensaciones placenteras, excepto el sufragio universal de aquellos que están familiarizados con ambos? ¿Con qué contamos para decidir si vale la pena perseguir un determinado placer a costa de un dolor particular a no ser los sentimientos y juicio de quien los experimenta? Cuando, por consiguiente, tales sentimientos y juicio declaran que los placeres derivados de las facultades superiores son preferibles *como tales*, aparte de la cuestión de la intensidad, a aquellos que la naturaleza animal, al margen de las facultades superiores, es capaz de experimentar, merecen la misma consideración respecto a este tema.¹¹

Me he detenido en este punto por ser un elemento necesario para una concepción perfectamente adecuada de la Utilidad o Felicidad considerada como la regla directriz de la conducta humana. Sin embargo, no constituye en modo alguno una condición indispensable para la aceptación del criterio utilitarista, ya que tal criterio no lo constituye la mayor felicidad del propio agente, sino de la mayor cantidad total de felicidad.¹² Si puede haber alguna posible duda acerca de que una persona noble pueda ser más feliz a causa de su nobleza, lo que sí no puede dudarse es de que hace más felices a los demás y que el mundo en general ganará inmensamente con ello. El utilitarismo, por consi-

¹¹ Parece ser una constante a través de toda la Filosofía Moral la valoración de los placeres derivados del ejercicio de las facultades superiores como no sólo «mejores» en el sentido moral, sino también «mejores» en el sentido hedonista o eudemonista. Así, Platón en *La República*, o Epicuro.

Dentro del ámbito anglosajón el anarquista Godwin, por ejemplo, se había manifestado en el siglo XVIII en un sentido semejante.

¹² Se trata, efectivamente, de un hedonismo universalista, en contraposición a un hedonismo egoísta. Las dificultades para su justificación dentro del contexto de esta obra parecen provenir, según el planteamiento de algunos críticos, de que mientras que un hedonismo egoísta podría contar con un fácil soporte en un hedonismo psicológico, dicho hedonismo psicológico explica únicamente que prefiramos ser felices a ser desgraciados, mas no que prefiramos la «felicidad general» a la particular.

guiente, sólo podría alcanzar sus objetivos mediante el cultivo general de la nobleza de las personas, aun en el caso de que cada individuo sólo se beneficiase de la nobleza de los demás y la suya propia, por lo que a la felicidad se refiere, contribuya a una clara reducción del beneficio. Pero la simple mención de algo tan absurdo como esto último hace superflua su refutación.

Conforme al Principio de la Mayor Felicidad, tal como se explicó anteriormente, el fin último, con relación al cual y por el cual todas las demás cosas son deseables (ya estemos considerando nuestro propio bien o el de los demás), es una existencia libre, en la medida de lo posible, de dolor y tan rica como sea posible en goces, tanto por lo que respecta a la cantidad como a la calidad, constituyendo el criterio de la calidad y la regla para compararla con la cantidad, la preferencia experimentada por aquellos que, en sus oportunidades de experiencia (a lo que debe añadirse su hábito de auto-reflexión y auto-observación), están mejor dotados de los medios que permiten la comparación. Puesto que dicho criterio es, de acuerdo con la opinión utilitarista, el fin de la acción humana, también constituye necesariamente el criterio de la moralidad, que puede definirse, por consiguiente, como «las reglas y preceptos de la conducta humana» mediante la observación de los cuales podrá asegurarse una existencia tal como se ha descrito, en la mayor medida posible, a todos los hombres. Y no sólo a ellos, sino, en tanto en cuanto la naturaleza de las cosas lo permita, a las criaturas sintientes en su totalidad.

Se presentan contra esta doctrina, sin embargo, otra clase de objetores que afirman que la felicidad no puede constituir, en ninguna de sus formas, el fin racional de la vida y la acción humana. En primer lugar porque es inalcanzable. Preguntan despectivamente, ¿qué derecho tienes a ser feliz? Cuestión que el señor Carlyle¹³ renacha al añadir: ¿qué derecho tenías, hace poco, ni siquiera a *existir*? Luego añaden que los hom-

¹³ Thomas Carlyle (1795-1881), escocés dedicado a la novela y la

bres pueden pasarse *sin* la felicidad, que todos los seres humanos nobles han pensado así, y que no podrían haber llegado a ser nobles sino aprendiendo la lección de la *Entsagen* o renunciación, lección que una vez que ha sido del todo aprendida y aceptada, afirman ellos, es el comienzo y condición necesaria de toda virtud.

La primera de estas objeciones alcanzaría la raíz de la cuestión si estuviera bien fundada, ya que si los seres humanos estuviesen incapacitados para experimentar la felicidad en modo alguno su consecución no podría constituir el fin de la moralidad ni de ninguna conducta racional. Sin embargo, incluso en tal caso, se podría defender en algún sentido la doctrina utilitarista, ya que la utilidad incluye no sólo la búsqueda de la felicidad, sino la prevención y mitigación de la infelicidad, y si el primer objetivo resultase quimérico, mayor importancia adquiriría el segundo, existiendo una necesidad más imperiosa del mismo en tanto en cuanto la humanidad considerase adecuado el seguir viviendo y no refugiarse en la acción alternativa del suicidio recomendada en ciertas circunstancias por Novalis. Cuando, sin embargo, se afirma de este modo, positivamente, que es imposible una vida humana feliz, se trata si no de una especie de juego de palabras, si por lo menos de una exageración. Si por felicidad se entiende una continua emoción altamente placentera, resulta bastante evidente que esto es imposible. Un estado de placer exaltado dura sólo unos instantes, o, en algunos casos, y con algunas interrupciones, horas o días, constituyendo el ocasional brillante destello del goce, no su llama permanente y estable. De esto fueron tan conscientes los filósofos que enseñaron que la felicidad es el fin de la vida, como aquellos que los vituperan. La felicidad a la que se referían los primeros

critica, que contribuyó asimismo a la filosofía política y social, combatiendo el ideal del bienestar.

¹⁴ Seudónimo del poeta alemán Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg (1772-1801).

no es la propia de una vida de éxtasis, sino de momentos de tal goce, en una existencia consumida por pocos y transitorios dolores, por muchos y variados placeres, con un decidido predominio del activo sobre el pasivo, y teniendo como fundamento de toda la felicidad no esperar de la vida más de lo que la vida pueda dar. Una vida así constituida ha resultado siempre, a quienes han sido lo suficientemente afortunados para disfrutar de ella, acreedora del nombre de felicidad. Y tal existencia, incluso ahora, ya le ha tocado en suerte a muchas personas durante una parte importante de su vida. La desafortunada educación actual, así como las desafortunadas condiciones sociales actuales son el único obstáculo para que sea patrimonio de todo el mundo.

Quienes ponen objeciones a esto tal vez pondrán en duda el que los seres humanos, si se les enseña a considerar la felicidad como el fin de la vida, se puedan sentir satisfechos con una porción tan moderada de felicidad. Sin embargo, gran número de personas se han contentado con mucho menos.

Los principales factores de una vida satisfactoria resultan ser dos, cualquiera de los cuales puede por sí sólo ser suficiente para tal fin: la tranquilidad y la emoción. Poseyendo mucha tranquilidad muchos encuentran que pueden conformarse con muy poco placer. Con mucha emoción, muchos pueden tolerar una considerable cantidad de dolor. Con toda seguridad, no existe ninguna imposibilidad *a priori* de que sea factible, ni tan siquiera para la gran masa de la humanidad, el reunir ambas cosas, ya que éstas, lejos de ser incompatibles, forman una alianza natural, siendo la prolongación de cada una preparación para la excitación del deseo de la otra. Sólo aquellos para quienes la indolencia se convierte en un vicio no desean emociones después de un intervalo de reposo. Sólo aquellos para quienes la necesidad de emociones es una enfermedad experimentan la tranquilidad que sigue a las emociones como aburrida y esnúpida, en lugar de placentera en razón directa a la emoción que la precedió.

Cuando las personas que son tolerablemente afortunadas con relación a los bienes externos no encuentran en la vida goce suficiente que la haga valiosa para ellos, la causa radica generalmente en la falta de preocupación por lo demás. Para aquellos que carecen de afectos tanto públicos como privados, las emociones de la vida se reducen en gran parte, y en cualquier caso pierden valor conforme se aproxima el momento en el que todos los intereses egoístas se acaban con la muerte; mientras que aquellos que dejan tras de sí objetos de afecto personal, y especialmente aquellos que han cultivado un sentimiento de solidaridad respecto a los intereses colectivos de la humanidad, mantienen en la víspera de su muerte un interés tan vivo por la vida como en el esplendor de su juventud o su salud. Después del egoísmo, la principal causa de una vida insatisfactoria es la carencia de la cultura intelectual. Una mente cultivada —no me refiero a la de un filósofo, sino a cualquier mente para la que estén abiertas las fuentes del conocimiento y a la que se le ha enseñado en una medida tolerable a ejercitar sus facultades— encuentra motivos de interés perenne en cuanto le rodea. En los objetos de la naturaleza, las obras de arte, las fantasías poéticas, los incidentes de la historia, el comportamiento de la humanidad pasada y presente y sus proyectos de futuro. Por supuesto que es posible que todo esto le resulte a uno indiferente, e incluso sin haber utilizado la milésima parte de ello. Mas eso sólo ocurre cuando uno carece desde un principio de interés moral o humano para estas cosas y sólo ha buscado en ellas la gratificación de la curiosidad.

Ahora bien, no hay nada en la naturaleza de las cosas que justifique el que todo el que nazca en un país civilizado no disfrute como herencia de una cultura intelectual suficiente que le proporcione un interés inteligente por estos objetos de contemplación. Como tampoco existe una necesidad intrínseca de que ningún ser humano haya de ser un ególatra ocupado sólo de sí mismo, carente de toda suerte de sentimientos o preocupaciones más que las que se refieren a su propia miserable individualidad. Algo muy superior a esto es

lo suficientemente común incluso ahora, para proporcionar amplias expectativas respecto a lo que puede conseguirse de la especie humana. Es posible que todo ser humano debidamente educado sienta, en grados diversos, auténticos afectos privados y un interés sincero por el bien público. En un mundo en el que hay tanto por lo que interesarse, tanto de lo que disfrutar y también tanto que enmendar y mejorar, todo aquel que posea esta moderada proporción de requisitos morales e intelectuales puede disfrutar de una existencia que puede calificarse de envidiable¹⁵. A menos que a tales personas se les niegue, mediante leyes nocivas, o a causa del sometimiento a la voluntad de otros, la libertad para utilizar las fuentes de la felicidad a su alcance, no dejarán de encontrar esta existencia envidiable, si evitan los males positivos de la vida, las grandes fuentes de sufrimiento físico y psíquico —tales como la indigencia, la enfermedad, la carencia de afectos, la falta de dignidad o la pérdida prematura de objetos de estimación.

El verdadero meollo de la cuestión radica, por tanto, en la lucha contra estas calamidades de las que es infrecuente tener la buena fortuna de eludir. Calamidades que, tal como están las cosas en la actualidad, no pueden ser obviadas y que, con frecuencia, no pueden ser mitigadas materialmente en grado alguno. Sin embargo, nadie cuya opinión merezca la más momentánea consideración puede dudar de que la mayoría de los grandes males positivos de la vida son en sí mismos superables y que, si la suerte de los humanos continúa mejorando, serán reducidos, en último término, dentro de estrechos límites. La pobreza, que implique en cualquier sentido sufrimiento, puede ser eliminada por completo mediante las buenas artes de la sociedad, en

¹⁵ Los críticos de Mill suelen pasar por alto pasajes como éste, donde se evidencia claramente el concepto equilibrado de felicidad que toma en consideración los intereses particulares del individuo y su participación en la promoción del bienestar de la colectividad.

combinación con el buen sentido y la buena previsión por parte de los individuos. Incluso el más tenaz enemigo de todos, la enfermedad, puede ser en gran medida reducido en sus dimensiones mediante una buena educación física y moral y el control adecuado de las influencias nocivas, al tiempo que el progreso de la ciencia significa la promesa para el futuro de conquistas todavía más directas sobre este derestable adversario.

Cada uno de los avances en esta dirección nos pone a salvo de los obstáculos que no sólo acortan nuestras vidas, sino, lo que nos importa todavía más, de los que nos privan de aquellos que nos proporcionan la felicidad. En cuanto a las vicisitudes de la fortuna y otros contratiempos que tienen que ver con las circunstancias mundanas, éstos son el efecto, principalmente, o bien de graves imprudencias, o de deseos mal controlados, o de instituciones sociales nocivas o imperfectas. En suma, todas las fuentes del sufrimiento humano son, en gran medida, muchas de ellas eliminables mediante el empeño y el esfuerzo humanos, y aunque su supresión es tremendamente lenta —aunque perecerán en la empresa gran número de generaciones antes de llevarse a cabo la conquista y este mundo llegue a ser todo aquello en que sería fácil en que se convirtiese, de no faltar voluntad y conocimiento—, con todo, toda mente suficientemente inteligente y generosa para participar, aunque sea en pequeña e insignificante medida, en la tarea, derivará un noble goce de la propia conciencia, al que no consentirá en renunciar mediante ningún chantaje en forma de indulgencia egoísta.

Todo lo anterior nos lleva a la apreciación adecuada de lo que dicen los objetores respecto a la posibilidad y obligación de aprender a prescindir de la felicidad. No cabe duda de que es posible prescindir de la felicidad. Diecinueve de cada veinte seres humanos lo hacen involuntariamente, incluso en aquellas zonas de nuestro mundo actual que están menos hundidas en la barbarie, y a menudo se lleva a cabo voluntariamente por parte del héroe o del mártir, en gracia a algo que aprecia más que su felicidad individual. Pero este algo, ¿qué es?

sino la felicidad de los demás, o alguno de los requisitos de la felicidad? Indica nobleza el ser capaz de renunciar por completo a la parte de felicidad que a uno le corresponde, o las posibilidades de la misma, pero, después de todo, esta auto-inmolación debe tener algún fin. Ella misma no constituye su propio fin. Y si se nos dice que su fin no es la felicidad sino la virtud, lo cuales preferible a la felicidad, yo pregunto: ¿Se llevaría a cabo el sacrificio si el héroe o el mártir no creyesen que ello garantizará el que los demás no tengan que llevar a cabo sacrificios parecidos? ¹⁶ ¿Lo realizarían el héroe o el mártir si pensarán que la renuncia a su felicidad no producirá ningún fruto para ninguno de sus semejantes, sino que contribuirá a que la suerte de los demás sea semejante a la suya, y los ponga en situación de tener también que renunciar a la felicidad? Merecen toda suerte de alabanzas los que son capaces de sacrificar el goce personal de la vida, cuando mediante tal renuncia contribuyen meritoriamente al incremento de la suma de la felicidad del mundo. Pero quien hace esto mismo, o mantiene hacerlo, con alguna otra finalidad no merece más admiración que el asceta subido a su pedestal. Puede constituir una prueba indicativa de lo que los hombres *pueden* hacer, pero, con toda seguridad, no un ejemplo de lo que *deben* hacer ¹⁷.

Aunque sólo en un estado muy imperfecto de la organización social uno puede servir mejor a la felicidad de los demás mediante el sacrificio total de la suya

¹⁶ Argumento que será retomado por Moritz Schlick, padre del Círculo de Viena, en su trabajo de 1930 *Fragen der Ethik*, incluido como volumen 4 de la serie *Schriften zur wissenschaftlichen Weltanschauung*.

¹⁷ En este pasaje, curiosamente, no se negaría la posibilidad de motivaciones no hedonistas del comportamiento humano, aun cuando se procede a su censura desde un punto de vista moral. O lo que es igual, aquí el hedonismo universalista ético no parece depender estrictamente de un inevitable hedonismo psicológico. Al menos, en este pasaje está claro que para Mill «debe» no se sigue del «es» de forma no cualificada.

propia, en tanto en cuanto la sociedad continúe en este imperfecto estado, admito por completo que la disposición a realizar tal sacrificio es la mayor virtud que puede encontrarse en un hombre. Añadité que en estas circunstancias sociales, aunque parezca paradójico, la capacidad consciente para prescindir de la felicidad es la que asegurará mejor la posibilidad de consecución de tanta felicidad como sea obtenible. Porque nada más que la conciencia puede hacer que una persona se eleve por encima de los avatares de la existencia, vencida de que por adversos que sean el hado y la fortuna carece de poder para dominarla, sentimiento que, una vez experimentado, libera al hombre del exceso de ansiedad acerca de los males de la vida y le permite, al igual que a numerosos estoicos, en los peores momentos del imperio romano, cultivar en paz las fuentes de satisfacción que le son accesibles, sin preocuparse de la incertidumbre de su duración, como tampoco de su inevitable final.

Entre tanto, no deben dejar de proclamar los utilitaristas la moralidad de la abnegación (*self-devotion*) como una posesión a la que tienen tanto derecho como los estoicos o los transcendentalistas. La moral utilitarista reconoce en los seres humanos la capacidad de sacrificar su propio mayor bien por el bien de los demás. Sólo se niega a admitir que el sacrificio sea en sí mismo un bien. Un sacrificio que no incremente o tienda a incrementar la suma total de la felicidad, se considera como inútil ¹⁸. La única auto-renuncia que se aplaude es el amor a la felicidad, o a alguno de los medios que conducen a la felicidad, de los demás, ya bien de la

¹⁸ Como Brandt y otros han puesto de relieve en nuestros días, el Utilitarismo no niega que otras cosas además de la felicidad puedan ser buenas. Lo único que no admite es que cosa alguna distinta a la felicidad colectiva pueda ser un «bien en sí», aun cuando, por supuesto, pueda ser algo «bueno como medio». De este modo el Utilitarismo de Mill admite con otros éticos de signo varió la «bondad» del sacrificio, a la cual niega, sin embargo, consistentemente con sus principios, el carácter de «bondad intrínseca».

humanidad colectivamente, o de individuos particulares, dentro de los límites que imponen los intereses colectivos de la humanidad.

Debo repetir nuevamente que los detractores del utilitarismo raras veces le hacen justicia y reconocen que la felicidad que constituye el criterio utilitarista de lo que es correcto en una conducta no es la propia felicidad del agente, sino la de todos los afectados.¹⁹ Entre la felicidad personal del agente y la de los demás, el utilitarista obliga a aquél a ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente.²⁰ En la regla de oro de Jesús de Nazaret encontramos todo el espíritu de la ética de la utilidad: «Comportarte con los demás como quieras que los demás se comporten contigo» y «Amar al prójimo como a ti mismo» constituyen la perfección ideal de la moral utilitarista. Como medio para alcanzar más aproximadamente este ideal, la utilidad recomendará, en primer término, que las leyes y organizaciones sociales armonicen en lo posible la felicidad o (como en términos prácticos podría denominarse) los intereses²¹ de cada individuo con los intereses del conjunto. En segundo lugar, que la educación y la opinión pública, que tienen un poder tan grande en la formación humana,

¹⁹ Nunca se insistirá suficientemente en que el Utilitarismo de Mill no guarda relación alguna con el hedonismo egoísta. Tampoco se trata, como algún autor ha distinguido, de un hedonismo altruista, sino de un hedonismo universalista, que pone en un mismo plano los intereses personales y los ajenos.

²⁰ Hoy en día este componente de *imparcialidad* implícito en el Utilitarismo de Mill ha sido destacado, entre otros, por Hare, quien mantiene que la presunta irreconciliabilidad entre las doctrinas de Kant y de Mill es sólo aparente.

²¹ En la actualidad Hare ha propuesto sustituir en la fórmula utilitarista la búsqueda de la felicidad de cada agente, por el cumplimiento de aquello que satisfice sus propios intereses, a fin de eliminar una noción ambigua que se prestaba a ser definida desde «fuera» por otra más concreta, a determinar por los propios individuos.

En este pasaje puede verse que Mill interpretaba ya «felicidad» como sinónimo de «intereses».

utilicen de tal modo ese poder que establezcan en la mente de todo individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y el bien del conjunto²², especialmente entre su propia felicidad y la práctica de los modos de conducta negativos y positivos que la felicidad prescribe; de tal modo que no sólo no pueda concebir la felicidad propia en la conducta que se oponga al bien general, sino también de forma que en todos los individuos el impulso directo de mejorar el bien general se convierta en uno de los motivos habituales de la acción y que los sentimientos que se conecten con este impulso ocupen un lugar importante y destacado en la experiencia sintiente de todo ser humano. Si los que rechazan la moral utilitarista se la presentasen ante su intelecto en este su auténtico sentido, no sé qué cualidades por cualquier otra moral podrían afirmar en modo alguno que echaban en falta, o qué desarrollo más armónico y profundo de la naturaleza humana puede esperarse que propicie algún otro sistema ético, o en qué motivaciones, no accesibles al utilitarismo, pueden basarse tales sistemas para hacer efectivos sus mandatos.

No siempre puede acusarse a los detractores del utilitarismo de representarlo desde esta perspectiva que lo hace poco apreciable. Por el contrario, aquellos de entre los que poseen algo aproximado a una idea clara de su carácter desinteresado a veces consideran un defecto el que sus normas sean demasiado elevadas para la humanidad. Afirman que es una exigencia excesiva el pedir que la gente actúe siempre inducida por la promoción del interés general de la sociedad. Pero esto supone no entender el verdadero significado de un modelo de moral y confundir la regla de acción con el motivo que lleva a su cumplimiento. Es tarea de la ética la de indicarnos cuáles son nuestros deberes o me-

²² Spencer pretendía que la propia evolución biológica llevaría a cabo esta tarea que Mill confiaba al proceso de socialización.

dianter qué pruebas podemos conocerlos, pero ningún sistema ético exige que el único motivo de nuestro actuar sea un sentimiento del deber. Por el contrario, el novena y nueve por ciento de todas nuestras acciones se realizan por otros motivos, cosa que es del todo correcta si la regla del deber no los condena. Resulta totalmente injusto hacer objeciones al utilitarismo en base a lo anteriormente mencionado cuando precisamente los moralistas utilitaristas han ido más allá que casi todos los demás al afirmar que el motivo no tiene nada que ver con la moralidad de la acción, aunque sí mucho con el mérito del agente. Quien salva a un semejante de ser ahogado hace lo que es moralmente correcto, ya sea su motivo el deber o la esperanza de que le recompensen por su esfuerzo. Quien traiciona al amigo que confía en él es culpable de un crimen, aun cuando su objetivo sea servir a otro amigo con quien tiene todavía mayores obligaciones (3). Pero si nos limitamos a hablar de acciones realizadas por motivos de deber y en obediencia inmediata a principios, es interpretar erróneamente el pensamiento utilitarista el imaginar que implica que la gente debe fijar su mente en algo tan general como el mundo o la sociedad en su conjunto.

La gran mayoría de las acciones están pensadas no para beneficio del mundo sino de los individuos a partir de los cuales se constituye el bien del mundo y no es preciso que el pensamiento del hombre más virtuoso cabalgue, en tales ocasiones, más allá de las personas afectadas, excepto en la medida en que sea necesario asegurarse de que al beneficiarles no está violando los derechos, es decir, las expectativas legítimas y autorizadas de nadie más. La multiplicación de la felicidad es, conforme a la ética utilitarista, el objeto de la virtud: las ocasiones en las que persona alguna (excepto una entre mil) tiene en sus manos el hacer esto a gran escala —en otras palabras ser un benefactor público— no son sino excepcionales; y sólo en tales ocasiones se le pide que tome en consideración la utilidad pública. En todos los demás casos, todo lo que tiene que tener

en cuenta es la utilidad privada, el interés o felicidad de unas cuantas personas. Sólo aquellos cuyas acciones influyen hasta abarcar la sociedad en general tienen necesidad habitual de ocuparse de un objeto tan amplio. Por supuesto que en el caso de las omisiones, es decir, las cosas que la gente deja de hacer a causa de consideraciones morales, aun cuando las consecuencias de un caso particular pudieran ser beneficiosas, sería indigno de un agente inteligente no percatarse conscientemente de que la acción es de un tipo tal que, si se practicase generalmente sería generalmente dañina, y que este es el fundamento de la obligación de omitir tal acción. El grado de consideración del interés público implícito en este reconocimiento no es mayor que el que exigen todos los sistemas morales ya que todos aconsejan abstenerse de aquello que es manifestamente perjudicial para la sociedad.

Estas mismas consideraciones sirven para rechazar otro reproche hecho a la doctrina utilitarista, que se funda en una concepción todavía más burdamente errónea de la finalidad de un criterio de moralidad y del propio significado de las palabras «correcto» (*right*) e «incorrecto» (*wrong*). Se afirma a menudo que el utilitarismo hace a los hombres fríos y carentes de afectividad, que entibia sus sentimientos morales hacia las personas particulares, que les hace tomar en cuenta solamente las consideraciones secas y duras de las consecuencias de las acciones sin contar, a la hora de la estimación moral, con las cualidades que dan origen a dichas acciones. Si esta afirmación significa que no permiten que sus juicios concernientes a la corrección (*rightness*) o incorrección (*wrongness*) de una acción se vean influidos por las cualidades de la persona que la realiza, se trata de una queja que no afecta sólo al utilitarismo sino a cualquier criterio de moralidad en absoluto, ya que, ciertamente, ningún criterio ético conocido decide que una acción sea buena o mala porque sea realizada por un hombre bueno o malo, y menos todavía porque sea realizada por un hombre amable, valeroso, benevolente, o todo lo contrario. Estas consti-

deraciones son relevantes no para la estimación de las acciones sino de las personas.

No hay nada en la doctrina utilitarista que niegue el hecho de que hay más cosas que nos interesan con relación a una persona que la corrección o incorrección de sus acciones. Es cierto que los estoicos con el paradjico abuso del lenguaje que formaba parte de su sistema, y mediante el cual trataban de elevarse por encima de toda preocupación por nada que no fuese la virtud, gustaban de afirmar que quien la posee tiene a su alcance todo lo demás, que esa persona, y sólo esa persona, es rica, hermosa, regia. Sin embargo, la doctrina utilitarista no pretende hacer tal descripción del hombre virtuoso. Los utilitaristas son perfectamente conscientes de que existen otras posesiones y cualidades deseables aparte de la virtud, y están completamente dispuestos a concederles todo su valor. También son conscientes de que una acción correcta no indica generalmente una persona virtuosa, y de que acciones que son condenables proceden con frecuencia de cualidades que merecen elogio. Cuando esto resulta patente en cualquier caso particular, ello modifica la estimación que ellos tienen, no del acto ciertamente, sino del agente. Puedo asegurar que, no obstante, consideran que, a la larga, la mejor prueba de que se posee un buen carácter es realizar buenas acciones, y que se niegan por completo a considerar buena ninguna disposición mental cuya tendencia predominante sea la de producir una mala conducta. Esto hace que gocen de mala fama entre mucha gente, pero es una mala fama que tienen que compartir con todo el que considere la distinción entre lo correcto y lo incorrecto seriamente, tratándose de un reproche que un utilitarista consiente no tiene por qué estar deseoso de eludir.

Si todo lo que se quiere decir mediante tal objeción es que muchos utilitaristas se centran en la moralidad de las acciones, conforme con el criterio utilitarista, con una atención demasiado exclusiva, de modo que no toman suficientemente en consideración otras cualidades del carácter que contribuyen a que el ser humano

sea amable o admirable, la objeción puede admitirse. Los utilitaristas que han cultivado sus sentimientos morales, pero no su capacidad de empatía, ni su percepción artística, cometen, efectivamente, dicha falta, e igualmente la cometen todos los demás moralistas que se encuentren en el mismo caso. Quanto pueda decirse en descargo de los demás moralistas también puede decirse en el suyo, a saber, que de cometerse un error es mejor que sea en este sentido.

En realidad podemos afirmar que se da entre los utilitaristas, al igual que entre los defensores de otros sistemas, todo grado imaginable de rigidez y laxitud en la aplicación de su criterio. Algunos son incluso puritanamente severos mientras que otros son todo lo indulgentes que posiblemente podrían desear pecadores y sentimentales. Sin embargo, en conjunto, cualquier doctrina que destaque de forma prominente hasta qué punto interesa a la humanidad reprimir y evitar las conductas que violen la ley moral posiblemente no esté en peores condiciones que otra que haga lo mismo, en lo que se refiere a conseguir que la opinión pública sancione negativamente tales violaciones. Es cierto que la pregunta: ¿Qué es lo que viola la ley moral? es una cuestión sobre la que probablemente difieran de vez en cuando los que admiten criterios distintos de moralidad. Pero la diversidad de opiniones respecto a las cuestiones morales no fue introducida por primera vez en el mundo por parte del utilitarismo. Por lo demás, dicha doctrina puede proporcionar un modo de decidir entre opciones diferentes si no siempre fácil, sí en cualquier caso tangible e inteligible.

Quizás no sea superfluo el poner de relieve unas cuantas más interpretaciones erróneas habituales de la ética utilitarista, incluso las que son tan evidentes y burdas que pudiera parecer imposible que fuesen hechas por parte de persona alguna con sensibilidad e inteligencia. Dado que las personas, incluso las dotadas de considerable capacidad mental, a menudo se preocupan muy poco de comprender las consecuencias que se siguen de cualquier opinión contra la que mantienen

algún prejuicio, y dado que los hombres en general son poco conscientes de que esta ignorancia voluntaria constituye un defecto, es por lo que nos encontramos con las más racionales deformaciones de las doctrinas éticas en los escritos reflexivos de personas con las máximas pretensiones tanto por lo que a lo elevado de sus principios como a su filosofía se refiere.

No es infrecuente que escuchemos cómo se cataloga a la doctrina de la utilidad como una doctrina *area*. De ser necesario salir al paso de algún modo a tan simple presupuesto, podemos afirmar que la cuestión depende de la idea que nos hayamos formado del carácter moral de la divinidad. Si es verdad la creencia de que Dios desea, por encima de todo, la felicidad de sus criaturas, y que éste fue su propósito cuando las creó, el utilitarismo no sólo no es una doctrina *area* sino que es más profundamente religiosa que otra alguna. Si lo que se quiere decir es que el utilitarismo no reconoce la voluntad divina revelada como suprema ley moral, mi respuesta es que el utilitarista que cree en la bondad y sabiduría absolutas de Dios necesariamente cree que todo lo que Dios ha considerado oportuno revelar sobre cuestiones morales debe cumplir los requisitos de la utilidad en grado supremo. Sin embargo otros, además de los utilitaristas, han sido de la opinión de que la Revelación Cristiana tenía como fin, y para ello estaba capacitada, dotar a los corazones y las mentes de los humanos de un espíritu que les permitiese encontrar por sí mismos lo que es correcto y les inclinase a obrar conforme a ello cuando lo encontrasen, más que indicárselo, a no ser en un sentido muy general, a lo que se añade la necesidad reconocida de una doctrina ética, metódicamente desarrollada, que nos *interprete* la voluntad de Dios. Es superfluo discutir aquí si esta opinión es o no es correcta, ya que cualquier tipo de ayuda que la religión Natural o revelada pueda prestar a la investigación ética puede beneficiar tanto al moralista utilitarista como a cualquier otro. Puede hacer uso de ella el utilitarista como aval divino de la utilidad o daño de cualquier tipo determinado de actuación, con

el mismo derecho que otros pueden utilizarla para indicar que existe una ley trascendental que no guarda conexión con la utilidad o la felicidad.²³

También se repudia a menudo la doctrina de la utilidad como doctrina inmoral dándole el nombre de doctrina de la «conveniencia» (*expediency*), aprovechándose del uso popular del término que la opone a los principios morales.²⁴ Pero lo conveniente, en el sentido en que se opone a lo correcto, generalmente significa lo que es conveniente para los intereses particulares del propio agente, como cuando un ministro sacrifica los intereses de su país para mantenerse en su puesto. Cuando significa algo mejor que esto significa lo que es conveniente para algún objetivo inmediato, algún propósito pasajero, pero que viola una regla cuya observancia es conveniente en un grado muy superior. Lo conveniente, en este sentido, en vez de ser lo mismo que lo útil es una rana de lo dañino. De ese modo, a

²³ Parece correcta la argumentación de Mill respecto a que si Dios realmente desea la promoción de la felicidad humana el utilitarismo es la doctrina moral que mejor cuadra con los designios divinos. Con todo, parece advertirse una cierta dosis de sutil ironía en el resto de la argumentación, que puede dar lugar a algún tipo de confusión. Así, por ejemplo, el utilitarista que tomase la verdad revelada como la verdad acerca de la utilidad estaría muy lejos de ser un utilitarista, conforme con los propios criterios de Mill.

El punto de vista de Mill sobre la relación entre ética y religión puede verse ampliamente y explícitamente expuesto en «Utility of Religion», ensayo incluido en *Three Essays on Religion*, 1874, versión cast.: *Tres ensayos sobre la religión*, Aguilar, Madrid, 1975.

²⁴ Se refiere aquí Mill a una crítica falaz de la que el Utilitarismo fue víctima no sólo en el siglo XIX, sino en la actualidad. Dicha crítica no quiere darse por enterada, al parecer, de que el término «utilidad» tal como es entendido dentro de la doctrina utilitarista no guarda relación alguna con lo que vulgarmente entendemos por «útil». Como se desprende fácilmente de la lectura de *El Utilitarismo*, mientras que «útil» en su uso popular se refiere a lo que produce ventajas materiales y contabilizables, «útil» en la filosofía utilitarista significa, por el contrario, lo que produce satisfacciones de toda índole, entre las que ocupan un lugar destacado las «espirituales» y morales.

menudo puede ser conveniente decir una mentira con objeto de superar alguna situación incómoda del momento, o lograr algún objetivo inmediatamente útil para nosotros u otros. Mas, el cultivar en nosotros mismos un desarrollo de la sensibilidad respecto al tema de la verdad es una de las cosas más útiles, y su debilitamiento una de las más dañinas, con relación a aquello para lo que nuestra conducta puede servir. Por otra parte, cualquier desviación de la verdad, aun no intencionada, contribuye en gran medida al debilitamiento de la confianza en las afirmaciones hechas por los seres humanos, lo cual no solamente constituye el principal sostén de todo el bienestar social actual, sino que cuando es insuficiente contribuye más que ninguna otra cosa al deterioro de la civilización, la virtud, y todo de lo que depende la felicidad humana en gran escala. Por ello consideramos que la violación, por una ventaja actual, de una regla de tal trascendental conveniencia no es conveniente y que quien, por motivos de conveniencia suya o de algún otro individuo, contribuye por su parte a privar a la humanidad del bien, e infringirle el mal, implícitos en la mayor o menor confianza que pueda depositarse en la palabra de los demás, representa el papel del peor de los enemigos del género humano. Con todo, el hecho de que esta regla, sagrada como es, admita posibles excepciones, es algo reconocido por todos los moralistas, siendo el principal caso excepcional aquel en que al ocultar algún hecho podamos salvar a un individuo de un grande e innegociado mal—especialmente cuando se trate de otro individuo que no seamos nosotros mismos—, como ocurre cuando le ocultamos información a un malhechor o malas noticias a una persona gravemente enferma, y cuando la ocultación sólo puede ser realizada mediante la negación. Sin embargo, a fin de que lo excepcional no se extienda más allá de lo necesario, y con objeto de que produzca el menor efecto posible en la debilitación de la confianza en la veracidad, lo excepcional debe ser estipulado y delimitado, si es posible. Y si el principio de la utilidad sirve para algo, debe servir para

comparar estas utilidades en conflicto y señalar el ámbito dentro del cual cada una de ellas predomina.²⁵

También se da el caso de que los defensores de la utilidad se ven llevados a menudo a dar réplica a objeciones como la que sigue: no hay tiempo, con anterioridad a la acción para calcular y medir los efectos de una línea de conducta sobre la felicidad general. Esto es exactamente igual a afirmar que es imposible guiar nuestra conducta de acuerdo con los principios cristianos por no disponer de tiempo en todas las ocasiones en las que ha de llevarse algo a cabo, para leer en su totalidad el Viejo y el Nuevo Testamento. La respuesta a tal objeción, es la de que se ha dispuesto de mucho tiempo, a saber, todo lo que ha durado el pasado de la especie humana. Durante todo ese tiempo la humanidad ha estado aprendiendo por experiencia las tendencias de las acciones, experiencia de la que depende tanto toda la prudencia como toda la moralidad de nuestra vida. Se habla como si hasta el momento este curso de la experiencia no hubiese comenzado y como si, en el instante en que un hombre se sintiese tentado a interferir en la propiedad o la vida de otro tuviera que empezar a considerar por primera vez si el asesinato y el robo son perjudiciales para la felicidad humana. Incluso en tal caso no creo que encontrase que la pregunta era muy difícil de contestar; pero, en cualquier caso, se encuentra con este trabajo ya hecho. Resulta, realmente, una presunción caprichosa la de que cuando la humanidad se pone de acuerdo en considerar la utilidad como el criterio de la moralidad, no

²⁵ Se ha discutido largamente si el Utilitarismo de Mill era susceptible de ser clasificado como un «utilitarismo de la regla» o un «utilitarismo del acto», es decir, una doctrina que juzga de la corrección de los actos en virtud del tipo de reglas en que pueden encuadrarse, siendo un acto correcto si la regla dentro de la que se encuadra es generalmente útil, o una doctrina que juzga directamente la corrección de cada acto en virtud de la utilidad directa que del mismo se deriva. En este pasaje puede observarse la ponderación y equilibrio de Mill a la hora de combinar ambos tipos de utilitarismo.

llegue a acuerdo alguno respecto a lo que es útil, y no cuente con medios para hacer que las nociones sobre esta materia sean enseñadas a los jóvenes e inculcadas mediante la ley y la opinión pública. No es difícil demostrar que cualquier criterio ético funciona mal si suponemos que va acompañado de la estupidez universal. Pero de acuerdo con cualquier hipótesis en la que no se incluya esto último, la humanidad debe haber adquirido ya creencias positivas con relación a los efectos de algunas nociones sobre su felicidad. Creencias que así generadas son las reglas de moralidad para la multitud y también para el filósofo hasta que consiga mejores hallazgos. El que los filósofos puedan lograr esto fácilmente, incluso ahora, con relación a muchos temas, el que el código tradicional de la ética no es en modo alguno de derecho divino y que la humanidad tiene todavía mucho que aprender con relación a los efectos de las acciones sobre la felicidad general, es algo que admito, o mejor aún que mantengo sin reservas.

Los corolarios del principio de la utilidad, al igual que los preceptos de todas las artes prácticas son susceptibles de mejoras sin límite, y en un estado de progreso de la mente humana su mejora continúa indefinidamente. Pero una cosa es considerar las reglas de la moralidad como no conclusas, otra distinta es pasar por alto enteramente estas generalizaciones intermedias y dedicarse a probar la moralidad de cada acción recurriendo directamente al primer principio.⁷² Es algo extraño el que se pueda considerar que el reconocimiento de un primer principio no es compatible con la admisión de principios secundarios. El informar a un viajero con relación al lugar de su destino final no significa prohibirle el que se guíe por señales o letreros en su camino. La proposición de que la felicidad es el

⁷² En este pasaje, y en lo que le sigue, puede observarse una matizada e interesante defensa del «utilitarismo de la regla», en base a la necesidad práctica de los principios secundarios.

fin y objetivo de la moralidad no significa que no pueda establecerse ninguna vía conducente a tal objetivo, o que a las personas que allí se encaminan no deba advertírseles que sigan una dirección en vez de otra. Los hombres deberían realmente dejar de afirmar cosas absurdas sobre este tema que no consentirían en decir ni escuchar sobre otras cuestiones de interés práctico. Nadie argumenta que el arte de navegación no esté fundado en la astronomía porque los marineros no puedan esperar a calcular por sí mismos la carta de navegación. Siendo criaturas racionales salen a la mar con ésta ya calculada. Del mismo modo, todas las criaturas racionales se hacen a la mar de la vida con decisiones ya tomadas respecto a las cuestiones comunes de corrección e incorrección moral, así como con relación a muchas de las cuestiones mucho más difíciles relativas a lo que constituye la sabiduría y la necesidad. Y, en la medida en que la previsión es una cualidad humana, se supone que así continuará sucediendo. Cualquiera que sea el principio fundamental de la moralidad que adoptemos, precisamos de principios subordinados para su aplicación. Dado que la imposibilidad de funcionar sin éstos se da en todos los sistemas, no puede servir tal hecho como argumentación en contra de un sistema en particular. Por lo demás, argumentar seriamente como si no fuese posible disponer de tales principios secundarios, como si la humanidad hubiera permanecido hasta ahora, y hubiera de permanecer por siempre, sin derivar conclusiones generales de la experiencia de la vida humana, es el absurdo mayor al que jamás se pudiera llegar en las disputas filosóficas.

Los restantes argumentos que restan por examinar en contra del utilitarismo, consisten en su mayoría en achacarle la mayor parte de los males comunes de la naturaleza humana y las dificultades generales con que tropiezan las personas conscientes al configurar su actuación a través de la vida. Se nos dice que el utilitarista será capaz de hacer de su propio caso una excepción a la regla moral y que, cuando sucumba a la tentación, verá mayor utilidad en la violación de la norma

que en su observancia. Pero ¿es el utilitarismo el único credo que nos permite presentar excusas para obrar mal y engañar a nuestra propia conciencia? Estas excusas son suministradas abundantemente por todas las doctrinas que reconocen como un hecho dentro de la moral el que existan consideraciones en conflicto, cosas que reconocen todas las doctrinas que han sido aceptadas por personas cabales. No es culpa de ningún credo, sino de la complicada naturaleza de los asuntos humanos, el que las reglas de la conducta no puedan ser elaboradas de modo que no admitan excepciones y que, difícilmente, ningún tipo de acción pueda establecerse con seguridad como siempre obligatoria o siempre condenable. No existe ningún credo moral que no atempera la rigidez de sus leyes concediendo un cierto margen, bajo la responsabilidad del agente, para el acomodo de aquéllas a las peculiaridades de las circunstancias. Y en todos los credos, una vez hecha esta concesión, se introducen el auto-engañío y una casuística desaprensiva. No hay sistema moral alguno dentro del cual no se originen casos de obligaciones conflictivas. Estas son las dificultades reales, los puntos dificultosos, tanto en la teoría ética como en la guía consciente de la conducta personal. Puntos que son superados, en la práctica, con más o menos éxito, conforme a la inteligencia y virtud del individuo. Pero es difícil pretender que alguien pueda estar peor cualificado para superarlos por poseer un criterio último al que puedan referirse los derechos y deberes en conflicto.

Si la utilidad es la fuente última de la obligación moral, puede invocarse la utilidad para decidir entre derechos y obligaciones cuando las demandas de ambos son incompatibles. Aun cuando la aplicación del criterio pueda ser difícil, es mejor que carecer de criterio, pues ocurre que en otros sistemas, al pretender todas las leyes morales autoridad independiente, no existe un poder común autorizado para poner orden entre ellas. Las pretensiones que estas leyes tienen de independencia entre sí no se basan en nada mejor que en sofismas y, a menos que estén determinadas, como ocurre gene-

ralmente, por la reconocida influencia de la toma en consideración de la utilidad, proporcionan un campo propicio para el predominio del deseo personal y la parcialidad.

Debemos recordar que sólo en estos casos en que aparecen principios secundarios en conflicto es necesario recurrir a los primeros principios. No existe ninguna obligación moral que no implique algún principio secundario. Cuando se trata de uno solo pocas veces puede haber dudas verdaderas acerca de cuál es, en la mente de las personas que reconocen el principio en cuestión.

Capítulo 3

De la sanción última del principio de utilidad

Se formula a menudo la cuestión, con toda propiedad, respecto a cualquier supuesto criterio moral: ¿Cuál es su sanción? ¿Cuáles son los motivos de obediencia? O, de modo más específico: ¿Cuál es la fuente de la que deriva su obligatoriedad? ¿De dónde procede su fuerza vinculante? Es una tarea necesaria de la filosofía moral la de proporcionalar respuesta a esta cuestión que, aun cuando con frecuencia se presupone que es una objeción a la moralidad utilitarista —como si tuviera una mayor aplicación a esta doctrina que a las demás—, se origina, en realidad, con relación a todos los criterios. De hecho, se plantea siempre que se le pide a alguien que *adopte* un criterio, o que refiera la moralidad a alguna base en la que no tiene costumbre de fundamentarla. Sólo la moralidad establecida, aquella que la educación y la opinión pública han consagrado, es la única que se presenta ante la mente como siendo *en sí misma* obligatoria. Cuando a una persona se le pide que considere que esta moralidad *deriva* su obligatoriedad de algún principio general en torno al

El Utilitarismo

77

cual la costumbre no ha colocado el mismo halo, tal afirmación le resulta una paradoja: Los supuestos corolarios parecen poseer una fuerza más vinculante que el teorema original. La superestructura parece componerse mejor sin aquello que se presenta como su fundamento. La persona que se encuentra en tal situación se dice a sí misma: Siento que estoy obligada a no robar, no matar, no traicionar, no mentir, pero ¿por qué estoy obligada a promover la felicidad general? Si mi propia felicidad radica en algo distinto, ¿por qué no he de darle preferencia?

Si la posición adoptada por la filosofía utilitarista con relación a la naturaleza del sentido moral es correcta, nos encontraremos siempre con esta dificultad hasta que las influencias que constituyen el carácter moral no hayan tomado tan en cuenta el principio como han tomado en cuenta sus consecuencias —hasta que, mediante mejoras en la educación, el sentimiento de unidad con nuestros semejantes esté tan profundamente enraizado (como no podrá negarse que Cristo quería que fuese) en nuestro carácter y sea para nuestra conciencia una parte de nuestra naturaleza, de modo semejante a como el horror al crimen está arraigado en cualquier joven bien criado. Mientras tanto, sin embargo, esta dificultad no es algo peculiar de la doctrina utilitarista, sino que es inherente a todo intento de analizar la moralidad y reducirla a principios. Pues ocurre que, a menos que un principio esté ya en la mente humana investido de un carácter tan sagrado como cualquiera de sus aplicaciones, de lo contrario da la impresión de que les priva a éstas de una parte de su propia santidad.

El principio de la utilidad, o bien cuenta con todas las sanciones con las que cuenta cualquier otro sistema moral, o por lo menos no hay razón alguna para que no pudiera contar con ellas. Dichas sanciones son ya bien externas o internas. De las sanciones externas no es necesario hablar demasiado. Se trata de la esperanza de conseguir el favor y el temor al rechazo de nuestros semejantes o el Regidor del Universo, junto con los

sentimientos afectivos o de empatía que podamos sentir hacia ellos, o el amor o temor que Él nos inspire, inclinándonos a cumplir su voluntad independiente de las consecuencias consideradas desde un punto de vista egoísta. Evidentemente no hay razón por la que estos tres motivos en su conjunto no puedan vincularse con la moralidad utilitarista con la misma intensidad y fuerza como con cualquier otra. De hecho, aquellas sanciones que se refieren a nuestros semejantes es seguro que serán más eficaces en proporción a la aceptación general de que gocen. Exista o no exista algún otro fundamento de la obligación moral que no sea la felicidad general, los hombres efectivamente desean la felicidad y, por muy imperfectos que sean en su propia actuación al respecto, desean y recomiendan en los demás toda conducta hacia ellos mismos mediante la cual consideren que se promueve su felicidad.

Respecto a la motivación religiosa, si los hombres creen, como la mayoría de ellos mantiene, en la bondad de Dios, quienes piensan que el hecho de ser conducente a la felicidad general es la esencia, o incluso el único criterio, de la bondad deben creer, necesariamente, que eso es también lo que Dios aprueba. Por consiguiente, tanto la fuerza toda de las recompensas y castigos externos, ya sean físicos o morales, ya procedan de Dios o de nuestros semejantes, junto con todo aquello que la capacidad de la naturaleza humana presenta como desinteresada devoción por ambos, pueden ser utilizados para reforzar la moralidad utilitarista, en tanto en cuanto tal moralidad sea reconocida, y tanto más en la medida en que la educación y el cultivo general de la persona contribuyen a tal propósito.

Hasta aquí, por lo que a las sanciones externas se refiere. En cuanto a la sanción interna del deber, cualquiera que sea nuestro criterio del deber, es siempre la misma: un sentimiento en nuestro propio espíritu, un dolor más o menos intenso que acompaña a la violación del deber, que en las naturalezas morales adecuadamente cultivadas lleva, en los casos más graves, a que sea imposible eludir el deber. Este sentimiento cuando

es desinteresado y se relaciona con la idea pura del deber y no con alguna forma particular del mismo, o con alguna de las circunstancias meramente accesorias, constituye la esencia de la conciencia. Ocurre, sin embargo, que en este fenómeno tan complejo, tal como ahora se presenta, el hecho desnudo aparece en general arropado con asociaciones colaterales derivadas de la simpatía, el amor, y todavía en mayor medida el temor, como asimismo de todas las formas de sentimiento religioso, de los recuerdos de nuestra infancia y vida pasada, de la auto-estima, del deseo de estimación por parte de los demás e incluso, en ocasiones, de autohumillación.

Estas complicaciones extremas, en mi opinión, son el origen del tipo de carácter místico que —debido a una tendencia del espíritu humano del que contamos con otros muchos ejemplos— suele atribuirse a la idea de la obligación moral, que lleva a la gente a creer que dicha idea no puede asociarse en modo alguno a otros objetos que no sean aquellos que, a causa de una supuesta misteriosa ley, encontramos en nuestra experiencia actual que la producen.

Sin embargo, su fuerza vinculante se debe a la existencia de una serie de sentimientos que deben violentarse para llevar a cabo lo que se opone a nuestro criterio de lo correcto, los cuales, a su vez, si no obstante contravienimos dicho criterio, probablemente reaparecerán posteriormente en forma de remordimiento. Cualquiera que sea la teoría de la que dispongamos acerca de la naturaleza u origen de la conciencia, esto es en esencia lo que la constituye.

Siendo, por consiguiente, la sanción última de toda moralidad (al margen de los motivos externos) un sentimiento subjetivo de nuestro propio espíritu, no veo ninguna dificultad para aquellos que siguen el criterio de utilidad, a la hora de enfrentarse a la cuestión de cuál es la sanción de ese criterio en particular. Aquí podemos contestar, al igual que con respecto a todos los restantes criterios morales: los sentimientos conscientes de la humanidad. No cabe duda de que esta

sanción no tiene fuerza vinculante en aquellos que no poseen los sentimientos a los que se apela. Sin embargo, también es cierto que estas personas tampoco estarán más dispuestas a obedecer a ningún otro principio moral distinto al utilitarista. Sobre ellos no ejerce influencia alguna la moralidad de cualquier signo que sea, a no ser a través de sanciones externas. Por lo demás, existen sentimientos, como hecho de la naturaleza humana, cuya realidad, así como el gran poder que son capaces de ejercer en aquellos que han sido debidamente educados, es algo probado por la experiencia. Jamás se ha demostrado que no puedan ser cultivados por los utilitaristas tan intensamente como por cualquier otra regla moral¹.

Soy consciente de que existe una tendencia a pensar que una persona que considera la obligación moral como algo trascendente, como una realidad objetiva perteneciente al ámbito de las «cosas en sí», está más predispuesta a cumplir conforme a ella más prontamente que el que considera que es algo completamente subjetivo, que tiene su asiento en la conciencia humana únicamente. Sin embargo, al margen de cuál sea la opinión de una persona sobre esta cuestión ontológica, lo que realmente le urge a obrar es su propio sentimiento subjetivo que es medido debidamente por la fuerza que presenta.

No hay otra creencia más fuerte en la realidad objetiva del deber que la de quienes consideran que dicha realidad es Dios. Con todo, la creencia en Dios, aparte de los esperados premios y castigos reales, opera únicamente en la conducta a través de, y en proporción a, el sentimiento religioso subjetivo. La sanción, en la

¹ Aquí, como en otros pasajes de la presente obra, si bien de modo embrionario, se contiene un anticipo de teorías «desarrolladas» como la de Kohlberg, para quien los individuos a los que se refiere Mill como movidos únicamente por las sanciones externas se encerrarían, como es bien conocido, en el nivel convencional, que implica un desarrollo moral incompleto y deficitario, que es (¿o ha de ser?) superado al alcanzar el nivel posconvencional.

medida en que es desinteresada, radica siempre en el propio espíritu. La idea que tiene el moralista trascendental será, sin duda, la de que tal sanción no se producirá en el espíritu a menos que se crea que tiene su origen fuera del espíritu, y que si una persona puede decirse a sí misma: «Lo que me construye, y yo demuestro conciencia, es sólo un sentimiento de mi propio espíritu», sacará probablemente la conclusión de que tan pronto no exista dicho sentimiento no existe la obligación, y que tan pronto dicho sentimiento le resulte molesto lo descartará y tratará de liberarse de él. Podemos preguntar, ¿existe sólo este peligro con relación a la moralidad utilitarista? Es cierto que el hecho de que se piense que la obligación moral tiene su asiento fuera del espíritu hace que el sentimiento de obligación sea tan fuerte que no pueda uno librarse de él? La realidad es tan distinta que todos los moralistas admiten, lamentándose, la facilidad con la que, en la generalidad de los espíritus, la conciencia puede ser silenciada u ocultada. Tanto personas que nunca han oído hablar del utilitarismo como quienes lo defienden se preguntan con frecuencia: «¿Tengo que obedecer a mi conciencia?». Aquellos cuya conciencia sea tan débil como para permitir formular tal pregunta, en caso de que contenten afirmativamente, no lo harán a causa de su creencia en la teoría trascendental, sino debido a las sanciones externas.

No es necesario, para los fines presentes, decidir si el sentimiento de deber es innato o adquirido. Presuponiendo que sea innato, queda por resolver a qué objetos se une naturalmente, ya que los que apoyan filosóficamente dicha teoría coinciden ahora en que lo que se percibe intuitivamente son los principios de la moralidad, no sus detalles. De haber algo innato de este tipo, no veo la razón por la que el sentimiento innato no pudiera ser el de la consideración de los placeres y los dolores de los demás. Si existe algún principio moral que sea intuitivamente obligatorio, yo diría que éste debe serlo. De ser así la ética intuitivista coincidiría con la utilitarista y ya no habría lugar a

más disputas entre ambas. Incluso tal como están ahora las cosas los moralistas intuicionistas, aunque consideran que existen otras obligaciones morales inuidas ya consideran, en efecto, que ésta es una de ellas, por cuanto unánimemente mantienen que una gran *parte* de la moralidad consiste en la consideración debida de los intereses de nuestros semejantes. Por consiguiente, de ser cierto que la creencia en el origen trascendental de la obligación moral otorgue alguna eficacia adicional a la sanción interna, considero que el principio utilitarista ya puede disfrutar de este beneficio.

Por otra parte, si, como yo creo, los sentimientos morales no son innatos sino adquiridos, no son por ello menos naturales. Es natural que un hombre hable, razona, construya ciudades, cultive la tierra, etc., aunque ello implique facultades adquiridas. Los sentimientos morales no son, desde luego, una parte de nuestra naturaleza en el sentido de encontrarse en grado perceptible presentes en todos nosotros, cosa que tienen que admitir forzosamente aquellos que creen con más fuerza en su origen trascendental. Al igual que las demás capacidades adquiridas a las que nos hemos referido anteriormente, la facultad moral, si bien no es parte de nuestra naturaleza, es un producto natural de ella. Puede desarrollarse, como las anteriormente citadas capacidades, en un determinado grado, espontáneamente, siendo susceptible de alcanzar, mediante su cultivo, un elevado grado de desarrollo. Desafortunadamente, también es susceptible, mediante un uso suficiente de sanciones externas y la fuerza de las impresiones primeras, de ser cultivado casi en cualquier sentido, de modo que no hay nada, por absurdo y maligno que sea, que no pueda hacer que actúe, mediante dichas influencias, sobre el espíritu² humano con toda la

² En este, y en algunos otros lugares, he utilizado el vocablo castellano «espíritu» como equivalente aproximado del término inglés «mind», ya que si bien haberlo traducido más literalmente por «mente» hubiera hecho tal vez más justicia a Mill, supondría un uso muy forzado de tal expresión en castellano, en contextos como éste.

autoridad de la conciencia. El dudar de que pueda conllevarse, utilizando los mismos medios, una fuerza igual al principio de la utilidad, aun cuando careciese de fundamento en la naturaleza humana, supondría dar la espalda a la experiencia.

Sin embargo, las asociaciones morales que son totalmente una creación artificial, conforme avanza el cultivo del intelecto, se rinden poco a poco a la fuerza disolvente del análisis, de suerte que si el sentimiento del deber cuando se asocia con la utilidad se presentase como igualmente arbitrario, si no existiese una parte importante de nuestra naturaleza, o alguna clase de sentimientos poderosos con los que pudiese armonizarse tal asociación, y que nos hiciese sentiría como algo propio, inclinándonos no sólo a desarrollarla en los demás (para lo cual contamos con bastantes motivos interesados), sino incluso a apreciarla en nosotros mismos, si no existiese, en suma, una base sentimental natural para la moralidad utilitarista, bien pudiera ocurrir que también esta asociación, incluso después de haber sido implantada mediante la educación, pudiera desvanecerse mediante el análisis.

Sin embargo, esta base de sentimientos naturales *existe*, y es ella la que, una vez que el principio de la felicidad general sea reconocido como criterio ético, constituirá la fuerza de la moralidad utilitarista. Esta base firme la constituyen los sentimientos sociales de la humanidad —el deseo de estar unidos con nuestros semejantes, que ya es un poderoso principio de la naturaleza humana y, afortunadamente, uno de los que tienden a robustecerse incluso sin que sea expresamente inculcado dada la influencia del progreso de la civilización. El estado social es a la vez tan natural, tan necesario y tan habitual para el hombre que, con excepción de algunas circunstancias poco comunes, o a causa del esfuerzo de una abstracción voluntaria, puede el ser humano concebirse a sí mismo más que como miembro de un colectivo. Sentimiento de asociación que se refuerza más y más, conforme la humanidad abandona el estado de independencia salvaje.

Por consiguiente, todos los requisitos que son necesarios para la vida en sociedad se convierten cada vez más en un elemento indispensable de la idea que una persona se forma de la condición en la que nace, y que constituye el destino del ser humano. Ahora bien, las relaciones sociales entre los seres humanos, excluidas las que se dan entre amo y esclavo, son manifiestamente imposibles de acuerdo con ningún otro presupuesto que el de que sean consultados los intereses de todos. La sociedad entre iguales sólo es posible en el entendimiento de que los intereses de todos son considerados por igual. Y, puesto que en todos los estadios de la civilización todo el mundo, excepto el monarca absoluto, tiene sus iguales, todo el mundo se ve obligado a vivir en tales términos con alguien. Por lo demás, en todas las épocas se produce algún progreso hacia un estadio en el que será imposible vivir permanentemente en términos que no sean éstos con todo el mundo. De este modo a la gente se le hace imposible concebir que pueda darse una desconsideración total de los intereses de los demás. Sienten la necesidad de concebirse a ellos mismos, por lo menos, evitando las afrentas más groseras y (aunque sólo sea para protección propia) viviendo en un estado de continua denuncia de aquéllas. También están familiarizados con el hecho de cooperar con los demás y proponerse un interés colectivo, en lugar de individual, como fin de sus acciones (al menos, de momento³). En la medida en que cooperan, sus fines se identifican con los de los demás. Se produce, al menos, un sentimiento provisorio de que los intereses de los demás son sus propios intereses.

³ Aquí aparece claro el deseo de Mill de que los intereses individuales sean, a su vez, debidamente atendidos. La expresión «at least for the time being», que he traducido por «al menos de momento», encierra la esperanza de que llegará el tiempo en que los sacrificios individuales en aras de la colectividad no sean precisos. El supuesto «colectivismo» de Mill, subordinando los intereses particulares a los de la mayoría, es tan sólo un remedio al deplorable estado actual de las cosas.

Por otra parte, no sólo, efectivamente, el reforzamiento de los vínculos sociales, como asimismo todo el desarrollo armonioso de la sociedad, proporcionan a cada individuo un interés personal más fuerte en consultar prácticamente el bienestar de los demás, sino que también le llevan a identificar sus *sentimientos* cada vez más con el bien ajeno, o al menos con un constante aumento gradual de su consideración de aquél. El hombre llega, como por instinto, a ser consciente de sí mismo como un ser que, *por supuesto*, presta atención a los demás. Llega a resultarle el bien de los demás algo a lo que natural y necesariamente ha de atender, en igual medida que a las necesidades físicas de la existencia. Ahora bien, cualquiera que sea el grado de desarrollo de este sentimiento en una persona, se ve forzada por los más fuertes motivos, tanto el interés personal como la simpatía, a demostrarlo, e intentar con todas sus fuerzas promoverlo en los demás. E incluso si carece de este tipo de sentimiento por su parte, le interesará tanto como a los demás que los otros lo posean. En consecuencia, se aprovechan y cultivan los más leves indicios de este sentimiento mediante el contragio de la simpatía (*sympathy*) y la influencia de la educación, tejiéndose una red de asociaciones aprobatorias a su alrededor, mediante el uso de la poderosa agencia de las sanciones externas.

Conforme la civilización avanza, este modo de concebirnos a nosotros mismos y a la vida humana se considera cada vez más natural. Todos los pasos llevados a cabo en el progreso político lo hacen más posible, eliminando las causas de intereses contrapuestos y nivelando aquellas desigualdades en los privilegios que la ley ampara entre individuos y clases, a causa de los cuales existen amplios sectores de la humanidad cuya felicidad se pasa por alto en la práctica. En un estado de progreso del espíritu humano se da un constante incremento de las influencias que tienden a generar en todo individuo un sentimiento de unidad con todo el resto, sentimiento que, cuando es perfecto, hará que nunca se piense en, ni se desee, ninguna condición que

beneficie a un individuo particularmente, si en ella no están incluidos los beneficios de los demás.

Si suponemos ahora que este sentimiento de unidad ha de ser enseñado como si de una religión se tratase, y que toda la fuerza de la educación, las instituciones y la opinión pública ha de ser dirigida, como se hizo en su tiempo con la religión, a lograr que cada persona crezca desde su infancia rodeada por todas partes de la profesión y práctica del mismo, no creo que nadie que pueda imaginarse eso tendrá reparo alguno respecto a la suficiencia de la sanción última de la moralidad de la Felicidad. A cualquier estudio de la ética que le resulte difícil comprender esto le recomiendo, como medio para facilitarle dicha comprensión, la segunda de los dos principales obras de Comte, el *Système de Politique Positive*.⁴ Personalmente mantengo las objeciones más fuertes respecto al sistema de política y moral establecido en dicho tratado; sin embargo, considero que ha demostrado cumplidamente la posibilidad de poner al servicio de la humanidad, aun sin la ayuda de la creencia en la Providencia, tanto el poder psicológico como la eficacia social de una religión, haciendo que este sentimiento se convierta en el centro de la vida humana, conformando nuestros pensamientos, sentimientos y acciones de un modo tal que la gran ascendencia que jamás haya podido ejercer cualquier religión no sea sino una muestra y anticipo. Hasta tal punto es esto así, que el peligro de su utilización radicaría no en que fuese insuficiente, sino en que podría pecar de excesivo al interferir indebidamente con la libertad y la individualidad humanas.

Tampoco es necesario que el sentimiento que constituye la fuerza vinculante de la moralidad utilitarista en aquellos que la reconocen aguarde la colaboración de aquellas influencias sociales que harán que la humani-

⁴ Cuyo título completo es: *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'humanité*. 4 vols., Paris: Mathias, 1851-54.

dad en su conjunto la experimente como obligatoria. En el estadio relativamente primitivo del desarrollo humano en que ahora nos encontramos, una persona no puede, desde luego, sentir aquella profunda simpatía hacia todos los demás que haría imposible cualquier discordia real en la dirección general de su conducta en la vida. Sin embargo, ya ahora, aquellas personas en quienes el sentimiento social está en alguna medida desarrollado no pueden consentir en considerar al resto de sus semejantes como rivales suyos en la lucha por los medios para la felicidad, a los que tengan que desear ver derrotados a fin de poder alcanzar los objetivos propios.

El concepto profundamente arraigado que todo individuo, incluso en el presente estadio, tiene ya de sí mismo como ser social, tiende a hacerle experimentar que uno de sus deseos naturales es el de que se produzca una armonía entre sus sentimientos y objetivos y los de sus semejantes. Si las diferencias de opinión y de cultura intelectual hacen que le sea imposible compararlos los sentimientos reales de los demás tal vez incluso le hagan condenar y rechazar tales sentimientos —sin embargo, tiene que ser consciente de que su objetivo real y el de los demás no son excluyentes—. Es decir, tiene que comprender que no se opone a lo que los demás realmente desean con vistas, pongamos por caso, a su propio bien, sino que, por el contrario, está contribuyendo a su consecución. En la mayoría de los individuos este sentimiento es mucho menos profundo que los sentimientos de tipo egoísta, y a menudo se carece de él por completo. Mas, quienes lo experimentan, son poseedores de algo que presenta todas las características de un sentimiento natural. No lo consideran como una superstición, fruto de la educación, o una ley impuesta despoticamente por la fuerza de la sociedad, sino como un atributo del que no deberían prescindir. Esta convicción es la sanción última de la moralidad de la mayor felicidad.⁵ Ella es la que hace a cual-

⁵ Abreviatura para referirse al principio utilitarista, cuya fórmula

quier mente a la que acompañen sentimientos bien desarrollados trabajar conjuntamente con, y no en contra de, los motivos exteriores que nos llevan a preocuparnos de los demás, motivos que son promovidos por lo que yo he denominado sanciones externas. Cuando no existen estas últimas sanciones, o actúan en dirección opuesta, la convicción mencionada constituye en sí misma una poderosa fuerza interna vinculante, que guarda proporción con la sensibilidad y madurez del individuo. Sólo aquellos que carecen de toda idea de moralidad podrían soportar llevar una vida en la que se planease no tomar en consideración a los demás a no ser en la medida en que viniese exigido por los propios intereses privados.

Capítulo 4

De qué tipo de prueba es susceptible el principio de utilidad

Ya he señalado que las cuestiones relativas a los fines últimos no admiten prueba en la acepción ordinaria del término. El carecer de prueba mediante razonamiento es algo común a todos los primeros principios, tanto por lo que se refiere a las primeras premisas de nuestro conocimiento como a las concernientes a nuestra conducta. Sin embargo, las primeras, siendo cuestiones fáciles, pueden ser objeto de una apelación directa a las facultades que juzgan de los hechos, a saber nuestros sentidos y nuestra conciencia interna. ¿Puede apelarse a estas mismas facultades en las cuestiones que atañen a los fines prácticos? O, ¿mediante cuál otra facultad puede lograrse conocimiento de ellos?

Las cuestiones relativas a los fines son, en otras palabras, cuestiones relativas a qué cosas son deseables. La doctrina utilitarista mantiene que la felicidad es deseable, y además la única cosa deseable, como fin, siendo todas las demás cosas sólo deseables en cuanto medios para tal fin. ¿Qué necesita esta doctrina—qué requisitos precisa cumplir la misma—para hacer que logre su pretensión de ser aceptada?

La única prueba que puede proporcionarse de que un objeto es visible es el hecho de que la gente realmente lo vea. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oiga. Y, de modo semejante, respecto a todas las demás fuentes de nuestra experiencia. De igual modo, entiendo que el único testimonio que es posible presentar de que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desee realmente¹. Si el fin que la doctrina utilitarista se propone a sí misma no fuese, en teoría y en la práctica, reconocido como fin, nada podría convencer a persona alguna de que era tal cosa. No puede ofrecerse razón alguna de por qué la felicidad general es deseable excepto que cada persona, en la medida en que considera que es alcanzable, desea su propia felicidad². Siendo esto, sin embargo, un hecho, contamos no sólo con las pruebas suficientes para el caso, sino con todas las que pudiera requerir la justificación de que la felicidad es un bien: que la felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y la felicidad general, por consiguiente, un bien para el conjunto de todas las personas³, de tal modo que la felicidad

¹ La manifiesta confusión por parte de Mill entre "deseado" y "deseable" ha sido duramente criticada, especialmente a partir de G. E. Moore, en el capítulo IV de los *Principia Ethica*. Otros autores, sin embargo, han juzgado más positivamente tal aseveración por parte de Mill, como Brandt en su *Teoría Ética* (véase versión cast. de E. Guzmán en Alianza Universidad Textos, Madrid, 1982, pág. 308, especialmente), o tal como ya lo había hecho Schlick en sus *Fragen der Ethik*.

² Se trataría de postular aquí un hedonismo *psicológico* que serviría de base, en el caso de Mill, para fundamentar su hedonismo ético universal.

³ Se acusa a Mill de incurrir en la «falacia de la composición» al argumentar de este modo. Es decir, no parece plausible derivar del hecho de que la Felicidad de A sea un bien para A, la felicidad de B un bien para B, y la felicidad de C un bien para C, que la felicidad de A+B+C sea un bien para el conjunto A+B+C. Al lector interesado en la posible defensa de la tesis de Mill le remitimos al capítulo 3 de la obra de W. D. Hudson: *La filosofía moral contemporánea*, Alianza Universidad, Madrid, 1974, especialmente pág. 84. Sobre este aspecto véase también la Introducción a esta obra.

exhibe su título como uno de los fines de la conducta y, consecuentemente, como uno de los criterios de moralidad.

Pero con esto sólo no ha demostrado ser el único criterio. Para conseguirlo, de acuerdo con la misma regla, parecería necesario demostrar, no sólo que la gente desea la felicidad, sino que nunca desea ninguna otra cosa. Ahora bien, resulta palmario que las personas sí desean cosas que, en el lenguaje ordinario, se distinguen claramente de la felicidad. Por ejemplo, desean la virtud y la ausencia del vicio con no menor fuerza, realmente, que desean el placer y la ausencia del dolor. El deseo de la virtud no es tan universal, pero es un hecho tan real como el deseo de la felicidad. De ahí que los que se oponen al criterio utilitarista estimen que tienen derecho a inferir que existen otros fines de las acciones humanas además de la felicidad, y que la felicidad no es el criterio de aprobación y desaprobación.

Sin embargo, ¿niega la doctrina utilitarista que la gente desee la virtud, o manifiesta que la virtud no es algo que haya de ser deseado? Todo lo contrario. Manifiesta no solamente que la virtud ha de ser deseada, sino que ha de ser deseada desinteresadamente, por sí misma⁴. Sea cual sea la opinión de los moralistas utilitaristas con relación a las condiciones originales que hacen que la virtud devenga virtud, y por más que puedan considerar (como, de hecho, ocurre) que las acciones y disposiciones son solamente virtuosas debido a que promocionan algún otro fin que la virtud, con todo, admitido esto, y habiéndose decidido —teniendo en cuenta estas consideraciones— lo que es virtuoso, no sólo colócan la virtud a la cabeza misma de las cosas que son buenas como medios para el fin úl-

⁴ Al lector interesado en estudiar este llamativo y controvertido aspecto de la conexión entre la virtud y el utilitarismo le remitimos al artículo de John Kilcullen: «Utilitarianism and Virtue», en la revista *Ethics*, vol. 93, nº 3, April 1983.

timo, sino que también reconocen como hecho psicológico la posibilidad de que constituya, para el individuo, un bien en sí mismo, sin buscar ningún otro fin más allá de él.

Mantienen además los utilitaristas que el estado de ánimo no es el correcto, ni se adecuaba al principio de la Utilidad, ni es un estado que conduzca mejor a la felicidad general, a menos que se dé el amor a la virtud en este sentido—como algo deseable en sí mismo—, aun cuando, en el caso particular, no produjese aquellas otras consecuencias deseables que tiende a producir, y a causa de las cuales se estima como virtud. Esto no significa, en el mínimo grado, un abandono del principio de la Felicidad. Los ingredientes de la felicidad son muy varios y cada uno de ellos es deseable en sí mismo, y no simplemente cuando se le considera como parte de un agregado. El principio de la Utilidad no significa que cualquier placer determinado, como por ejemplo la música, o cualquier liberación del dolor, como por ejemplo la salud, hayan de ser considerados como medios para un algo colectivo denominado Felicidad y hayan de ser deseados por tal motivo. Son deseados y deseables en y por sí mismos. Además de ser medios, son parte del fin.⁵

La virtud, conforme con la doctrina utilitarista, no es natural y originariamente parte del fin, pero es susceptible de llegar a serlo. En aquellos que la aman desinteresadamente ya lo es, deseándola y apreciándola no como medio para la felicidad, sino como parte de su felicidad.⁶

⁵ Es este un aspecto de la argumentación de Mill generalmente pasado por alto, o mal interpretado. La felicidad, de acuerdo con Mill, no podría considerarse como una «entidad» determinada, sino que podría interpretarse, más bien, como una abreviatura para referirse a una serie de bienes y condiciones que posibilitan la satisfacción profunda y duradera del ser humano. En este sentido las críticas al hedonismo contenidas en el *Filebo* de Platón, o en los *Pirrotas* de Moore, así como en la *Ética* de Nowell-Smith, no afectarían, en modo alguno a Mill.

⁶ No suele tomarse en cuenta, debidamente, esta concepción

Para ilustrar esto más ampliamente, podemos recordar que no es la virtud el único objeto, originariamente un medio, que de no ser un medio para otra cosa sería y continuaría siendo algo indiferente, pero que por asociación con aquello para lo que es un medio, llega a ser deseado por sí mismo, y esto, a su vez, con la mayor intensidad. ¿Qué diremos, por ejemplo, del amor al dinero? No hay nada originariamente que haga al dinero más deseable que a cualquier monón de guijarros brillantes. Su valor radica únicamente en el de las cosas que con él se pueden adquirir: los deseos de otras cosas distintas al dinero y para las que éste es un medio de gratificación. Sin embargo, el amor al dinero no es sólo una de las fuerzas más poderosas que mueven al hombre, sino que el dinero es, en muchos casos, deseado en y por sí mismo. El deseo de poseerlo es, a menudo, más fuerte que el deseo de utilizarlo, y continúa incrementando cuando se desvanecen todos los deseos que apuntan a fines que le trascienden y que son conseguidos por su mediación. Puede decirse, pues, en verdad, que el dinero no es deseado con vistas a un fin, sino que es parte de dicho fin. De constituir un medio para la felicidad, se ha convertido a sí mismo en el principal constituyente de la concepción que un individuo se forma de la felicidad.

Lo mismo puede decirse con relación a la mayor parte de los grandes objetivos de la vida humana: el poder, por ejemplo, o la fama. Con la salvedad de que

«moral» de la felicidad por parte de Mill, que considera al individuo como agente moral, con sentimientos desarrollados al respecto. Es éste uno de los puntos que más le distancia de Bentham, como Mill ha destacado en el trabajo que con el título *Bentham* fue publicado en la *London and Westminster Review*, en agosto de 1838. Dijo allí Mill, criticando a Bentham:

«El hombre nunca es reconocido por él (Bentham) como un ser capaz de perseguir la perfección espiritual como un fin; de desear por sí misma la conformidad de su propio carácter con su criterio de excelencia...» (véase dicho artículo en *John Stuart Mill: Utilitarismo*, ed. por Mary Warnock, Collins, Glasgow, 1979, págs. 100).

a estos dos últimos va aparejada una cierta dosis de placer inmediato que da la apariencia, por lo menos, de ser algo inherente a los mismos, cosa que no ocurre en el caso del dinero. Con todo, sin embargo, la fortísima atracción natural tanto del poder como de la fama, radica en la enorme ayuda que proporcionan con vistas a la satisfacción de nuestros restantes deseos. Es la estrecha asociación que de este modo se genera entre ellos y nuestros objetos de deseo, lo que dora al deseo directo de los primeros de la intensidad que a menudo presenta, de modo que en algunas personas sobrepasa en fuerza a todos los deseos restantes. En dichos casos los medios se han convertido en parte del fin, siendo además una parte del fin más importante que cualquiera de las cosas que obtenemos por su mediación. Lo que en un tiempo se deseó como instrumento para la obtención de la felicidad, se desea ahora por sí mismo. Al ser deseado por sí mismo, no obstante, resulta deseado como *parte* de la felicidad. La persona es feliz, o cree serlo, por su mera posesión, y es desdichada si no es capaz de conseguirlo. Su deseo no es algo distinto del deseo de felicidad, como tampoco lo es el amor a la música o el deseo de salud. Todo ello está incluido en la felicidad. Todo ello constituye parte de los elementos con los que se genera el deseo de felicidad. La felicidad no es una idea abstracta, sino un todo concreto y éstas son algunas de sus partes. El criterio utilitarista sanciona y aprueba que así sea. La vida sería algo muy pobre, muy mal provista de fuentes de felicidad, a falta de esta disposición de la naturaleza, mediante la cual cosas que en principio eran indiferentes, pero que conducían a, o estaban asociadas en algún otro sentido con, la satisfacción de nuestros deseos primitivos, se convierten ellas mismas en fuentes de placer más valiosas que los placeres primitivos, tanto por lo que a su permanencia se refiere en el espacio de la existencia humana que son capaces de abarcar, como a su intensidad.

La virtud, de acuerdo con la concepción utilitarista, es un bien de este tipo. No existe un deseo originario

de ella, o motivo para ella, salvo su producción de placer y, especialmente, su protección del dolor. Pero mediante la asociación que se forma puede ser considerada como buena en sí misma y deseada en este sentido con tanta intensidad como cualquier otro bien. Con una diferencia: la de que mientras que el amor al dinero, al poder, la fama, etc., pueden convertir al individuo, y a menudo así sucede, en un ser nocivo para los demás miembros de la sociedad a la que pertenece, no hay nada que le haga más beneficioso para los demás que el cultivo y el amor desinteresado de la virtud. Consecuentemente, el criterio utilitarista mientras que tolera y aprueba todos aquellos otros deseos adquiridos, en tanto en cuanto no sean más perjudiciales para la felicidad general que aliados de ella, recomienda y requiere el cultivo del amor a la virtud en la mayor medida posible, por ser, por encima de todas las demás cosas, importante para la felicidad.

Resulta de las consideraciones precedentes, que no existe en la realidad nada que sea deseado excepto la felicidad. Todo lo que es deseado de otro modo que no sea medio para algún fin más allá de sí mismo, y en última instancia para la felicidad, es deseado en sí mismo como siendo él mismo una parte de la felicidad, y no es deseado por sí mismo hasta que llega a convertirse en ello. Quienes desean la virtud por sí misma la desean ya bien porque la conciencia de ella les proporciona placer, o porque la conciencia de carecer de ella les resulta dolorosa, o por ambas razones conjuntamente. Como, en realidad, raras veces el placer y el dolor se presentan por separado, sino que casi siempre aparecen juntos, la misma persona experimenta placer en la medida en que ha alcanzado la virtud, y el dolor por no haber alcanzado más. Si una de estas cosas no le proporcionase placer y la otra dolor, no amaría ni desearía la virtud, o la desearía sólo por los demás beneficios que podría producirle a ella o a las personas de su estima.

Contamos ahora, pues, con una respuesta a la pregunta relativa a qué tipo de prueba puede propor-

narse al principio de la utilidad. Si la opinión que he manifestado ahora es psicológicamente verdadera—si la naturaleza humana está constituida de tal forma que no desea nada que no sea ya bien una parte de la felicidad o un medio para la felicidad—no podemos contar con ninguna otra prueba, y no necesitamos otra, con relación a que éstas son las únicas cosas deseables. De ser así, la felicidad es el único fin de la acción humana y su promoción el único criterio mediante el cual juzgamos toda la conducta humana; de donde se sigue necesariamente que debe constituir el criterio de la moralidad, ya que la parte está incluida en el todo.

Ahora bien, decidir si esto es así efectivamente, si la humanidad en realidad no desea nada por sí mismo sino lo que le produce placer, o aquello de cuya ausencia se deriva dolor, constituye una cuestión fáctica del mundo de la experiencia que depende, al igual que todas las cuestiones semejantes, de los testimonios con los que contemos. Sólo puede ser resuelta mediante la práctica de la auto-conciencia y la auto-observación, asistidas por la observación de los demás. Creo que, desde una perspectiva imparcial, estos testimonios demostrarán que desear una cosa y encontrarla dolorosa, sentir aversión por la misma y considerarla dolorosa, son fenómenos absolutamente inseparables, o más bien dos partes del mismo fenómeno. Siendo, estrictos, habría que decir que se trata de dos modos distintos de nombrar el mismo hecho psicológico: que el considerar a un objeto deseable (a menos que se tengan en cuenta sus consecuencias) y considerarlo agradable son una y la misma cosa, y que desear algo, a no ser en la medida en que la idea de ello sea agradable es una imposibilidad física y metafísica.⁷

⁷ Aquí cabría distinguir, posiblemente, entre la idea agradable de algo y la idea de algo agradable; al igual que Bradley (1846-1924) distinguió entre «a pleasant thought» y «the thought of a pleasure» (en su obra *Ethical Studies* de 1876). En tal sentido se podría argumentar, en contra de Mill, que todo el mundo se mueve por ideas agradables, y no sin embargo por la idea de lo agradable.

Lo anterior me resulta tan evidente que espero que difícilmente sea puesto en cuestión. Por lo demás, lo que se puede objetar será no que el deseo pueda dirigirse en modo alguno a ninguna otra cosa como objeto último excepto el placer y la exención del dolor, sino que la voluntad sea algo distinto del deseo; es decir, que una persona de virtud consolidada, o cualquier otra cuyas metas sean firmes, realiza sus propósitos sin pensar en modo alguno en el placer que obtiene al contemplarlos, o el que espera derivar de su realización, persistiendo en obtenerlos aun cuando dichos placeres disminuyan, en gran medida a causa de los cambios de su carácter o el debilitamiento de su sensibilidad pasiva, o cuando sean superados por el sufrimiento que la persecución de sus propósitos pueda ocasionarle. Admito todo esto por completo, y así lo he declarado en otros lugares, con tanta fuerza y energía como cualquier otro. La voluntad (*will*), el fenómeno activo, es algo distinto del deseo, estado de sensibilidad pasiva, y aun siendo originariamente un producto de éste, puede con el tiempo tomar vida propia y separarse de su progenitor, hasta tal punto que en el caso de los fines habituales en vez de quererlos (*will*) porque los deseamos (*desire*), a menudo los deseamos porque los queremos. Esto, sin embargo, no es sino un ejemplo del hecho bien conocido de la fuerza del hábito, que en modo alguno se limita al caso de las acciones virtuosas. Muchas cosas indiferentes, que los hombres en principio realizaban por un motivo determinado siguen siendo realizadas a causa del hábito. A

No obstante, a no ser que nos basemos en una concepción planificada del lenguaje (presente en G. E. Moore, por ejemplo), de acuerdo con la cual a cada palabra corresponde un «objeto» distinto, no nos vemos forzados a asegurar que cuando pensamos en lo agradable pensamos en algo distinto a aquellas cosas cuya idea nos resulta agradable. La argumentación precedente de Mill, al explicar como cosas distintas al «placer» devienen parte del mismo podría ser una explicación convincente de cómo el lenguaje opera fluidamente trasladando determinadas connotaciones de un objeto a otro.

vices, esto se hace inconscientemente, apareciendo la conciencia sólo con posterioridad al acto. Otras veces, va acompañado de la volición consciente, si bien una volición que se ha hecho habitual y que se pone en ejercicio por la fuerza del hábito, en oposición, tal vez, a la preferencia deliberada, como ocurre con frecuencia en el caso de quienes han adquirido hábitos viciosos o perjudiciales.

En tercero, y último lugar, tenemos el caso en que el acto habitual de la voluntad en la circunstancia particular, no está en contraposición con la intención general que prevalece en otras ocasiones, sino que es consecuencia de ella, como en el caso de personas de probada virtud y de todos los que persiguen deliberada y consistentemente cualquier fin determinado. Esta distinción entre voluntad (*will*) y deseo (*desire*), entendida de este modo, es un hecho psicológico real y de gran importancia. Hecho que consiste solamente en lo que sigue: la voluntad, al igual que otros aspectos de nuestra personalidad, es modelada por el hábito, de forma que podamos querer a causa del hábito lo que ya no deseamos por sí mismo, o que solamente deseamos porque lo queremos (*will*). No es menos cierto que, en el principio, la voluntad está producida totalmente por el deseo, incluyendo en este término la influencia disuasoria del dolor, así como la atracción que ejerce el placer.

Dejemos de pensar en la persona que se ha formado una voluntad determinada de obrar correctamente, y tomemos en consideración aquella en la que la voluntad virtuosa es todavía endeble, sujeta a tentaciones, y en la que no podemos confiar por completo. ¿Con qué medios puede ser fortalecida? ¿Cómo puede implantarse o despertarse la voluntad de ser virtuoso allí donde no cuenta con fuerza suficiente? Sólo considerando que la persona en cuestión desee (*desire*) la virtud, haciendo que la contemple como algo placentero, o que vea su carencia como algo doloroso. Sólo se consigue impulsar a tal voluntad a ser virtuosa asociando la actuación debida con el placer y la indebida

con el dolor, y destacando, trayendo a primer plano, el placer, haciendo que la persona experimente el placer que está naturalmente implicado en lo uno, y el dolor que conlleva lo otro. Voluntad que, una vez así asentada, actuará, a partir de entonces, sin tener que tomar en consideración ni el placer ni el dolor.

La voluntad es hija del deseo, y abandona el dominio de su progenitor sólo para pasar a depender del hábito. Aquello que resulta del hábito no abona el presupuesto de que sea intrínsecamente bueno. Por ello no habría razón para desear que el fin de la virtud estuviese disociado del placer y el dolor, si no fuese a causa de que la influencia de las asociaciones con el placer y el dolor que impulsan a la virtud no es suficiente para garantizar la segura constancia de la acción en ausencia del apoyo del hábito. Tanto con relación a los sentimientos como a la conducta, el hábito es lo único que proporciona seguridad. Es a causa de la importancia que tiene para los demás el poder confiar absolutamente en los sentimientos y conducta de una persona, y de la importancia que tiene para uno mismo el poder confiar en sus sentimientos y conducta propios, por lo que la voluntad de obrar correctamente debe ser cultivada de acuerdo con esta independencia habitual. En otras palabras, este estado de la voluntad es un medio para el bien, no un bien intrínseco. Por lo demás no entra en conflicto con la doctrina de que no hay nada bueno para los seres humanos sino en la medida en que es, o bien placentero, o un medio para conseguir el placer o eliminar el dolor.

Si esta doctrina es verdadera, el principio de la utilidad ha quedado demostrado. Que sea verdadera o no, es algo que dejamos a la consideración del lector reflexivo.

En todas las épocas del pensamiento uno de los más fuertes obstáculos con los que se ha encontrado la doctrina de que la utilidad, o la felicidad, es el criterio de lo correcto y lo incorrecto, ha procedido de su confrontación con la idea de la justicia. El profundo sentimiento y la aceptación, aparentemente evidente, que tal palabra provoca con una celeridad y certeza semejantes a las provocadas por un instinto, han hecho considerar a la mayoría de los pensadores que ponían de relieve

¹ Este capítulo ofrece, sin duda, un interés particular, por cuanto las críticas más recientes al utilitarismo, que entroncan con algunas muy antiguas, se refieren, tal como se constata en la obra de Rawls *Una teoría de la justicia*, a la, al parecer, imposibilidad del utilitarismo de fundamentar debidamente una teoría de la justicia. En este capítulo será interesante observar cómo, conforme al razonamiento de Mill, el utilitarismo no sólo da cabida a la justicia, sino que ésta última sólo cobra sentido en cuanto conducente a la felicidad general.

una cualidad inherente a los hechos: es decir, demuestran que lo justo debe tener una existencia natural como algo absoluto, genéricamente distinto de cualquier variedad de lo conveniente (*expedient*), en teoría opuesto a lo segundo, aunque (como se reconoce habitualmente) nunca, a la larga, independiente de ello en la práctica.

En este caso, como en el de nuestros demás sentimientos morales, no existe una conexión necesaria entre la cuestión de sus orígenes y el de su fuerza vinculante. El que un sentimiento nos sea proporcionado por la naturaleza no legitima, necesariamente, sus incitaciones. El sentimiento de justicia bien pudiera ser un instinto peculiar y requerir, no obstante, al igual que nuestros demás instintos, el ser controlado e iluminado por una razón superior. Si poseemos instintos intelectuales que nos llevan a juzgar de un modo particular, así como instintos animales que nos incitan a actuar de un modo particular, no es necesario que los primeros sean más infalibles en su esfera que los segundos en la suya. Muy bien pudiera darse el caso de que los primeros sugieran, en ocasiones, juicios incorrectos, como los últimos sugieren acciones incorrectas. Sin embargo, aunque una cosa es creer que poseemos sentimientos naturales de justicia, y otra el reconocerlos como último criterio de la conducta, estas dos opiniones parecen, de hecho, íntimamente vinculadas. La humanidad está siempre predispuesta a creer que cualquier sentimiento subjetivo, del que no quepa dar explicación de su origen, es la revelación de alguna realidad objetiva. Nuestro propósito presente es determinar si la realidad a la que corresponde el sentimiento de justicia es de índole tal que precisa de una revelación especial de este tipo, es decir, si la justicia o la injusticia de una acción es algo intrínsecamente peculiar y distinto de todas sus demás cualidades, o solamente una combinación de algunas de dichas cualidades presentadas desde un ángulo especial.

Para los fines de esta investigación, es de importancia práctica considerar si el propio sentimiento, de justicia

ticia e injusticia, es *sui generis*, como nuestras sensaciones de color y gusto, o un sentimiento derivado, formado por la combinación de otros². Es de gran interés el examinar este aspecto, ya que la gente, en general, está lo suficientemente dispuesta a conceder que, objetivamente, los dictados de la justicia coinciden con una parte del ámbito de la conveniencia general y, sin embargo, en la medida en que el sentimiento subjetivo de justicia es distinto del que comúnmente se origina respecto a la simple conveniencia y, excepto en los casos más extremos de esta última, es mucho más imperativo en sus exigencias, la gente tiene dificultades para considerar la justicia sólo como un tipo o rama particular de la utilidad general, considerando que su fuerza vinculante superior requiere un origen totalmente distinto.

Para arrojar luz sobre esta cuestión es necesario intentar determinar cual es el carácter distintivo de la justicia y de la injusticia, cual es la cualidad, o si existe alguna cualidad, atribuida en común a todas las formas de conducta denominadas injustas (ya que la justicia, al igual que muchos de los restantes atributos morales, resulta mejor definida mediante su opuesto), distinguiéndola de todas las formas de conducta que son desaprobadas, pero a las que no se aplica tal peculiar epíteto desaprobatorio. Si en todo lo que los hombres suelen considerar como justo o injusto está siempre presente algún otro atributo común, o conjunto de atributos, podemos considerar si dicho atributo en particular, o dicho conjunto de atributos, serían capaces de generar un sentimiento de aquel tipo e intensidad peculiares, por virtud de las leyes generales de nuestra

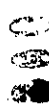
² Aquí se enfrentan, como puede observarse, las concepciones deontológicas y teleológicas de la ética, respectivamente. La primera postularía el valor de la justicia, con independencia de sus consecuencias, mientras que en el caso de Mill será la felicidad general el criterio en virtud del cual todos los demás valores, incluida la justicia, cobran validez y sentido.

constitución emocional, o si tal sentimiento es inexplicable y hace necesario que se le considere como una dotación especial de la naturaleza. Si nos encontramos con que lo primero es verdad, habremos resuelto, al resolver esta cuestión, el problema principal también. En caso contrario, tendremos que buscar otra forma de llevar a cabo nuestra investigación del problema que nos ocupa.

Para encontrar los atributos comunes a una variedad de objetos es necesario comenzar por observar los propios objetos en casos concretos. Consideremos, por consiguiente, sucesivamente, los diversos modos de acción, así como la disposición de los asuntos humanos, que son clasificados por la opinión general, o la opinión generalmente admitida, como justos o injustos. Las bien conocidas causas que motivan los sentimientos asociados con tales nombres son de carácter múltiple. Las revisaré rápidamente, sin estudiar ninguna situación determinada en particular.

En primer lugar, se considera muy injusto el privar a alguien de su libertad personal, su propiedad o cualquier otro objeto que le pertenezca legalmente. Aquí, por consiguiente, tenemos un ejemplo de la aplicación de los términos «justo» e «injusto» en un sentido totalmente concreto, a saber, que es justo respetar e injusto violar los *derechos legales* de una persona. Sin embargo, este juicio admite excepciones varias, que derivan de las otras formas en que las nociones de justicia e injusticia se nos presentan. Por ejemplo, la persona que sufre la privación puede (tal como se suele decir) haber *perdido* los derechos de que se le priva —cuesión que retomaremos posteriormente.

Pero también, y en segundo lugar, los derechos legales de los que se priva a alguien pudieran ser derechos que no *deberían* haberle sido concedidos. En otras palabras, la ley que se los ha conferido puede ser una mala ley. Cuando es así, o cuando (lo que viene a ser lo mismo para nuestros propósitos) se supone que es así, aparecen opiniones diversas respecto a la justicia o injusticia de infringir la ley. Algunos mantienen que nin-



guna ley, por mala que sea, debe ser desobedecida por un ciudadano individual, que su oposición a la misma, de ser mostrada de algún modo, debe encaminarse únicamente a intentar que sea modificada por la autoridad competente. Esta opinión (que condena a la mayoría de los más ilustres benefactores de la humanidad, y que podría brindar protección con frecuencia a instituciones perniciosas frente a las únicas armas que, en el estado actual de las cosas, tienen posibilidades de tener éxito frente a ellas) es defendida por aquellos que la mantienen fundándose en la conveniencia (*expediency*), principalmente en aquella tan importante que se refiere al interés común de la humanidad, de mantener inviolable el sentimiento de sumisión a la ley.

Otras personas, por su parte, mantienen la opinión exactamente contraria de que cualquier ley que se considere mala puede ser desobedecida sin incurrir en culpabilidad, aun cuando no se considere injusta sino sólo inconveniente, mientras que otros restringen la autorización a desobedecerla sólo en el caso de leyes injustas. También, por otra parte, algunos afirman que todas las leyes no convenientes son injustas, ya que toda ley impone algún tipo de restricción en la libertad natural de los seres humanos, restricción que se convierte en una injusticia a no ser que esté legitimada por servir para el bien de la propia humanidad. Todas estas opiniones diversas coinciden, no obstante, en admitir universalmente la posibilidad de que existan leyes injustas³, y que la ley, por consiguiente, no es el criterio último de la justicia, sino que puede conceder beneficios a unos, o causar perjuicios a otros, lo cual es condenado por la justicia. Cuando, sin embargo, se considera que una ley es injusta, parece que siempre obedece a que se sigue el mismo criterio que para conside-

³ Como puede observarse, Mill pasa aquí por alto la afirmación iusnaturalista de que «*lex iniusta non est lex*», aunque tal vez tal omisión no sea, en este contexto, excesivamente relevante.

rar injusto el quebrantamiento de una ley, a saber, la violación del derecho de una persona, derecho que, como en este caso no puede ser de tipo legal, recibe una calificación diferente, siendo denominado como derecho moral. Podemos afirmar, por consiguiente, que un segundo tipo de injusticia consiste en privar a una persona de, o negarle, aquello a lo que tiene *derecho moral*⁴.

En tercer lugar, se considera universalmente justo que toda persona reciba aquello (ya sea bueno o malo) que se *merece*, e injusto que reciba un bien, o sufra un mal, innecesario. Esta es, tal vez, la forma más clara y definida en que la idea de justicia es concebida por la generalidad de los hombres. Dado que conlleva la noción de mérito, se plantea inmediatamente la cuestión de ¿qué constituye mérito? Hablando en términos generales, se entiende que una persona merece el bien si obra correctamente, el mal si obra incorrectamente. En un sentido más particular, se entiende que merece recibir bien de aquellos a quienes hace o ha hecho bien, y mal de aquellos a quienes hace o ha hecho mal. El precepto de devolver bien por mal nunca ha sido considerado como un caso de cumplimiento de la justicia, sino un caso en el que las pretensiones de la justicia son rechazadas en atención a otras consideraciones.

En cuarto lugar, resulta injusto tal como se confiesa abiertamente, *fallar a la palabra dada* a alguien: violar un compromiso ya explícito o implícito, no satisfacer las expectativas creadas por nuestra propia conducta, al menos si nosotros hemos creado esas expectativas conscientes y voluntariamente. Al igual que las demás obligaciones derivadas de la justicia que ya se han mencionado, ésta no se considera como absoluta sino como susceptible de ser sobrepasada por una obligación

⁴ Derechos *morales* a los que suele denominarseles de modo un tanto ambiguo y equivoco como «derechos naturales», por parte de los iusnaturalistas. La terminología de Mill parece mucho más adecuada.

de justicia más fuerte de la otra parte, o por una conducta tal de la persona afectada que se considera que nos libera de nuestra obligación respecto a ella y que constituye una *confiscación* del beneficio que se le ha hecho esperar.

En quinto lugar, no se aviene con la justicia, según se admite universalmente, el ser *parcial* —el mostrar favoritismo o preferencia respecto a una persona en detrimento de otra en cuestiones en las que el favoritismo y la preferencia no tienen propiamente cabida. La imparcialidad, sin embargo, no parece ser considerada como un deber en sí misma, sino más bien como un instrumento para algún otro deber, ya que se admite que el favoritismo y la preferencia no son siempre censurables y, ciertamente, los casos en que son condenados son más bien la excepción que la regla. Así, es más probable que se le critique que el que se le aplaudiese a una persona que no diese prioridad a su familia y a sus amigos respecto a personas extrañas por lo que a sus buenos oficios se refiere, siempre que pudiera hacerlo sin violar algún otro deber. Nadie considera que sea injusto buscar a una persona con preferencia a otra, ya bien como amigo, conocido o compañero. La imparcialidad es, por supuesto, obligatoria en cuestiones relativas a los derechos, pero está incluido en las obligaciones más generales de dar a cada uno lo que le es debido. Un tribunal, por ejemplo, debe ser imparcial, ya que tiene la obligación de conceder, sin atención a ningún otro tipo de consideraciones, un objeto en litigio a aquella de las partes que tenga derecho a él. Existen otros casos en los que la imparcialidad significa que sólo estemos influidos por los méritos de las partes, como cuando personas tales como jueces, preceptores o padres, administran premios y castigos en función de su cargo. También hay otros casos en los que significa dejarse influir solamente por consideraciones de interés público, como al hacer una selección entre varios candidatos para un puesto público. La imparcialidad, en suma, como una obligación debida a la justicia, puede significar que influyan en nosotros únicamente las con-

sideraciones que se supone debieran influir en el caso particular que tratemos, resistiéndonos a dejarnos condicionar por motivos distintos que promuevan conductas distintas de las que tales consideraciones requerirían.

Intimamente asociada con la idea de imparcialidad está la de *igualdad* que, a menudo, aparece como un componente tanto de la concepción de la justicia como de su práctica y que, a juicio de muchas personas, constituye su esencia. Pero, en este sentido, todavía más que en los demás casos, la noción de justicia varía de acuerdo con las personas, adecuándose en cada caso a la noción que ellas tengan de la utilidad. Todo el mundo mantiene que la igualdad es una exigencia de la justicia, excepto cuando consideran que razones de conveniencia (*expediency*) requieren la desigualdad. La justicia de proteger por igual los derechos de todo el mundo es mantenida por aquellos que apoyan la más exacerbada desigualdad en los propios derechos. Incluso en las sociedades esclavistas se admite, teóricamente, que los derechos del esclavo, tal como son, deben ser tan sagrados como los del amo, y que un tribunal que deje de protegerlos con igual rigor carece de justicia, mientras que, al mismo tiempo, no se consideran injustas las sociedades que dejan al esclavo con pocos derechos que proteger, ya que no se consideran inconvenientes (*inexpedient*). Aquellos que consideran que la utilidad requiere diferencias de rango, no consideran injusto que la riqueza y los privilegios sociales se repartan desigualmente; pero quienes consideran que esta desigualdad es inconveniente la consideran injusta también. Los que piensan que el gobierno es necesario no ven injusticia alguna en la existencia de tantas desigualdades como se originan al otorgar a los magistrados poderes no concedidos al pueblo. Incluso entre quienes mantienen doctrinas igualitarias existen diferencias de opinión respecto a la conveniencia. Algunos comunistas consideran injusto que el producto del trabajo de la comunidad deba ser compartido de acuerdo con otro principio que no sea el de la estricta igualdad;

otros piensan que es justo que reciban más los que tienen mayores necesidades, mientras que otros mantienen que los que trabajan más, o producen más, o cuyos servicios son más valiosos para la comunidad, pueden reclamar con justicia una parte mayor en la distribución de lo producido. Por supuesto que puede apelarse plausiblemente al sentido de justicia natural para defender cualquiera de estas opiniones.

Entre tan diversas aplicaciones del término «justicia», que con todo no se considera ambiguo, resulta algo difícil encontrar el nexo conceptual que las mantiene unidas, nexo del que depende esencialmente el sentimiento moral que se vincula al término en cuestión. Quizás, en medio de este confusioismo, podamos derivar alguna ayuda del estudio de la historia del término, tal como indica su etimología.

En la mayoría, si no en todas las lenguas, la etimología de la palabra que corresponde a «justo» apunta claramente a un origen vinculado con las ordenanzas legales. *Iustum* es una forma de *iustum*, significando lo que ha sido ordenado. *Dikeion* se deriva directamente de *dike* y significa una petición de ley. *Recht* del cual se derivó *right* y *reigheaus*, es sinónimo de ley. *La justice*, en Francés, es el término establecido para los jueces.

No estoy cometiendo la falacia, que se le imputa con algunos visos de veracidad a Horne Tooke,⁵ de presuponer que una palabra debe seguir significando lo que significó en sus orígenes. La etimología constituye una pobre evidencia de lo que comprende la idea ahora significanda, aunque es la mejor evidencia de como se originó. No puede haber duda de que la *idea mtr*, el elemento primitivo en la formación de la noción de justicia fue la conformidad con la ley. Constituye la idea principal entre los hebreos hasta la aparición del Cristianismo, como cabría esperar en el caso de un pueblo

cuyas leyes intentaban abarcar todas las cuestiones que precisasen de preceptos y que creían que tales leyes constituían una emanación directa del Ser Supremo. Pero otras naciones, y en particular los griegos y los romanos, que sabían que las leyes procedían en su origen, y seguían procediendo, de los hombres, no temían admitir que tales hombres podían haber hecho leyes malas. Es decir, que podían hacer mediante ley las mismas cosas, y por los mismos motivos, que de ser hechas por individuos sin la sanción de la ley serían denominadas injustas. De ahí que el sentimiento de injusticia se vinculase ahora no a todas las violaciones de la ley sino sólo a las violaciones de leyes tales que *deberían* existir, incluyendo leyes que deberían existir pero no existen, y las propias leyes existentes cuando se les supone contrarias a lo que debería ser la ley. De este modo, la idea de ley y la idea de sus preceptos continuó siendo predominante en la noción de justicia, aun cuando las leyes realmente en uso dejaron de ser el criterio de aquella.

Es cierto que la humanidad considera la idea de justicia y las obligaciones de ella derivables aplicable a muchas cosas que ni están, ni se desea que pudiesen estar, reguladas por la ley. Nadie desea que las leyes interfirieran en todos los detalles de la vida privada, aun cuando todo el mundo admite que en toda conducta cotidiana una persona puede mostrarse, y de hecho se muestra, justa o injusta. Pero, incluso aquí, la idea de quebrantar lo que debería ser ley sigue apareciendo, aunque modificada. Siempre nos resultaría placentero y gratificaría nuestro sentimiento de lo que es debido, el que los actos que consideramos injustos fuesen castigados, aunque no siempre consideremos conveniente que esto sea hecho por los tribunales. Sacrificamos este tipo de gratificación a causa de los perjuicios incidentales. Nos gustaría ver que se exige la conducta justa y que se reprime la injusticia, incluso en los detalles más mínimos, si no nos asustara, con razón, dotar a los magistrados de tal ilimitado poder sobre los individuos. Cuando pensamos que una persona está obligada en

⁵ Pseudónimo de John Horne (1736-1812), escritor radical, amigo personal de Benjamin.

justicia a realizar algo, decimos normalmente que debería ser obligada a hacerlo. Nos gratificaría comprobar que la obligación era exigida por alguien que poseyese poder para ello. Si observamos que su exigencia mediante ley resultaría inconveniente lamentamos tal imposibilidad, consideramos la impunidad en que queda la injusticia como un mal y luchamos por paliarlo fomentando una fuerte desaprobación del ofensor por nuestra propia parte y por parte de la generalidad de la gente. De este modo, la idea de una prohibición legal continúa siendo la idea generatriz de la noción de justicia, aunque experimente diversas transformaciones antes de que dicha noción, tal como se da en un estado avanzado de la sociedad, resulte completa.

Lo anterior constituye, creo yo, una explicación auténtica, hasta el punto al que hemos llegado, del origen y desarrollo progresivo de la idea de justicia. Debemos observar, sin embargo, que todavía no contiene nada que distinga tal obligación de la obligación moral en general. Porque la verdad es que la idea de una sanción penal, que es la esencia de la ley, forma parte no sólo de la concepción de la injusticia, sino de todo tipo de acción incorrecta. No decimos de nada que sea incorrecto moralmente a menos que queramos implicar que debería castigarse, de un modo u otro, a una persona que obrase de tal modo, de no ser mediante la ley, por medio de las críticas de sus conciudadanos, y de no ser mediante las críticas a través de los reproches de su propia conciencia. Este parece ser el auténtico punto clave en la distinción entre la moralidad y la simple conveniencia. Es parte de la noción de deber en todas sus formas, el que una persona pueda ser obligada justamente a cumplir con él. El deber es algo que puede ser exigido a una persona, al igual que se exige el pago de una deuda. A menos que consideremos que puede serle así exigido, no se lo asignamos como su deber. Por razones prudenciales, o a causa de los intereses de otras personas, puede ser aconsejable no exigir tal cumplimiento, pero está perfectamente claro que la persona afectada no tiene derecho a protestar. Por el

contrario, existen otras cosas que deseamos que la gente haga, por las cuales nos agradan, o por las cuales las admiramos, y tal vez resultándonos desagradables y despreciándolas en el caso de no hacerlas, aun cuando admitamos que no están obligadas a ello. No se trata de casos de obligación moral. No las condenamos o, lo que es igual, no consideramos que deban ser propiamente objeto de castigo. Tal vez aparecerá al final de esta exposición cómo llegamos a elaborar estas ideas de merecimiento o no merecimiento de castigo, pero yo creo que no hay duda de que dicha distinción radica en el fondo de las nociones de correcto (*right*) e incorrecto (*wrong*), y que denominamos a una conducta incorrecta, o empleamos en su lugar algún otro término de desagrado o disconformidad según consideremos que la persona debía, o no debía, ser castigada por ella. Además, afirmamos que sería correcto hacer algo determinado, o meramente que sería deseable o elogiable, según deseemos o no ver a la persona en cuestión obligada a realizarlo, y no solamente que se le persuada y se le exhorte a actuar de tal modo (5).

Comoquiera que ésta no es sino la diferencia característica que distingue, no a la justicia, sino a la moralidad en general de los restantes ámbitos de lo conveniente y lo valioso, todavía habría que averiguar cuál es lo que diferencia a la justicia de las restantes ramas de la moralidad. Como es sabido, los éticos dividen los deberes morales en dos clases, comprendidos bajo las desafortunadas denominaciones de deberes de obligación perfecta e imperfecta. Los últimos son aquellos en los que, aunque el acto es obligatorio, se deja a nuestro arbitrio las ocasiones particulares en que ha de realizarse, como ocurre en los casos de la caridad y la beneficencia que estamos obligados, por supuesto, a poner en práctica, pero no con relación a personas determinadas, ni en un momento definido. En el lenguaje más preciso de los filósofos del Derecho, los deberes de obligación perfecta son aquellos deberes en virtud de los cuales se genera un *derecho* correlativo en alguna persona o personas. Los deberes de obligación imper-

fecta son aquellas obligaciones morales que no originan tal derecho. Creo que se observará que tal distinción coincide exactamente con la que existe entre la justicia y las demás obligaciones morales. En nuestro examen de las diversas concepciones populares de la justicia, el término parecía implicar, generalmente, la idea de un derecho personal —una exigencia por parte de uno o más individuos, semejante a la que se origina cuando la ley confiere un derecho de propiedad u otro tipo legal.

Ya bien la injusticia consista en privar a una persona de una posesión, o en no mantener la palabra que se le ha dado, o en tratarle peor de lo que se merece, o peor que a otras personas que no tienen más derecho a ello, en todos estos casos el supuesto implica dos cosas: que se causa un perjuicio y que existe una persona determinada que resulta perjudicada. También se puede cometer injusticia tratando a una persona mejor que a otras, en cuyo caso el perjuicio se le ocasiona a sus competidores que también son personas determinadas. A mi modo de ver, esta característica del caso —el derecho de una persona, correlativo a una obligación moral— constituye la diferencia específica entre la justicia y la generosidad o la beneficencia. La justicia implica que sea no sólo correcto hacer algo, e incorrecto no hacerlo, sino que tal acción nos pueda ser exigida por alguna persona individual por tratarse de un derecho moral suyo. Nadie tiene derecho moral a nuestra generosidad o beneficencia ya que no estamos obligados a practicar tales virtudes con relación a ningún individuo determinado. Se verá con respecto a esto cómo con relación a toda definición correcta, que los ejemplos que parecen contradecirla son aquellos que la ratifican más plenamente, ya que si, por ejemplo, un moralista intenta, como algunos han hecho, indicar que la humanidad en general, aun cuando no ningún individuo en particular, tiene derecho a todo el bien que podamos causarle, inmediatamente, a tenor de esta tesis, incluirá la generosidad y la beneficencia dentro de la categoría de justicia. Se verá obligado a afirmar que nuestros mayores esfuerzos *deben* dedicarse a nuestros

semejantes, asimilando esto a una deuda para con ellos. O tendrá que mantener que es lo mínimo que podemos hacer para *compensar* a la sociedad por lo que hace por nosotros, clasificando de este modo el acto como perteneciente a la gratitud, de tal suerte que ambos se reconozcan como casos de justicia y no de beneficencia. Pues se da el caso de que todo el que no mantenga la distinción que hemos trazado entre justicia y moralidad, no conseguirá distinguirlas en absoluto, sino que reducirá toda la moralidad a la justicia.

Una vez que nos hemos dedicado a determinar los elementos distintivos que componen la idea de la justicia, estamos en disposición de adentrarnos en la investigación relativa a si el sentimiento que acompaña a dicha idea le es adjudicado por alguna dotación especial de la naturaleza, o si podría haberse desarrollado, de acuerdo con alguna ley conocida, a partir de la propia idea en cuestión. En particular podremos determinar si puede haberse originado a causa de consideraciones relativas a la conveniencia general.

Considero que tal sentimiento, por sí mismo, no se origina a partir de nada que pudiese ser habitual o correctamente considerado como relativo a la conveniencia, aun cuando si bien, el sentimiento no se origina así, aquello que tiene de moral sí cuenta con dicha procedencia. Hemos visto que los dos ingredientes esenciales en el sentimiento de justicia son el deseo de castigar a la persona que ha hecho daño y el conocimiento o creencia de que existe algún individuo particular, o algunos individuos, a quienes se les ha causado daño. Ahora bien, a mi modo de ver, el deseo de castigar a alguien que ha hecho daño a algún individuo es algo que se genera espontáneamente a partir de dos sentimientos, ambos naturales en el más alto grado, y que son, o bien se asemejan a, los instintos: el impulso de auto-defensa y el sentimiento de *sympathy* (*sympathy*)⁶.

⁶ La traducción de *sympathy* por *simpatía* en castellano es tan sólo aproximada, por cuanto la palabra inglesa se encuentra mucho más

J. S. Mill

114.

Es natural lamentar, rechazar o vengar cualquier daño que se haga o se intente hacer contra nosotros mismos o contra aquellos con los que simpatizamos. No es necesario discutir aquí el origen de este sentimiento. Ya se trate de un instinto, o de un producto de la inteligencia, sabemos que es común a toda naturaleza animal, ya que todo animal trata de hacer daño a aquellos que han hecho daño, o que él cree que van a hacérselo, a sí mismo o a sus crías. A este respecto, los seres humanos sólo difieren de los demás animales en dos cuestiones. En primer lugar, en ser capaces de simpatizar no sólo con su propia descendencia o, a semejanza de algunos de los animales más nobles, con algún animal superior que es bondadoso con ellos, sino con todos los humanos, e incluso con todos los seres sintientes. En segundo lugar, en poseer una inteligencia más desarrollada que amplía el ámbito del conjunto de sus sentimientos, ya sean de consideración propia o de simpatía. A causa de su superior inteligencia, aun no teniendo en cuenta su superior ámbito de simpatías, un ser humano es capaz de captar una comunidad de intereses entre sí y la sociedad humana de la que forma parte, de tal modo que cualquier conducta que amenace la seguridad de la sociedad en general es una amenaza para sí mismo y pone en marcha su instinto (si es que se trata de un instinto) de auto-defensa. La misma inteligencia superior, conjuntamente con su capacidad de simpatizar con los seres humanos en general, le permite vincularse a la idea colectiva de su tribu, su patria, o la humanidad, de tal manera que cualquier acto perjudicial para los miembros de aquellos colectivos despierta su instinto de simpatía y le impulsa a la defensa.

El sentimiento de justicia, en lo que se refiere a

aquel de sus elementos que consiste en el deseo de castigar, es así, tal como yo lo considero, el sentimiento natural de resarcimiento o venganza, que el intelecto y la simpatía hace extensible a todos los perjuicios, es decir, a todos los daños que se nos causan a nosotros a través de, o en unión de, la sociedad en su conjunto. Este sentimiento, en sí mismo, no tiene nada de moral en él: lo que es moral es su exclusiva subordinación a las simpatías sociales, de modo que les sirva y esté a su disposición. El sentimiento natural nos haría rechazar de modo indiscriminado cualquier cosa hecha por otro que nos resulte desagradable; sin embargo, cuando este sentimiento se moraliza mediante la incorporación de un sentimiento social, sólo actúa en el sentido que viene determinado por el bien general, de tal modo que las personas justas rechazan los daños causados a la sociedad, aun cuando ellas no resulten en modo alguno lesionadas, y no rechazan un daño que se les cause a ellas personalmente, por penoso que sea, a menos que sea de un tipo cuya represión interese tanto a la sociedad como a ellas particularmente.

No es una objeción válida contra lo acabado de posular, el afirmar que cuando sentimos herido nuestro sentimiento de justicia no estamos considerando la sociedad en general, ni ningún interés colectivo, sino sólo un caso individual. Por supuesto que es muy común, aunque no muy elogiable, el sentir resentimiento simplemente porque se nos ha infringido dolor. Sin embargo, una persona cuyo resentimiento constituye realmente un sentimiento moral, es decir, alguien que considera primeramente si un acto es condenable antes de permitirse censurarlo, tal persona, aun cuando no se diga a sí misma de modo expreso que está tomando partido por los intereses de la sociedad, ciertamente sí siente que está defendiendo una regla que es tanto para el beneficio de los demás como para el suyo propio. Si no experimenta este sentimiento y, por el contrario, considera el acto simplemente en lo que a él afecta individualmente, no es conscientemente justo. No se preocupa, en este caso, de la justicia de sus acciones.

«arca de su significado etimológico. Lo mismo ha de entenderse respecto al verbo correspondiente, «sympathize», cuya versión española «simpatizar» no le hace del todo justicia. En lo que sigue ha de entenderse en cuenta esta consideración.

Incluso los moralistas anti-utilitaristas admiten lo que acabo de afirmar. Cuando Kant (como se indicó anteriormente) propone como principio fundamental de la moral: «Obra de tal suerte que la máxima de tu conducta pueda ser admitida como ley por todos los seres racionales», virtualmente reconoce que el interés colectivo de la humanidad, o al menos de la humanidad de modo indiscriminado, debe estar presente en la mente del agente cuando decide conscientemente acerca de la moralidad de una acción. De lo contrario, sus palabras carecerían de significado, ya que el que una máxima, incluso la más egoísta, no pueda ser adoptada, como cuestión de posibilidad fáctica, por todos los seres racionales —el que exista algún obstáculo insuperable en la naturaleza de las cosas para su adopción— no puede mantenerse de forma plausible. Para que el principio kantiano tenga algún significado habrá de entenderse en el sentido de que debemos modelar nuestra conducta conforme a una norma que todos los seres racionales pudiesen aceptar *con beneficio para sus intereses colectivos*.

Recapitulando lo expuesto: la idea de justicia supone dos cosas —una regla de conducta y un sentimiento que sanciona la regla. La primera puede suponerse que es común a toda la humanidad y encaminada al bien de la misma. Lo segundo (el sentimiento) se refiere al deseo de que los que infringen la regla sufran castigo. Está implícito, además, la idea de alguna persona de-

⁷ Aquí Mill está retomando la crítica realizada a Kant al comienzo del capítulo I de esta obra, tratando de dar contenido a un principio que en su pura formulación formal avilata, como muchos críticos de Kant han puesto de relieve, las conductas más variadas y menos recomendables éticamente. Podría decirse con relación a este pasaje que fue el propio Mill el primero que puso de manifiesto las afinidades entre su pensamiento y el de Kant, tradicionalmente considerados enfrentados, insistiendo en el componente de *imparcialidad* común a ambos sistemas morales, y en la necesidad de que esta imparcialidad tuviese como ámbito de aplicación las necesidades humanas, so pena, en caso contrario, de convertirse en un principio vacío.

terminada que resulta perjudicada por el incumplimiento de la regla, cuyos derechos (para utilizar la expresión adecuada al caso) resultan de este modo violados. A mi modo de ver, el sentimiento de justicia es el deseo animal de ahuyentar o vengar un daño o perjuicio hecho a uno mismo o alguien con quien uno simpatiza, que se va agrandando de modo que incluye a todas las personas, a causa de la capacidad humana de simpatía ampliada y la concepción humana de auto-interés inteligente. De estos últimos elementos deriva su moralidad dicho sentimiento; de los primeros deriva su peculiar energía y la fuerza de su auto-afirmación.

He tratado siempre la idea de *derecho* como algo que reside en la persona perjudicada y violada por el perjuicio, no como un elemento separable en la composición de la idea y el sentimiento, sino como una de las formas en las que ambos elementos se encubren. Dichos elementos consisten en el daño causado a alguna persona o algunas personas determinadas, por una parte, una exigencia de castigo, por la otra. Si examinamos nuestro estado mental, creo que mostraremos que estas dos cosas incluyen todo cuanto significamos cuando hablamos de violación de un derecho. Cuando decimos que algo constituye el derecho de una persona, queremos decir que puede exigir, con razón, de la sociedad que le proteja para su disfrute, ya bien mediante la ley o por medio de la educación y la opinión pública. Si una persona puede exigir con razón suficiente, en base a lo que sea, que la sociedad le garantice algo, decimos que tiene derecho a ello. Si deseamos demostrar que algo no le pertenece por derecho a una persona, consideramos que queda demostrado tan pronto se admita que la sociedad no tenía que tomar medidas para asegurárselo, sino que había que dejarle a merced del azar o de sus propios esfuerzos. Así pues, se dice que una persona tiene derecho a aquello que pueda ganar en competencia profesional justa, dado que la sociedad no debiera permitir que nadie le impidiese ganar de ese modo tanto como pueda. Sin embargo, tal persona no tiene derecho a

trescientas libras al año, aunque pueda ocurrir que las gane, ya que la sociedad no tiene por qué garantizar que gane dicha suma. Por el contrario, si posee acciones por valor de diez mil libras, al tres por ciento, tiene *derecho* a obtener trescientas libras al año, ya que la sociedad ha adquirido la obligación de suministrarle unos ingresos de esa cuantía.

Tal como yo lo entiendo, pues, tener derecho es tener algo cuya posesión ha de serme defendida por la sociedad. Si quien presenta objeciones continúa preguntando por qué debe ser así, no puedo ofrecerle otra razón que la utilidad general. Si dicha expresión no parece conllevar un sentimiento suficiente de fuerza de obligación, ni dar cuenta de la energía peculiar de tal sentimiento, se debe a que en la composición de tal sentimiento figura no sólo un elemento racional, sino también uno animal —la sed de venganza—. Tal ansia deriva su intensidad, así como su justificación moral, del tipo de utilidad extremadamente importante e impresionante a que se refiere, ya que el interés que está involucrado es el de la seguridad, que es experimentado por todo el mundo como el interés más vital⁸. Todos los demás bienes terrenos son necesarios para unos pero no para otros, y se puede incluso prescindir alegremente, en caso de necesidad, de muchos de ellos o sustituirlos por otros. Sin embargo, ningún ser humano puede pasarse sin la seguridad. De ella dependemos para lograr la inmunidad al daño y la garantía del valor completo de la totalidad de los bienes que no sean puramente momentáneos, ya que nada más que la gratificación del presente podría tener valor alguno para nosotros si se nos pudiese privar, al momento

⁸ De esta forma el utilitarismo reconoce el interés primordial de la justicia y el respeto a los derechos, sin renunciar a su principio de la máxima felicidad. Como se verá en lo que sigue, es a causa de que la máxima felicidad es impensable en ausencia de la justicia y el respeto a los derechos, por lo que estas nociones adquieren un especial interés y despiertan un peculiar sentimiento moral.

siguiente, de todo lo que tenemos, por parte de cualquiera que fuese en aquel instante más fuerte que nosotros. Ahora bien, esta necesidad de máxima urgencia, después de la alimentación física, no puede ser atendida a menos que la maquinaria que la satisface se mantenga ininterrumpidamente activa. La idea que tenemos, por consiguiente, de que podemos exigir a nuestros semejantes que nos ayuden a asegurarnos el propio subsuelo de nuestra existencia, genera sentimientos en torno a ella de una intensidad tan superior a la que se da en cualquiera de los demás casos más frecuentes de utilidad, que la diferencia de grado (como ocurre a menudo en psicología) se convierte en una auténtica diferencia de calidad. Esta exigencia presupone aquel carácter de robustez, aquella aparente infinitud e incommensurabilidad respecto a las demás consideraciones, que constituye la diferencia entre el sentimiento de lo que es correcto e incorrecto, y lo que es simple conveniencia o inconveniencia. Los sentimientos afectados son tan fuertes, y necesitamos tanto encontrar la adhesión de los demás (por estar todos interesados por igual en ello), que el deber compulsivo (*ought*) o prudencial (*should*) deviene deber moral (*must*), de suerte que la indispensabilidad reconocida se convierte en una necesidad moral, análoga a la física, y con frecuencia no inferior a aquélla en fuerza vinculante.

Si el análisis precedente, o algo muy semejante, no proporciona la explicación correcta de la noción de justicia —si la justicia es algo totalmente independiente de la utilidad y constituye un criterio *per se*, que la mente puede reconocer por simple introspección—, se hace difícil comprender por qué dicho oráculo interior es tan ambiguo y por qué tal cantidad de cosas parecen justas o injustas según se les contemple desde uno u otro ángulo.

Se nos dice continuamente que la utilidad es un criterio indeterminado que cada persona distinta interpreta de un modo distinto, y que no existe seguridad más que en los dictados inmutables, indiscutibles e inequívocos de la justicia, que portan consigo las prue-

bas que sirven de evidencia y que son independientes de las variaciones de opinión. De ahí habría que suponer que en cuestiones de justicia no se darían contrarias, es decir, que si tomamos la justicia por norma su aplicación a un caso determinado sería tan poco dudosa como en los casos de una demostración matemática. Lejos de ser esto cierto, hay tantas diferencias de opinión, y tantas discusiones, acerca de lo que es justo como las hay acerca de lo que es útil para la sociedad. No sólo distintas naciones y distintos individuos mantienen distintas ideas acerca de la justicia, sino que en la mente de un mismo individuo la justicia no es una norma, principio o máxima únicos, sino una multitud de ellos que no siempre coinciden en sus dictados, para elegir entre los cuales tiene que guiarse una persona o bien por algún criterio distinto o por las propias preferencias personales.

Hay personas, por ejemplo, que afirman que es injusto castigar a alguien como ejemplo para otros, manteniendo que el castigo es justo solamente cuando pretende el bien de la propia persona que lo padece. Otras personas mantienen todo lo contrario, afirmando que castigar a quienes tienen edad para discernir sólo por su propio bien es señal de despotismo e injusticia, ya que si de lo que se trata solamente es del bien propio, nadie tiene derecho a contrariar lo que cada uno juzga como bien suyo. Por supuesto que se puede castigar justamente a tales individuos, a fin de impedir que dañen a otros, consistiendo en esto el ejercicio del legítimo derecho a la auto-defensa. Por su parte el señor Owen⁹ afirma que es injusto cualquier tipo de

⁹ Se trata de Robert Owen (1771-1858), reformista británico y pionero del movimiento cooperativo en Gran Bretaña y los Estados Unidos. En su obra principal, *A New View of Society, or Essay on the Principle of the Formation of the Human Character*, mantiene el punto de vista de que el carácter del ser humano depende por completo del ambiente que le rodea. Idea que le llevaría a postular la necesidad del cambio pacífico mediante la transformación de las costumbres. Beetham coincidía con Owen al respecto, y a su vez Owen participaba con Beetham de la creencia en la necesidad de apelar al principio de la máxima felicidad del mayor número.

castigo, ya que el criminal no es responsable de su propio carácter; la educación y las circunstancias personales que le han rodeado le han convertido en un criminal, pero él no es responsable de ello. Opiniones, todas éstas, que son extremadamente plausibles; en la medida en que la cuestión se plante con relación a la justicia, sin descender a los principios que subyacen a ésta y son la fuente de su autoridad, no veo el modo en que puedan ser refutados estos argumentadores, ya que, en realidad, las tres teorías están amparadas por reglas de justicia evidentemente ciertas. La primera apela a la reconocida injusticia de elegir a un individuo para ser sacrificado sin su consentimiento, en beneficio de otras personas¹⁰. La segunda se funda en la reconocida justicia de la auto-defensa y la evidente injusticia de forzar a una persona a aceptar la idea que otro tenga de lo que constituye su propio bien. Los que defienden la postura de Owen invocan el principio evidente de que es injusto castigar a alguien por aquello que no puede evitar. Cada una de estas posiciones lleva las de ganar en la medida en que no se vea obligada a tomar en consideración más que las máximas de justicia que ha seleccionado, pero tan pronto como las diversas máximas de unos y otros se enfrentan entre sí, cada disputante parece tener tanto que alegar a su favor como los demás. Ninguno de ellos puede desarrollar su propia noción de justicia sin tropezar con otra igualmente aceptable. Son auténticas dificultades las que aquí se presentan. Siempre se les ha reconocido como existentes y se han ideado muchos mecanismos para eludirlos más que superarlos. Como salida a la última de ellas, los hombres idearon lo que denominaron libre albedrío, imaginando que no se podría justificar el castigar a un hombre cuya voluntad se encuentra en un estado

¹⁰ Curiosamente ésta es la acusación más frecuente que suele hacerse al utilitarismo: sacrificar individuos por el bien colectivo. Parece palmario que no era ese el espíritu que animaba a Mill.

totalmente desastroso, a menos que se supusiese que había llegado a tal estado sin haber sido influido por circunstancias previas.

Para eludir las restantes dificultades una de las invenciones más socorridas ha sido la ficción de un contrato mediante el cual, en una época desconocida, todos los miembros de la sociedad se comprometieron a obedecer las leyes y consintieron en ser castigados si las desobedecían¹¹, por lo cual otorgaban a sus legisladores el derecho, que se presupone no habrían podido adquirir de otro modo, a castigarlos, ya por su propio bien o por el de la sociedad. Se pensó así que con esta feliz idea se soslayaba la dificultad por completo y se legitimaba la imposición del castigo en virtud de otra máxima aceptada, *volenti non fit iniuria*, es decir, que no es injusto lo que se hace con el consentimiento de la persona que se supone va a sufrir daño con ello. No es preciso que yo señale que, incluso si dicho consentimiento no fuese sino una ficción, esta máxima no posee mayor autoridad que las otras a las que pretende suplir. Por el contrario, es un ejemplo ilustrativo del modo vago e irregular en el que se desarrollan los supuestos principios de la justicia. Éste, en particular, se comenzó a utilizar, evidentemente, en auxilio de las duras exigencias de los tribunales de justicia que a veces se ven obligados a conformarse con presupuestos muy poco demostrados, a causa de los perjuicios mayores que se derivarían de cualquier intento, por su parte, de actuar con más sutileza. Sin embargo, ni siquiera los tribunales de justicia son capaces de admitir de modo consistente tal máxima, ya que permiten que los compromisos voluntarios sean descartados cuando se da fraude o, en ocasiones, a causa de simple error o falta de información.

¹¹ Una inteligente crítica a la ficción del contrato puede verse ya en la obra de Hume *A Treatise of Human Nature* (1739), libro III, parte II, sección VIII. versión castellana de Félix Duque en Editora Nacional, Madrid, 1977, pág. 786.

Por otra parte, en los casos en que se acepta la legitimidad de la imposición del castigo, aparecen en escena multitud de concepciones de la justicia que difieren con relación a la determinación del tipo de castigo adecuado a los delincuentes. Ninguna regla sobre el particular parece ser admitida con tanta fuerza, conforme al sentimiento primitivo y espontáneo de justicia, que la *lex talionis*, ojo por ojo, diente por diente. Aunque este principio de la ley judía y mahometana ha sido, en general, abandonado en Europa como máxima práctica, sospecho que existe en la mayoría de las mentes una secreta inclinación a su favor, de tal modo que cuando, por casualidad, el que ha delinquido es castigado en la proporción que tal máxima recomienda, el sentimiento de satisfacción general que se aprecia es prueba fehaciente de lo natural que es el sentimiento que acepta esta compensación material. Para muchos, la medida de la justicia en la imposición de la pena viene determinada por la proporción entre el castigo y la ofensa, queriendo significar que deba ser medida exactamente conforme a la culpabilidad moral del que ha delinquido (sea cual sea el criterio que utilicen para determinar la culpabilidad moral), no guardando ninguna relación con la justicia, de acuerdo con esta postura, las consideraciones relativas a qué proporción de castigo es necesario para disuadir al criminal. Por el contrario, hay otros para los que este tipo de consideraciones son definitivas, manteniendo que no es justo, al menos en el caso de los hombres, infringir a sus semejantes, cualesquiera que sean sus crímenes, mayor sufrimiento del que sea suficiente para evitar que reincidan y que los demás imiten su mala conducta.

Tomemos otro ejemplo de un tema al que ya nos hemos referido. En los casos de asociación industrial cooperativa, ¿es justo o no que el talento y las habilidades den derecho a una remuneración más elevada? Los que responden negativamente argumentan que quien hace todo lo que puede merece tanto como el que más, y que no sería justo situarle en una posición de inferioridad por algo que no es culpa suya, alegán-

dose que las habilidades superiores conllevar ya ventajas más que suficientes a causa de la admiración que provocan, la influencia personal que ejercen y las fuentes internas de satisfacción que proporcionan, sin que haga falta añadir a esto una participación superior en los bienes de la tierra. Conforme a esta opinión, la sociedad estaría más bien obligada en justicia a compensar a los menos favorecidos por esta innegable desigualdad en capacidades, en lugar de aumentarla.

En el polo contrario de la argumentación se alega que la sociedad recibe más del trabajador más eficiente y que, dado que sus servicios son de mayor utilidad, la sociedad debe recompensárselos mejor, añadiéndose que ha contribuido más al resultado conjunto con su trabajo, por lo que no admitir su derecho sería una especie de robo, ya que si recibiese lo mismo que los demás sólo se le podría exigir producir en la misma proporción, dedicando al trabajo menos tiempo y esfuerzo en compensación a su superior eficiencia. ¿Cómo decidir ante estas apelaciones a principios de justicia contrapuestos? La justicia en este caso presenta dos caras imposibles de armonizar, ya que los disputantes han elegido posiciones opuestas: uno considera lo que es justo que reciba el individuo, el otro lo que es justo que la comunidad entregue. Cada uno, desde su propio punto de vista es irrefutable. Cualquiera toma de posición a favor de uno u otro, con fundamento en la justicia, tendrá que ser totalmente arbitraria. Sólo la utilidad social puede decidir la preferencia.¹²

Por lo demás, ¡cuántos y cuán irreconciliables son los criterios de justicia a los que se hace referencia al

¹² Este recurso a la utilidad social parecería, a simple vista, dirimir la cuestión a favor de la tesis que mantiene que es justo que la sociedad pague mejor a aquel que le presta mejores servicios. Sin embargo, la noción de «utilidad social», y de la utilidad en general, como ya se ha comentado en la introducción, incluye otros bienes además de los puramente materiales, por lo cual la respuesta a este dilema resulta mucho más problemática de lo que parece, dentro del marco del utilitarismo de Mill.

discutir la distribución de las cargas fiscales! Unos opinan que se debe pagar al Estado en proporción numérica a los medios financieros. Otros consideran que la justicia ordena lo que denominan impuestos graduales, de forma que el porcentaje más elevado corresponda a los que tienen más. Desde la perspectiva de la justicia natural se presenta como muy defendible la posición de que no se tomen en consideración los medios económicos en absoluto y que todo el mundo pague la misma suma de dinero, siempre que sea posible, al igual que los que participan en una comida o los miembros de una sociedad pagan todos lo mismo por disfrutar de los mismos privilegios, aun cuando no todos puedan afrontar el gasto por igual. Puesto que (podría alegarse) la protección de la ley y el gobierno es ofrecida a todos y requerida por todos por igual, no es injusto que todos la paguen al mismo precio. Se reconoce como justo, y no como injusto, que un comerciante cobre a todos los clientes el mismo precio por el mismo artículo, y no un precio que varíe conforme a las capacidades de pago. Cuando esta doctrina se aplica a la distribución de los impuestos no encuentra defensor alguno, ya que se enfrenta de un modo tan brusco con los sentimientos humanitarios del hombre, a la vez que con los de la conveniencia social. Con todo, el principio de justicia al que se apela es tan verdadero y tan vinculante como aquellos a los que pueda recurrirse en contra de él. Por consiguiente, ejerce una influencia táctica en la línea de defensa utilizada en otros modos de determinar la distribución de los impuestos. La gente se siente obligada a argumentar que el Estado hace más por los ricos que por los pobres, a fin de que se les exija más a aquellos, aun cuando esto en realidad no sea cierto ya que los ricos serían mucho más capaces de protegerse, en ausencia de ley o gobierno, que los pobres y, por supuesto, en tal estado de cosas, probablemente conseguirían convertir a los pobres en sus esclavos. Otros, por el contrario, se apartan en tal medida de una idea semejante de la justicia que llegan a mantener que todos deberían pagar un im-

puesto igual por lo que a la protección de su persona se refiere (siendo dicha protección igualmente valiosa para todos) y un impuesto desigual con relación a la protección de sus propiedades, que son desiguales. Ante esta argumentación otros replican que todo lo que un hombre tiene es tan valioso para él como todo lo que tiene otro para ese otro. Para superar estos confusionismos no existe otro medio de esclarecimiento que recurrir al utilitarismo.

¿Es, pues, la diferencia entre lo justo y lo conveniente una distinción meramente imaginaria? ¿Ha estado la humanidad equivocada al considerar que la justicia es más sagrada que la prudencia (*policy*) y que esta última sólo debe ser escuchada después de que la primera haya sido satisfecha? En modo alguno. La exposición que hemos ofrecido de la naturaleza y origen del sentimiento pertinente reconoce una distinción real. Y no hay nadie, entre los que manifiestan el más grande desprecio por las consecuencias de las acciones como elemento de su moralidad, que otorgue más importancia a esta distinción que la que yo le otorgo. Mientras que yo discuro las pretensiones de cualquier teoría que establezca un criterio imaginario de justicia no fundado en la utilidad, considero, al mismo tiempo, a la justicia que está fundada en la utilidad como la parte más importante, e incomparablemente más sagrada y vinculante, de toda la moralidad. La justicia es el nombre de ciertas clases de reglas morales que se refieren a las condiciones esenciales del bienestar humano de forma más directa y son, por consiguiente, más absolutamente obligatorias que ningún otro tipo de reglas que orienten nuestra vida. De hecho, la idea que hemos averiguado que constituye la esencia de la justicia, a saber, un derecho que posee un individuo, implica y testimonia esta obligación más vinculante.

Las reglas morales que prohíben que unos causen daño a otros (entre las cuales nunca debemos olvidar incluir la interferencia perjudicial en las libertades humanas) son más vitales para el bienestar humano que ninguna otra máxima, por importante que sea, que sólo

indique la mejor manera de solventar alguna parcela de la problemática humana. Presentan además la peculiaridad de consuntir el elemento principal a la hora de determinar la totalidad de los sentimientos sociales de la humanidad. Es mediante su observación, también, como se mantiene la paz entre los seres humanos. Si lo habitual no fuera obedecerlas, y su desobediencia lo excepcional, todos verían en todos un enemigo contra el cual deberían estar continuamente en guardia¹³. De no menor importancia resulta la consideración de que éstos son los preceptos con relación a los cuales la humanidad siente mayor y más directa urgencia de que sean implantados por los unos en los otros. Mediante la mutua instrucción prudencial, o la exhortación, los hombres no lograrían, o creen que no lograrían, nada. Existe un interés innegable en que se inculquen unos a los otros mutuamente el deber de la beneficencia positiva, pero en un grado mucho menor. Es posible que una persona no necesite jamás la ayuda de nadie, pero siempre precisará que no le hagan daño. De este modo, las morales que protejen a todos los individuos de los perjuicios causados por otros, ya bien directamente o mediante la obstaculización de su libertad de buscar su propio bien, son a un tiempo las más estimadas y las que se tiene mayor interés en que gocen de publicidad y en que sean sancionadas de palabra y de hecho. El que una persona observe este tipo de moral es lo que prueba y decide sus cualidades para convivir con sus semejantes, ya que de ello depende el que sea o no una molestia para aquellos con los que se relaciona. Por lo demás, son estas moralidades las que determinan primordialmente las obligaciones derivadas de la justicia. Así, los casos más señalados de injusticia, que produ-

¹³ Esa sería, aproximadamente, la visión hobbesiana del hombre en estado natural, en ausencia del *Leviathan*. Por el contrario, dentro de los supuestos de Mill, el hombre es concebido como un ser naturalmente capaz de ajustarse a los dictados de la justicia.

cen la sensación de repugnancia característica de este sentimiento, son actos de agresión indebida, o el ejercicio indebido del poder sobre otro. Les siguen a continuación los que se refieren a la privación indebida a alguien de algo a lo que es acreedor, infringiéndosele en ambos casos un perjuicio positivo, ya bien en forma de sufrimiento directo, o de la privación de algún bien, habiendo fundamento razonable, ya de tipo físico o social, para contar con él.

Los mismos motivos poderosos que obligan a observar estas moralidades primordiales recomiendan el castigo de aquellos que las violan. Dado que se despiertan contra estas personas los impulsos de auto-defensa y defensa de los demás, así como los de venganza, la retribución, el mal por mal, se conectan íntimamente con el sentimiento de justicia y se incluyen universalmente en tal idea. El bien por bien forma parte, asimismo, de los dictámenes de la justicia, si bien esto, aun siendo su utilidad social evidente —y aun cuando conlleva consigo un sentimiento natural humano—, no presenta a primera vista aquella clara conexión con el daño o el perjuicio que, dándose en los casos más elementales de justicia e injusticia, es la fuente de la intensidad característica de este tipo de sentimiento. Sin embargo, dicha conexión, aunque menos evidente, no es por ello menos real. Quien acepta beneficios y se niega a devolverlos cuando éstos son requeridos, causa un daño real al defraudar una de las más naturales y razonables expectativas, expectativa a la que, por lo demás, debe haber dado pie, al menos tácitamente, ya que, de lo contrario, pocas veces se le habrían otorgado beneficios. El grado de importancia que tiene el defraudar esta expectativa, entre los daños e injusticias padecidos por los hombres, se muestra en el hecho de que constituye la principal malicia de dos actos en gran medida inmorales como lo son el defraudar al amigo o el incumplir una promesa. Pocas cosas causan mayor dolor al ser humano, y ninguna le hiere tanto, que el hecho de que aquellos en los que habitualmente y firmemente confía le fallen cuando está en apuros. Pocas

injurias son mayores que esta simple privación de bien. Ninguna provoca mayor resentimiento, ya bien en quien la sufre o en el espectador que simpatiza con la víctima. De aquí se colige que el principio de dar a cada uno lo que se merece, es decir, bien por bien así como mal por mal, no sólo está incluido en la idea de justicia tal como la hemos definido, sino que es objeto apropiado de aquel intenso sentimiento que coloca, en la estima de los hombres, lo justo por encima de la simple conveniencia.

La mayoría de las máximas de justicia habituales en el mundo, y a las que se apela comúnmente en las relaciones humanas, son simplemente instrumentos para hacer efectivos los principios de justicia de los que ahora hemos hablado. Así, la máxima de que una persona es sólo responsable de lo que ha hecho voluntariamente, o lo que habría podido evitar voluntariamente, la de que es injusto condenar a alguien antes de escucharle, la de que el castigo debe ser proporcionado a la ofensa, y otras semejantes, están encaminadas a evitar que el principio de justicia de devolver mal por mal sea pervertido al infringir daño sin justificación. La mayor parte de estas máximas comunes entraron en uso a través de la actuación de los tribunales de justicia, que se han visto llevados naturalmente a un escrutinio y una elaboración, más profundos de lo que otros pudieran realizar, de las reglas que precisan para poder cumplir con su doble misión: la de imponer castigos cuando son merecidos y la de reconocer los derechos de cada cual.

La primera de las virtudes judiciales, la imparcialidad, es una obligación de justicia, en parte por las razones acabadas de mencionar, a saber, la de ser una condición necesaria para el cumplimiento de otras obligaciones de la justicia. Pero ésto no es el único origen del elevado rango, entre todas las obligaciones humanas, de las máximas de igualdad e imparcialidad que, tanto desde el punto de vista de la estimación popular como conforme al criterio de los más ilustrados, se incluyen entre los preceptos de la justicia.

Desde un punto de vista, pueden ser consideradas como corolarios de los principios ya establecidos. Si es un deber dar a cada uno lo que se merece, devolviendo bien por bien, así como castigando el mal con el mal, se sigue, necesariamente, que debemos tratar igualmente bien (a no ser que un deber más elevado lo impida) a todos los que nos han hecho a nosotros bien por igual, y que la sociedad debe tratar igualmente bien a todos los que le han hecho a ella bien por igual, es decir, a todos los que se han portado igualmente bien en todo. Este es el criterio abstracto más elevado de la justicia social y distributiva hacia el cual deberían tratar de converger, cuanto fuera posible, las instrucciones y los esfuerzos de todos los ciudadanos virtuosos. Sin embargo, este gran deber moral se basa en un fundamento todavía más profundo, siendo una emanación directa del primer principio de la moral, y no un mero corolario lógico de doctrinas secundarias o derivadas.¹⁴

Tal principio está implicado en el propio significado de la utilidad, o principio de la mayor felicidad, pues sería una mera forma verbal vacía, sin significado racional, al menos que la felicidad de una persona, siempre que sea de igual grado (con las debidas matizaciones, según su especie), cuente tanto como la de otra cualquiera. Cumplidas dichas condiciones la frase de

¹⁴ En estas líneas, las que anteceden y las que siguen, se encuentra el núcleo de la doctrina utilitarista, al que, por lo demás, no se le ha hecho la mínima justicia. Los *deseos* de imparcialidad e igualdad, como Mill va a afirmar, están implícitos en el propio principio de utilidad. La justicia tiene un papel tan destacado dentro del utilitarismo, y su componente primordial, la imparcialidad, como en cualquier ética deontológica o neocontratualista pudiera tenerlo. La diferencia importante es que en Mill ni la imparcialidad, ni ningún otro elemento constitutivo de la justicia es el criterio último en ética. La utilidad es la *ratio* última de la moralidad, en virtud de la cual, precisamente, como Mill insiste, la justicia y sus preceptos adquieren la más vital importancia. Por tanto, parece evidente que contraponer, en términos generales, la ética utilitarista a las denominadas *éticas de principios* es un grueso error, a menos que se hagan las debidas matizaciones.

Bentham «que todo el mundo cuente como uno, nadie como más de uno» debería escribirse por debajo del principio de utilidad como comentario explicatorio (7). El derecho igual de todos a la felicidad, en la estimación del moralista y el legislador, implica un igual derecho a todos los medios conducentes a la felicidad, excepto en la medida en que las inevitables condiciones de la vida humana y el interés general, en el que está incluido el de todo individuo, ponen límites a tal máxima, límites que deberían determinarse de modo estricto.¹⁵ Como todas las demás máximas de justicia, ésta no es tampoco, en modo alguno, aplicable o manifiestamente universalmente. Por el contrario, como ya he indicado, se subordina a la idea que todo el mundo tiene de la conveniencia social. Con todo, siempre que se considera en modo alguno aplicable, se mantiene que es un dictado de la justicia. Se considera que todas las personas tienen *derecho* a igual tratamiento, excepto cuando alguna conveniencia social reconocida requiere lo contrario. De aquí que todas las desigualdades sociales que han dejado de considerarse convenientes asuman el carácter no simplemente de no convenientes, sino de injustas, y resulten a la gente tan tiránicas que se pregunten cómo pudieron haber sido toleradas jamás, olvidando que tal vez ellos mismos toleren otras desigualdades de acuerdo con una noción igualmente errónea de la conveniencia. De corregirse tal error, resultaría que lo que aprueban les parecería tan monstruoso, al menos, como aquello que han aprendido a condenar. Toda la historia de las mejoras sociales ha consistido en una serie de transiciones mediante las

¹⁵ Una frecuente acusación a la teoría de Mill ha sido la de subordinar los intereses de los individuos, sus derechos inalienables, al interés del Todo. Obsérvense, sin embargo, las cautelas que Mill toma al respecto. En cualquier caso, lo único que Mill decide es lo que habría de hacerse en caso de conflicto entre distintos individuos. El respeto por la libertad individual aparece debidamente resaltado en su obra *On Liberty* (1859) (versión castellana: *Sobre la libertad*, a cargo de Pablo de Azcarate, Alianza Editorial, Madrid, 1981).

cuales una cosumbre o institución tras otra, de ser una supuesta necesidad primaria de la existencia social ha llegado a alcanzar el rango de una injusticia o tiranía generalmente repudiada. Así ha ocurrido con la distinción entre esclavos y hombres libres, nobles y siervos, patricios y plebeyos. Y lo mismo ocurrirá, y en parte está ya ocurriendo, con las aristocracias de color, raza y sexo.¹⁶

Parece desprenderse de lo que se ha dicho que la justicia es el nombre de determinados requisitos morales que, considerados colectivamente, tienen un valor más alto en la escala de la utilidad social y son, por consiguiente, de una obligatoriedad más perentoria que algunos otros, aun cuando se den casos particulares en los que algún otro deber social es tan importante como para estar por encima de cualquiera de las máximas generales de la justicia. De este modo, para salvar una vida, no sólo puede ser permisible, sino que constituye un deber, robar o tomar por la fuerza el alimento o los medicamentos necesarios, o secuestrar y obligar a intervenir al único médico cualificado. En tales casos, puesto que no denominamos justicia a lo que no sea una virtud, normalmente decimos no que la justicia deba ser suplantada por algún otro principio moral, sino que aquello que es justo en los casos ordinarios es, en virtud de algún otro principio, injusto en el caso en cuestión. Mediante esta útil adaptación de nuestros términos, se logra mantener el carácter de incuestionabilidad atribuido a la justicia, y nos vemos libres de la necesidad de mantener que puede existir un tipo de injusticia encomiable.

Creo que las consideraciones que ahora se han ofrecido resuelven la única dificultad real de la teoría util-

¹⁶ Sin duda influido por la que había de ser con el tiempo su esposa, Harriet Taylor, Mill fue uno de los más destacados defensores de la causa femenina en su tiempo. Véase al respecto *The Subjection of Women* (1869), publicado con posterioridad a la muerte de su esposa acaecida en 1858.

tarista de la moral. Siempre ha resultado evidente que todos los casos de justicia constituyen también casos de conveniencia, radicando la diferencia en el peculiar sentimiento que acompaña a la primera, en contraposición con la segunda. Si se ha explicado de modo suficiente este sentimiento característico, y no existe necesidad de presuponer que posea ningún origen peculiar, si se trata simplemente del sentimiento natural de resentimiento moralizado al hacerse coexistente con las demandas del bien social, y si dicho sentimiento no sólo existe, sino que debe existir, en todos los tipos de clases a los que corresponde la idea de justicia, esta idea ya no se presenta como un obstáculo insuperable para la ética utilitarista. La justicia sigue siendo el nombre adecuado para determinadas utilidades sociales que son mucho más importantes y, por consiguiente, más absolutas e imperiosas que algunas otras, en cuanto clase (aunque no más que otras puedan serlo en casos particulares) y que, por tanto, deben ser, como de hecho lo son naturalmente, protegidas por un sentimiento no sólo de diferente grado, sino de diferente calidad, que lo distingue del sentimiento más tibio que acompaña a la simple idea de promover el placer o la conveniencia humanos, tanto a causa de la fuerza más concreta de sus mandatos como por el carácter más severo de sus sanciones.

Notas

(1) El autor de este ensayo tiene razones para considerarse a sí mismo como la primera persona que puso en circulación la palabra «utilitarista». No la inventó él, sino que la adaptó de una alusión pasajera en los *Annals of the Parli* de Mr. Gale. Después de utilizarla como término designativo durante años, este autor y otros más la abandonaron a causa del creciente malestar que les producía todo lo que se pareciese a una especie de rótulo o consignas de tipo sectario. Sin embargo, como designación de una sola posición, no de un conjunto de posiciones, para denotar el reconocimiento del utilitarismo como criterio, no de un modo particular cualquiera de apli-

