

BIBLIOTECA
ECONOMICA
FILOSOFICA

ZOZAYA

VOLUMEN LIII

STUART MILL

El utilitarismo

571

55



BIS

.ME

c.1



BIBLIOTECA ECONOMICA FILOSOFICA
OBRAS PUBLICADAS

V. umenos

- 1 PLATON.—Diálogos socráticos.
- 2 DESCARTES.—Discurso del Método.
- 3 KANT.—Metafísica de las costumbres.
- 4 SCHELLING.—El principio divino.
- 5 LEIBNITZ.—La Monadología. Opúsculos.
- 6, 7 y 8. SPINOZA.—Tratado teológico-político.
- 9 SANZ DEL RIO.—El idealismo absoluto.
- 10 ROUSSEAU.—El contrato social.
- 11 LAMENNAIS.—Obras escogidas.
- 12 y 13 SANTO TOMAS.—Teodicea.
- 14 EPICETO.—Máximas.
- 15 RICHTER.—Teorías estéticas.
- 16 PASCAL.—Pensamientos.
- 17 FENELON.—El ente infinito.
- 18 y 19 PLATON.—Diálogos polémicos.
- 20 CICERON.—De la República.
- 21 MARCO AURELIO.—Los doce libros.
- 22 DESCARTES.—Meditaciones metafísicas.
- 23 y 24 ARISTOTELES.—Política.
- 25 KEAPIS.—Imitación de Cristo.
- 26 GINER.—Estudios sobre la Educación.
- 27 LUIS VIVES.—Int. a la sabiduría.
- 28 y 29 KANT.—Crítica de la Razón práctica.
- 30, 31 y 32 COMTE.—Catecismo positivista.
- 33 MQUIAVELO.—El príncipe.
- 34 CONDILLAC.—Lógica.
- 35 DIJEROT.—Obras filosóficas.
- 36, 37 y 38 FICHTE.—Doctrina de la ciencia.
- 39 HARTMANN.—Religión del porvenir.
- 40 SAN JERONIMO.—Epístolas.
- 41 G. SERRANO.—Crítica y filosofía.
- 42, 43 y 44 MALEBRANCHE.—Conversaciones sobre Metafísica.
- 45 SPENCER.—Clasificación de las ciencias.
- 46 HUECKEL.—Psicología, celular.
- 47 y 48 SCHOPENHAUER.—Parerga y Paralipomena.
- 49 y 50 DELBOEUF.—La materia bruta y la materia viva.

BIBLIOTECA

ECONOMICA FILOSOFICA

VOLUMEN LIII



1080107455

BIBLIOTECA ECONOMICA FILOSOFICA

2 REALES VOLUMEN

EXTRACTO DEL CATÁLOGO

FILOSOFÍA ANTIGUA

Volúmenes.

- I. PLATÓN.—*Diálogos socráticos.*
- XIV. EPICTETO.—*Máximas.*
- XVIII y XIX. PLATÓN.—*Diálogos Polémicos.*
- XX. CICERÓN.—*De la República.*
- XXI. MARCO AURELIO.—*Los doce libros.*
- XXII y XXIII. ARISTÓTELES.—*La Política.*

0095-10660 23983
BIBLIOTECA ECONOMICA FILOSOFICA

VOLUMEN LIII

EL UTILITARISMO

POR

J. STUART MILL

CON NOTAS DEL TRADUCTOR

ANTONIO ZÓZAYA

MADRID

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

PLAZA DEL PROGRESO, 3, 2.º

TELÉFONO 1045

1891

B 1571
M55



Queda hecho el depósito que marca la ley.

BURASÍ RAMOS FINEAS
UANL
FONDO
HUMBERTO RAMOS
LOZANO

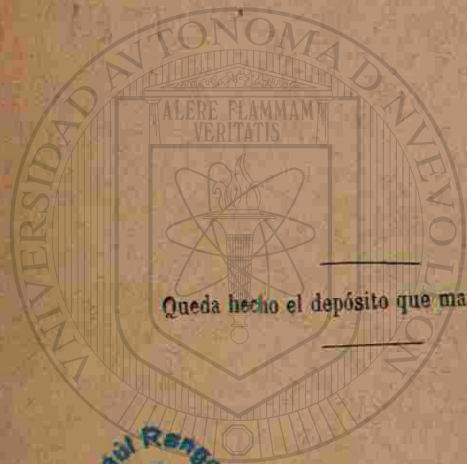
IMP. DE JOSÉ RODRIGUEZ, ATOCHA, 100, PRAL.

CAPÍTULO PRIMERO

Observaciones generales.

Hay, en la situación actual del saber humano, una circunstancia muy notable, muy inesperada, y sobre todo, muy característica del estado de ciertas grandes e importantes cuestiones especulativas, y es el poco progreso que ha alcanzado la discusión sobre el criterio del bien y del mal. Desde la aurora de la filosofía, la cuestión del *summum bonum*, ó lo que es lo mismo, del fundamento de la moral, se ha considerado como un problema capital; ocupa las inteligencias, las divide en escuelas, en sectas que luchan vigorosamente unas contra otras. Después de más de dos mil años, las mismas discusiones continúan, los filósofos se agrupan bajo las mismas banderas, y los pensadores y el género humano entero

B 1571
M55



Queda hecho el depósito que marca la ley.

BURAU RENDEL FINESS
UANL
FONDO
HUMBERTO RAMOS
LOZANO

IMP. DE JOSÉ RODRIGUEZ, ATOCHA, 100, PRAL.

CAPÍTULO PRIMERO

Observaciones generales.

Hay, en la situación actual del saber humano, una circunstancia muy notable, muy inesperada, y sobre todo, muy característica del estado de ciertas grandes e importantes cuestiones especulativas, y es el poco progreso que ha alcanzado la discusión sobre el criterio del bien y del mal. Desde la aurora de la filosofía, la cuestión del *summum bonum*, ó lo que es lo mismo, del fundamento de la moral, se ha considerado como un problema capital; ocupa las inteligencias, las divide en escuelas, en sectas que luchan vigorosamente unas contra otras. Después de más de dos mil años, las mismas discusiones continúan, los filósofos se agrupan bajo las mismas banderas, y los pensadores y el género humano entero

parecen tan poco dispuestos á entenderse, como cuando el joven Sócrates (si el diálogo de Platón está fundado en una conversación real) escuchaba al viejo Protágoras y afirmaba la teoría del utilitarismo contra la moral popular del sofista.

Es cierto que los primeros principios de todas las ciencias, aun de la más cierta, la matemática, dan origen á confusiones, á incertidumbres y discordancias semejantes, sin que por esto, en general, se haya alterado la confianza en las conclusiones de estas ciencias. La anomalía es sólo aparente; en realidad las doctrinas de detalle de una ciencia no son deducidas y no dependen de la evidencia de lo que llamamos sus primeros principios. Si no fuese así, no habría ciencia más precaria ni de conclusiones más dudosas que el álgebra; porque sus conclusiones no pueden derivar de lo que se enseña á los principiantes como sus elementos, puesto que, habiendo sido dados estos elementos por algunos grandes profesores, están llenos de ficciones tanto como las leyes inglesas ó de misterios como la teología. Las verdades que son aceptadas como primeros principios de una ciencia, son en realidad los últimos resultados del análisis metafísico hecho sobre las nociones elementales de esta ciencia. El parentesco de estos

primeros principios con la ciencia no es el de los cimientos con un edificio, sino el de las raíces con un árbol; estas raíces desempeñan perfectamente su cometido, aunque jamás deben ser desenterradas ni expuestas á la luz. Pero, aunque en la ciencia las verdades particulares preceden á la teoría general, se debe esperar lo contrario de una ciencia práctica tal como la moral ó el derecho. Toda acción es realizada en vista de un fin, y las reglas de la acción deben, parece á lo menos, recibir su carácter, su color, del fin á que sirven. Cuando perseguimos una cosa, una concepción clara y precisa de lo que perseguimos, debe ser lo primero que se indague, en vez de lo último. Un examen del bien y del mal debería, pues, ser el medio de fijar lo que es bueno ó malo, y no la consecuencia de haberlo ya fijado.

No está resuelta la dificultad, cuando se recurre á la teoría popular, según la cual, una facultad natural, un sentido ó un instinto, nos da á conocer el bien y el mal. En primer lugar, la existencia de este instinto moral es discutida, puesto que aquellos que en él creen y que tenían algunas pretensiones de filósofos, han sido obligados á abandonar la idea de que este instinto era capaz de discernir el bien ó el mal en los hechos particulares, como nues-

tros demás sentidos discernen el sonido ó la luz. Nuestra facultad moral, según esos intérpretes que se llaman pensadores, nos procura sólo los principios generales de los juicios morales; es una rama de nuestra razón y no de nuestra facultad de sentir; se la debe consultar para edificar la doctrina abstracta de la moral, y no para guiarnos en su percepción en lo concreto. La escuela de moral intuitiva, lo mismo que la que se puede llamar inductiva, insiste en la necesidad de leyes generales. Ambas están de acuerdo en admitir que la moralidad individual no es una cuestión de percepción directa, sino la aplicación de una ley á un caso individual. Reconocen también, con gran rigor, las mismas leyes morales; pero difieren en cuanto á su evidencia y á la fuente de que deriva su autoridad. Para la primera escuela, los principios de moral son evidentes *a priori*, ordenan por sí mismos el asentimiento; sólo la significación de los términos necesita ser bien comprendida. Según la segunda, el bien y el mal, como lo verdadero y lo falso, asunto son de observación y de experiencia. Pero ambas admiten que la moral se deduce de principios, y la escuela intuitiva afirma tan enérgicamente como la escuela inductiva, que hay una ciencia de la moral. A pesar de esto, rara vez in-

tentan hacer una lista de esos principios *a priori* que deben servir de premisas á la ciencia; aún más rara vez hacen un esfuerzo para reducir esos diversos principios á un primer principio ó motivo común de obligación. Una y otra dan los preceptos ordinarios de moral común, como teniendo una autoridad *a priori*, ó bien anuncian como fundamento común á estas máximas, algunas generalidades de una autoridad menos clara que la de las máximas mismas, y que jamás ha conquistado la adhesión popular. Sin embargo, para que todas estas pretensiones sean sostenibles, es preciso que haya alguna ley ó principio fundamental en la raíz de toda moral, ó si hay muchos, debe haber un orden determinado de presencia entre ellos, permitiendo el principio ó la regla única decidir entre estos principios diversos; cuando hay conflicto entre ellos, debe ser evidente por sí mismo.

Indagar cómo en la práctica los malos resultados de estas confusiones, de estas discordancias han sido atenuados, ó cómo han sido viciadas las creencias morales de la humanidad, hechas inciertas por ausencia del principio supremo, llevaría á un examen y á una crítica completa de las doctrinas morales pasadas y actuales. Sería, sin embargo, fácil demostrar que si estas creencias morales han

alcanzado cierto grado de consistencia ó de estabilidad, ha sido gracias á la influencia de un principio no reconocido abiertamente. La ausencia de un primer principio admitido ha hecho de la moral, no tanto el guía como la consagración de los sentimientos actuales de la humanidad. Sin embargo, como estos sentimientos, compuestos de simpatía y antipatía, son principalmente influenciados por el efecto de las cosas sobre el bienestar, el principio de utilidad, ó, como le llamaba Bentham, el principio del bienestar mayor, ha tenido una gran parte en la formación de las doctrinas morales, aun de aquellas que rechazan con más menoscabo la autoridad de este principio. Ninguna escuela rehusa admitir la influencia de las acciones sobre el bienestar como una consideración esencial y predominante en muchos detalles de moral; sin embargo, muchos rehusan hacer de esta influencia el principio fundamental de la moral y la fuente de su obligación. Puedo ir más lejos: los argumentos utilitarios son indispensables á todos estos moralistas *a priori*. No me propongo hacer ahora la crítica de estos pensadores; pero no puedo menos de aludir, para aclarar la cuestión, á un tratado sistemático compuesto por uno de los más grandes de ellos: *Los principios metafísicos*

de la moral, por Kant. Este hombre notable, cuyo sistema quedará mucho tiempo como un límite en la historia de la filosofía, ha adelantado su primer principio universal, fundamento de la obligación moral: «Obra de tal suerte, que la regla en cuya virtud te determinas sea admitida y adoptada como ley por todos los seres racionales.» Pero viene á deducir de este precepto cada uno de los deberes morales actuales y fracasa de un modo casi grotesco, cuando quiere demostrar que no hay imposibilidad alguna lógica (por no decir física), en la adopción de la más inmoral de las reglas de conducta para los seres racionales. Todo lo que demuestra, es que las consecuencias de esta adopción universal serían tales que no querría ensayarlas persona alguna.

Por el momento, sin discutir por más tiempo la teoría de los demás, intentaré hacer apreciar y comprender mejor la teoría del bienestar ó teoría utilitaria y las pruebas de que esta teoría es susceptible. Es claro que no puede ser demostrada en la significación ordinaria popular de esta palabra. Las cuestiones de los fines supremos no son susceptibles de pruebas directas. Se puede probar que no importa qué cosa es buena, si se demuestra que esta cosa es la causa de otra admitida como buena, sin prueba. El

arte médica, es buena, porque lleva á la salud; pero ¿cómo demostrar que la salud es una cosa buena? El arte musical es bueno por la razón, entre otras muchas, de que produce placer. Pero ¿qué prueba dar de que el placer es una cosa buena? Así, si se ha afirmado que hay una fórmula general que encierra todas las cosas buenas en sí mismas y que todas las demás cosas buenas lo son como efectos y no como causas, la fórmula puede ser aceptada ó rechazada, pero no puede ser lo que se llama comúnmente demostrada.

No queremos decir con esto que un impulso ciego, una elección arbitraria, sean suficientes á hacer aceptar ó rechazar esta fórmula. La palabra prueba tiene un sentido más lato, aplicable á esta cuestión filosófica como á otras tan discutidas. Esta cuestión es de la competencia de nuestra facultad racional, que jamás se contenta con el procedimiento intuitivo. Se debe presentar á la inteligencia consideraciones capaces de determinarla á dar ó á rehusar su asentimiento á una doctrina; esto equivale á presentar pruebas.

Examinaremos ahora de qué naturaleza deben ser estas consideraciones, de qué manera son aplicables al caso dado y qué motivos racionales se pueden adelantar para aceptar ó rechazar la fórmula utilitaria. Como condición

preliminar y necesaria á este examen, la fórmula debe ser correctamente expresada y comprendida. Creo que se la rechaza en gran parte porque sólo se tiene una noción imperfecta de su significación. Si esta noción fuese más clara y despojada de las interpretaciones erróneas, la cuestión se simplificaría mucho y una parte de las dificultades se desvanecería. Antes de llegar á los principios filosóficos que permiten colocarse bajo la bandera utilitaria, daré algunas aclaraciones de la doctrina misma. Intentaré mostrar claramente lo que es, lo distinguiré de lo que no es, responderé á las objeciones que ha hecho nacer y que provienen, en general, de interpretaciones erróneas. Después de haber preparado así el terreno, me esforzaré en lanzar cuanta luz me sea posible sobre esta cuestión considerada como teoría filosófica.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

CAPITULO II

Lo que es el utilitarismo.

Sólo de pasada se debe señalar la tontería cometida por los ignorantes que suponen que la utilidad es la piedra de toque del bien y del mal; su tontería procede de que toman la palabra utilidad en su sentido estrecho y familiar, como lo opuesto al placer. Se debe pedir perdón á los filósofos adversarios del utilitarismo por confundirles, un momento, aun en apariencia, con gentes capaces de un error tan absurdo. Se lanza otra acusación contra el utilitarismo, y es referir todo al placer y al placer bajo su forma más grosera. Las mismas personas, observa un escritor de mérito, acusan á la teoría de «una impracticable ceguera cuando la palabra utilidad precede á la

palabra placer y de una licencia demasiado practicable cuando la palabra placer precede á la palabra utilidad. Aquellos que conocen la cuestión saben muy bien que, desde Epicuro hasta Bentham, los escritores utilitarios han entendido por la palabra utilidad no una cosa distinta del placer por cualidades contrarias, sino el placer mismo con exención del sufrimiento; y, en vez de oponer lo útil á lo agradable, á lo grato, lo han identificado siempre con estas cosas. De otra parte, el tropel vulgar, compuesto de periodistas y de aquellos que escriben grandes y pretenciosos libros, cae en otro error; coge la palabra utilitarismo y aunque no conoce de ella verdaderamente sino el sonido, le hace expresar el desprecio, el olvido del placer, en algunas de sus formas: la belleza, el arte, la alegría. Y este término no es sólo aplicado con esa ignorancia á mala parte, sino aun en un sentido alabancioso, como si representase un estado superior á la frivolidad de los placeres del momento. Este sentido pervertido de la palabra utilitarismo es, desdichadamente, el único popular, el único que conocen las nuevas generaciones. Los que han introducido esta palabra han dejado después de emplearla como apelación distintiva; tienen, pues, el indiscutible derecho de apoderarse de ella de

nuevo para intentar salvarla de una degradación completa (1).

La creencia que acepta, como fundamento de la moral, la utilidad ó el principio del bienestar mayor, tiene por cierto que las acciones son buenas en proporción del bienestar que reportan, y malas si tienden á producir lo contrario del bienestar. Por bienestar se entiende placer ó ausencia de sufrimiento; por desdicha, sufrimiento ó ausencia de bienestar. Para dar una idea completa de la cuestión, sería preciso extenderse mucho; decir, sobre todo, lo que encierran las ideas de placer y de dolor; pero estas explicaciones suplementarias no afectan á la teoría de la vida sobre que está fundada la teoría moral siguiente: el placer, la ausencia de sufrimiento, son los únicos fines deseables;

(1) El autor de este ensayo tenía razón al creer que era la primera persona que había puesto en circulación la palabra utilitarismo.—No la inventó, pero la adoptó después de una expresión pasajera de M. Galt en los *Anuales of the Parish*. Después de haberse servido de ella durante algunos años, el autor y otros la abandonaron, repugnando todo lo que se parecía un sauto y seña, á una señal de sectario. Pero como palabra que caracteriza una opinión particular y no un grupo de opiniones, definiendo la utilidad como principio, sin ocuparse en su aplicación, el término llena un vacío en el lenguaje y, en muchos casos, ofrece un medio cómodo de evitar enojosas circalocuciones.

estos fines deseables (tan numerosos en el utilitarismo como en los demás sistemas), lo son por el placer que les es inherente, ó como medios de procurar el placer, de prevenir el sufrimiento.

Esta teoría de la vida excita en muchas inteligencias una repugnancia inveterada, porque contradice un sentimiento de los más respetables. Suponer que la vida no tiene fin más alto, ni objeto más noble y mejor que perseguir que el placer, es, según ellos, una doctrina buena para los puercos. Hace aún poco tiempo, así es como se trataba á los discípulos de Epicuro, y hoy los adversarios alemanes, franceses é ingleses del utilitarismo, no emplean términos más corteses de comparación.

Los Epicúreos han contestado siempre á estos ataques que no eran ellos, sino sus adversarios los que presentaban á la naturaleza humana bajo un aspecto degradante, puesto que la acusación supone que los seres humanos no son capaces de gozar sino donde gozan los puercos (1). Si la suposición fuese verdadera, no se la podría contradecir, pero enton-

(1) No supone la acusación iguales placeres en el hombre y en el puerco; supone, si, igual mira egoísta en el puerco y en el Epicúreo: la satisfacción personal.—A. Z.

ces no sería una suposición vergonzosa; porque si las fuentes del placer fuesen las mismas para los hombres y para los puercos, la regla de vida buena para unos sería buena para otros. La comparación de la vida de los Epicúreos con la de las bestias, es degradante, precisamente porque los placeres de las bestias no satisfacen la idea de bienestar que se ha formado el sér humano (1). Teniendo los seres humanos facultades más elevadas que los apetitos animales (2) y teniendo conciencia de ello, no consideran como bienestar lo que no les da satisfacción. Realmente no considero á los Epicúreos equivocados, porque han sacado un sistema de consecuencias del principio utilitario. Para hacer la crítica de su sistema

(1) No sino por comparar el hombre que se mueve ó debe moverse á impulsos de ideas impersonales al puerco que se mueve por un instinto egoísta. No por la identidad de placeres, sino por hacer de ellos motivo de acción.—A. Z.

(2) El afirmar que son más elevadas presupone ya un criterio de moralidad que no es el de la utilidad. Si las acciones fueran buenas ó malas en razón del placer que procuran, la más elevada del cerdo sería en ó tan buena como la más elevada del hombre. Había buscado el placer más noble de que era susceptible. ¿Cómo sabremos qué placeres son los más elevados, es decir, no los mayores en intensidad, sino en cualidad? Precisa es una regla de conducta.—A. Z.

había que introducir en la discusión elementos cristianos ó estóicos. Pero no hay teoría epistérea de la vida que no haya asignado á los placeres de la inteligencia, de la imaginación y del sentido moral un valor más grande que á los placeres de los sentidos. Se debe reconocer, sin embargo, que en general, los escritores utilitarios han colocado la superioridad de los placeres del espíritu sobre los del cuerpo, sobre todo en la mayor permanencia, seguridad, etc., de los primeros; es decir, más bien en sus ventajas circunstanciales que en su naturaleza intrínseca. Los utilitarios han demostrado perfectamente todo esto, pero hubieran podido tomar pié en un terreno más elevado y con tanta seguridad. El principio de utilidad es compatible con este hecho: algunas «especies» de placeres son más deseables ó tienen más valor que otras (1). Cuando estimando todas las demás cosas, se tiene en cuenta la cualidad lo mismo que la cantidad,

(1) Aun entendiendo siempre que se hable de placer, el placer más noble, es más elevada la regla de conducta: «haz el bien por el bien mismo, aunque te cause dolor» que la que nos dice: «haz lo que te procura un placer más elevado.» Pero el principio supremo de moralidad no debe poder ser superado en bondad por otro principio.—A. Z.

será absurdo considerar sólo la última al tratar de evaluar los placeres.

Si se me pregunta lo que entiendo por diferencia de cualidad en los placeres, ó cómo el valor de un placer comparado á otro puede ser conocido de otro modo que por una relación de cantidad, no veo sino una sola respuesta posible. Si entre dos placeres, todos ó casi todos los que los han experimentado (1), escojen uno de los dos, sin ser influenciados por sentimiento alguno de obligación moral, aquel será el placer más deseable. Si uno de estos dos placeres es colocado por las personas competentes (2) muy por cima del otro, aunque sea difícil alcanzarle, si se rehusa abandonar su persecución por la posesión del otro, se puede asegurar que el primer placer es muy superior al segundo en cualidad aunque sea menor quizá en cualidad.

(1) La mayoría de los hombres ilustrados no siente más placer cuando la acción es mejor. Y aún hay delitos que requieren una ilustración poco común. Todos los hombres han sentido alguna vez el placer que reporta una acción buena y pocos, sin embargo, se elevan á las sublimidades de una moral perfecta.—A. Z.

(2) ¿Quiénes serán esos hombres? ¿Quién les designará? Los más sabios no siempre son los mejores. La máxima «haz lo útil,» se convierte aquí en otra: «haz lo que te manden las personas competentes.»

Es un hecho indiscutible: aquellos que conocen y aprecian dos modos de vivir darán marcada preferencia á aquel que emplee sus facultades más elevadas. Pocas criaturas humanas aceptarían ser cambiadas en animales si se les prometiese el completo goce de los placeres de las bestias; ningún hombre inteligente consentiría en convertirse en imbécil, ninguna persona instruída en hacerse ignorante, ninguna persona de corazón y de conciencia en hacerse egoísta y baja, aun cuando se les persuadiese de que el imbécil, el ignorante, el egoísta están más satisfechos de su suerte que ellos de los suyos. No se resignarán á abandonar lo que poseen más que esos seres por la completa satisfacción de todos los deseos que tienen comunes con ellos. Si alguna vez piensan en la posibilidad de un cambio análogo, debe ser sólo en un caso de desdicha extrema; para huir de esa desdicha consentirían en cambiar su suerte contra cualquiera otra, por poco envidiable que fuera á sus ojos. Un sér dotado de facultades elevadas pide más para ser feliz, sufre probablemente más profundamente, y en ciertos puntos, es seguramente más accesible al sufrimiento que un sér de tipo inferior. Pero, á pesar de todo, este sér jamás podrá realmente desear caer en una existencia inferior. Pode-

mos dar más de una explicación á esta repugnancia; podemos atribuirla á orgullo, ese nombre que cubre indistintamente los mejores y los peores sentimientos de la humanidad; atribuirla al amor, á la libertad, á la independencia personal, que los estóicos miraban como uno de los medios más efectivos de inculcar esta repugnancia; atribuirla al amor al poder; al sentimiento de la dignidad personal que posee toda criatura humana bajo una forma ó bajo otra, y á veces en proporción con sus facultades elevadas; este sentimiento es una parte tan esencial del bienestar que aquellos en quienes es muy intensa no pueden desear sino momentáneamente lo que le hiere. Aquel que supone que esta repugnancia por una condición baja es un sacrificio del bienestar, y que, en circunstancias iguales, el sér superior no es más feliz que el sér inferior, confunde las dos ideas muy diferentes de bienestar y de contento. No se puede negar que el sér que es solo capaz de placeres inferiores tiene mayor probabilidad de alcanzarlos, y que el sér dotado superiormente sentirá siempre la imperfección de los placeres que desea. Pero este sér superior pueda aprender á soportar esta imperfección; jamás le hará celoso del sér que no tiene conciencia de esta imperfección, porque no vislumbra la excelen-

cia que hace entrever toda imperfección. Vale más ser un hombre desdichado que un puerco satisfecho. Ser Sócrates descontento más que un imbécil feliz. Y si el imbécil y el puerco son de opinión diferente, es que no conocen sino un lado de la cuestión (1).

Se puede decir entonces que muchos de aquellos que son capaces de placeres elevados, los abandonan ocasionalmente, bajo la influencia de la tentación, por placeres inferiores. Pero este abandono es compatible con la apreciación completa de la superioridad intrínseca de los placeres elevados. Á veces los hombres, por debilidad de carácter, fijan su elección en el bien más próximo, aunque conozcan el menor valor del objeto de su elección; obran así, no solamente cuando se trata de escoger entre los placeres del cuerpo, sino también cuando hay que decidirse entre los placeres corporales y los placeres del espíritu. Por su sensualidad dañan á su salud, aun sabiendo

(1) Un hombre honrado descontento es más feliz que un criminal satisfecho. Pero hay que suponer que el hombre es ya honrado para que comprenda esta felicidad que es resultado y no causa de la acción buena. No basta ser capaz de una vida honrada para comprender el placer que reporta. El ejemplo de Lacenaire se repite todos los días en la crónica criminal. — A. Z.

que la salud es bien mayor que la satisfacción de su sensualidad.

Se puede decir aún que aquellos que comienzan la vida con el entusiasmo de la juventud por todo lo que es noble, caen en la indolencia y el egoísmo cuando avanzan en edad. Pero no creo que aquellos que llegan á este cambio ordinario escogen voluntariamente los placeres inferiores antes que los superiores. Creo que, antes de abandonarse á unos, se habian hecho ya incapaces de los otros. La disposición á los sentimientos nobles, es, en muchas naturalezas, una planta delicada, fácilmente marchita por las influencias hostiles y, sobre todo, por la falta de alimentación. En la mayoría de los jóvenes esta planta muere fácilmente si sus ocupaciones, la sociedad en que se encuentran, no son favorables al ejercicio de sus facultades nobles. Los hombres pierden sus aspiraciones nobles, como pierden sus gustos intelectuales, porque no tienen tiempo ú ocasión de cultivarlas, y se abandonan á los placeres bajos, no porque les prefieren, sino porque son los únicos que fácilmente alcanzan, y, pronto también, son los únicos que son capaces de buscar. Se puede preguntar si una persona capaz de escoger entre las dos clases de placeres ha preferido jamás el más bajo, friamente y con conoci-

miento de causa. Muchos hombres, de todas edades, han sucumbido por haber intentado combinar las dos especies de placer.

Después de este veredicto pronunciado por los únicos jueces competentes, entiendo que no hay apelación posible. Si se quiere saber cuál es el mejor de dos placeres, ó cuál es el mejor modo de existencia, aquel que procura más bienestar, hay que atenerse al juicio de aquellos que han gustado los dos placeres (1). Este juicio acerca de la cualidad de un placer, debe ser aceptado con tanta menos vacilación cuanto no hay otro tribunal á qué consultar en la cuestión de cantidad. ¿Cómo se determinaría la intensidad de dos sufrimientos si no

(1) Hé aquí que todo hombre no es capaz de hallar en sí la calificación de su conducta, y tiene que buscarla en la opinión dogmática ajena. El principio de la moral pierde su eficacia, y la moral al exteriorizarse, y buscar códigos, tribunales y sanciones, se convierte en derecho. Esto es imposible. El hombre no puede ser medida de placeres; cada cual siente los placeres de distinta manera; en el placer hay un elemento subjetivo que cambia con cada individuo. El termómetro señala temperaturas que para unos son frías y para otros templadas. Para que fuera aplicable la regla del utilitarismo, habría que inventar una medida común de placeres, un volúmetro (ἡδονόμετρος).

se acude á aquellos que están familiarizados con las dos sensaciones diferentes? Los sufrimientos y los placeres no son homogéneos, y el sufrimiento es siempre heterogéneo con el placer. ¿Quién decidirá si un placer particular vale la pena de ser adquirido al precio de un sufrimiento particular, si no es aquel que ha hecho esta experiencia? Y si, en virtud de la experiencia, estas mismas personas declaran que el placer procurado por el ejercicio de las facultades elevadas es preferible *en especie*, fuera de la cuestión de intensidad, á los de la naturaleza animal, ¿por qué no prestarles sobre este punto la misma confianza que sobre los demás?

He insistido sobre este punto á fin de que la concepción de la utilidad ó del bienestar, como regla propia á la conducta de la vida, fuese perfectamente justa. Sin embargo, no es necesario para aceptar el principio utilitario, porque este principio no es solamente el del mayor bienestar del agente, sino aun el del mayor bienestar en general. Y si se puede dudar de que un noble carácter sea siempre feliz por su nobleza, no se puede dudar que hace á los otros hombres más felices y que el mundo gana con él. El utilitarismo no alcanzará, pues, su fin, sino cuando se cultive generalmente la nobleza de carácter, aunque el individuo ha-

llara entonces sólo beneficio en la nobleza de carácter de los demás y su bienestar no fuera sino la consecuencia de este beneficio.

Pero el simple enunciado de tal absurdo hace inútil toda discusión.

Así, según el principio del Mayor Bienestar, antes explicado, el fin supremo (que consideramos nuestro propio bien ó el de los demás) (1) es una existencia exenta, cuanto sea posible, de sufrimiento, lo más rica posible en placeres, reutiendo la cantidad y la cualidad, la apreciación de la cualidad y su comparación con la cantidad, dependiendo de la preferencia mostrada por aquellos á los cuales las ocasiones y los hábitos de observación personal

(1) El bien de un individuo puede ser opuesto al de la generalidad. El que mata á un homicida hace un bien á la humanidad y no se lo hace él mismo. El interés de todos exige á veces el sacrificio de uno. El principio debiera enunciarse terminantemente, expresando si el bienestar que ha de tenerse en cuenta ha de ser el de todos ó el de uno mismo. Si es el de todos, nada nuevo trae el utilitarismo, porque se necesita otro principio que determina que es útil y bueno para todos.

Claro es que el concepto de utilidad implica una relación de medio á fin. Una cosa es *útil para algo*. Por esto el utilitarismo necesita de un principio anterior que determine qué es este algo. Para saber si algo es útil, hay que saber antes qué medios son necesarios y para qué fin.—A. Z.

han procurado los mejores términos de comparación. El fin de la actividad humana es así, según el utilitarismo, el principio de la moral; en consecuencia, la moral puede ser definida: las reglas de conducta y los preceptos, cuya observancia puede asegurar, en cuanto sea posible, á toda la humanidad una existencia tal como acaba de ser descrita. Y no sólo á toda la humanidad, sino aun en cuanto lo permite la naturaleza de las cosas, á toda la creación senciente.

Contra esta doctrina se alza entonces una clase de adversarios que dicen que la felicidad, bajo ninguna forma, puede ser el fin racional de la vida humana; primeramente porque este fin es inaccesible y añaden: ¿qué derecho tenéis á ser feliz? pregunta á la cual M. Carlyle añadía esta: ¿qué derecho tenéis ni aun á ser después de haber malgastado siquiera un instante de vuestra vida? En segundo lugar, porque el hombre puede vivir *sin* felicidad, porque todas las criaturas nobles lo han sentido y no han adquirido su nobleza sino aprendiendo la lección de Entsagen, ó la abnegación; lección que aprendida y aceptada, es, según se afirma, el comienzo y la condición necesaria á toda virtud.

Si la primera de estas afirmaciones fuese cierta, atacaría á la doctrina utilitaria en su

misma base. Porque si la felicidad no puede ser alcanzada por los hombres, su conquista no puede ser el fin de la moral ó de una conducta racional. Sin embargo, aun en este caso se podría decir alguna cosa en favor del utilitarismo. La utilidad no comprende solamente la persecución de la felicidad, sino aun la preservación y la atenuación de la desdicha. Si la primera aspiración es quimérica, la segunda no lo es, al menos, en tanto que la humanidad piense que vivir vale la pena, y no busque un refugio en el suicidio recomendado por Novalis en ciertas condiciones. Sin embargo, cuando se afirma tan positivamente que la vida humana no pueda ser feliz, si esta afirmación no es un sofisma gramatical, al menos es una exageración. Si se entiende por felicidad una continuidad de placeres elevados, es evidente que entonces es imposible alcanzarla. Un estado exaltado de placer dura algunos instantes; rara vez algunas horas, ó algunos días; es una llama brillante, pero que se extingue pronto. Los filósofos que enseñan que la felicidad es el fin de la vida, lo saben tan bien como los que los insultan. La felicidad de que quieren hablar no compone una existencia de éxtasis, sino una existencia formada de penas poco numerosas y transitorias, de placeres numerosos y variados, con un predo-

minio del activo sobre el pasivo; una existencia basada sobre este principio, que no se debe pedir á la vida más de lo que la vida puede dar.

Una vida compuesta de este modo ha parecido siempre á los seres afortunados que han disfrutado de ella, merecedora del nombre de vida feliz. Una existencia tal, es, en suma, el patrimonio de un gran número de personas, al menos durante la mayor parte de su vida. Una mala educación, disposiciones sociales defectuosas, son los únicos obstáculos que impiden al mayor número de criaturas humanas alcanzar esta existencia.

Quizá es posible preguntarse si el sér humano, habituado á considerar la felicidad como el fin de la vida, se contentará con una fracción de esta felicidad. Muchos hombres se han mostrado satisfechos, al menos. Los elementos principales y constitutivos de una vida feliz parecen ser en número de dos; uno solo aún basta á veces; la tranquilidad y el movimiento. Con mucha tranquilidad y pocos placeres, muchas gentes se hallan contentas. Con mucho movimiento, otras se reconcilian con muchos sufrimientos. No hay imposibilidad inherente á las cosas que impida á los hombres unir estos dos elementos; están aún tan lejos de ser incompatibles, que la prolongación

de la tranquilidad prepara al movimiento como éste hace desear la calma. Sólomente, cuando la indolencia ha llegado á ser un vicio, es cuando quita el deseo de la actividad tras un momento de reposo; sólomente cuando la necesidad de movimiento es una enfermedad, la tranquilidad tras la acción parece insípida. Cuando aquellos que tienen una suerte tolerable hallan que la vida no encierra bastantes placeres para tener un valor suficiente, no deben quejarse, las más de las veces, sino á ellos mismos.

Para aquellos que no tienen afecciones privadas ó públicas, el movimiento de la vida tiene menos atractivo, y en muchos casos disminuye aún de valor cuando se acerca la muerte que pone término á todos los intereses egoístas. Por el contrario, aquellos que deben dejar tras de sí afecciones personales, aquellos que han cultivado la amistad ó el amor más general de los hombres, conservan hasta la muerte el interés que tenían en la vida en todo el vigor de su juventud y de su salud.

Al lado del egoísmo, lo que hace á la vida poco satisfactoria, es la falta de cultura intelectual. Un espíritu cultivado, y entiendo por tal no un filósofo, sino un hombre para quien están abiertas las fuentes del saber, y que sabe hasta cierto punto servirse de sus facul-

tades, halla manantiales de interés inagotables en todo lo que le rodea. Las cosas de la naturaleza, del arte, las invenciones de la poesía, los incidentes de la historia, el pasado de la humanidad, su porvenir, todo puede interesarle. Se puede, es cierto, hacerse indiferente á todo esto, sin haber agotado su centésima parte, pero es porque se miran todas estas cuestiones sin interés moral ó humano, y porque no se vé en el estudio sino un medio de satisfacer la propia curiosidad.

Nada se opone á que una cultura de inteligencia suficiente para interesar en las cosas de pensamiento sea patrimonio de todo aquel que nace en un país civilizado. Tampoco es el hombre necesariamente una criatura egoísta, ocupándose sólo de lo que puede referirse á su miserable individualidad. Las naturalezas superiores son, aun hoy, bastante numerosas para dar una idea de lo que pudiera ser la humanidad. Todo sér humano, en grados diferentes, es capaz de afecciones privadas naturales y de interés sincero por el bien público. En un mundo en que hay tantas cosas interesantes, tantas otras agradables, y sobre todo, tanto que reformar, que mejorar, el hombre que posee un conjunto medio de facultades necesarias, puede hacerse una existencia envidiable. Y si puede usar de las fuentes de

bienestar que están á su alcance, si evita las desdichas positivas de la vida, la indigencia, la muerte, la soledad sin afección, no dejará de crearse esta envidiable existencia. El punto capital del problema, es la lucha contra esas calamidades que se evitan rara vez por completo, y que los medios materiales no pueden ni evitar ni endulzar. Sin embargo, no dudan los hombres serios que se pueda remediar alguno de estos grandes males positivos; si la humanidad continúa progresando, encurrirá estos males en límites estrechos. La pobreza, que acarrea tantos sufrimientos, podrá ser extinguida por la sabiduría de la sociedad y el buen sentido del individuo. Hasta el más intratable de todos los enemigos, la muerte, que retrocederá ante los progresos de la medicina, de la educación moral, y de la lucha contra las influencias perniciosas.

Los progresos de la ciencia contienen aún para el porvenir promesas de conquista más directas sobre este terrible enemigo. Cada paso dado hacia adelante, nos liberta, no sólomente de una probabilidad de muerte, sino lo que nos interesa más, de una probabilidad de desdicha para aquellos en quienes descansa nuestra felicidad. En cuanto á las vicisitudes de la fortuna y á las otras contrariedades causadas por las circunstancias exteriores, son general-

mente efecto de groseras imprudencias, de deseos mal sanos, de instituciones sociales malas ó imperfectas. En suma, las fuentes principales del sufrimiento humano pueden ser conquistadas con cuidados y esfuerzos. Esta conquista será lenta; muchas generaciones perecerán antes de alcanzarla; pero se hará si no faltan la voluntad y el estudio. Cada inteligencia generosa debe tomar con alegría su parte de lucha contra el sufrimiento, por pequeño que sea, y sobre todo, no evitarla jamás.

Llevan estas consideraciones á la estimación verdadera de la afirmación ya citada: se puede y se debe vivir sin felicidad. Sin duda, se puede vivir sin felicidad, y así es como viven involuntariamente las diecinueve vigésimas partes de los hombres aún en nuestro mundo civilizado. A veces, aun los héroes ó los mártires, sacrifican voluntariamente su bienestar á la cosa que estiman más que este bienestar individual. Pero ¿no es esta cosa el bienestar de los demás ó alguna de las condiciones para este bienestar requeridas? (1) Es

(1) A veces se sacrifica un héroe por algo que cree justo y útil para los demás y, sin embargo, no lo es. Su error no menoscaba la moralidad de la acción; así, una cosa puede ser moral sin ser útil ni provechosa ni á la totalidad, ni al individuo.—A. Z.

noble ser capaz de abandonar la parte propia de felicidad; pero después de todo, este sacrificio debe ser hecho en vista de un fin; no se hace únicamente por el placer de sacrificarse; si se nos dice que este fin es la virtud, que es mejor que la felicidad, pregunto si el héroe ó el mártir no cree que sacrificando su bienestar ganará otros privilegios. ¿Realizaría su sacrificio si pensase que su renuncia sería infructuosa para su prójimo y se pondría también en la situación del hombre que ha renunciado á su felicidad? ¡Honor á aquellos que pueden renunciar por sí mismos á los placeres de la vida, á fin de aumentar la suma de bienestar de la humanidad! Pero que aquel que lo hace con otro fin no sea más admirado que el asceta sobre su columna. Muestra lo que *puede* hacer el hombre y no lo que *debe* hacer.

El estado imperfecto de las organizaciones sociales es el que hace que el mejor medio de servir al bienestar de los demás sea sacrificar el suyo propio; en tanto que el mundo tenga la misma organización, el espíritu de sacrificio será la más alta virtud que puede practicar el hombre. Diré aún, aunque pueda parecer paradójico, que en el estado actual de la sociedad, la conciencia de poder vivir sin felicidad es una razón de creer que la realiza-

ción de la felicidad es posible. Porque sólo este sentimiento íntimo eleva al hombre por cima de los azares de la vida y le hace decir: dejad que el destino y la fortuna me sean adversos; no pueden domarme. Él nos impide esperar con demasiada ansiedad las desgracias de la vida, y Él nos hace capaz, como á un estóico de los malos tiempos del imperio romano, de cultivar tranquilamente las fuentes de bienestar que nos son accesibles, sin ocuparnos de la incertidumbre de su duración ni de su fin inevitable.

Jamás han dejado de reclamar los utilitarios la moral de la abnegación personal como siéndoles propia, lo mismo que á los estóicos y á los trascendentalistas. Reconoce la moral utilitaria en las criaturas humanas, el poder de sacrificar su mayor bien al bien ajeno. Sólomente rehusa admitir que el sacrificio tenga un valor intrínseco. Un sacrificio que no aumenta ó no tiende á aumentar la suma total de bienestar, es considerado como inútil. La única renuncia admitida, es la devoción al bienestar ajeno; á la humanidad ó á los individuos, en los límites impuestos por los intereses colectivos de la humanidad.

Debo aún repetir lo que los adversarios del utilitarismo han hecho rara vez, la justicia de reconocer: que el bienestar, que es el *crite-*

rium utilitario de lo que es bueno en la conducta, no es el bienestar propio del agente, sino el de todos los interesados. Entre el bienestar propio del individuo y el de los demás, el utilitarismo exige que el individuo sea tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente. En la regla de oro de Jesús de Nazareth, hallamos completo el espíritu de la moral de la utilidad. Hacer á los demás lo que se quisiera que los demás hicieran por uno; amar á su prójimo como á sí mismo: ved las dos reglas de perfección ideal de la moral utilitaria. En cuanto á los medios para conformar todo lo posible la práctica á este ideal, vedlos. Sería preciso ante todo que las leyes y las convenciones sociales hiciesen que el bienestar ó, para hablar más prácticamente, el interés de cada individuo, estuviese en cuanto fuese posible, en armonía con el interés general. Luego sería menester que la educación y la opinión que tienen tan gran influencia sobre los hombres, estableciesen en el espíritu de cada individuo una asociación indisoluble entre su propio bienestar y el bien de todos, especialmente entre su propio bienestar y la práctica de las reglas de conducta negativas y positivas, prescriptas por el interés general. Así, el hombre ni aun concebiría la idea de un bienestar personal aliado á una

conducta práctica opuesta al bien general; un impulso directo para promover el bien general, pudiera ser en cada individuo uno de los motivos habituales de acción; los sentimientos ligados á este impulso ocuparían un lugar importante en la existencia de toda criatura.

Si se representase la moral utilitaria con sus verdaderos caracteres, se vería que posee todo lo que recomiendan los demás sistemas. No sé si alguna otra doctrina puede ofrecer un desenvolvimiento más bello, más seductor de la naturaleza humana; puede inventar, para dar eficacia á sus mandamientos, un resorte de acción innaccesible á los utilitarios.

Los adversarios del utilitarismo no presentan siempre este sistema bajo un aspecto desfavorable. Por el contrario, entre aquellos que tienen alguna idea de su carácter desinteresado, hay algunos que encuentran la regla utilitaria demasiado elevada por encima de la humanidad. Es pedir demasiado al pueblo, dicen, exigirle que obre siempre en vista del bien general. Pero esto es confundir la regla de acción con su motivo. Á la moral toca decirnos cuáles son nuestros deberes ó al menos cómo debemos conocerles; pero ningún sistema de moral exige que el motivo de todas nuestras acciones sea un sentimiento de deber.

Por el contrario, de cada ciento, noventa y nueve de nuestras acciones son realizadas en virtud de otros motivos, y están bien hechas, si la moral no las condena. Colocarse en este terreno para atacar al utilitarismo, es colocarse en un punto de vista injusto, puesto que los moralistas utilitarios han ido más lejos que todos los demás moralistas afirmando que el motivo nada tiene que ver con la moralidad de la acción y sí mucho con el mérito del agente. Aquel que salva á una criatura expuesta á ahogarse, hace una cosa moralmente buena, ya sea el motivo de su acción el deber ó la esperanza de ser pagado por tal hecho (1); aquel que quebranta la confianza de un amigo comete un crimen, aun cuando se proponga servir á otro amigo para con el cual esté más obligado que para con el primero (2).

(1) Esto es objetivar la moral que es siempre subjetiva. Impropiamente decimos que las acciones son moralmente buenas ó malas; lo moralmente bueno ó malo es la voluntad del agente; una roca que al caer mata á un inocente, no presenta nada inmoral, porque falta la intención. En el ejemplo del autor, quien salva á una criatura expuesta á ahogarse, por la espera de la recompensa, realiza una acción *útil*, pero no *moralmente buena*. Una vez más se ve la insuficiencia del criterio utilitario.—A. Z.

(2) Un adversario, cuya lealtad intelectual y

Pero para no salir de las acciones que tienen el deber por motivo, y sometidas á la

moral me complazco en reconocer (el Rev. F. Llewellyn Davis), ha protestado contra este pasaje diciendo: "El mérito de la acción realizada para salvar á un hombre cambia mucho, según su motivo. Supongamos que un tirano salva á su enemigo, que se ha arrojado al mar para huir de él, simplemente para poder infligirle las torturas más refinadas; ¿se podrá decir que su acción es moralmente buena? Supongamos aún que un hombre abusa de la confianza de un amigo para evitar un mal á este amigo ó á su familia; ¿calificará el utilitarismo de la misma manera esta acción que si fuese determinada por un motivo más bajo?"

Admito que aquel que salva á un hombre para torturarlo y matarlo luego no difiere solamente por los motivos del hombre que salva á su semejante por deber ó por piedad. El acto del tirano no es sino el primer paso hacia el cumplimiento de una acción mucho más atrás que la de dejar á un hombre ahogarse. Si M. Davis hubiera dicho que el valor de una acción cambiaba, no según el motivo, sino según la *intención*, todo utilitario hubiera estado de acuerdo con él. No hay aquí distinción que los utilitarios, Bentham el primero, no se hayan tomado el trabajo de hacer clara. La moralidad de una acción depende enteramente de la intención, es decir, de lo que *quiere hacer* el agente. Pero el motivo, es decir, el sentimiento que hace querer obrar de tal manera, cuando en nada cambia el acto, en nada cambia tampoco la moralidad.

Esta manera de ver cambia la estimación moral que hacemos del agente, tenemos en cuenta sus *disposiciones habituales*, buenas ó malas, su carácter particular, que da origen á acciones útiles ó dañosas.

regla utilitaria, es interpretar mal esta regla pensar que exige que el hombre tenga siempre los ojos fijos sobre una generalidad tan vasta como el mundo ó la sociedad. La inmensa mayoría de las acciones tiende al bienestar individual de que está compuesto el bien general. El pensamiento de los hombres virtuosos no debe perderse más allá de un círculo limitado de personas, no debe franquearle sino para asegurarse de que, haciendo bien á las más, no hace daño á las otras. El aumento de bienestar es, según la moral utilitaria, el objeto de la virtud. En general, las ocasiones de hacer el bien en gran escala, de llegar á ser un bienhechor público, son raras: una persona entre mil puede tener ocasiones para ello. Y en estas ocasiones sólo se debe procurar el bien público. En todos los demás casos, es la utilidad privada el bienestar ó el interés de algunas personas lo que se debe buscar (1). Aquellos cuyos actos tienen gran influencia

(1) El mismo Stuart Mill ha dicho anteriormente que entre el interés de todos y el del agente, es preferible aquél y que el agente debe ser juez imparcial. Ahora prescribe lo contrario y cree que, en la mayor parte de los casos se debe consultar tan sólo el particular interés. Tal criterio es ambiguo y deficiente: ó el bienestar que sirve de criterio es de la sociedad ó el del individuo.—A. Z.

sobre la sociedad, son los únicos que deben ocuparse de un tan alto objeto. En el caso de abstención de ciertos actos que se evita por consideraciones morales, aunque puedan tener consecuencias ventajosas en el caso particular, sería indigno de un agente inteligente no tener conciencia de que el acto pertenece á la clase de los actos que, si fuesen practicados generalmente, serían generalmente dañosos y que esta es la razón de la obligación de abstención.

El interés por el bien público, exigido por el utilitarismo, no es mayor que en cualquier otro sistema de moral; todos recomiendan abstenerse de lo que es manifiestamente pernicioso para la sociedad (1).

Otro reproche contra el utilitarismo está fundado sobre la falsa idea que se forma de la consecuencia de un principio de la moral y de

(1) A pesar de la impugnación que el autor ha hecho del imperativo categórico kantiano, su concepto de la moral, como el del derecho, es el mismo *exactamente*. Véase si hay diferencia entre la regla de Kant: "Obra en virtud de una máxima tal que pueda ser erigida en ley universal" y la de Stuart Mill: "Abstente de los actos que, si fuesen practicados generalmente serían generalmente dañosos." Aquí, como allí, se trata de poner de acuerdo el interés de cada uno con el de todos. Es el formalismo erigido en sistema.—A. Z.

la significación de las palabras justo é injusto. Se afirma á veces que el utilitarismo hace fríos y poco compasivos á los hombres, que anula sus sentimientos simpáticos y les hace juzgar las acciones por consideraciones secas y duras en sus consecuencias, sin tener en cuenta las cualidades de la persona que ha realizado estas acciones. Si se entiende por esto que los utilitarios no se dejan influir en sus juicios acerca del valor de una acción, por las cualidades del agente, no se acusa solamente al utilitarismo, sino á todos los sistemas de moral. Jamás moral alguna ha decidido que una acción es buena ó mala porque aquel que la realiza es bueno ó malo, y aún menos porque sea amable, valiente, ó lo contrario. Estas consideraciones pueden servir para estimar el valor de las personas, pero no el de las acciones; nada, en el utilitarismo, impide reconocer que hay en las personas puntos que nos interesan, aparte de la cualidad de sus actos. Los estóicos, con ese lenguaje paradójico que entraba por mucho en su sistema, se esforzaban por desinteresarse de todo, excepto de la virtud y gustaban de decir: «Aquel que posee la virtud lo tiene todo; sólo él es rico, es hermoso y soberano.» La doctrina utilitaria no tiene que protestar contra esta definición del hombre virtuoso; pero sabe que, al

lado de la virtud hay otros bienes, otras cualidades deseables cuyo pleno valor reconoce. Los utilitarios saben también que una buena acción no indica necesariamente un carácter virtuoso, y que á veces, acciones censurables proceden de cualidades dignas de alabanza. Cuando conocen las circunstancias particulares de un acto, éstas modifican su estimación, no del acto, sino del agente. Conceden que, en una larga vida, las buenas acciones son la mejor prueba de un buen carácter; pero se niegan absolutamente á considerar como buena una disposición de ánimo que no produce sino acciones malas. Esta opinión hace á los utilitarios impopulares entre muchas gentes. Pero es una impopularidad que deben compartir con todos aquellos que ven la distinción entre el bien y el mal bajo su verdadero aspecto y no deben sentirse impacientes porque cese.

Si el cargo que se dirige á los utilitarios de medir la moralidad de las acciones según el principio utilitario, con miras demasiado exclusivas, de no tener bastante en cuenta lo que hace á una criatura amable ó admirable, se limita á esto, se puede aceptar. Los utilitarios que han cultivado su sentido moral á expensas de su sentido simpático ó artístico, caen en un defecto que no evitarán otros mo-

ralistas colocados en las mismas condiciones. Se puede disculpar á unos y á otros diciendo que si aquí debe haber error, vale más que sea en este sentido. De hecho podemos afirmar que entre los adheridos á los demás sistemas se halla, reunidos bajo el mismo estandarte, todos los grados de la rigidez y de la relajación; algunos adeptos son rígidos como puritanos, otros tan indulgentes como pueden desear los pecadores ó los sentimentalistas: en suma, una doctrina que pone por delante el interés que tiene la humanidad en reprimir y prevenir lo que puede violar la ley moral, puede muy bien, como cualquier otro sistema, volver la sanción de la opinión contra tales violaciones. Es verdad que aquellos que reconocen principios diferentes de moral pueden diferir acerca de la cuestión: «¿Quién viola la ley moral?» Pero las divergencias de opinión acerca de las cuestiones morales no han sido introducidas por primera vez en el mundo por el utilitarismo; en todo caso, esta doctrina procura un modo tangible é inteligible, si no siempre fácil, de decidir entre estas divergencias.

No será supérfluo mencionar aún algunos errores en que caen los adversarios del utilitarismo; sin embargo, los hay, entre estos errores tan groseros, que las personas inteli-

gentes y leales no podrán caer en ellos en manera alguna. No obstante, ciertas personas, aun de una gran cultura intelectual, se toman á veces tan poco trabajo para comprender el alcance de una opinión contra la cual tienen prejuicios, y los hombres en general tienen tan poca conciencia de que su ignorancia voluntaria es una falta, que frecuentemente se lanzan por delante las más falsas interpretaciones de la moral utilitaria en los escritos serios de personas que alardean de principios y de filosofía. Se dice comunmente que la doctrina utilitaria es una doctrina atea. Si es necesario refutar esta opinión, se debe decir que la cuestión depende de la idea que se tenga del carácter moral de la divinidad.

Si se cree verdaderamente que Dios desea ante todo la felicidad de sus criaturas, y que las ha creado en vista de esta felicidad, no solamente el utilitarismo no es una doctrina atea, sino que es una doctrina más profundamente religiosa que cualquier otra. Si se quiere decir por la calificación de ateo que el utilitarismo no reconoce la voluntad revelada de Dios como suprema ley moral, contestaré que un utilitario, que cree en la bondad y en la sabiduría perfecta de Dios, cree necesariamente que lo que Dios ha juzgado conveniente revelar sobre la mo-

ral, llena en el más alto grado las condiciones requeridas por la utilidad. Otros utilitarios piensan que la revelación cristiana ha sido hecha para mostrar lo que es bueno al corazón y á la inteligencia del hombre, y para hacerle capaz de buscar el bien en sí mismo; que inclina al hombre á hacer el bien cuando le ha hallado, más bien que le enseña lo que es, si no es de una manera general, y que necesitamos una doctrina moral cuidadosamente practicada para interpretar la voluntad de Dios. ¿Es ó no justificada esta creencia? No es este lugar de discutirlo. La ayuda que la religión natural ó revelada puede prestar á las indagaciones morales, es ofrecida al moralista utilitario como á cualquier otro. Puede servirse de ella para demostrar que Dios considera las acciones de los hombres como dañosas ó útiles, con el mismo derecho que otros invocan para demostrar la existencia de leyes trascendentales, que no tienen relación alguna con lo útil ó lo perjudicial.

Otra cosa aún: se califica á veces la doctrina de la utilidad de doctrina inmoral, llamándola doctrina de la oportunidad; se saca así partido del sentido vulgar de estas palabras, que es lo contrario de este principio. Pero la oportunidad, en su sentido opuesto á lo justo, significa generalmente lo que es ventajoso al interés

particular del agente mismo: por ejemplo, es un ministro que sacrifica el interés de su país por conservar su puesto. Cuando la palabra tiene una significación un poco mejor, es que se trata de una cosa ventajosa para alcanzar un objeto inmediato, temporal; pero que viola una regla cuya observancia es útil en un grado superior. Lo ventajoso, tomado en este sentido, en vez de ser lo mismo que lo útil, es una de las ramas de lo perjudicial. Así será á veces ventajoso, para salir de un apuro momentáneo, ó para alcanzar un objeto inmediatamente útil, decir una mentira. Pero de otro lado la cultura, por el hábito de nuestro sentido de la veracidad, es de las más útiles; el debilitamiento de este sentido sería altamente perjudicial; una desviación, aun involuntaria, de la verdad, acarrea grandes consecuencias; debilita la confianza que se concede á la palabra del hombre, confianza sobre que está basado todo bienestar actual, y cuya insuficiencia hace más que cualquier otra cosa por retardar el progreso de la civilización, de la virtud, de todo lo que es la base del bienestar humano.

Comprendemos que violar una regla de tan gran utilidad para alcanzar un provecho inmediato no es ventajoso; aquel que, por su conveniencia personal ó la ajena, hace lo que

puede por privar á la sociedad de un bien y producirle un mal que depende de la mayor ó menor confianza que prestan unos hombres á la palabra de otros, obra como el peor de sus enemigos. Sin embargo, esta regla, sagrada como es, admite excepciones conocidas de todos los moralistas. La principal es esta: cuando la ocultación de un hecho (como el descubrimiento de una desgracia, ó el anuncio de malas noticias á un enfermo grave), debe preservar á alguno (sobre todo, á otro que uno mismo), de un gran mal inmerecido, y sólo se puede impedir por este medio, se puede mentir. Pero para que esta excepción no se extienda, para que debilite lo menos posible la confianza en la verdad, se debe procurar conocer y definir sus límites. Y si el principio de utilidad es bueno para algo, debe compararse esto bien; hay que medir las utilidades que se hallan en conflicto y señalar el momento en que una pesa más que la otra.

Los defensores de la utilidad se ven aún obligados á hallar respuesta á objeciones como ésta: no se tiene tiempo, antes de obrar, de calcular, de comparar los efectos de una línea de conducta sobre el bienestar general. Es absolutamente como si se dijera que es absolutamente imposible dirigir la propia conducta, según los principios del cristianismo,

porque antes de cada acción no se tiene tiempo de leer el Antiguo y el Nuevo Testamento. Se puede responder que se tiene tiempo, que es aún bastante largo, puesto que está formado de todo el pasado de la raza humana. Durante todo este tiempo, la humanidad ha aprendido por experiencia cuáles son los resultados de las acciones. De esta experiencia depende la sabiduría práctica lo mismo que la moralidad de la vida. Se habla de esta sucesión de experiencias como si no existieran para el tiempo presente. Se afecta creer que un hombre tentado á apropiarse la vida ó los bienes de otro hombre, se pregunta entonces por primera vez si su homicidio ó su robo será dañoso al interés general. Aunque fuese así, no creo que este hombre hallaría la cuestión muy embarazosa; en todo caso está á su alcance. Es verdaderamente extraño suponer, que estando la humanidad de acuerdo para aceptar la utilidad como principio de la moral, no se ponga de acuerdo acerca de lo que es útil, y no se tome el trabajo de enseñarlo á la juventud, de hacer leyes. No es difícil demostrar que un sistema de moral funciona mal si se supone que está acompañado de una imbecilidad universal; pero en cualquiera otra hipótesis que no sea esta, la humanidad debe, en nuestro tiempo, haber adquirido creencias

positivas sobre los efectos de algunas acciones sobre su bienestar; y las creencias que se han formado así, son creencias, reglas de moral para la multitud, y el filósofo debe aceptarlas esperando hallar otras mejores. Admito, ó más bien estoy seguro, de que los filósofos hallarían fácilmente buenas reformas que hacer en muchos puntos, que el código moral recibido no es, en modo alguno, de derecho divino, y que la humanidad tiene mucho que aprender del efecto de las acciones en relación al bien general. Los corolarios del principio de utilidad admiten, como toda ciencia práctica, perfeccionamientos hasta lo infinito. Estos perfeccionamientos aumentan con los progresos del espíritu humano.

Considerar las reglas de moral como susceptibles de mejoramiento, está bien; pero pasar por cima de las generalizaciones intermedias y querer que cada acción individual sea dirigida por los primeros principios, es otra cosa. Es extraño no querer aceptar sino los primeros principios y negarse á admitir los principios secundarios. Dar á un viajero instrucciones sobre el fin de su viaje, no es impedirle que se valga de todos los límites de su camino ni de todas las paradas de posta. La proposición: «el bienestar es el fin y el objeto de la moral,» no quiere decir que no se deba

señalar el camino que conduce á este fin, ni advertir á las gentes que tomen una dirección con preferencia á otra. En realidad los hombres deberían cesar en sus discusiones absurdas, que ni aun querían escuchar si se tratase de cosas más prácticas. Nadie intenta probar que el arte de la navegación no está fundado sobre el conocimiento de la astronomía, porque los marineros no son capaces de hallar por sí mismos los cálculos del almanaque náutico. Son seres razonables, van á el mar con cálculos hechos. Todas las criaturas razonables se embarcan asimismo en el mar de la vida con ideas completamente hechas sobre el bien y el mal, y sobre otras muchas cuestiones más difíciles de resolver. En tanto que la previsión sea una cualidad humana, las cosas pasarán así. Sea cualquiera el principio fundamental de moral que se adopte, su ejecución práctica exigirá principios secundarios. Siendo la imposibilidad de construir cosa alguna sin ellos común á todos los sistemas, esta imposibilidad no puede suministrar un argumento contra uno de ellos en particular. Pero argumentar gravemente como si estos principios secundarios no existiesen, como si la humanidad, en el pasado y en el porvenir, no sacase algunas conclusiones generales de las experiencias de la vida, es llegar en lo

absurdo al más alto grado á que han podido llegar jamás las controversias filosóficas.

Los demás argumentos empleados contra el utilitarismo no son serios. Se saca á la discusión las enfermedades de la naturaleza humana, las dificultades que hallan sembradas en la vida las personas concienzudas. Se nos dice que un utilitario podrá hacer de su caso particular una excepción á la regla, y, en la tentación, verá una utilidad mayor en la infracción de la regla que en su observación. Pero ¿es la doctrina de la utilidad la única capaz de procurar excusas á las malas acciones y medios de engañarse á nuestra conciencia? Todos los sistemas que reconocen como un hecho moral las consideraciones contradictorias, ofrecen no pocas excusas semejantes. Sin embargo, estas doctrinas han sido aceptadas por personas de buen juicio. No es culpa de las creencias, sino antes bien de la naturaleza compleja de los asuntos humanos, si hay excepciones á las reglas de conducta, si se puede rara vez decir de una manera absoluta: esta acción es buena, esta otra es mala. Todas las creencias morales templan el rigor de sus leyes, dando al agente, bajo su propia responsabilidad, una cierta latitud para acomodar estas reglas á las particularidades de las circunstancias. Y, naturalmente, en toda

creencia, una vez esta salida abierta, se introducen fraudes personales, casuísticas poco honradas. No hay sistema que pueda impedir casos, obligaciones diversas que pueden entrar en conflicto. Estas son las dificultades reales, los puntos embarazosos para el sistema moral y para la conciencia del agente. Prácticamente estas dificultades son vencidas, con más ó menos éxito, según la inteligencia y la virtud de los individuos. Pero se puede asegurar que aquel que tenga principios que consultar, será más capaz de resolver estas dificultades. Si la utilidad es la fuente suprema de las obligaciones morales, á ella toca decidir entre casos contrarios. La aplicación del principio podrá ser difícil; un principio valdrá, sin embargo, más que nada. En los otros sistemas, las leyes morales reclaman toda una autoridad independiente: no se puede, por lo tanto, recurrir á una autoridad común entre ellas, porque sus reclamos de presencia no reposan sino en sofismas; y á menos que no estén fundadas, como con frecuencia ocurre, sobre la influencia no confesada de consideraciones de utilidad, dejan el campo libre á la acción de los deseos personales y de la parcialidad. Debemos recordar que sólo en los casos de conflicto entre los principios secundarios se debe recurrir al principio primero.

No hay caso de obligación moral en el cual no esté comprendido alguno de estos principios secundarios. Si uno solo está en él comprendido, no podrá haber dudas reales para determinar cuál es en el entendimiento de la persona que reconoce este principio mismo.

CAPÍTULO III

De la sanción suprema del principio de utilidad.

Se plantea á veces, y con razón, esta cuestión cuando se trata de un principio cualquiera de moral. ¿Cuál es su sanción? ¿Por qué motivos se le debe obedecer? La filosofía moral debe forzosamente responder á esta pregunta que, presentada á veces en forma de objeción á la doctrina utilitaria, como dirigiéndose á ella más particularmente, se plantea en realidad enfrente de todos los principios. Se presenta á la inteligencia de toda persona que quiere adoptar un principio de moral distinto de aquel á que estaba habituado. La moral habitual, aquella que consagran la educación y la opinión pública, es la única que se impone á la inteligencia como obliga-

No hay caso de obligación moral en el cual no esté comprendido alguno de estos principios secundarios. Si uno solo está en él comprendido, no podrá haber dudas reales para determinar cuál es en el entendimiento de la persona que reconoce este principio mismo.

CAPÍTULO III

De la sanción suprema del principio de utilidad.

Se plantea á veces, y con razón, esta cuestión cuando se trata de un principio cualquiera de moral. ¿Cuál es su sanción? ¿Por qué motivos se le debe obedecer? La filosofía moral debe forzosamente responder á esta pregunta que, presentada á veces en forma de objeción á la doctrina utilitaria, como dirigiéndose á ella más particularmente, se plantea en realidad enfrente de todos los principios. Se presenta á la inteligencia de toda persona que quiere adoptar un principio de moral distinto de aquel á que estaba habituado. La moral habitual, aquella que consagran la educación y la opinión pública, es la única que se impone á la inteligencia como obliga-

toria en sí misma. Y cuando se asegura que esta moral toma su carácter obligatorio de algún principio que no esté circundado de la misma aureola que da la costumbre, se cree adelantar una paradoja; se diría que los corolarios tienen una fuerza obligatoria más grande que la del teorema primitivo, y que la construcción es más sólida sin su base que con ella. Cada cual se dice interiormente: estoy obligado á no robar, á no asesinar, á no hacer traición á persona alguna; pero ¿por qué ayudar al bienestar general? Si mi bienestar personal descansa sobre alguna otra cosa, ¿por qué no buscarle con preferencia?

Si la idea que se forma del utilitarismo de la naturaleza del sentido moral es justa, esta dificultad existirá en tanto que las influencias que forman el carácter moral no tengan sobre los principios el mismo imperio que sobre las consecuencias, en tanto que la educación no haya arraigado en nuestro corazón el sentimiento de nuestra unión con los demás hombres (tal como debía entenderla el Cristo); en tanto que este sentimiento no tenga tan fuertes raíces en nosotros como el horror al asesinato en el corazón de una hija de familia bien educada. Esta dificultad no es privativa de la doctrina de la utilidad; es inherente á toda tentativa hecha para analizar la moral y

reducirla á principios, porque los principios, á menos que no tengan para el espíritu el mismo carácter sagrado que sus aplicaciones, parecen siempre despojar á estas aplicaciones de una parte de su santidad.

El principio de utilidad tiene para sí todas las sanciones de los otros sistemas de moral. Estas sanciones son interiores ó exteriores. De las sanciones exteriores no hay necesidad de hablar largamente. Son: la esperanza del favor ó el temor al descontento, ya de nuestros semejantes, ya del Señor del Universo; esperanza ó temor que, con la simpatía que podemos tener por nuestros semejantes ó el amor y el respeto que podemos tener á Dios, nos llevan á hacer su voluntad, independientemente de las consecuencias egoístas. No hay evidentemente razón para que todos estos motivos de observancia de la regla no se adapten á la moral utilitaria tan completa y poderosamente como á cualquiera otra; en realidad, aquellos de entre los que se refieren á nuestros semejantes, lo hacen en proporción de la suma de la inteligencia general. Que haya ó no otro principio de obligación moral que el del bienestar general, los hombres desearán siempre la felicidad. Por imperfecta que sea su propia conducta, exigen de los demás una conducta que tienda á aumentar esta

felicidad. Por lo que se refiere á los motivos religiosos, los hombres que creen en la bondad de Dios y que piensan que la que es útil al bienestar general es la creencia ó aun simplemente el *criterium* del bien, deben necesariamente creer también que Dios aprueba este *criterium*.

La idea influyente de la recompensa ó del castigo moral ó físico procedente de Dios ó de nuestros semejantes, se combina, pues, con lo que hay en la naturaleza humana de devoción desinteresada á Dios ó á la humanidad para arraigar la moral utilitaria, proporcionalmente al grado de aquiescencia dado á esta moral. Cuanto más grande sea esta aquiescencia, más tenderán á un fin los resultados de la educación y de la cultura general.

Ved hasta dónde se extiende el poder de las sanciones exteriores. La sanción interior del deber, sea cualquiera nuestro principal deber, es única: es un sentimiento interno. Un sufrimiento más ó menos intenso sigue á la violación del deber; el sentimiento del deber, en una naturaleza moralmente muy cultivada, hace imposible su violación en los casos serios. Este sentimiento, cuando es desinteresado, ligado á la pura idea del deber, y no á una de sus formas particulares ó accesorias, forma la esencia de la conciencia; aunque en este

fenómeno complejo, tal como hoy existe, el hecho simple esté en general rodeado de asociaciones colaterales, derivadas de la simpatía, el amor, el temor, el sentimiento religioso bajo todas sus formas, los recuerdos de nuestra infancia, la propia estima, el deseo de ser estimado y hasta la humildad. Esta complicación extrema es, tal creo, el origen de esta especie de carácter místico que se atribuye, por una tendencia del espíritu humano de que hay otros muchos ejemplos, á la idea de la obligación moral, y que hace creer que esta idea no puede referirse sino á objetos que, por una ley misteriosa supuesta, según nuestra experiencia actual, la excitan en nosotros. Su fuerza de obligación reside en la existencia de un conjunto de sentimientos que hay que quebrantar para violar el principio del bien y que si nos pasamos sin él no obstante, manifiesta su existencia haciéndose nuestro enemigo, bajo la forma de remordimiento. Sea cualquiera la teoría que adoptemos acerca de la naturaleza y el origen de la conciencia, ved lo que la constituye esencialmente.

La sanción suprema de toda moral (aparte los motivos exteriores) es un sentimiento subjetivo nacido en nuestro propio espíritu. No veo, pues, para los utilitarios dificultad alguna en contestar á la cuestión siguiente: ¿cuál

es la sanción del principio particular de utilidad? Podemos decir que es la misma que para los otros sistemas de moral; procede de los sentimientos de conciencia de la humanidad. Naturalmente esta sanción no es reconocida por aquellos á quienes faltan estos sentimientos. Pero estos individuos tampoco obedecerán á otro sistema que al utilitarismo; sólomente las sanciones exteriores tienen algún valor para ellos. No obstante, estos sentimientos existen, es un hecho, en la naturaleza humana. Su realidad, la influencia que ejercen allí donde son cultivados, son hechos probados por la experiencia. No hay razón para que, ligados al utilitarismo, no alcancen tan gran intensidad como si estuviesen ligados á cualquiera otra regla moral.

Se cree generalmente que una persona que ve en la obligación moral un hecho trascendental, una realidad objetiva, perteneciente á la serie de las «cosas en sí» está más dispuesta á obedecer á esta obligación que una persona que la cree puramente subjetiva y que tiene sólomente su asiento en la conciencia humana. Pero, sea cualquiera la opinión del individuo sobre este punto de ontología, la fuerza que le constriñe es también su propio sentimiento subjetivo y su medida tiene también su intensidad. En nadie es más

fuerte la creencia en la realidad objetiva del deber que la creencia en la realidad objetiva de Dios. Sin embargo, la fé en Dios, separada de la espera de la recompensa ó del castigo, no tiene influencia sobre la conducta del individuo, sino en proporción á los sentimientos religiosos subjetivos y por ellos. La sanción, en tanto que es desinteresada, existe siempre en el espíritu mismo. Los moralistas trascendentalistas deben creer que la sanción moral no puede existir en el espíritu si no tiene sus raíces fuera del espíritu; y que, si una persona puede decirse: «Lo que me cohibe, lo que se llama mi conciencia, es sólomente un sentimiento nacido en mi espíritu,» está tentado á concluir: «Cuando este sentimiento cesa, la obligación cesa también; así, pues, si este sentimiento viene á contrariar mis proyectos, puedo descuidarle, procurar anularle y pasar adelante.» Pero ¿no existe este peligro sino para los utilitarios? ¿es que la obligación moral tiene más fuerza porque se cree que tiene su raíz fuera del espíritu y que así será más obedecida? Los hechos demuestran á tal punto lo contrario, que todos los moralistas reconocen y deploran la facilidad con que se anula la conciencia. La cuestión «¿debo obedecer á mi conciencia?» está tan presente á aquellos que jamás han oído hablar del prin-

cipio de utilidad como á los utilitarios. Las personas cuyos sentimientos morales son bastante débiles para que esta cuestión sea posible, si contestan afirmativamente, lo harán, no porque crean en el trascendentalismo, sino á causa de motivos exteriores.

No es, por el momento, necesario decidir si el sentimiento del deber es innato ó adquirido. Supongamos que este sentimiento es innato; una cuestión se presenta entonces: ¿cuáles son los objetos á que se adapta naturalmente? Los filósofos partidarios de la ineidad admiten que este sentimiento percibe instintivamente los principios generales de la moral y no sus detalles. Si debe haber aquí algún sentimiento innato, no veo la razón por la cual no sea nuestro sentimiento simpático. Si hay un principio de moral que sea instintivamente obligatorio, debe ser aquel que dicte este sentimiento. Si es así, esta moral instintiva coincide con el utilitarismo y no debe haber querrela entre ellos. Los moralistas intuitivos, aun creyendo que hay otras obligaciones morales intuitivas, piensan ya que el sentimiento simpático debe dar origen á una de estas obligaciones. Porque todos están de acuerdo para decir que la moral gira en gran parte sobre consideraciones relativas á los intereses de nuestros semejantes. Por esto es

por lo que, si la creencia en la naturaleza innata de la obligación moral puede aumentar la eficacia de la sanción interior, me parece que el principio utilitario queda ya por ella beneficiado.

Si, de otra parte, los sentimientos morales, y esta es mi opinión, no son innatos, sino adquiridos, no son por esto menos naturales. Es natural al hombre hablar, razonar, edificar ciudades, cultivar la tierra, y no obstante, todas estas facultades son adquiridas. Los sentimientos morales no son una parte de nuestra naturaleza, es decir, que no están presentes en todos nosotros en un grado perceptible. Y, desgraciadamente es un hecho que deben reconocer aquellos que más creen en su origen trascendental. Como todas las otras facultades citadas antes, la facultad moral, si no es una parte de nuestra naturaleza, crece en ella naturalmente; como ellas, es capaz, hasta cierto punto, de nacer espontáneamente; es susceptible de gran desarrollo por la cultura. Desdichadamente bajo la influencia de las sanciones exteriores y de las impresiones primeras, es susceptible de cultura en direcciones diversas. Nada hay aquí de absurdo, no hay idea dañosa que, por estas influencias, no puede obrar sobre el espíritu humano con toda la autoridad de la concien-

cia. Dudar que se pueda dar el mismo poder por los mismos medios, el principio de utilidad, aunque no tuviera su fundamento en la naturaleza humana, sería negar los resultados de nuestra experiencia.

Pero las asociaciones morales que son enteramente de creación artificial, cuando la cultura intelectual es muy avanzada, son destruidas gradualmente por la fuerza disolvente del análisis; y la asociación del sentimiento del deber al principio de utilidad, aunque fuere consagrada por la educación, podría también ser quebrantada por el análisis, si no hubiese en nosotros sentimientos poderosos que se armonizan con el principio de utilidad, que nos hacen sentir y cultivar esta armonía natural en nosotros, lo mismo que en los demás, si no hubiera, en resumen, un sentimiento que sirva de base natural á la moral utilitaria.

Pero aquí *está* la base de este sentimiento natural poderoso; esta base, cuando se reconoce el bienestar general como el gran principio de moral, constituye la fuerza de la moral utilitaria.

Este fundamento tan sólido es el de los sentimientos sociales de la humanidad: es el deseo de estar en unión con nuestros semejantes, deseo que es ya un principio poderoso en el espíritu humano, y que felizmente, gracias

á la influencia de la civilización en progreso, y sin ser enseñado particularmente, tiende cada día á hacerse más intenso. El estado social es tan natural, tan necesario, tan habitual al hombre, excepto en algunas circunstancias particulares, ó por un esfuerzo voluntario de abstracción, que no se concibe de otro modo que como miembro de un cuerpo. Esta asociación se hará cada vez más fuerte, á medida que la humanidad salga del estado de independencia salvaje. Todas las condiciones esenciales al estado de sociedad se hacen cada vez más inseparables de la idea que se forma del estado de cosas en el cual se ha nacido y se debe vivir. Ahora, dejando aparte la relación que existe entre el amo y el esclavo, una sociedad de seres humanos, no puede formarse sino consultando igualmente todos los intereses. Una sociedad de hombres iguales no puede existir, sino comprendiendo que los intereses de todos son iguales. Y como en todos los Estados civilizados, aparte el caso del monarca absoluto, cada individuo tiene sus iguales, está obligado á vivir en buen concierto con algunos. En cada edad se hará algún progreso hacia un Estado en que será imposible vivir en permanencia en otros términos con cualquiera. Así los pueblos llegarán poco á poco á no poder concebir un Estado en que

hubiera necesidad de vivir sin tener en cuenta los intereses contradictorios de otros pueblos; concebirán como necesaria la abstención de las acciones más dañosas á los otros, y protestarán (aun cuando sólo sea por su propia seguridad) contra estos actos dañosos. Se familiarizarán con la cooperación, con la acción, en vista de un fin colectivo y no individual. Durante esta cooperación, tendrán el sentimiento de que su fin está identificado con el fin de los demás pueblos, ó al menos el sentimiento temporal de que el interés de los otros es idéntico á su interés propio.

No sólomente todo aumento de los lazos sociales, todo desarrollo normal de la sociedad dará al individuo un interés personal cada vez más grande en consultar el interés de todos, sino que aun le llevarán á identificar más y más sus *sentimientos* con el bien de todos. Este individuo llegará como instintivamente á preocuparse *naturalmente* de los demás. Velar por el bien de sus semejantes vendrá á ser para él una cosa tan necesaria como velar por las condiciones físicas de su propia existencia. En estas condiciones, sea cualquiera la intensidad de este sentimiento de solidaridad en una persona, los más fuertes motivos de interés y de simpatía hacen para él una necesidad demostrar este sentimiento y alentarle en los

demás. Aun si esta persona no tuviera este sentimiento, su interés estará en que los demás la tengan. Los más pequeños gérmenes de este sentimiento, deben ser desarrollados por la simpatía y la educación, rodeados y protegidos por un tegido compacto de asociaciones corroborantes formado por la influencia poderosa de las sanciones exteriores. Esta manera de concebirnos nosotros mismos en relación íntima con la sociedad, debe hacerse cada vez más natural. Toda reforma política debe contribuir á ello, haciendo desaparecer las causas de las oposiciones de interés, destruyendo las desigualdades entre los individuos y las clases que hacen que se pueda aún descuidar el bienestar de toda una parte de la sociedad. En un estado progresivo del espíritu humano, las influencias que provocan en el hombre el sentimiento de su unión con sus semejantes, deben hacerse cada día más fuertes; este sentimiento de unión, si fuese perfecto, haría que el individuo no concibiera ni deseara jamás una condición feliz de que sus semejantes no sacaran provecho. Ahora, si suponemos que este sentimiento de unión es enseñado como una religión, que todas las fuerzas de la educación, de las instituciones, de la opinión, tienden á rodear al hombre desde su infancia, de este sentimiento puesto

en práctica, pienso que entonces ni uno de aquellos que podrán realizar esta concepción de la sociedad, hallará insuficiente la sanción suprema de la moral del bienestar. A aquellos que hallan esta realización difícil, recomiendo la lectura de la segunda de las dos grandes obras de Augusto Comte, el *Sistema de política positiva*. Tendré que hacer las objeciones más fuertes al sistema de política y de moral expuesto en este Tratado; pero creo que demuestra sobradamente la posibilidad de dar al culto de la humanidad, aun sin apelar á la fe en la Providencia, el poder material y la eficacia social de una religión. Este culto puede apoderarse de la vida humana, colorear el pensamiento, el sentimiento, la acción, con un poder de que la religión sólo habrá podido dar una idea. El peligro entonces estará, no en que este sistema sea insuficiente, sino, antes bien, en que sea excesivo y que entre fuera de propósito en conflicto con la libertad del hombre, con su individualidad.

Aquellos que reconocen la fuerza del principio de utilidad, no necesitan esperar para obrar esas influencias sociales necesarias para que la humanidad sienta la fuerza de obligación del principio. La sociedad está aún en un estado de progreso relativamente primitivo y el individuo no puede aún sentir esta completa

simpatía por sus semejantes, que haría imposible toda discordancia real en la dirección general de su conducta en la vida. Sin embargo, desde ahora, una persona cuyos sentimientos sociales están cultivados, no puede ya considerar á los demás hombres como sus rivales en la prosecución del bienestar y no puede desear, para alcanzarle, verlos vencidos. Todo individuo tiene hoy la convicción muy arraigada de que es un sér social, de que sus sentimientos y su fin deben estar en armonía con los de sus semejantes. Si las diferencias de opinión y de cultura intelectual le hacen imposible asociarse á todos sus sentimientos actuales, llega, sin embargo, á pensar que su verdadero fin y los ajenos no son opuestos. Siente que no desea realmente lo contrario de lo que ellos buscan, es decir, su propio bien, sino que, por el contrario, coopera á él. En muchas personas los sentimientos simpáticos son mucho menos fuertes que los sentimientos egoístas, y aun á veces faltan por completo. Pero allí donde crecen estos sentimientos, tienen todos el carácter de sentimientos naturales. Aquellos que les poseen no los creen una superstición de la educación, una ley impuesta despóticamente por la sociedad, sino antes bien un atributo del cual no quisieran ser despojados. Esta convicción

es la sanción suprema de la moral del bienestar mayor. Ella es la que hace que los espíritus que tienen sentimientos muy desarrollados, trabajen en virtud y no contra los motivos exteriores, de tener en cuenta á los demás, presentados por lo que he llamado las sanciones exteriores. Esto es, cuando estas sanciones faltan, si obran en una dirección opuesta, lo que constituye una fuerza de obligación interna, cuyo poder está en relación á la delicadeza y á la inteligencia del individuo. En suma, muy pocas personas consentirían en pasar toda su vida sin prestar atención á los demás, á menos de ser á ello obligada por sus intereses personales (1).

(1) La sanción suprema del principio del bienestar mayor, es en suma, el placer que el hombre de espíritu muy cultivado experimenta al obrar bien. Aparte la consideración de que este placer es posterior á la acción, y no puede, por lo tanto, determinarla, tiene su origen en que los hombres saben ó presienten que la moral tiene un principio trascendental. Si supieran que era á la utilidad de todos y no á un principio superior á lo que sacrificaban su particular interés, dejarían de experimentar esa particular satisfacción, y esa sanción suprema desaparecería. —A. Z.

CAPITULO IV

De qué clase de prueba es susceptible el principio de utilidad

Se ha observado ya que las cuestiones de los fines supremos no admiten pruebas en la acepción vulgar de la palabra. Todos los primeros principios, los de nuestros conocimientos, como los de nuestra conducta, tienen de común que no se les puede demostrar por el razonamiento. Pero siendo los primeros principios de nuestra conducta materias de hecho, pueden ser objeto de una apelación directa á las facultades que juzgan los hechos; es decir, á los sentidos ó á la conciencia interna. La misma apelación á las mismas facultades, puede hacerse en lo que toca á los fines prácticos? ó bien, ¿con qué facultad se tendrá de ellos conocimiento?

es la sanción suprema de la moral del bienestar mayor. Ella es la que hace que los espíritus que tienen sentimientos muy desarrollados, trabajen en virtud y no contra los motivos exteriores, de tener en cuenta á los demás, presentados por lo que he llamado las sanciones exteriores. Esto es, cuando estas sanciones faltan, si obran en una dirección opuesta, lo que constituye una fuerza de obligación interna, cuyo poder está en relación á la delicadeza y á la inteligencia del individuo. En suma, muy pocas personas consentirían en pasar toda su vida sin prestar atención á los demás, á menos de ser á ello obligada por sus intereses personales (1).

(1) La sanción suprema del principio del bienestar mayor, es en suma, el placer que el hombre de espíritu muy cultivado experimenta al obrar bien. Aparte la consideración de que este placer es posterior á la acción, y no puede, por lo tanto, determinarla, tiene su origen en que los hombres saben ó presienten que la moral tiene un principio trascendental. Si supieran que era á la utilidad de todos y no á un principio superior á lo que sacrificaban su particular interés, dejarían de experimentar esa particular satisfacción, y esa sanción suprema desaparecería.—A. Z.

CAPITULO IV

De qué clase de prueba es susceptible el principio de utilidad

Se ha observado ya que las cuestiones de los fines supremos no admiten pruebas en la acepción vulgar de la palabra. Todos los primeros principios, los de nuestros conocimientos, como los de nuestra conducta, tienen de común que no se les puede demostrar por el razonamiento. Pero siendo los primeros principios de nuestra conducta materias de hecho, pueden ser objeto de una apelación directa á las facultades que juzgan los hechos; es decir, á los sentidos ó á la conciencia interna. La misma apelación á las mismas facultades, puede hacerse en lo que toca á los fines prácticos? ó bien, ¿con qué facultad se tendrá de ellos conocimiento?

Preguntar cuáles son los fines prácticos, es preguntar, en otros términos, cuáles son las cosas deseables. La doctrina utilitaria es que la felicidad es deseable y que es la única cosa deseable como fin; todas las demás cosas no son deseables, sino como medios para alcanzar este fin. ¿Qué se debe pedir á esta doctrina? ¿qué condiciones debe llenar para tener derecho á la confianza que reclama?

Un objeto es visible; la única prueba que se puede dar de ello, es que todo el mundo le ve actualmente. La única prueba que se da de que uno puede ser oído es que se le oye, y así por este orden en todas las cosas de experiencia. Asimismo temo que no se pueda probar que una cosa es deseable, sino diciendo que los hombres la desean actualmente (1). Si el fin que se propone el utilitarismo no fuese reconocido como fin en teoría y en práctica, creo que nada podría llevar su convencimiento á una persona cualquiera. No se puede dar la

(1) Hay medios de probar que un objeto es visible sin verle actualmente; asimismo se puede demostrar que una cosa es deseable, sin probar que actualmente la desean los hombres. Nadie negará que es visible una ciudad deshabitada, aunque nadie en ella reside; la mayor parte de las prostitutas conocen que es deseable la virginidad, aunque no la desean por ser para ellas imposible recuperarla.—A. Z.

razón que hace que el bienestar general sea deseable; se dice sólomente que toda persona desea su propio bienestar. Es un hecho, y tenemos así la única prueba posible de que la felicidad es un bien, de que la felicidad de cada uno es un bien para cada uno, y de que la felicidad general es un bien para todos. El bienestar ha probado así que es *uno* de los fines de la conducta humana, y por lo tanto uno de los criterios de la moral.

Pero por esto sólomente, no está demostrado que sea el único criterio. Para llegar á esto parece que no hay sino seguir el mismo método y demostrar que no sólomente desean los hombres el bienestar, sino que jamás desean otra cosa. Sin embargo, es evidente que desean cosas que, en el lenguaje ordinario, son muy distintas del bienestar. Por ejemplo, desean la virtud, la ausencia de vicio, no menos realmente que el placer y la ausencia de sufrimiento. El deseo de la virtud no es tan universal como el deseo del bienestar, pero como hecho, lo es también incontestable. Los adversarios del utilitarismo concluyen de aquí que tienen razón al afirmar que al lado del bienestar hay otros fines de acción y que el bienestar no es un principio de aprobación ó desaprobación.

Pero ¿desconoce el utilitarismo que los

hombres desean la virtud? ¿ha dicho que la virtud no es deseable?—Sostiene, no sólomente que se desea la virtud, sino aun que se la debe desear por ella misma.—Sea cualquiera la opinión de los moralistas utilitarios, en cuanto á las condiciones originales que hacen que la virtud sea virtud, pueden creer (como lo hacen), que las acciones y disposiciones no son virtuosas, sino porque son hechas en vista de otro fin que la virtud; sin embargo, concedido esto y fijado lo que es virtuoso, no sólomente colocan la virtud á la cabeza de las cosas buenas como medios para llegar al fin supremo, sino que reconocen aún como un hecho psicológico la posibilidad de su existencia, aun en sí mismo para el individuo, sin relaciones con ningún otro fin; declaran que el estado del espíritu no es bueno, no es conforme á la utilidad, no puede conducir verdaderamente al bienestar general, á menos que el individuo ame la virtud de esta manera, como una cosa deseable en sí misma, aun cuando, en los casos individuales, no produce estas otras consecuencias deseables que tiende á producir y que hacen que sea virtud. Esta opinión no es en modo alguno contraria al principio del bienestar. Los elementos del bienestar son numerosos, cada uno de ellos es deseable en sí mismo y no sólomente como

parte de un todo. El principio de utilidad no exige que un placer dado como la música, que una exención de sufrimiento como la salud, sean considerados como medios para alcanzar alguna cosa colectiva que se llama felicidad, ni que se les desee como medios.

Estas cosas son deseadas y deseables por sí mismas: son, á la vez, medios y partes del fin. La virtud, según el utilitarismo, no es natural y originariamente parte del fin, pero es capaz de llegarlo á ser; lo deviene en aquellos que la aman de una manera desinteresada; aquéllos la desean y la acarician, no como un medio de bienestar, sino como parte de su propio bienestar. Para que esto sea más claro, debemos recordar que la virtud no es la única cosa que, considerada ante todo y necesariamente como medio, se ha asociado luego con su fin y ha llegado entonces á ser deseable por sí misma. ¿Qué diremos, por ejemplo, del amor al dinero? En el origen no se ha debido desear el dinero sino como se podría desear un guijarro ó un cristal brillante. No tiene otro valor que el de las cosas que paga; se le desea, no por sí mismo, sino por las cosas que permite adquirir. Sin embargo, el amor al dinero, no sólomente es una de las mayores fuerzas motrices de la vida humana, en muchos casos se desea el dinero por él mismo.

El deseo de poseerle es, á veces, más fuerte que el deseo de usarle: va siempre aumentando hasta que absorbe y domina todos los deseos de los objetos que con él se obtendría. Se puede entonces decir que el dinero no es deseado por el fin á que lleva, sino como parte del fin. Medio en un principio de alcanzar el bienestar, ha llegado á ser el mismo un elemento principal de la concepción individual del bienestar. Lo mismo se puede decir de los grandes fines de la vida humana, del poder, por ejemplo, ó de la gloria; no hay que olvidar, sin embargo, que á estas dos cosas es aneja una cierta suma de placer inmediato que se pudiera creer naturalmente inherente, lo que no se puede decir del dinero. Además, lo que constituye el mayor atractivo natural del poder y de la gloria, es la ayuda inmensa prestada por ellos para la realización de los demás deseos. Esta fuerte asociación establecida entre todos nuestros deseos, y los deseos del poder y la gloria, es la que da á estos últimos una intensidad particular, dominante en ciertos caracteres. En este caso, los medios han venido á ser una parte del fin, y parte más importante que la que es formada por todos los otros medios. Lo que es una vez deseado como medio para alcanzar el bienestar, ha llegado á ser deseado en sí; pero es siempre deseado como

parte del bienestar. La persona es, ó cree que es feliz, por la posesión de este medio, como se creería desgraciada si le perdiese. El deseo, en este caso, no es ya más diferente del deseo del bienestar que el amor á la música ó el deseo de la salud. Estas cosas están comprendidas en la felicidad, son elementos suyos. El bienestar no es una idea abstracta, sino antes bien un todo concreto, y estos elementos forman algunas de sus partes. El principio utilitario sanciona y aprueba que esto es así. La vida sería una cosa bien miserable y bien exhausta de fuentes de bienestar, si la naturaleza humana no estuviese construida de tal suerte, que estas cosas, en un principio indiferentes, pero que conducen ó se asocian á la satisfacción de deseos primitivos, vienen á ser en sí mismas fuentes de placer de un valor más grande en permanencia y en intensidad que el de los placeres primitivos.

La virtud, según la concepción utilitaria, puede clasificarse entre los bienes de esta especie. En el principio no se la ha debido desear sino porque llevaba al placer, ó, sobre todo, evitaba el sufrimiento. Pero una vez la asociación establecida entre el medio y el fin, se ha llegado á considerar la virtud como buena en sí misma, y se la ha deseado con tanta intensidad como cualquier otro bien. Sólomente

hay entre ella y los otros bienes, tales como el amor al dinero, al poder, á la gloria, la diferencia de que á veces estos bienes hacen al individuo funesto á los demás, en tanto que la cultura desinteresada de la virtud hace al individuo benévolo para con sus semejantes. En consecuencia, la doctrina utilitaria, en tanto que tolera y aprueba los otros deseos adquiridos hasta el momento en que llegan á ser dañosos al bienestar general, en vez de aumentarle, ordena y exige que la cultura desarrolle todo lo posible el amor á la virtud, como muy importante al bienestar general.

Resulta de las consideraciones precedentes que, en realidad, no se desea sino una cosa, el bienestar. Sea cualquiera la cosa que se desee, no se la desea sino como un medio que conduce á algún fin, y, por lo tanto, al bienestar; no se desea este medio por sí mismo sino cuando ha llegado á ser como una parte del bienestar. Aquellos que buscan la virtud por sí misma, la buscan, ora porque conocerla es un placer, ora porque no poseerla es un sufrimiento, ora por ambos motivos reunidos. En realidad, como el placer y el sufrimiento existen rara vez separados, la misma persona experimenta placer en alcanzar un cierto grado de virtud y sufrimiento por no alcanzarla más elevado. Si uno ú otro sentimiento no

existiera, esta persona no amaría ni desearía la virtud, ó no la buscaría sino por las otras ventajas que sacaría de ella, ya para sí mismo, ya para los demás.

Podemos contestar ahora á esta pregunta: «¿De qué clase de prueba es susceptible el principio de utilidad?» Si mi opinión es psicológicamente verdadera, si la naturaleza humana está constituida de manera que no desea sino lo que es una parte del bienestar ó un medio de llegar á él, no tenemos ni deseamos otra prueba para creer que este solo es deseable. Si es así, el bienestar es el único fin de las acciones humanas, el solo principio en cuya virtud se puede juzgar la conducta humana y, por consiguiente, el criterio de la moral, puesto que la parte está comprendida en el todo.

Ahora nos es preciso decidir si es realmente así, si la humanidad no desea cosa alguna que no sea lo que es para ella el bienestar ó la ausencia de sufrimiento. Llegamos así á una cuestión de hecho, de experiencia que, como todas las cuestiones semejantes, es resuelta por la evidencia. No se la puede resolver sino por el conocimiento, la observación personal, concienzuda, ayudada de la observación agena. Creo que estas fuentes de evidencia, consultadas con imparcialidad, demos-

trarán que, desear una cosa hallándola agradable, odiar otra como desagradable, son dos fenómenos inseparables ó, más bien, dos partes de un mismo fenómeno, dos maneras diferentes de nombrar un mismo hecho psicológico; pensar en un objeto como deseable (á menos que no se le desee sino por sus consecuencias) ó pensar en él como agradable, es una sola y misma cosa; y desear una cosa sin que este deseo sea proporcionado á la idea del placer que á él va unida, es una imposibilidad física y metafísica.

Este hecho me parece tan evidente, que apenas espero verle discutido. No se me objetará que el deseo puede tener un fin supremo distinto del placer y la exención de sufrimiento; pero se me dirá tal vez que la voluntad y el deseo son dos cosas diferentes. Así, una persona virtuosa ó que obra según intenciones fijas, realizará sus intenciones sin pensar en el placer que pudiera experimentar contemplándolas, ó en el que pueda esperar de su realización; y persistirá en obrar así, aun cuando estos placeres debieran disminuir, ya por un cambio en su carácter, ya por una decadencia de sus sensaciones pasivas, ya por un aumento en los sufrimientos que puede determinar la realización de sus proyectos. Admito todo esto; he demostrado ya que es-

taba tan convencido de ello como otro cualquiera. La voluntad, el fenómeno activo, es diferente del deseo, estado de sensibilidad pasiva; en el origen era como el retoño del deseo; en un momento dado se ha separado del tronco generador y ha echado raíces aparte, tan bien que, á veces, en vez querer una cosa porque se la desea, se la desea porque se la quiere. Esta, sin embargo, no es sino un caso particular de un hecho muy conocido y muy general, el poder del hábito. Muchas cosas indiferentes hechas antes por un motivo especial, son continuadas por el hábito. Algunas veces se obra inconscientemente, viniendo la conciencia después de la acción; otras veces este cambio tiene lugar con volición consciente, pero volición hecha habitual, y se obra por la fuerza del hábito, en oposición quizá con la preferencia deliberada como con frecuencia ocurre á aquellos que han contraído hábitos de indulgencia perjudicial ó viciosa. En fin, en tercero y último lugar viene el caso en que el acto habitual de la voluntad, en un caso individual, no está en contradicción con la intención general, sino que concurre á su cumplimiento; este es el caso de la persona de una virtud asegurada que persigue con propósito deliberado y constantemente un determinado fin. La distinción

entre la voluntad y el deseo, así comprendida, es un hecho psicológico real de gran importancia. Pero este hecho se reduce á esto: la voluntad, como todas las otras facultades de organización, puede ser transformada en hábito; y entonces queremos por hábito la cosa que no deseamos ya por sí misma ó que deseamos sólomente porque la queremos. No es menos cierto que en el principio, la voluntad es enteramente producida por el deseo, si se hace que esta palabra signifique el odio al sufrimiento y el atractivo del placer. Dejemos á un lado á la persona que tiene la firme voluntad de hacer el bien y consideremos aquella cuya voluntad virtuosa es débil, á quien la tentación puede vencer y con la cual no se puede enteramente contar: ¿cómo se podrá hacerla más fuerte? ¿cómo despertar ó implantar la voluntad de ser virtuoso allí donde esta voluntad no es suficiente? Sólomente haciendo que la persona desee la virtud, la vea bajo un aspecto agradable, y no penosa. Asociando la buena conducta á el placer y la mala á el sufrimiento; obligando á la persona á reconocer por su experiencia propia que una acarrea la felicidad y la otra el sufrimiento, es como se puede hacer nacer esta voluntad de ser virtuoso que, desarrollado, acaba por obrar sin que se piense en el placer y en el sufrimiento.

La voluntad es hija del deseo; no se sustrae al poder de su padre sino para pasar bajo el del hábito. Nada permite suponer que este resultado del hábito sea intrinsecamente bueno; no hay razón para desear que el fin de la virtud venga á ser independiente del placer y del sufrimiento, á menos que la influencia de las asociaciones agradables ó penosas que impulsan á la virtud no sea suficiente para que se cuente con su constancia infalible de acción en tanto que no ha adquirido el apoyo del hábito.

El hábito es la única cosa que da fijeza á los sentimientos y á la conducta. Y á causa de esta importancia que para los demás tiene poder contar con la conducta y los sentimientos de una persona y para sí mismo poder contar consigo mismo, es por lo que la voluntad de hacer el bien debe ser cultivada en esta independencia habitual. En otros términos: este estado de la voluntad es un medio para llegar al bien, no un bien en sí mismo, y no está en contradicción con la doctrina que enseña que nada es bueno para los hombres, excepto lo que es un placer en sí, ó un medio de alcanzar el placer y de evitar el sufrimiento.

Si esta teoría es verdadera, el principio de utilidad está probado: esto es lo que deja-

mos al exámen de los lectores que piensan (1).

(1) Poco habría que objetar si no se supusiera que sólo el deseo puede tener un fin distinto del placer. La voluntad puede, con mayor motivo, tener ese fin. El deseo, estado de su sensibilidad pasiva, no puede sustraerse al hábito. La voluntad, fenómeno activo, puede elevarse sobre él, modificarlo y vencerlo.—A. Z.

CAPÍTULO V

De la relación que existe entre la justicia y la utilidad.

En todas las edades especulativas, la mayor objeción que se ha opuesto á la admisión de la utilidad ó del bienestar como criterio del bien y del mal estaba basada en la idea de justicia. El sentimiento poderoso, la noción, en apariencia tan clara, que evoca esta palabra con una rapidéz y una certeza semejante á un instinto, ha parecido á la mayoría de los pensadores referirse á una cualidad inherente á las cosas, demostrar que lo justo existe en la naturaleza con un carácter absoluto y que es distinto en género de toda variedad de lo útil, aun en oposición con él en teoría, si bien unido á él en la práctica.

mos al exámen de los lectores que piensan (1).

(1) Poco habría que objetar si no se supusiera que sólo el deseo puede tener un fin distinto del placer. La voluntad puede, con mayor motivo, tener ese fin. El deseo, estado de su sensibilidad pasiva, no puede sustraerse al hábito. La voluntad, fenómeno activo, puede elevarse sobre él, modificarlo y vencerlo.—A. Z.

CAPÍTULO V

De la relación que existe entre la justicia y la utilidad.

En todas las edades especulativas, la mayor objeción que se ha opuesto á la admisión de la utilidad ó del bienestar como criterio del bien y del mal estaba basada en la idea de justicia. El sentimiento poderoso, la noción, en apariencia tan clara, que evoca esta palabra con una rapidéz y una certeza semejante á un instinto, ha parecido á la mayoría de los pensadores referirse á una cualidad inherente á las cosas, demostrar que lo justo existe en la naturaleza con un carácter absoluto y que es distinto en género de toda variedad de lo útil, aun en oposición con él en teoría, si bien unido á él en la práctica.

En este caso, como cuando se trata de cualquiera otro de nuestros sentimientos morales, no hay enlace necesario entre la cuestión del origen del sentimiento de la justicia y el de su fuerza de obligación. Porque, de que un sentimiento nos sea dado por la naturaleza, no se puede concluir que todas sus inspiraciones sean necesariamente legítimas. El sentimiento de la justicia puede ser un instinto particular y exigir, sin embargo, como todos nuestros otros instintos, la vigilancia y la sabiduría de una razón más alta. Si tenemos instintos que dirigen en cierto sentido nuestros juicios, como los instintos animales nos hacen obrar de determinada manera, no hay necesidad de que los primeros sean más inmutables en su esfera que los segundos en la suya. Pueden unos sugerir malos juicios también como las segundas acciones reprobables (1). Creer que poseemos el sentimiento natural de la justicia es una cosa; reconocerle como criterio supremo de conducta, es otra; sin embargo, estas dos opiniones están

(1) No puede esto ocurrir, porque que el instinto del bien sugiera un juicio malo ó una acción mala; es una contradicción. El instinto de conservación puede sujetar una acción mala; pero hay que admitir que el instinto del bien sólo puede sujetar acciones buenas ó hay que negar este instinto.—A. Z.

de hecho íntimamente unidas. La humanidad está siempre dispuesta á creer que un sentimiento subjetivo, que no tiene otra explicación, es la revelación de alguna realidad objetiva. Lo que tenemos que hacer aquí es indagar si la realidad á que corresponde el sentimiento de la justicia necesita de la revelación especial; si la justicia ó la injusticia de una acción, es una cosa particular en sí misma distinta de sus otras cualidades ó sólo una combinación de algunas de estas cualidades, presentada bajo un aspecto particular. Para resolver este problema, es prácticamente importante indagar si el sentimiento de la justicia ó de la injusticia, es *sui generis* como las sensaciones de color, de sabor, ó bien si es derivado, formado de la combinación de otros sentimientos. Este examen es tanto más importante, como generalmente se reconoce, cuanto objetivamente las decisiones de la justicia coinciden con una parte del dominio de la utilidad general. Pero como el sentimiento moral subjetivo de la justicia es diferente de aquel que se une á la simple utilidad, y como exceptuados los casos extremos, es mucho más imperativo en sus órdenes, se encuentra difícil ver sólo en la justicia una especie particular, una rama de la utilidad general, y se piensa que la fuerza superior de obli-

gación de este sentimiento de la justicia es el signo de un origen completamente diferente.

Para aclarar la cuestión, es necesario buscar cuál es el carácter distintivo cierto de la justicia ó de la injusticia; cuál es la cualidad, ó si hay una cualidad, atribuida generalmente á todos los modos de conducta calificados de injustos (porque la justicia, como otros muchos atributos morales, es mejor definida por su contrario) y que distinga estos modos de conducta de otros desaprobados, pero no particularmente como injusto? Si en todas las cosas que los hombres acostumbran á calificar de justas ó de injustas, se halla siempre presente un atributo común ó una colección de atributos, es necesario decidirse entre estas dos opiniones: ¿tienen estos atributos el poder de formar un sentimiento tan intenso, de un carácter tan particular, simplemente en virtud de las leyes generales de nuestra constitución emocional? ¿O bien este sentimiento es inexplicable y hay que considerarle como un don especial de la naturaleza? Si creemos que la primera opinión es verdadera, contestando á la cuestión, resolvemos también el problema capital; si adoptamos la segunda opinión, debemos buscar un nuevo modo de investigación.

Para hallar los atributos comunes á un

gran número de objetos, es necesario comenzar por observar los objetos mismos bajo su forma concreta. Por esto es menester examinar atenta y sucesivamente los diferentes modos de acción del hombre y la variedad de las combinaciones de los negocios humanos que la opinión de todos, ó de la mayoría, clasifica entre las acciones y los negocios justos ó injustos. Las cosas que excitan los sentimientos asociados á estos epítetos son muy numerosas. A ellas voy á pasar una revista rápida sin detenerme en las particularidades.

En primer lugar, se considera como la mayor injusticia privar á alguno de su libertad, de su propiedad, de todo lo que le pertenece por la ley. Ved, pues, un ejemplo de la aplicación de los términos justo é injusto, en un sentido perfectamente definido: es justo respetar, injusto violar los *derechos legales* de alguno. Pero este juicio admite excepciones que provienen de las otras formas bajo las cuales se presentan las nociones de justicia y de injusticia. Por ejemplo, la persona que es despojada, puede haber usurpado los derechos de que es privada. Es este un caso sobre el cual volveremos.

En segundo lugar, los derechos legales de que esta persona es despojada, pueden ser de-

rechos que no *debiera* poseer; en otros términos, la ley que le concedía estos derechos podía ser mala. Cuando las cosas son así ó cuando se supone que son así (lo que, para lo que queremos discutir, es la misma cosa), la opinión diferirá acerca de la justicia de la infracción de la ley. Algunas personas sostienen que ninguna ley, ni aun siendo mala, debe ser violada por un individuo; que no se la debe hacer oposición, si es dado hacérsela, sino para que una autoridad competente la reforme. Esta opinión (que condena á muchos bienhechores de la humanidad y que á veces protegería á las malas instituciones contra las únicas armas que se pueden emplear contra ellas en el actual estado de cosas), es defendida por aquellos que se colocan sobre el terreno de la utilidad. Insisten principalmente sobre la importancia, para el interés común de la humanidad, de mantener intacto el sentimiento de la sumisión á la ley. Otras personas sostienen la opinión absolutamente contraria y dicen que se puede no obedecer á una ley que es injusta, y aun á una ley que sólo es inútil. Otros limitan el permiso de la desobediencia á las leyes injustas; pero aún otros podrán decir que toda ley inútil es injusta, y que toda ley que impone alguna restricción á la libertad natural de la humanidad es injusta, en cuanto

esta restricción es una injusticia, si no es legitimada por un fin de utilidad general. En medio de todas estas opiniones diversas, parece que se acepta generalmente una de ellas, y es la de que puede haber leyes injustas, que por consiguiente, la ley no puede ser el criterio supremo de la justicia, que puede conceder un bien á una persona, un mal á otra, bien y mal que condena la justicia. Sin embargo, cuando una ley es considerada como injusta, parece que es de la misma manera que una infracción de la ley es considerada como injusta; es decir, como un ataque al derecho de alguno. Podemos, pues, decir que hay un segundo caso de injusticia, cuando se quita á alguna persona aquello á que tiene un *derecho moral*.

En tercer lugar, se admite generalmente que es justo que una persona reciba (en bien ó en mal) lo que *merece*, y que sería injusto que recibiese el bien ó el mal que no merece. Esta es quizá la forma más clara, la más plástica, bajo la cual se concibe la idea de justicia. Como encierra la noción del mérito, una cuestión se plantea al punto. ¿Qué es lo que constituye el mérito? En el lenguaje ordinario se dice que una persona merece recibir bien cuando obra bien, y mal si obra mal; en un sentido más particular se dice que merece re-

cibir bien de aquellos á los cuales ha hecho bien, ó mal de aquellos á quienes ha hecho mal. El precepto: hacer el bien por el mal, jamás ha sido mirado conforme á la realización de la justicia; es un precepto que se separa de las reglas de la justicia, para obedecer á otras consideraciones.

En cuarto lugar, se confiesa que es injusto violar la *fé jurada*, faltar á un compromiso explícito ó implícito, no responder á las esperanzas que hizo concebir nuestra conducta, al menos si hemos hecho nacer estas esperanzas voluntariamente con conocimiento de causa. Como las otras obligaciones de justicia, de que hemos hablado, esta última no es absoluta; puede ser anulada por una obligación más fuerte ó por una conducta tal, de parte de la persona interesada, que estemos libertados de la obligación que teníamos para con esta persona y que podamos privarla del beneficio que de nosotros podía esperar.

En quinto lugar, está universalmente admitido que la *parcialidad* es incompatible con la justicia; la preferencia concedida á una persona sobre otra, cuando no hay motivo para preferirla, es injusta. La imparcialidad no parece que es un deber en sí misma, sino más bien la condición de algún otro deber; porque está admitido que la preferencia, el

favor, no siempre son censurables, y en realidad, los casos en que son censurables son más bien excepciones de la regla. Se *inculparía*, en vez de aprobar, á la persona que no diese á su familia ó á sus amigos la preferencia sobre los extraños, cuando pudiera hacerlo sin faltar á otros deberes; no se pensará que es siempre injusto dirigirse con preferencia á un amigo, á un pariente. La imparcialidad, cuando se trata de derechos, es naturalmente obligatoria, pero entonces está comprendida en la obligación más general de respetar los derechos de todos y de cada uno. Un tribunal, por ejemplo, debe ser imparcial, porque está obligado á juzgar, sin tener en cuenta otras consideraciones, ó á adjudicar un objeto disputado á aquella de las dos partes que tiene el derecho de poseerle.

Hay otros casos en que ser imparcial significa no dejarse influir sino por el mérito; este es el caso de aquellos que, en calidad de jueces, preceptores, padres, acuerdan y conceden recompensas y castigos. Hay otros casos en que esta palabra significa solamente ser influido por consideraciones de interés público; como cuando se escoge entre dos candidatos á un empleo del Gobierno. En resumen, se puede decir que la imparcialidad, en cuanto obligación de justicia, significa: ser exclusi-

vamente influido por las consideraciones que se supone que deben obrar directamente sobre el caso particular que las motivan, y resistir á las solicitudes de los motivos que acarrearían una conducta diferente á aquella que es dictada por estas consideraciones.

La idea de *igualdad* tiene parentesco cercano con la de imparcialidad. Entra con frecuencia como parte integrante en la concepción y la práctica de la justicia, y aun á los ojos de muchas personas, constituye la esencia de la justicia. Pero aquí, más aún que en cualquier otro caso, la noción de justicia varía según las personas, y se conforma siempre en sus variaciones á la noción de la utilidad. Toda persona sostiene que la igualdad es dictada por la justicia, á menos que no piense que la utilidad reclama la desigualdad. La justicia que da igual protección á los derechos de todos, es defendida por aquellos que sufren las desigualdades más ultrajantes en los derechos mismos. Aun en los países en que hay esclavitud, está teóricamente admitido que los derechos del esclavo, tales como son, deben ser tan sagrados como los de su amo, y que un tribunal que no los hace respetar en toda su integridad no es justo. Durante este tiempo, las instituciones, que apenas dejan á la esclavitud derechos que respetar, no son declara-

das injustas, porque no parecen inoportunas.

Aquellos que piensan que la utilidad reclama desigualdades de rango, no hallan injusto que las riquezas y los privilegios sociales estén desigualmente repartidos. Pero aquellos que creen perjudicial esta desigualdad, la encuentran injusta. Cualquiera que piensa que un gobierno es necesario, no ve injusticia en las desigualdades que constituye, dando á los magistrados poderes que no tienen los otros ciudadanos. Aun entre aquellos que profesan las doctrinas igualitarias hay tantas opiniones diferentes acerca de la justicia como acerca de la utilidad. Algunos comunistas sostienen que es injusto que el producto del trabajo de la comunidad sea dividido en virtud de otro principio que el de una exacta igualdad; otros piensan que es justo que aquellos cuyas necesidades son mayores, reciban más, en tanto que otros dicen que aquellos que trabajan ó producen más, ó cuyos servicios tienen mayor valor para la comunidad, deben justamente exigir una parte alicuota más grande en la división ó reparto del producto. Y se puede apelar al sentimiento de la justicia natural en favor de cualquiera de estas opiniones.

Después de tantas aplicaciones diversas de esta palabra de justicia que, sin embargo, no

se mira ni se considera equívoca, es muy difícil aperebir el lazo que las une, y de que depende esencialmente el sentimiento moral inherente á la idea de justicia. Quizá se puede hallar alguna luz en la historia de la palabra, tal como la da su etimología.

En la mayor parte de las lenguas, la palabra correspondiente á la idea de justicia, tiene un origen cercano ó á la ley positiva, ó á lo que fué su forma primitiva, la costumbre. *Justum* es una forma de *Jussum*, lo que ha sido ordenado. *Jus* tiene el mismo origen. *Δικαιο* viene de *δίκη*, cuya principal significación, al menos en las edades históricas de Grecia, era: instancia en justicia, proceso. En el origen, significaba solamente el modo, la manera de hacer las cosas; pero se llegó pronto á significar la manera *prescripta*, aquella que hacia observar la autoridad reconocida, patriarcal, judicial ó política. *Recht*, de que vienen *right* (justo, legítimo) y *righteous* (derecho, justo), es sinónimo de ley. La significación original de *recht* no tenía relación, es verdad, con la ley, sino con lo que es físicamente recto, como *wrong* significaba, como sus equivalentes latinos, lo que es torcido, *tortuoso*; se parte de este hecho para decir que *right* (lo que es según la línea recta, moral ó físicamente) no ha querido decir ley en un princi-

pio, sino que, por el contrario, la ley significaba lo que es recto (*right*).

En todo caso, el hecho de haber sido el sentido de *recht* y de *droit* restringido en su significación, y de no aplicarse ya sino á la ley positiva, aunque muchas cosas no exigidas por la ley sean necesarias á la rectitud, á la rectitud moral, es un hecho tan significativo del carácter original de las ideas morales como si la derivación ocurriera en sentido inverso. Los tribunales, la administración de justicia, son los tribunales y la administración de la ley. La *justice* en francés es el término empleado por judicatura. Creo que no se puede dudar que la *idea madre*, el elemento primitivo en la formación de la noción de justicia, ha sido la conformidad con la ley. Esta es aún toda la idea de justicia entre los hebreos, hasta la aparición del cristianismo; no podía ser de otro modo en un pueblo cuyas leyes procuraban abrazar todos los asuntos que exigen ser regulados, y que creía que estas leyes son una emanación directa del Sér Supremo. Otros pueblos, los griegos y los romanos sobre todo, que sabían que sus leyes habían sido hechas por los hombres, no se asustaban de pensar que estos hombres podían hacer malas leyes, ordenar cosas que, hechas por individuos sin la sanción de la ley, serían calificadas de in-

justas. Así es como se ha llegado á unir el sentimiento de lo injusto, no á las violaciones de la ley, sino sólomente á todas las violaciones de las leyes tales como *debe* existir, comprendiendo en esta noción las leyes que deberían ser, pero que no son; y á las leyes mismas si son contrarias á lo que debería ser la ley. De esta manera, la idea de lo que debería ser la ley, y de sus mandamientos, es aún predominante en la idea de justicia, aun cuando las leyes actualmente en actividad, dejan de ser aceptadas como reglas de justicia.

Es verdad que la humanidad considera la idea de la justicia y de sus obligaciones, como aplicable á cosas que no son y que ni aun se debe desear ver reguladas por leyes. Nadie desea que las leyes vengan á regular los detalles de la vida privada, y sin embargo, se reconoce que, en su conducta de cada día, una persona puede y debe ser justa ó injusta. Pero aquí todavía la idea de la infracción, á lo que debería ser la ley, se muestra bajo una forma particular. Vemos siempre con cierto placer los actos que juzgamos injustos castigados, aunque no siempre pensemos que sea necesario verles castigados por los tribunales. Abandonaríamos sin embargo este placer si provocase inconvenientes accidentales. Nos agrada-

ría ver la buena conducta recompensada, la mala castigada, aun en los más pequeños detalles, si no nos asustase, con razón, dar á los magistrados semejante poder sobre los individuos. Cuando pensamos que una persona está obligada en justicia á hacer una cosa, es una forma ordinaria de lenguaje decir que debe ser obligada á hacerla. Nos satisfaría ver esta obligación puesta en acción por alguno que tuviera este poder. Si vemos que no se puede hacer por la ley, á causa de algún inconveniente, deploramos esta imposibilidad, consideramos la impunidad de la injusticia como un mal, y tratamos de compensarla, haciendo recaer sobre el culpable todo el peso de nuestra desaprobación y de la del público. Así es como la idea de la coacción legal es aún la idea madre de la noción de justicia, aunque sufra esta noción transformaciones numerosas, antes de llegar á ser completa en un estado avanzado de la sociedad.

El ejemplo anterior muestra, tal lo creo, realmente cómo ha nacido y se ha desarrollado la idea de justicia. Pero debemos hacer observar que nada contiene que pueda hacer distinguir esta obligación de la obligación moral en general. La verdad es que la idea de la sanción penal, que es la esencia de la ley, entra, no sólomente en la idea de injusticia,

sino en la de cualquiera especie de error. No calificamos una acción mala sino porque queremos decir que la persona que la ha cometido debe ser castigada de una manera ó de otra; si no es por la ley, al menos por la opinión de sus semejantes; si no es por la opinión, al menos por los reproches de su propia conciencia. Esta me parece ser la señal real de la distinción que existe entre la moral y la simple utilidad. Una persona puede ser legítimamente obligada á cumplir su deber; esta obligación es una parte de la noción del deber bajo todas sus formas. El deber puede ser exigido de una persona, como se exige el reembolso de una deuda. No consideramos como un deber sino lo que puede ser exigido de ella. Razones de prudencia ó el interés ajeno, pueden impedir exigirlo inmediatamente; pero la persona misma no está autorizada á quejarse y á huir de su deber. Hay aquí otras cosas, por el contrario, que deseamos que se hagan, por las cuales admiramos y amamos á las personas que las realizan, y tal vez menospreciamos á aquellas que no las hacen, aun admitiendo que estas personas no están obligadas á hacerlas. No están en el caso de obligación moral; no las condenamos ni censuramos, ó más bien, pensamos que no merecen un castigo. ¿Cómo llegamos á estas ideas de me-

recer ó no merecer un castigo? Esto es lo que averiguaremos quizá más tarde; pero creo que no se puede dudar que esta distinción no se encuentra en la base de las nociones de justicia ó de injusticia, que calificamos una conducta de injusta ó de algún otro término despreciativo, según que pensamos que una persona debe ó no debe ser castigada á causa de esta conducta. Decimos entonces que sería justo obrar de tal ó de cual manera, ó simplemente que sería deseable y loable, según que quisiéramos ver la persona en cuestión obligada ó exhortada á obrar de esta manera (1).

Así, pues, estando definida la diferencia característica que separa, no la justicia, sino á la moral en general de las otras ramas de la utilidad y del mérito, falta aún indagar cuál es el carácter que distingue á la justicia de las otras ramas de la moral. Se sabe que los moralistas dividen los deberes morales en dos clases, designados por las expresiones mal escogidas de deberes de obligación perfecta y deberes de obligación imperfecta; esta última

(1) Véase lo que dice en este sentido el profesor Bain en el admirable capítulo "Las emociones éticas ó el sentido moral" del segundo de estos dos tratados que componen la obra tan pensada, tan profunda del espíritu.

expresión se refiere á los casos en los cuales el acto es obligatorio; pero en que las ocasiones particulares de realizarle son dejadas á nuestra elección; tal es el caso de la caridad ó beneficencia que estamos obligados á practicar; pero no con una persona determinada en un tiempo prescrito. En el lenguaje más preciso de los filósofos, los deberes de obligación perfecta son aquellos en cuya virtud un derecho correlativo reside en una ó muchas personas; los deberes de obligación perfecta son obligaciones morales que no dan nacimiento á derecho alguno. Creo que se hallará que esta distinción coincide exactamente con aquella que existe entre la justicia y las otras obligaciones morales. En nuestro examen de las acepciones populares variadas de la justicia, hemos visto que este término parece siempre implicar la idea de un derecho personal, de un título que poseería uno ó muchos individuos, título semejante á aquel que da la ley cuando confiere una propiedad ó todo derecho legal. Que la injusticia consiste en privar á una persona de lo que la pertenece, en faltar á la fe que le ha prometido, en tratarla peor de lo que merece ó peor que á otras personas que no tienen derechos mayores, todos estos casos implican dos cosas: un daño hecho, una persona determinada á la cual el daño se in-

fiere. Se puede también cometer una injusticia tratando á una persona mejor que á otra; pero entonces el mal es para estas otras personas que son determinadas. Me parece que esta particularidad en este caso—el derecho de una persona, correlativo de la obligación moral—constituye la diferencia específica que hay entre la justicia y la generosidad ó la beneficencia. La justicia implica alguna cosa que no es sólo bien hacer y mal hacer, sino alguna cosa que un individuo puede reclamar de nosotros en virtud de un derecho moral (1). Nadie tiene un derecho moral á nuestra generosidad ó beneficencia, porque no estamos moralmente obligados á practicar estas virtudes para con individuos determinados. Y se hallará aquí, como en lo que toca á toda definición correcta, que los ejemplos que parecen contradecirla son aquellos que la confirman más y mejor. Porque si un moralista intenta, como algunos lo han intentado, probar que la humanidad en general, no un individuo determinado, tiene derecho á todo

(1) Es injusto descuidar la propia educación, y no obstante, nadie puede, en general, reclamarnos el cumplimiento de este deber. La sinceridad en la indagación científica, es asimismo un deber de este orden.—A. Z.

el bien que podemos hacerle, encierra, por esta teoría la generosidad y la beneficencia en la justicia. Está obligado á decir que nuestros esfuerzos supremos son *debidos* á nuestros semejantes, asimilándoles así á una deuda, ó bien aún que no podemos dar menos en *cambio* de lo que hace por nosotros la sociedad, clasificando así nuestros esfuerzos entre los actos de reconocimiento; es decir, haciéndoles entrar, en ambos casos, en los actos reconocidos de justicia. Todo caso que supone un derecho, es un caso de justicia y no un caso de virtud ó de beneficencia. Todo aquel que no establece la distinción entre la justicia y la moral en general allí donde nosotros la hemos establecido, llegará á no hacer distinción alguna entre ellas y á fundir toda moral en la justicia.

Ahora que nos hemos esforzado por determinar los elementos distintivos que entran en la composición de la idea de justicia, estamos dispuestos á examinar si el sentimiento que acompaña á la idea de justicia le es asociado por una disposición especial de la naturaleza, ó si ha podido crecer por alguna ley conocida, fuera de la idea misma, y si ha podido nacer de la consideración de la utilidad general.

Comprendo que el sentimiento mismo no venga de lo que se llama, correctamente ó no,

idea de la utilidad; pero lo que hay de moral en este sentimiento debe venir de ella.

Hemos visto que los dos elementos esenciales del sentimiento de la justicia son el deseo de castigar á una persona que ha cometido un mal, y el conocimiento ó la creencia de que hay uno ó muchos individuos definidos que han sufrido este mal.

Me parece ahora que el deseo de castigar á una persona que ha cometido un mal ó ha causado daño á otra, nace espontáneamente de dos sentimientos, ambos naturales en el más alto grado, y que ambos son ó parecen ser instintos: el sentimiento de la defensa personal y el sentimiento de la simpatía.

Es natural sentir y devolver el mal hecho ó intentado contra nosotros mismos ó contra aquellos que tienen nuestras simpatías. No es necesario discutir aquí el origen de este sentimiento. Que sea un instinto ó el resultado de la inteligencia, es común á toda naturaleza animal, porque todo animal procura devolver el mal que otro animal le ha hecho ó intentado hacerle á él ó á sus crías. Las criaturas humanas en este punto no difieren de los demás animales sino en dos particularidades. En primer lugar, son capaces de simpatizar, no sólomente con sus hijos, ó, como algunos de los más nobles animales, con algún animal su-

perior bueno para ellos, sino con todos los hombres y aun con todas las criaturas sensibles. En segundo lugar, tienen una inteligencia más desarrollada, que da más amplitud á todos sus sentimientos personales ó simpáticos. En virtud de esta inteligencia superior, aun cuando se deja aparte la superioridad de los sentimientos simpáticos, una criatura humana es capaz de concebir, entre ella y la sociedad humana, de que es una parte, una comunidad de interés tal, que toda conducta que amenaza á la seguridad de la sociedad amenaza á su seguridad individual y evoca su instinto (si instinto hay aquí) de defensa personal. La misma superioridad de inteligencia, unida al poder de simpatizar con otras criaturas humanas, hace al hombre capaz de adherirse á las ideas colectivas de familia, de nación, de humanidad, tan bien, que todo acto dañoso á la sociedad despierta sus instintos simpáticos y le arrastra á la defensa.

El sentimiento de la justicia, considerado en uno de sus elementos, el deseo de castigar, es, pues, lo creo al menos, el sentimiento natural de la venganza, aplicada, gracias á la inteligencia y á la simpatía, á esos males que nos hieren al mismo tiempo que hieren á la sociedad. Este sentimiento en sí mismo nada tiene de moral; lo que es moral es su su-

bordinación exclusiva á las simpatías sociales. Los sentimientos naturales tienden á hacernos sentir indistintamente todo lo que nos pueda ser desagradable; pero cuando estos sentimientos son hechos morales por la adición del sentimiento social, obran sólomente en un sentido conforme al bien general. Una persona justa siente una herida inferida á la sociedad como si fuese ofendida personalmente, y no siente una herida personal, aunque dolorosa, á menos que la sociedad no tenga con ella interés en castigarla.

No es, en manera alguna, presentar una verdadera objeción contra esta teoría decir que, cuando nuestro sentimiento de la justicia es ultrajado, no pensamos en la sociedad, en un interés colectivo, sino sólomente en un caso individual. Es bastante ordinario, en efecto, aunque lamentable, experimentar resentimiento simplemente porque nosotros hemos sufrido. Pero una persona cuyo sentimiento es verdaderamente un sentimiento moral—es decir, que se pregunta si un acto es censurable antes de permitirse sentir por él enojo—si no se dice expresamente que obra en vista del interés de la sociedad, siente, sin embargo, que obra en virtud de una regla de que, tanto como ella, los demás sacan provecho. Si no siente esto, si no considera el acto de otra

manera que como afectándole individualmente, no es justa por completo, no se inquieta de la justicia de sus actos. Los mismos moralistas antiutilitarios lo admiten. Cuando Kant (como ya he dicho) proponía como principio fundamental de la moral: «Obra de manera que tu regla de conducta pueda ser adoptada como ley por todas las criaturas racionales,» reconocía virtualmente que el interés de la humanidad colectivamente, ó al menos de la humanidad indistintamente, debe estar presente á la inteligencia del agente cuando procura conscientemente buscar cuál es la moralidad de un acto. De otro modo, Kant hubiera empleado palabras sin significación; porque no se puede sostener como plausible que una ley, aun de perfecto egoísmo, no pueda ser adoptada por todas las criaturas racionales, que la naturaleza de las cosas oponga á su adopción obstáculos insuperables. Para dar alguna significación al principio de Kant, se debe transformarle en este: «Debemos dirigir nuestra conducta según una regla que todas las criaturas racionales puedan adoptar con beneficio para su interés colectivo.»

Recapitemos: la idea de justicia supone dos cosas: una regla de conducta y un sentimiento que sanciona esta regla. Se debe suponer que la regla es común á toda la huma-

nidad y hecha para su bien. El sentimiento es el deseo de que la persona que infringe esta regla sea castigada. En este sentimiento está comprendida y como adicionada la idea de que una persona determinada ha debido sufrir con esta infracción, persona cuyos derechos (puesto que tal es la expresión consagrada), han sido violados. El sentimiento de la justicia me parece ser el deseo animal de devolver un mal recibido por sí ó por sus amigos, deseo extendido por la facultad que tiene el hombre de dilatar sus sentimientos simpáticos y por la concepción humana de un egoísmo inteligente, hasta comprender á todas las criaturas. De estos últimos elementos, el sentimiento toma su carácter moral; del primero, su fuerza particular y su energía para afirmarse á sí mismo.

He hablado, de pasada, de la idea de un derecho perteneciente á la persona atacada por la injusticia, derecho violado por esta injusticia, no como elemento distinto en la composición de la idea y del sentimiento, sino, antes bien, como una de las formas bajo las cuales se presentaban estos dos elementos. Estos elementos son: de un lado un daño inferido á una ó muchas personas determinadas; de otro lado, la exigencia del castigo. El examen de nuestra propia inteligencia nos demostrará, tal creo,

que estas dos cosas encierran todo lo que queremos decir, cuando hablamos de la violación de un derecho. Cuando llamamos á una cosa el derecho de una persona, queremos decir que esta persona puede exigir á la sociedad que la proteja en la posesión de esta cosa, ya por la fuerza de la ley, ya por el poder de la educación y de la opinión. Si tiene lo que consideramos como títulos suficientes para exigir á la sociedad que proteja sus posesiones, decimos que tiene derecho á estas posesiones. Si queremos probar que nada le corresponde en derecho, lo admitimos tan pronto como podemos demostrar que la sociedad no tiene que tomar medidas para protegerle y que debe abandonarle al azar ó á sus propias fuerzas. Así decimos que una persona tiene derecho á lo que puede ganar, en una concurrencia leal, en su profesión, porque la sociedad no debe excitar á otra persona á impedirle que realice sus esfuerzos para ganar tanto como puede. Pero no tiene derecho á trescientas libras por año, aunque pueda ocurrir que las gane, porque la sociedad no está encargada de hacerle ganar esta suma. Por el contrario, si tiene diez mil libras colocadas sobre los fondos públicos al tres por ciento, tiene derecho á trescientas libras por año, porque la sociedad se ha encargado de procurarle esta renta,

Así, pues, tener un derecho es tener alguna cosa, cuya posesión debe garantir la sociedad. Si se me pregunta por qué la sociedad debe garantizarla, no tengo mejor razón que dar que la utilidad general. Si esta expresión no parece expresar con bastante vigor la fuerza de la obligación ni la energía particular del sentimiento, es porque entra en la composición de este sentimiento, no sólomente un elemento racional, sino aun un elemento animal, la sed de las represalias; este elemento toma su intensidad, lo mismo que su justificación moral, de la especie de utilidad extraordinariamente importante y poderosa que con él se relaciona. El interés en cuestión es el de la seguridad, el más vital de todos los intereses para los sentimientos de todos. Casi todos los otros bienes terrestres pueden ser necesarios á una persona y no á otra; muchos pueden, si es necesario, ser sacrificados alegramente ó reemplazados por otros; pero ningún hombre puede hacer la menor cosa sin la seguridad. De ella dependemos cuando queremos sustraernos al mal y dar al bien todo su valor por un tiempo más largo que el momento actual. Nada tendría valor para nosotros sino durante un instante pronto transcurrido, si pudiésemos ser despojados de un bien un instante después de haberle poseído por algu-

no, momentáneamente más fuerte que nosotros. Esta seguridad, necesidad la más indispensable después de la alimentación, no puede existir sino cuando el mecanismo encargado de producirla funciona con actividad y continuidad. Así, pues, la idea de las razones que tenemos para asociarnos á nuestros semejantes á fin de hacer más seguro el terreno sobre que debe pasar nuestra existencia, agrupa en torno suyo sentimientos tanto más intensos en relación á los sentimientos provocados en los casos más ordinarios de utilidad, que la diferencia en grado (como con frecuencia ocurre en psicología), deviene una diferencia real de especie. Los derechos toman entonces ese carácter absoluto, esa aparente infinidad, esa inconmensurabilidad, en relación á las otras consideraciones, que constituyen la distinción entre el sentimiento de lo justo y de lo injusto, y el sentimiento de lo que es simplemente útil y dañoso. Los sentimientos en relación á los derechos son tan poderosos y contamos tan positivamente hallar en los demás los sentimientos correspondientes que las palabras *deben*, *pueden*, vienen á ser *es preciso* que estos sentimientos sean reconocidos y que esta necesidad indique una necesidad moral, análoga á las necesidades físicas y poseyendo á veces tanta fuerza de obligación.

Si el análisis precedente no es la exposición correcta de la noción de justicia, si la justicia es completamente independiente de lo útil y quizá *per se* un principio regulador que el espíritu admite después de un simple examen interior, es difícil comprender por qué este oráculo interior es tan ambiguo, y por qué tantas cosas parecen sucesivamente justas ó injustas, según el punto en que uno se coloca para contemplarlas.

Se nos dice continuamente que la utilidad es un principio incierto que cada persona interpreta diferentemente; se dice que no hay seguridad posible sino en las decisiones inmutables, imborrables, incontestables de la justicia, que llevan su evidencia en sí mismas y son independientes de las fluctuaciones de la opinión. Esto es suponer que no puede haber sobre este punto controversia con motivo de la justicia; que si la tomamos por regla de conducta, sus aplicaciones á todos los casos dados no nos dejarán más duda que una demostración matemática. Esto está tan lejos de ser un hecho real, que hay tantas diferencias de opinión, tantas discusiones brillantes acerca de lo que es justo como acerca de lo que es útil á la sociedad. No sólo las naciones y los individuos diferentes tienen nociones diferentes de la justicia, sino que en el espí-

rita de un mismo individuo, la justicia no es una regla única, un principio único, una máxima única, sino que admite muchas que no siempre concuerdan en sus aplicaciones; para escoger entre estos diferentes principios, el individuo es guiado por otro principio extraño ó por sus predilecciones personales.

Así, algunas personas dicen que es injusto castigar á alguno por el ejemplo: este castigo no es justo sino hecho por el bien del paciente mismo; otros sostienen lo contrario, diciendo que castigar á alguno que tiene la edad de la razón, por su bien, es despotismo, injusticia, puesto que si el fin es sólomente su propio bien, nadie tiene el derecho de buscarle más allá de su propio juicio; en tanto que se puede justamente castigarle para prevenir el mal hecho á los demás, siendo este el ejercicio del legítimo derecho de defensa personal. M. Owen afirma aún que es injusto castigar, porque el criminal no ha hecho su propio carácter; la educación y las circunstancias han hecho de él un criminal, y así, no es responsable. Todas estas opiniones son muy plausibles; en tanto que se discuta la cuestión como dependiendo únicamente de la justicia, sin llegar hasta los principios que son la fuente de la autoridad de la justicia, no veo cómo se podrá refutar estos razonamientos. Porque los tres están apoyados

sobre reglas de justicia evidentemente verdaderas. El primero se funda en la injusticia reconocida que hay en elegir un individuo y sacrificarle sin su consentimiento por el bien de los otros. El segundo descansa sobre la justicia reconocida de la defensa personal y la injusticia que hay en obligar á una persona á conformarse á las nociones que los otros tienen acerca de lo que constituye su bien aun cuando difiere de ellas en su apreciación y si se trata de lo que propiamente le pertenece. Los partidarios de M. Owen invocan el principio reconocido según el cual es injusto castigar á una persona por aquello que no está en su mano impedir. Cada uno de los partidos es triunfante en tanto que no es llamado á tomar en consideración las máximas de justicia distintas de las que ha escogido; pero tan pronto como sus diversos principios propios son confrontados, tan pronto como se presentan frente á frente sus máximas y las razones en que cada una de ellas se apoya y las verdades que las sirven de base y fundamento, cada uno parece decir, para su defensa, exactamente lo mismo que los otros. Ninguno puede hacer triunfar su noción personal de la justicia sin pisotear otra noción igualmente obligatoria. Ved las dificultades: se les ha considerado siempre como tales; se ha in-

ventado innúmeros expedientes para trocarlas más que para vencerlas. Para huir de la última teoría, los hombres han imaginado lo que llaman la libertad de la voluntad, figurándose que no podían justificar el castigo de un hombre cuya voluntad se hallase en un estado completamente odioso, sino suponiendo que había llegado á este estado sin ser influenciado por circunstancias anteriores. Para huir de las otras dificultades, la invención favorita ha sido la de un contrato primitivo: en una época desconocida, todos los miembros de la sociedad se habían comprometido á obedecer á las leyes y habían consentido en ser castigados si las desobedecían; habían dado así á sus legisladores el derecho, que sin esto, sin duda no hubieran tenido, de castigar á los individuos, ya por su propio bien, ya por el de la sociedad. Se creía que esta bonita invención abrazaba todas las dificultades y legitimaba el castigo en virtud de la máxima aceptada: *volenti non fit injuria*; lo que es hecho con el consentimiento de la persona que se supone herida, no es injusto. Debo apenas hacer observar que, aunque este consentimiento no fuese una ficción, esta máxima no tiene una autoridad superior á la de las otras máximas á que reemplaza. Al contrario, es aún un ejemplar instructivo de la manera in-

cierta é irregular cómo se forman los llamados principios de justicia. Evidentemente el principio en cuestión ha sido puesto en uso para responder á las groseras exigencias de los Tribunales de justicia que están á veces obligados á contentarse con afirmaciones inciertas á fin de evitar mayores males, que nacerían de una tentativa hecha para llegar á una decisión más exacta. Pues los Tribunales de justicia mismos no pueden adherirse constantemente á un principio; confiesan que los compromisos voluntarios pueden ser dejados á un lado bajo pretexto de dolo, fraude, error ó engaño.

Digámoslo aún una vez: cuando se ha admitido la legitimidad del castigo, ¡qué de nociones contradictorias de la justicia se pone en claro, cuando se llega á discutir cuál debe ser la proporción del castigo á la ofensa! La ley que se presenta con mayor fuerza ante el sentimiento primitivo y espontáneo de la justicia, es la *lex talionis*, ojo por ojo, diente por diente. Aunque esta ley, que es el principio de la ley judía y mahometana, está generalmente abandonada en Europa como máxima práctica, supongo sin embargo, que muchos talentos tienen por ella secretas preferencias. Cuando, accidentalmente, esta ley es puesta en práctica, el sentimiento general de satis-

facción que sigue muestra cuán natural es el deseo de esta clase de reembolso en especie. Para muchos la justicia debe proporcionar la pena al delito; es decir, que se debe medir exactamente la pena á la culpabilidad moral del acusado (sea cualquiera, por otra parte, según el cual se mide la culpabilidad moral.) Según estas personas, la evaluación de la suma de castigo que es necesario para castigar el crimen, nada tiene que ver con la cuestión de la justicia. Otros, por el contrario, encuentran que esta consideración es todo y sostienen que es injusto, al menos para el hombre, infligir á su semejante, sea cualquiera su crimen, un total de pena que exceda á lo que bastaría á impedirle caer de nuevo en ella y para impedir á los demás imitar su mala conducta.

Tomemos otro ejemplo de un asunto ya conocido. En una asociación industrial cooperativa, ¿es justo ó no que el talento ó el saber den derecho á una remuneración superior? Aquellos que responden negativamente, dicen: aquel que hace todo cuanto puede, merece igualmente y no debe en justicia, ser colocado en una posición de inferioridad sin que por su parte haya falta; las capacidades superiores tienen ya demasiadas ventajas por la admiración que excitan, demasiada influencia personal, demasiadas fuentes íntimas de satisfac-

ción, sin que se agregue aún una cantidad superior de los bienes del mundo; para ser justa, la sociedad debería más bien compensar las desigualdades inmerecidas en vez de hacerlas aún más objeto de acusación. De otro lado, los partidarios de la afirmación dicen: la sociedad recibe más de aquel que produce más; siendo sus servicios más útiles, la sociedad debe pagarles con más largueza; la mayor parte del resultado común es su obra; no hacer justicia á lo que puede esperar de este resultado, es una especie de robo; si no recibe más que los otros, no se le puede exigir que produzca más; no debe dar á la sociedad sino una cantidad menor de tiempo y de esfuerzos, cantidad proporcional á la superioridad efectiva. ¿Quién decidirá entre estas dos invocaciones de principios contradictorios de justicia? La justicia presenta los dos lados de la cuestión; es imposible armonizarlos: dos adversarios escojen los dos lados opuestos; uno no ve sino lo que es justo que reciba el individuo; otro lo que es justo que dé la sociedad. Estos dos puntos de vista son exactos uno y otro; no se les puede destruir; toda elección entre uno de ambos, colocándose sobre el terreno de la justicia, sería perfectamente arbitraria. Sólo la utilidad social puede decidir entre ambos.

Y aún, ¡qué de principios de justicia inconciliables aparecen en toda discusión acerca de la repartición del impuesto! Unos sostienen que el pago al Estado debe ser proporcionado á los medios pecuniarios; otros piensan que la justicia manda el impuesto progresivo que consistiría en percibir más de aquellos que tienen más que gastar. Desde el punto de vista de la justicia natural, se puede muy bien hallar que no se debe tener en cuenta los medios, y que hay que pedir á todos la misma suma absoluta (siempre que sea posible.) Así es como todos los socios de un club pagan la misma suma para tener los mismos privilegios, ya puedan todos abonarla igualmente ó no. Se puede decir aún: la ley protege á todo el mundo; todo el mundo exige esta protección; es injusto hacerla comprar á todos á igual precio. Es reconocido justo y no injusto que el comerciante venda á todos los consumidores un mismo artículo al mismo precio y no á un precio variable según sus medios pecuniarios. Esta doctrina, aplicada á la regulación de los impuestos, no halla abogados, porque está en oposición con los sentimientos y las ideas de la humanidad acerca de la utilidad social; pero el principio de justicia sobre que descansa es tan verdadero, como todos aquellos que se le pudiera oponer. Ejerce una influencia tácita

sobre la oposición que se hace á otras maneras de fijar el impuesto. Algunas personas creen deber decir que el Estado hace más por el rico que por el pobre, como para justificar la imposición más fuerte del rico, aunque esto no sea verdad en realidad, porque los ricos podrían, mejor que los pobres, protegerse ellos mismos en ausencia de leyes y de gobierno y llegarían probablemente á hacer de los pobres sus esclavos. Otros, tomando el reverso de la cuestión, sostienen que todo el mundo debería pagar una cuota igual por cabeza, á fin de que la persona de cada uno fuese protegida (teniendo esta protección un valor legal para todos) y una cuota desigual por la protección acordada á las propiedades (que son desiguales). A esto contestan otros que el todo de cada cual tiene un valor igual para cada cual. No hay otro medio de disipar todas estas dificultades, de salir de estas confusiones, que apelar al utilitarismo.

La diferencia establecida entre lo justo y lo útil, ¿es, pues, una distinción imaginaria? ¿Estaba, pues, la humanidad bajo el imperio de la ilusión, creyendo que la justicia es una cosa más sagrada que la política y que no se debe escuchar á la segunda sino después de haber satisfecho á la primera? En modo alguno. La exposición que hemos hecho de la na-

turalidad y del origen del sentimiento de la justicia, muestra que hay aquí una distinción real; y nadie, entre aquellos que profesan el más sublime menosprecio de las consecuencias de las acciones consideradas como un elemento de su moralidad, da más importancia que yo doy á esta distinción. Al par que discuto las pretensiones de las teorías que se apoyan sobre un principio de justicia no fundado sobre la utilidad, considero la justicia fundada sobre la utilidad como la parte más importante, más sagrada de la moral. La justicia es un nombre que reúne ciertas clases de reglas morales que tocan muy de cerca al bienestar del hombre, y son por esta causa de una obligación más absoluta que todas las demás reglas de conducta de la vida. La noción que hemos hallado, que es la esencia de la idea de justicia, la de un derecho perteneciente á un individuo, implica y textifica esta forma superior de obligación.

Estas reglas morales que impiden á los hombres dañarse unos á otros, y atentar á la libertad de cada uno, son más necesarias al bienestar del hombre que todas las máximas, importantes empero, que sólo tratan de la mejor manera de manejar un lado de los asuntos humanos. Tienen también la particularidad de ser el elemento importante que sirve á deter-

minar cuál es la totalidad de los sentimientos sociales de la humanidad. Sólo por su observancia, la paz se conserva entre las criaturas humanas; si la observancia de estas leyes no fuere la regla, y la infracción la excepción, cada cual vería en su semejante un enemigo probable, contra el cual debería ponerse en guardia. Y lo que es apenas más importante: estas leyes son los principios que la humanidad tiene serios motivos para imponer á todos. Dándose sencillamente instrucciones ó exhortaciones de prudencia, nada los hombres ganarían; tiene incontestablemente interés en inculcar á todos el deber de la beneficencia positiva; pero sin embargo, este interés no es aún universal; una persona puede no tener necesidad de los beneficios de las otras, mientras que tiene siempre necesidad de que las otras no le hagan daño. Así, la moral que protege al individuo directamente, evitándole ser atacado por otro, ó indirectamente resguardando su libertad y permitiéndole buscar su bienestar, es la moral que debe arraigar más en el corazón del hombre, aquella que tiene más interés en profesar y en reforzar por la palabra y por la acción. Por la observancia de esta moral es por lo que se juzga que una persona, se halla en estado de ser una parte de la sociedad; porque de esta observancia depende

el decreto que le juzga perjudicial ó útil á sus semejantes. Son estas reglas primeras de justicia moral, las que forman las obligaciones de justicia. Los casos de injusticia más salientes, aquellos que más excitan la repugnancia general, son los actos de agresión no justificados, ó los actos arbitrarios de auteridad; las acciones más dañosas son luégo aquellas que consisten en no dar lo que es debido; en estos dos casos se hace sufrir á la persona ofendida ya un mal directo, ya una privación de un bien al cual tenía derecho, fuese este bien físico ó social.

Los mismos poderosos motivos que mandan la observancia de los principios primeros de moral ordenan el castigo de aquellos que les han violado, y como el sentimiento de la defensa personal, de la defensa agena y de la venganza, se eleva al punto contra las personas que han violado estos principios, el deseo de la indemnización, el deseo de hacer el mal por el mal, está unido íntimamente al sentimiento de la justicia y universalmente comprendido en la idea de la justicia. Hacer el bien por el bien es igualmente dictado por la justicia; aunque este principio tenga una utilidad social evidente y responda á un sentimiento natural del hombre, no hay á primera vista esta relación evidente con el daño hecho

á una persona, que existe en los casos más elementales de lo justo y de lo injusto, relación que es la fuente de la intensidad característica del sentimiento. Pero esta relación, por no ser tan evidente, no es menos real. Aquel que acepta un beneficio y no le devuelve cuando es necesario, causa un verdadero perjuicio no respondiendo á la más razonable de las obligaciones, obligación tácitamente reconocida, porque sin ella habría pocos beneficios. No responder á una esperanza fundada, es causar un daño cuya importancia es probada por ese hecho que es lo que constituye la criminalidad principal de dos actos altamente inmorales: traicionar á la amistad y faltar á una promesa. Para un hombre hay pocas heridas más profundas que aquella que recibe cuando un amigo, con el cual se tenía el hábito de contar, le abandona en la hora en que le necesita; ninguna negativa á hacer bien excita más sentimiento de parte de aquel que es por ella herido y por parte del espectador que con ella simpatiza. Así, pues, el principio «dad á cada uno lo que merece,» es decir, el bien por el bien, el mal por el mal, no está sólamente encerrado en la idea de justicia tal como la hemos definido, sino que es aún la causa de la intensidad del sentimiento, que en la estima de los hombres,

coloca lo justo por cima de la simple utilidad.

Muchas máximas que circulan por el mundo, á las cuales el mundo recurre en sus transacciones, no son sino instrumentos para hacer pasar á la práctica los principios de justicia de que acabamos de hablar. Una persona no es responsable sino de sus actos voluntarios; es injusto condenar á una persona sin escucharla; el castigo debe ser proporcionado al crimen y otras semejantes, son máximas inventadas para que el principio justo—haced el mal por el mal—no se convierta en hacer el mal sin justificación. La mayor parte de estas máximas procede del lenguaje de los Tribunales de justicia, que son naturalmente llevados á su conocimiento y á una elaboración más completa de estas máximas que la generalidad de las gentes; estas máximas les son necesarias para desempeñar su doble función: castigar á aquellos que lo merecen y hacer reconocer el derecho de cada uno.

La primera de las virtudes judiciales, la imparcialidad, es una obligación de justicia, primeramente por la razón ya mencionada, como condición necesaria que es del cumplimiento de las demás obligaciones de justicia. Pero no es este el origen único del rango superior que ocupan estas máximas de igualdad y de imparcialidad, que en la estima del pue-

blo como en la de las gentes más ilustradas, están comprendidas en los preceptos de justicia. Colocándose en cierto punto de vista, pueden ser consideradas como los corolarios de los principios ya expuestos. Si es un deber tratar á cada uno según merece, hacer el bien por el bien como el mal por el mal, se sigue de aquí naturalmente que debemos tratar igualmente bien (cuando un deber superior no nos lo impide) á todos aquellos que lo han merecido igualmente de nosotros, y que la sociedad debe tratar igualmente bien á todos aquellos que de su parte lo han igualmente merecido; es decir, que han merecido igualmente bien de una manera absoluta. Ved el principio abstracto más elevado de la justicia social y distributiva; hacia él deben tender las instituciones y los esfuerzos de los ciudadanos virtuosos. Pero este gran deber moral descansa sobre un fundamento mucho más profundo aún, en cuanto emanación directa del primer principio de moral, y no como simple corolario lógico de doctrinas secundarias ó derivadas. Está encerrado en la significación misma de la utilidad ó principio del mayor bienestar. Este principio no es sino un conjunto de palabras sin significación racional si el bienestar de una persona, supuesto igual en intensidad (con parte hecha para la cuali-

dad), no es contado exactamente en tanto como el bienestar de otra persona. Estas condiciones enunciadas, el dicho de Bentham «cada cual debe contar por uno, nadie debe contar por más de uno,» puede ser escrito bajo el principio de utilidad como comentario explicativo (1).

(1) Esta consecuencia del primer principio del sistema utilitario, la imparcialidad perfecta entre los individuos, es considerada por M. Heriberto Spencer (*Social Staties*) como la refutación de la pretensión de la utilidad á ser un guía suficiente hacia lo que es justo, puesto que dice el principio de utilidad presupone el principio anterior; cada cual tiene un derecho igual al bienestar. La expresión sería más correcta si se dijese que supone que totales iguales de bienestar son igualmente deseables, ya sean alcanzados por una persona ó por muchas. Esta, sin embargo, no es una presuposición inútil para sostener el principio de utilidad, sino antes bien es el principio mismo; porque, ¿qué es el principio si «bienestar» y «cosa deseable» no son sinónimos? Si hay aquí un principio anterior implícito, no puede ser otro que este: las verdades matemáticas son aplicables á la evaluación del bienestar, como á cualquiera otra cantidad comensurable.

M. Heriberto Spencer, en una comunicación privada con motivo de la nota precedente, ha rehusado ser considerado como adversario del utilitarismo; asegura que mira al bienestar como el fin supremo de la moral; pero estima que este fin no puede ser sino parcialmente alcanzado por las generalizaciones empíricas hechas después de los resultados de conducta observado, y que no puede ser completamente alcanzado sino

El derecho de cada uno al bienestar, según los moralistas y los legisladores, encierra un derecho igual á todos los medios para alcanzar el bienestar, á menos que las condiciones inevitables de la existencia y el interés general, en el cual está comprendido el interés individual, no pongan límites á esta máxima; y estos límites deben ser estrictamente determinados. Como todas las otras máximas de

deduciendo de las leyes de la vida y de las condiciones de la existencia, cuáles son las especies de acción que tienden necesariamente á producir el bienestar, y cuáles son las que producen la desdicha. Si se exceptúa la palabra *necesariamente*, no tengo que presentar objeción alguna contra esta doctrina, y omitiendo siempre esta palabra, no creo que un abogado moderno del utilitarismo pueda profesar otra opinión. Bentham, al cual se refiere M. Spencer en sus *Social Staties*, está menos dispuesto que cualquier otro á no deducir el efecto de las acciones sobre el bienestar de las leyes de la humana naturaleza y de las condiciones universales de la vida humana. Se le acusa, por el contrario, comunmente, de apoyarse con harta exclusivismo sobre estas deducciones, y de desentendar demasiado las generalizaciones de la experiencia específica, en las cuales M. Spencer cree que se confían los utilitarios. Mi opinión, y creo que es la de M. Spencer, es que en la moral, como en todas las otras ramas de los estudios científicos, la reunión de los dos procedimientos, inductivo y deductivo, como corroborando y comprobando el otro, es necesaria para dar á las proposiciones generales el grado de evidencia que constituye la prueba científica.

justicia, esta no es universalmente aplicable ni aplicada; al contrario, como ya lo he hecho observar, se amolda á las ideas de cada una acerca de lo que es útil á la sociedad. Pero en todos los casos en que es juzgada aplicable, se la considera como dictada por la justicia. Se estima que todo el mundo tiene *derecho* á un trato igual, á menos que alguna conveniencia social reconocida no exija lo contrario. De aquí todas las desigualdades sociales que, cuando dejan de ser miradas como utilidades, toman el carácter de lo injusto, y parecen tan tiránicas que el pueblo se pregunta cómo ha podido jamás tolerarlas, olvidando así que él mismo tolera quizá otras desigualdades producidas por una falsa noción de la utilidad; esta noción trastocada verá lo que ahora aprueba bajo un aspecto no menos odioso que lo que ha aprendido á condenar. La historia entera de los progresos sociales está formada de la serie de transiciones que llevan á una costumbre ó á una institución á pesar del rango de necesidad primera en la existencia social, á el de injusticia, de tiranía universalmente condenada. Así pasó con la distinción establecida entre los esclavos y los hombres libres, los nobles y los siervos, los patricios y los plebeyos; así pasa ahora con las aristocracias de color, de raza, de sexo.

Parece, pues, según lo que se acaba de ver, que la justicia es un nombre que designa ciertas necesidades morales que, consideradas en su conjunto, ocupan un rango más elevado en la escala de la utilidad social, y son de una obligación superior á la de las otras necesidades morales. Sin embargo, en casos particulares, estos otros deberes sociales pueden llegar á ser tan importantes que deben pasar ante todas las otras máximas de la moral. Así, para salvar la vida de un hombre, que llega á encontrarse en inminente y grave peligro, no sólomente se puede, sino que se debe robar, tomar por la fuerza el alimento ó los medicamentos necesarios, y obligar á un médico á ejercer su profesión. En tales casos, como no llamamos justicia sino á lo que es virtud, decimos habitualmente, no que la justicia debe ceder su puesto á algún otro principio moral, sino que lo que es justo en un caso ordinario, en razón de ese otro principio, no es justo en el caso particular. Por este artificio cómodo de lenguaje, preservamos el carácter absoluto atribuído á la justicia, y no estamos obligados á decir que puede haber aquí injusticias laudables.

Las consideraciones que acabamos de presentar resuelven, en mi opinión, la única dificultad verdadera que presenta la teoría uti-

litaria de la moral y la única que pudiera ser un serio obstáculo á su ulterior desenvolvimiento. Todos los casos de justicia, es evidente, son también casos de utilidad; la diferencia entre las dos reside en el sentimiento particular que se une á los primeros en oposición con los segundos. Si se tiene suficientemente en cuenta este sentimiento característico; si no es necesario asignarla un origen particular, si es simplemente el sentimiento natural de la venganza, sentimiento inmoral en sí, pero que acaba por hacerse sin disputa moral, por su alianza con el deseo del bien social, y si este sentimiento, no solamente existe, sino que debe existir en todos los casos, á los cuales corresponde la idea de justicia, esta idea no se presenta ya como la piedra de toque de la moral utilitaria. La justicia queda siendo el nombre apropiado á ciertas utilidades sociales, que son sin género alguno de duda mucho más importantes, y, por consiguiente, más absolutas, más imperativas que todas las otras en su conjunto (aunque estas otras puedan serlo más en casos particulares). Estas utilidades deben, pues, ser protegidas por un sentimiento diferente en grado y en especie de los otros sentimientos; deben ser distinguidas del sentimiento medio que se une á la simple idea del placer y de lo útil, primera-

mente por la naturaleza más definida de sus mandamientos, luego por el carácter más severo de sus sanciones (1).

(1) De que todos los casos de justicia sean casos de utilidad, no se deduce que todos los de utilidad sean de justicia. De que todos los ingleses sean europeos, no se deriva que todos los europeos sean ingleses. Todo el último capítulo adolece de errores como este.

La noción de la utilidad queda siempre como un término relativo que conduce á un principio superior absoluto, que es el bien. Relación de medio á fin, necesita de un principio superior que determine éste. De todas suertes, el reemplazar las cuestiones de formas por problemas que penetran en el fondo de la vida real, mérito es, y no pequeño, de la doctrina utilitaria.

—A. Z.

FIN DE «EL UTILITARISMO»

UNIVERSIDAD DE BILBAO
BIBLIOTECA DE BILBIOTECAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

EL MÉTODO DE INVESTIGACION

DE

AUGUSTO COMTE (1)

La doctrina fundamental de una filosofía verdadera, según M. Comte, lo mismo que el carácter por el cual define la filosofía positiva, se pueden resumir de la manera siguiente: No conocemos más que fenómenos; y el conocimiento que tenemos de los fenómenos es relativo y no absoluto. No conocemos ni la esencia ni el modo real de producción de hecho alguno; no conocemos sino las relaciones de sucesión ó de semejanza de los hechos unos con otros. Estas relaciones son constantes; es decir, siempre las mismas en las mismas

(1) De la obra «Augusto Comte y el Positivismo.»

circunstancias. Las semejanzas constantes que enlazan á los fenómenos entre sí, y las sucesiones constantes que les unen á título de antecedentes y de consiguientes, son lo que se llama sus leyes. Las leyes de los fenómenos son todo cuanto sabemos de ellos. Su naturaleza esencial y sus causas últimas, sean eficientes, sean finales, nos son desconocidas y permanecen, para nosotros, impenetrables.

No reivindica M. Comte originalidad alguna para esta concepción del saber humano. Confiesa que ha sido virtualmente puesta en práctica, desde los tiempos más remotos, por todos aquellos que han llevado á la ciencia alguna contribución verdadera, y que se ha presentado de un modo distinto á los entendimientos especulativos desde Bacon, Descartes y Galileo, que considera colectivamente como los verdaderos fundadores de la filosofía positiva. Como lo observa la ciencia, que, aun en las edades más remotas, ha perseguido, sobre todo el género humano, porque era aquella cuya necesidad se hacía más imperiosamente sentir, es la *Presciencia*: «saber para prever.» Cuando se buscaba la causa era principalmente para dirigir el efecto ó, si no era susceptible de ser dirigido, para preverle y adaptar á él la propia conducta. Pero toda previsión de los fenómenos y todo poder sobre ellos depen-

den del conocimiento de sus sucesiones y no de las nociones que podemos formarnos acerca de su origen ó de su naturaleza íntima. Preveimos un hecho ó un suceso por medio de hechos que son sus signos, porque la experiencia nos ha demostrado que eran sus antecedentes. Producimos todo hecho, distinto de nuestras propias contracciones musculares, por mediación de algún hecho que la experiencia nos ha hecho conocer como debiendo ser seguidos de aquel que procuramos obtener. Así, toda previsión y toda acción inteligente no han sido posibles sino en proporción del éxito que el hombre ha obtenido en su tentativa para reconocer las sucesiones de los fenómenos. Ni la presciencia, ni ese conocimiento que es el poder practicado, pueden adquirirse por otros caminos.

Era, sin embargo, imposible que se llegase, en una fase muy primitiva del progreso del pensamiento humano á esta convicción de que el conocimiento de las sucesiones y de las coexistencias de los fenómenos es la única ciencia que nos es accesible. Los hombres ni siquiera han dejado aún de suspirar por algún otro conocimiento, ni de creer que han llegado á él, y que una vez adquirido, es, de alguna manera indefinible, infinitamente más precioso que un simple conocimiento de sucesiones y

de coexistencias. La verdadera doctrina no fué apercibida en toda su claridad por el mismo Bacon, aunque este sea el resultado á que tiendan sus especulaciones; menos aún lo fué por Descartes. Newton, de todos modos, lo sabe de una manera exacta (1). Pero fué probablemente concebida por primera vez en su entera generalidad por Hume, que la llevó un paso más lejos de lo que la lleva Comte, sosteniendo, no sólo que las únicas causas de los fenómenos susceptibles de ser conocidas por nosotros son otros fenómenos, sus antecedentes invariables, sino que no hay otra especie de causas; la causa, tal como se la interpreta, significa el antecedente invariable. Este es el único punto de la doctrina de Hume contestado por Kant, su gran adversario, que, aun sosteniendo, tan vivamente como Comte, que nada conocemos de las cosas en sí mismas, de los Noumenos, de las Substancias reales y de las Causas reales, afirmaba, sin embargo, su existencia de un modo perentorio. Pero Comte no pone ni aun esto en duda; todo su lenguaje, por el contrario,

(1) Véase en los *Ensayos sobre las Facultades Activas*, de Reid, el capítulo sobre las Causas Eficientes, que está declaradamente basado en las ideas de Newton.

lo implica. Entre los sucesores directos de Hume, el escritor que mejor ha expuesto y defendido la doctrina fundamental de Comte, es el doctor Tomás Brown. La doctrina y el genio de la filosofía de Brown, son completamente positivistas y no se ha producido aún mejor introducción al estudio del positivismo que la primera parte de sus lecciones. Nada diremos de los pensadores contemporáneos; pero la misma gran verdad ha informado la base de toda la filosofía especulativa de Bentham y en un grado preminente de James Mill. En fin, la famosa doctrina emitida por Sir William Hamilton, de la Relatividad del conocimiento humano, ha llevado á muchos talentos á esta verdad, aunque no podamos conceder á sir William Hamilton mismo el mérito de haber comprendido este principio, ó de haber estado dispuesto jamás á darle su asentimiento, una vez comprendido.

La base de la filosofía de M. Comte no la expone en modo alguno particular: es la propiedad general del siglo, por lejos que aún se encuentre de ser universalmente aceptada por los espíritus pensadores. La filosofía llamada positiva, no es una reciente invención de M. Comte, sino una simple adhesión á las tradiciones de todas las grandes inteligencias científicas, cuyos descubrimientos han hecho

á la raza humana lo que es. M. Comte jamás ha presentado su doctrina bajo otro aspecto.

Para apreciar justamente la gran obra filosófica de Augusto Comte, hay que tener en cuenta lo que no ha sido realizado, lo mismo que lo que lo ha sido. Se hallará entonces que algunos de los defectos é imperfecciones capitales del sistema de M. Comte, tienen íntima conexión con sus mayores éxitos.

La filosofía de la ciencia se compone de dos partes principales: los métodos de investigación y las condiciones de la prueba. Unos indican las vías por las cuales el entendimiento humano llega á sus conclusiones; las otras el modo de probar su certidumbre. Una vez completos los primeros, serán un instrumento de Indagación; las segundas de Prueba. Al estudio de las primeras se limita principalmente M. Comte, y trata este asunto con un grado de perfección, sin igual hasta ahora. En ninguna parte existe algo comparable, en este género, á la revista que pasa á los recursos de que puede disponer el entendimiento humano para indagar las leyes que rijen los fenómenos; las circunstancias que hacen á cada modo fundamental de exploración, aplicable ó no á cada clase de fenómenos; las extensiones y las transformaciones que ha sufrido el pro-

cedimiento de investigación para adaptarse á cada provincia nueva del campo del estudio, y los datos particulares conque cada una de las ciencias fundamentales enriquece el método de investigación positiva, hallándose cada ciencia á su vez la más propia para llevar un procedimiento ú otro á su punto de perfección. Todas estas cuestiones, y muchas otras del mismo género, tales como la teoría de la clasificación y el uso conveniente de las hipótesis científicas, han sido tratados por M. Comte con una penetración completa que deja muy poco que desear. No menos admirable es la revista que pasa á las verdades más comprensivas adquiridas por cada ciencia, consideradas en sus relaciones con la sumia general del saber humano, y en su valor lógico como auxiliares de su progreso futuro. Pero, después de todo esto, queda una cuestión ulterior que es distinta. Se nos enseña el camino que hay que seguir para hallar resultados; pero cuando un resultado ha sido obtenido, ¿cómo reconoceremos que es expresión de la verdad? ¿Cómo asegurarnos de que el proceso ha sido correctamente realizado y de que nuestras premisas, componiéndose, ya de generalidades, ya de hechos particulares, contienen realmente la prueba de la conclusión que en ellas hemos fundado? Acerca de la cuestión no da

luz alguna M. Comte. No suministra criterio alguno de verdad. En lo que concierne á la deducción, no admite el sistema silogístico de Aristóteles y de sus sucesores (cuya insuficiencia es tan evidente como real su utilidad), ni se propone substituirle con otro, y en cuanto á la inducción, no da regla alguna. No parece reconocer la posibilidad de un criterio general que sirva para decidir si una conclusión inductiva es correcta ó no. Sin embargo, no considera con el doctor Whewell una teoría inductiva como probada si da cuenta de los hechos; al contrario: se declara enemigo vehementemente de esas hipótesis científicas que, como la del éter *luminífero*, no son susceptibles de prueba directa, y son admitidas por la sola evidencia de su aptitud para explicar los fenómenos. Sostiene que ninguna hipótesis es legítima si no se la puede comprobar, y que ninguna se debe aceptar como verdadera si no se puede mostrar, no sólo que concuerda con los hechos, sino aunque su falsedad sería incompatible con ellos. Le es, pues, necesario tener un criterio de verdad inductiva, y no presentando ninguno, parece abandonar como insoluble el principal problema de la lógica propiamente dicha. Al comienzo de su Tratado habla de una doctrina del método separada de las aplicaciones particulares, como

siendo concebible, pero no necesaria; no se aprende el método, en su opinión, sino viéndole en la práctica, y la lógica de una ciencia no puede ser enseñada de una manera útil sino por la ciencia misma. Hacia el fin de la obra toma un tono decididamente más negativo, y trata de quimérica la idea misma de estudiar la lógica de otra manera que en sus aplicaciones. Continúa en sus escritos subsiguientes, considerando esta concepción como falsa. No sólomente dejó á otros la tarea de procurar esta parte indispensable de la filosofía positiva, sino que hizo cuanto estuvo en su mano hacer para desanimarles.

Esta laguna, en el sistema de M. Comte, no deja de tener conexión con un defecto que se halla en su concepción original del asunto de la investigación científica, y que ha sido generalmente observado, porque está en la superficie, y es de naturaleza propia á ser más bien exagerado que entibiado. Se dice á veces de él, que rechaza el estudio de las causas. Esto no es cierto, en la verdadera acepción de la palabra, porque no rechaza sino las cuestiones de origen último, y de causas eficientes, en cuanto distintas de aquellas que se llaman físicas. Las causas que mira como inaccesibles, son las causas que no son ellas mismas fenómenos. Como otros, admite el estudio de

las causas en todos los sentidos en que un hecho físico puede ser causa de otro; pero no aprueba la palabra causa: no quiere consentir en hablar sino de leyes de sucesión, y absteniéndose del uso de una palabra que tiene una acepción positiva, deja escapar la idea que expresa ésta. No ve diferencia alguna entre generalizaciones tales como las leyes de Kepler y otras, tales como la teoría de la gravitación. No llega á percibir la distinción real entre las leyes de sucesión y de coexistencia que los pensadores de una escuela diferente llaman leyes de los fenómenos, y aquellas que llaman acción de las causas; las primeras, ilustradas por la sucesión del día y de la noche; las últimas por la rotación de la tierra que causa esta sucesión. La sucesión del día y de la noche es una sucesión invariable, tanto como la exposición alternativa de los dos hemisferios opuestos de la tierra al sol. Sin embargo, el día y la noche no son causa uno de otro. ¿Por qué? Porque su sucesión, aunque invariable, por testimonio de nuestra experiencia, no lo es sin condiciones; estos fenómenos no se suceden uno á otro, sino á condición de que la presencia y la ausencia del sol se suceden una á otra; y si esta alternativa llegase á cesar, ocurriría que el día ó la noche no serían seguidos uno de otro. Hay así dos especies de uniformidades

de sucesión, una sin condiciones, otra bajo la dependencia de la primera; las leyes de causación y otras sucesiones que dependen de estas leyes. Todas las leyes últimas son leyes de causación, y la única ley universal fuera de la esfera de la matemática, es la ley de causación universal, á saber: que todo fenómeno tiene una causa fenomenal, tiene algún otro fenómeno distinto de él, ó alguna combinación de fenómenos de que es invariable y absolutamente consecuencia. Sobre la universalidad de esta ley descansa la posibilidad de establecer una regla de la Inducción. La verdad de una proposición general, obtenida inductivamente, no está, pues, probada sino cuando los casos sobre los cuales descansa son tales que, si han sido correctamente observados, la falsedad de la generalización sería incompatible con la constancia de la causación, con la universalidad del hecho de que los fenómenos de la naturaleza se produzcan según invariables leyes de sucesión (1). Así es probable que, en

(1) Se recomienda á aquellos que quieran ver esta idea desarrollada el *Sistema de Lógica deductiva é inductiva*. No es fuera de propósito decir que M. Comte, poco después de la publicación de esta obra, expresó, tanto en una carta (publicada en el volumen de M. Littré), como en impreso, la alta aprobación que daba á esta obra (especialmente en la parte en que se

M. Comte, la resolución cerrada de abstenerse de la palabra y de la idea de causa, contribuyese mucho á su impotencia en concebir una lógica inductiva, desviando su atención de la única base sobre la cual se pudo fundar.

Tememos que sea preciso decir también, aunque no se encuentre de ello sino ligeras indicaciones en su obra fundamental y aunque únicamente en sus últimos escritos sea donde aparece en plena evidencia—que M. Comte, en el fondo, no se inquietaba tanto ni se cuidaba de la perfección de la prueba que conviene á un filósofo positivo y que la irrecusable objetividad, como él hubiera dicho, de una concepción,—su exacta conformidad á las realidades del hecho exterior—no era para él la condición indispensable de su adopción, si era subjetivamente útil procurando al entendimiento facilidades para agrupar los fenómenos. Esto se revela de un modo muy curioso en sus capítulos acerca de la filosofía de la química. Nos recomienda como un empleo juicioso del «género especial de libertad que—

trata de la Inducción), como á una contribución real llevada á la construcción del Método positivo. Pero no podemos descubrir que haya sido deudor de una sola idea á esta obra, ó que ésta haya influido lo más mínimo en el curso de sus subsiguientes especulaciones.

dada facultativa para nuestra inteligencia, según el verdadero fin y el objeto general de la química positiva,» aceptar en cualidad de generalización cómoda la doctrina de que toda combinación química se hace entre dos elementos solamente; de que toda substancia descompuesta por nuestro análisis en cuatro elementos, por ejemplo, tiene por partes constitutivas inmediatas dos substancias hipotéticas, compuestas cada una de dos substancias más simples. Nada hubiera habido que objetar á esta idea en cuanto á hipótesis científica admitida, á modo de ensayo, como un medio para sugerir experiencias por las cuales se hubiera podido experimentar su verdad. Con tal destino, esta concepción hubiera sido legítima y filosófica; tanto más, cuanto si hubiera sido confirmada, hubiera dado la explicación del hecho de que algunas substancias que el análisis nos muestra compuestas de los mismos elementos en las mismas proporciones, difieren en sus propiedades generales, por ejemplo, el azúcar y la goma (1). Y si la

(1) Sin embargo, la fuerza de esta última consideración ha sido muy disminuída por el progreso de los descubrimientos, desde la época en que M. Comte ha dejado el estudio de la química; porque es ahora probable que la mayor parte, si no la totalidad de las substancias, aun elementales, sean susceptibles de for-

hipótesis, además de dar la razón de la diferencia entre las cosas que difieren, daba la razón del acuerdo entre las que se acuerdan; si el eslabón intermediario que llevaba el compuesto cuaternario á resolverse en dos compuestos binarios podía ser escogido de modo que hiciera entrar á cada uno de ellos en el círculo de las analogías de alguna clase conocida de compuestos binarios (lo que se puede fácilmente suponer posible y lo que, en algunos casos particulares, ocurre realmente) (2), la universalidad de la combinación binaria hubiera sido un ejemplo feliz de una hipótesis anticipando una teoría positiva, para dar una dirección á las indagaciones que podrían llegar á su confirmación ó á su abandono. Pero M. Comte pensaba evidentemente que, aunque esta hipótesis jamás debiera ser probada —por numerosos que pudieran ser los casos,

mas *alotrópicas*, como en el caso del oxígeno y del ozono, de las dos formas del fósforo, etc.

(2) Así, considerando el ácido prúsico como un compuesto de hidrógeno y de cianógeno más bien que de hidrógeno y de los elementos del cianógeno (carbóno y nitrógeno) se halla asimilado á la clase entera de los compuestos ácidos que forma el hidrógeno con otras substancias, y se descubre así una razón para explicar en qué consiste que participe de las propiedades ácidas de estos compuestos.

siempre restringidos, de combinación química en que la teoría fuese tan hipotética como al principio,—en tanto que no fuera realmente refutada (y el caso es de tal naturaleza, que admite muy mal que jamás lo sea), merecía ser conservada en razón de su sola comodidad para hacer entrar en una concepción general un vasto grupo de fenómenos. Al fin de la obra, en un resumen de los principios generales del método positivo, reclama en términos expresos la libertad ilimitada de adoptar «sin escrúpulo verdadero alguno,» las concepciones hipotéticas de esta suerte; «á fin de satisfacer entre los límites convenientes nuestras justas inclinaciones mentales, siempre dirigidas con una predilección instintiva hacia la sencillez, la continuidad y la generalidad de las concepciones, y al par respetando constantemente la realidad de las leyes exteriores en tanto que nos es accesible.» (T. VI. p. 639.) «El punto de vista más filosófico, conduce finalmente á concebir el estudio de las leyes naturales como destinado á representarnos el mundo exterior, satisfaciendo á las inclinaciones esenciales de nuestra inteligencia tanto como lo admite el grado de exactitud exigido en este punto, por el conjunto de nuestras necesidades prácticas.» (T. VI. p. 642.) En estas «inclinaciones esenciales» comprende, no sólo

mente nuestra «predilección intuitiva por el orden y la armonía,» que nos hace gustar toda concepción, aun ficticia, cuando nos ayuda á reducir los fenómenos á sistema; sino que aun nuestros sentimientos del gusto «las conveniencias puramente personales» que él dice, tienen un papel legítimo en el empleo de este «género de libertad quedado facultativo para nuestra inteligencia.»

Tras la satisfacción conveniente de «nuestras más eminentes inclinaciones mentales, subsistirá aún una notable indeterminación con que convendrá gratificar directamente á nuestras necesidades de idealidad, embelleciendo nuestros pensamientos científicos sin perjudicar á su realidad esencial.» (T. VI, página 647). Como consecuencia de todo esto, M. Comte previene á los pensadores contra un examen demasiado riguroso de la exacta verdad de las leyes científicas y condena con una «severa reprobación» á aquellos que trastornan «por una investigación demasiado minuciosa» generalizaciones ya instituidas, sin ser capaces de substituir á ellas otras (página 639); como en la teoría general de la química, propuesta por Lavoisier, la cual hubiera hecho á esta ciencia más satisfactoria de lo que lo es hoy para las «inclinaciones instintivas de nuestra inteligencia «si hubiese sido

hallada verdadera, que por desdicha no lo fué. Estas disposiciones mentales en M. Comte, explican que no haya encontrado ni buscado un criterio lógico de demostración; pero cuesta trabajo conciliarles con su hostilidad inveterada contra la hipótesis del éter *luminífero*, la cual satisfacía ciertamente á nuestra «predilección por el orden y la armonía,» por no decir á nuestra «necesidad de idealidad,» y esto en un grado poco común. Esta noción del «destino» del estudio de las leyes naturales es, en nuestra opinión, una deserción completa de los principios esenciales que informan la concepción positiva de la ciencia, y contiene el germen de la perversión de su propia filosofía que ha señalado sus últimos años. Podrá ser interesante, aunque apenas útil, penetrar hasta el pensamiento justo que ha desviado á M. Comte, porque hay casi siempre un grano de verdad en el fondo de los errores de un talento original y poderoso.

Hay en la manera como M. Comte considera el método de la ciencia positiva, otra grave aberración, que aunque no sea más antifilosófica que esta que acabamos de mencionar, es de la mayor importancia práctica. Rechaza totalmente, como un procedimiento sin virtud, la observación psicológica propiamente dicha, ó en otros términos, la conciencia interna, al

menos en lo que respecta á nuestras operaciones intelectuales. No da puesto alguno en su serie de las ciencias á la psicología, y habla siempre de ella con menosprecio. El estudio de los fenómenos mentales, ó según su expresión, de las funciones morales é intelectuales, halla sitio en su plan bajo el dominio de la biología; pero sólamente como rama la fisiología. Nos es preciso, piensa, adquirir nuestro conocimiento del espíritu humano, observando los demás. Como debemos observar las operaciones mentales ajenas ó interpretar sus signos, sin haber aprendido por el conocimiento de nosotros mismos la significación de estos signos, esto es lo que no establece. Pero le es evidente que por la observación de nosotros mismos, no podemos aprender sino muy pocas cosas concernientes á los sentimientos y nada absolutamente que concierna al entendimiento. Nuestra inteligencia puede observarlo todo, excepto ella misma; no podemos observarlos observantes, ni observarnos razonantes y si lo pudiésemos, la atención que prestaríamos á esta operación refleja, aniquilaría su objeto, suspendiendo el proceso observado.

No es muy necesario hacer una bien pensada refutación de un sofisma, respecto del cual la única cosa sorprendente sería que

convenciese á alguno. Se le puede presentar dos respuestas. En primer lugar, se podría remitir á M. Conte á la experiencia, así como á los escritos de su compatriota M. de Cardailiac, y de nuestro Sir William Hamilton para probar que el espíritu puede, no sólo tener conciencia de más de una impresión á la vez, y aun percibir un número considerable de ellas (1) sino aun prestar á todas atención. Es cierto que la atención se debilita al dividirse, y esto constituye una dificultad especial de la observación psicológica, como lo han reconocido plenamente los psicólogos (y Sir William Hamilton en particular;) pero una dificultad no es una imposibilidad. En segundo lugar, hubiera podido venir al entendimiento de M. Conte que es posible estudiar un hecho por mediación de la memoria, no en el instante mismo en que le percibimos, sino en el inmediato siguiente; y este es, en realidad, el modo según el cual se adquiere generalmente lo mejor de nuestra ciencia referente á nuestros actos intelectuales. Reflexionamos sobre lo que hemos hecho cuando

(1) Hasta seis, según Sir William Hamilton; pero en tales materias la precisión numérica no hace al caso y es probable que diferentes entendimientos posean esta facultad en grados diversos.

el acto ha pasado, pero cuando la impresión está aún fresca en la memoria. No hemos podido llegar sino por uno de estos dos caminos á poseer el conocimiento, que nadie nos exige de lo que pasa en nuestro entendimiento. M. Comte hubiera torpemente afirmado que nada sabemos de nuestras propias operaciones intelectuales. Tenemos conocimiento de nuestras observaciones y de nuestros razonamientos, ya en el momento mismo, ya en el instante siguiente, gracias á la memoria; por vía directa en ambos casos y no (como en lo que se refiere á las cosas hechas por nosotros en un estado de sonambulismo), únicamente por sus resultados. Este simple hecho destruye el argumento entero de M. Comte. Todo aquello de que tenemos conocimiento directamente, podemos observarlo directamente.

Y ¿qué instrumento propone M. Comte para el estudio de las «funciones morales é intelectuales» en lugar de la observación mental directa que rechaza? ¡Casi nos avergüenza decir que es la frenología! No ciertamente, dice, á título de ciencia formada, sino como una ciencia que hay que crear aún; porque rechaza casi todos los órganos especiales imaginados por los frenólogos, y no acepta sino su división general del cerebro en tres regiones: las inclinaciones, los sentimientos y el inte-

lecto (1), así como la subdivisión de esta última región entre los órganos de la meditación y los de la observación. Sin embargo, mira este primer bosquejo de la repartición de las funciones mentales entre diferentes órganos, como separando el estudio mental del hombre de la fase metafísica y elevándose hasta el estado positivo. La condición de la ciencia mental, sería triste en verdad, si fuese esta su mejor manera de hacerse positiva; porque los últimos progresos de la observación y de la especulación fisiológicas tienden, no á confirmar, sino á desacreditar la hipótesis frenológica. Y, aun cuando esta hipótesis fuese cierta, la observación psicológica sería aún necesaria: ¿cómo, en efecto, es posible hacer constar que hay correspondencia entre dos cosas por la observación de una de ellas solamente? El establecimiento de una relación entre las funciones mentales y las conformaciones cerebrales, necesita, no solamente un sistema paralelo de observaciones aplicado á las unas y á las otras, sino aún (como lo reconoce M. Comte mismo con alguna inconsecuencia), un análisis de

(1) O, según la corrección que hizo más tarde los apotitos y emociones, las capacidades activas y las facultades intelectuales: el corazón, el carácter y la inteligencia.

las facultades mentales «(de las diversas fa-
 cultades elementales,» T. III, p. 373) que
 sea hecho sin tener para nada en cuenta
 las condiciones físicas, puesto que la prueba
 de la teoría residiría en la correspondencia
 entre la división del cerebro en órganos y la
 del entendimiento en facultades, descansando
 cada una de estas divisiones sobre pruebas
 separadas. La realización de este análisis exi-
 ge un estudio psicológico directo llevado á un
 más alto grado de perfección: porque es nece-
 sario averiguar, entre otras cosas, hasta qué
 grado las circunstancias crean el carácter
 mental, puesto que nadie supone que la con-
 formación cerebral lo haga todo y las circuns-
 tancias no hagan nada. El estudio frenológico
 del entendimiento, tiene así por preparación
 necesaria toda la psicología de la asociación
 de las ideas. Sin negar, poro, la ayuda que el
 estudio del cerebro y de los nervios puede
 prestar á la psicología (en este estado ya y se
 la prestará aún mayor en lo sucesivo), pode-
 mos afirmar que M. Comte nada ha hecho por
 la constitución del método positivo de la cien-
 cia mental. Se negó á aprovechar los estudios
 iniciales tan preciosos hechos por sus prede-
 cesores, especialmente por Hartley, Brown y
 James Mill (si es que conoció á alguno de estos
 filósofos) y dejó á aquellos de sus sucesores que,