

ÉTICA

6

FILOSOFÍA MORAL.

DD/123

ÉTICA

ó

FILOSOFÍA MORAL,

POR

DON JUAN MANUEL ORTI Y LARA,
CATEDRÁTICO DE METAFÍSICA

DE LA UNIVERSIDAD DE MADRID, É INDIVIDUO DE LA
ACADEMIA ROMANA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO.

Octava edición, corregida y aumentada con un sumario general
para mayor comodidad de los alumnos.

Ecce timor Domini, ipsa est sapientia
et recedere a malo intelligentia.

JOB, cap. 28.

Cum enim nemo imperet sibi, nec ratio
rationi imperabit, nisi ipsa referet legem
superioris, hoc est, jubentis atque impe-
rantis Dei.

AUDISIO, *Jus naturae et gentium*, lib. I

Non v'accorgete voi che noi siam verm
Nati a formar l'angelica farfalla
Che vola alla giustizia senza schermi?

DANTE, *purgat.* x.

Aut. de Linera



MADRID:

IMPRESA DE LA VIUDA É HIJO DE D. E. AGUADO,
calle de Pontejos, 8.

—
1881.



LIBRO

TEOLOGIA MORAL

DOM JUAN MARIANO DE VILLAR

TRATADO DE MATRIMONIO

DE LA ESCUELA DE LOS SACERDOTES DE MADRID

En la imprenta de D. Juan de la Cruz, en Madrid, a los 15 de Mayo de 1845.

En la imprenta de D. Juan de la Cruz, en Madrid, a los 15 de Mayo de 1845.

En la imprenta de D. Juan de la Cruz, en Madrid, a los 15 de Mayo de 1845.

En la imprenta de D. Juan de la Cruz, en Madrid, a los 15 de Mayo de 1845.

En la imprenta de D. Juan de la Cruz, en Madrid, a los 15 de Mayo de 1845.

En la imprenta de D. Juan de la Cruz, en Madrid, a los 15 de Mayo de 1845.

MADRID

En la imprenta de D. Juan de la Cruz, en Madrid, a los 15 de Mayo de 1845.

En la imprenta de D. Juan de la Cruz, en Madrid, a los 15 de Mayo de 1845.

1845

PREFACIO.

En las humildes páginas de este libro ofrezco á la juventud de nuestras escuelas el fruto que en largos años de estudio y enseñanza he ido, con el favor divino, madurando poco á poco para ella. Digo mal: lo que en ellas se contiene, es más bien la semilla que habrá de fructificar con el tiempo, si por ventura es recibida con el mismo espíritu con que he procurado recogerla, pura y limpia, en las obras de los grandes maestros, á quien es deudora la ciencia de sus más escogidas doctrinas. Ingenuamente lo confieso: en punto á filosofía moral todo fué dicho por los antiguos, y en términos claros y precisos, con tal copia de doctrina y tan maravillosa exactitud de lenguaje, que no hay más que pedir, sino mucho que estudiar y admirar. Aristóteles, Cicerón, Séneca, por ejemplo, entre los gentiles; San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo, y tantos otros Padres y Doctores como elevaron la Ética entre los cristianos á la más acabada perfección; Santo Tomás de Aquino en particular, que tan admirablemente recogió en sus sumas y tratados, como en otros tantos focos, los rayos todos de la sabiduría antigua, comunicándoles la claridad de su entendimiento angélico; y después de él la serie de Doctores escolásticos de quienes los protestantes Grocio y Leibniz dijeron cosas muy gloriosas,

esos son los príncipes de la ciencia de las costumbres, en cuyas obras han hallado raudales de luz y verdadera sabiduría los filósofos que en nuestro tiempo han emprendido la grandiosa obra de la restauración de la filosofía cristiana, una de las glorias más puras y legítimas de la presente época.

En los tres últimos siglos, los sabios informados del espíritu protestante, enemigo irreconciliable del principio mismo de la ciencia y de la vida moral, que toda ella es sumisión y obediencia, se juntaron en uno contra la verdad moral, en lo que tiene de más esencial y constitutivo, empleando sus talentos en oscurecerla y menospreciarla. Al mismo tiempo sacaron á luz nuevos sistemas de filosofía teórica y práctica, si pueden llamarse nuevos los que ya en siglos remotos fueron conocidos y con toda justicia proscritos. Renacieron las doctrinas de Demócrito y Epicuro, los cuales negaron la providencia de Dios, y no conocieron otra felicidad ni otra moral que los frágiles deleites de la presente vida; renació el estoicismo orgulloso con su voluntad autónoma y su austeridad aparente; por último, renació el panteísmo con todo el séquito de errores y vicios monstruosos que lleva en su propio seno; y precisamente en medio de tantos, tan viles y funestos extravíos, cegados los nuevos filósofos de la soberbia ó degradados del vicio, no se avergonzaban de decir, que con ellos apareció la luz de la razón, con que fué iluminado el mundo, envuelto, antes que ellos comenzaran á ilustrarlo, en las densas tinieblas de la Edad Media!

¡Oh! muy caras han costado al individuo y á la sociedad las lecciones de los nuevos Epicuros y de los nuevos Estóicos, de los sensualistas, escépticos y panteístas de nuestra época, de todos los moralistas y polí-

ticos formados en la escuela del libre examen, y saturados de racionalismo; ríos de sangre y de lágrimas han costado. Y si fueran sólo sangre y lágrimas y ruinas, todavía podríamos resignarnos; pero el principal estrago que hacen, es en la vida espiritual y moral, allá en lo más íntimo del hombre, en su entendimiento y voluntad, cuyas heridas, si por ventura no las cura la Religión, no tienen remedio en la presente vida, y menos después del sepulcro. Pero todavía hay otra cosa en cierto modo peor, y es, que las abominaciones y desdichas presentes ni se lloran en la amargura del corazón, ni suelen ser atribuídas á los errores reinantes en los últimos tiempos, al positivismo sensualista, al indiferentismo religioso, á la moral independiente, á los sistemas políticos y sociales que combaten á la autoridad, ni, en suma, á ninguna de las perniciosas influencias que se respiran, por decirlo así, en los pueblos donde se prescinde de Dios en la dirección de la vida humana, individual y socialmente considerada.

Persuadido estoy á que ningún elemento de este mundo es poderoso á quitar tanta obstinación y ceguera; pero en cambio, cuando la ciencia que pueden alcanzar los hombres con la razón, es pura, clara, persuasiva, y, en una palabra, verdaderamente racional, puede, ya que no dar vista á los ciegos, al menos conducirles á la presencia de quien puede sanarlos: *pertransiit benefaciendo et sanando*. Por dicha nuestra la sabiduría antigua, injustamente olvidada y vilipendiada, la ciencia y la moral socrática, perfeccionada y elevada y purificada por el Cristianismo, brota en nuestros mismos días con nuevo vigor; los primeros filósofos y pensadores de nuestro siglo la vienen impulsando y dirigiendo con obras luminosas, muchas de las cuales

jamás perecerán; y este glorioso renacimiento del orden de las ciencias filosóficas y morales, depravadas hasta aquí por el racionalismo germánico, viene á ser como el iris después de la tormenta, mensajero de la nueva alianza entre la ciencia y las buenas costumbres, entre la razón y la religión, entre el cielo y la tierra.

A muchos cabe la gloria de esta fecunda restauración; mas sólo citaré aquí los autores que más me han ayudado á ordenar el presente compendio. Mi primero y principal guía y maestro fué desde el principio el ilustre Padre Liberatore, autor de las *Institutiones philosophiae ad triennium accommodatae*, cuyo tercer volumen contiene la *Ethica et el Jus naturae*, ricos en copiosa y excelente doctrina. También he tenido muy presente el *Ensayo teórico de Derecho natural* del insigne Tapparelli, traducido al castellano, que es, en mi humilde sentir, un monumento imperecedero de sabiduría moral y política. Contra el Goliat del racionalismo contemporáneo, por nombre Manuel Kant, me ha dado sus armas victoriosas el no menos insigne Padre José Kleutgen, de la Compañía de Jesús, como los dos anteriores, autor de dos obras alemanas, una de ellas traducida al italiano y al francés, intituladas, esta última: *Defensa de la Filosofía antigua*, y la otra: *Defensa de la antigua Teología*, ambas á dos reputadas en Alemania por verdaderos acontecimientos de inmensa trascendencia, que han iniciado una reacción poderosa y vital contra el funesto influjo de Kant, Schelling, Hegel, autor el primero y consumidores los otros del gran movimiento heterodoxo engendrado en el orden filosófico del espíritu mismo de la reforma protestante encarnado en esos ilustres sofistas, cuyas perniciosas ideas fueron importadas

en España por Sanz del Río, discípulo de Krause, que á su vez lo fué de aquellos grandes maestros de incredulidad y panteísmo. Entre las obras de filosofía *ad mentem divi Thomae* que conozco, hay una de que me he servido en la presente edición, á saber, las *Instituciones* de Juan Bautista de Giorgio, obra latina de rarísimo mérito, que comprende la *Ética* ó *Filosofía moral*, tratado riquísimo de acrisolada doctrina. Por último, además de la filosofía moral del insigne Signoriello, continuador del Sanseverino, he tenido la dicha de utilizar el precioso tratado de *Ética* del célebre teólogo moralista Pedro Scavini, varón sapientísimo, y de tan claro estilo, escogida erudición y doctrina purísima, que no puede estudiarse sin sentirse el ánimo cautivo de la verdad que resplandece en el orden, precisión y belleza de la exposición, exornada con muchedumbre de textos escogidos de escritores ilustres entre los modernos, siendo de notar que el autor haya hecho caudal, más que de ningún otro, de nuestro nunca como se debe ponderado Balmes; cosa gloriosa para nuestra infortunada patria, y grandemente deleitable para quien tuvo la honrosa satisfacción de conocer y tratar al sabio y elocuente filósofo español. Tales autores he consultado y seguido fielmente, como á mis guías y maestros que son, en esta obrita; lo cual me complazco en declarar pagando tributo á la justicia, porque si algo se viere en ella digno de alabanza, no se me atribuya á mí el mérito, sino á quien de derecho pertenece.

¡Cosa admirable! En las obras de esos y otros sabios maestros de *Metafísica* y *Filosofía moral*, cuyas huellas debemos seguir, reina perfecta consonancia, ó mejor dicho, identidad de espíritu y doctrina: todos ellos están de acuerdo en todo. Lo cual prueba que han bebido

en la misma fuente; que no hay sino una norma de verdad y honestidad, que ilumina y fortalece á los ánimos que aman la hermosura de la virtud. Pero todavía en esta misma concordia maravillosa de la ciencia é inteligencia cristiana descuella un pensamiento común, que todo lo señorea y dirige, un pensamiento que es sin duda alguna el alma de la Moral, el espíritu de todas sus enseñanzas, el carácter que la distingue de los sistemas con que el racionalismo pretende, aunque en vano, construirla. Ese pensamiento es, que el vínculo del deber moral tiene origen divino; que sin la idea de Dios, ni el hombre puede aspirar siquiera al verdadero fin último de sus acciones y de su vida, sin el cual desaparece hasta el concepto del orden moral, ni este orden puede brillar ante sus ojos con aquel carácter sacrosanto que sólo la razón y la voluntad de Dios pueden imprimirle. ¿Quién no echa de ver en este pensamiento capital de la Ética cristiana, el sublime contraste que hace esta ciencia con la que se viene engendrando en los tiempos modernos del espíritu que á sí mismo se llama *moderno*, sin duda porque es hijo de la reforma protestante, aunque realmente sea tan antiguo como la primera rebelión que hubo en el mundo, pues es padre de toda rebelión y apostasía? Este espíritu á la verdad no consiente ni transige con la idea de que para ser el hombre bueno y feliz en la tierra (pues no le permite elevarse más arriba) haya de levantar al cielo los ojos y el corazón; antes su principal conato es á romper los vínculos de la Religión y de la Moral ordenada por Dios, y á secularizarlo y profanarlo todo. Las ciencias especulativas y las prácticas, la sociedad, la familia, todo lo quiere libre, en todo presume ver el pensamiento y la acción del hombre emancipado de Dios. Grandes

son ciertamente la variedad y aun las contradicciones que se echan de ver en las escuelas donde ese mal espíritu domina; mas á pesar de sus innumerables diferencias, en una cosa están todas ellas de acuerdo, en sustituir al orden dictado por la razón y voluntad divinas, ora *el novus ordo* que impone al hombre no sé qué imperativo hueco y sin fuerza alguna obligatoria, ora la ley de los miembros, el yugo de las pasiones.

Ahora bien: entre el pensamiento capital de la antigua filosofía moral, y el de los ideólogos de las escuelas heterodoxas de Alemania, las cuales han venido de hecho á degenerar en torpe materialismo, la elección no puede ser dudosa. Una moral sin Dios es una circunferencia sin centro, un cuerpo sin alma, una serie de medios sin fin, una ley sin legislador, un orden sin inteligencia, un mundo sin providencia, en suma, uno de los mayores absurdos que pueden deshorrar á la razón que lo abraza. Lo diré todo en una sola palabra: la falsa filosofía se ha propuesto quitar al hombre el santo temor de Dios; con lo cual pretende dar libertad á sus pasiones y hacerle creer que es nada menos que Dios. ¿No será razón, pues, que la filosofía verdadera, enseñándole que es simple criatura, y como tal dependiente, le recuerde aquella admirable sentencia de los libros santos, que el principio de la sabiduría es el temor de Dios, *initium sapientiae est timor Domini*? ¡Dichoso yo mil veces si este modesto libro contribuyese, aunque remotamente, á inculcar esta máxima de las máximas en el ánimo de los jóvenes que estudien por él la Filosofía moral!

ÉTICA

ó

FILOSOFÍA MORAL.

INTRODUCCION.

1. *Etica* (ἠθικὴ), voz griega derivada de *ethos* (ἦθος), que los romanos á falta de otra palabra traducían por *mores* (1), es lo mismo que filosofía *moral*. Nosotros usamos indistintamente de ambas voces, y entendemos por *Etica* ó *Filosofía moral* la ciencia que considera las acciones humanas en

(1) «Affectuum, sicut antiquitus traditum accepimus, duae sunt species: alteram Graeci πάθος vocant, quam nos vertentes recte ac proprie *affectum* dicimus; alteram ἦθος, cujus nomine, ut ego quidem sentio, caret sermo Romanus, *mores* appellantur: atque inde pars quoque illa philosophiae ἠθικὴ, *moralis* est dicta. Sed ipsam rei naturam spectanti mihi, non tam *mores* significari videntur, quam *morum* quaedam proprietas. Cautiores voluntantem complecti, quam nomina interpretari, maluerunt. Affectus igitur hos concitatos, illos mites atque compositos esse dixerunt; in altero vehementer commotos, in altero lenes; denique hos imperare, illos persuadere; hos ad perturbationem, illos ad benevolentiam praevalere.» (Quint. Inis. orator. 6, 2.)

cuanto conformándose con las reglas de las costumbres se dirigen al último fin del hombre.

Objeto de la Ética son, pues, los actos humanos considerados en razón de su moralidad; y el fin de esta ciencia es enseñarnos qué sea moralidad, y qué acciones haya de ejecutar el hombre para obrar bien, y encaminarse así á su fin último. La Ética es, por consiguiente, una ciencia práctica; porque á diferencia de las ciencias especulativas, las cuales parten de los primeros principios teóricos, y van procediendo de consecuencia en consecuencia, las ciencias prácticas miran principalmente al fin, y versan sobre los actos que conducen á él (1).

2. La filosofía moral se divide en *general* y *especial*: la primera considera la moralidad de las acciones humanas en general; y la segunda con relación á los diversos estados en que el hombre se halla, comprendiendo el tratado de *officiis*, ó sea de los deberes del hombre en relación con Dios, con sus semejantes y consigo mismo. Los modernos dan á la Ética especial el nombre de *jus naturae*, entendiéndose por este el conjunto de las leyes naturales; al *jus naturae* lo dividen en individual y

(1) «Moralis philosophiae proprium est considerare actiones humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem.» (THOM. *in lib. I Ethic., lect. I.*) En el proemio de dicho libro dice el Santo Doctor: «Ordo, quem ratio facit in actibus voluntatis, constituit philosophiam moralem.»

social. La primera parte de esta división corresponde á la *Ética* que en Santo Tomás lleva el nombre de *monástica*, y la segunda á las que el Santo Doctor llamó *oeconomica* y *politica*, ordenadas la primera al bien de la familia, y la segunda al bien de la sociedad, .

3. Entre la *Ética* y el *Derecho natural* no hay diferencia alguna; pues si bien es cierto que esta última ciencia considera principalmente los derechos, y aquella los deberes del hombre; mas como los unos y los otros son correlativos y mutuamente se suponen, no se puede tratar de los primeros sin exponer los segundos, ni ocuparse en estos con independencia de aquellos (1).

Algunos alegan contra esto, que el *Derecho natural* mira principalmente en las acciones humanas la cualidad que tienen de corresponder ó repugnar á algún derecho, y que la *Moral* considera además en ellas la intención con que se ejecutan; pero hablando con verdad, la ciencia de lo justo, llámese *Derecho* ó *Moral*, no puede prescindir de los motivos interiores que tiene la voluntad para obrar: por buena que parezca una acción, no pue-

(1) Bien será sin embargo advertir que la *Ética* tiene más extensión que el derecho natural, pues no sólo comprende los actos pertenecientes á la justicia, ó sea las obligaciones *jurídicas*, de que trata el *Derecho natural*, sino también todos los que tienen alguna razón de honestidad, y las obras de consejo y perfección. (Véase mi *Introducción al estudio del derecho y principios de derecho natural*, proleg. cap. II.)

de ser ni reputarse con razón *justa*, si el fin que nos determina á ejecutarla, es ilícito. Pensar de otra manera, separando mentalmente en las acciones lo interno de lo externo, el objeto de la intención, es mutilarlas, y mutilar también la naturaleza del hombre (1).

4. La utilidad y aun la excelencia de esta rama de la filosofía se echan fácilmente de ver considerando atentamente el objeto sobre que versa la *Ética*, la facultad que ejecuta los actos morales, y el fin ó destino á cuya prosecución nos exhorta y dirige dicha ciencia.

5. El objeto de la *Ética* es el orden moral considerado en sí mismo, es decir, la serie ordenada de actos que debe el hombre ejecutar en el curso de su vida. La extensión (2), belleza y excelencia de este orden, infinitamente superiores á las del orden físico, tienen un valor imponderable, y un

(1) Contra Kant, Ahrens, Lerminier y otros racionalistas prueba el ilustre Signoriello en su *Philosophia moralis*, con textos de Santo Tomás, que en el punto que las acciones externas dejan de considerarse según que están informadas del acto interno de la voluntad, pierden toda moralidad y justicia, y hasta su misma naturaleza de actos humanos (*Introducción*, pág. 6).

(2) «Es tan vasta la extensión de esta ciencia por razón de su objeto, como la de la actividad humana, la cual abarca desde el acto primero que nace en el seno de nuestro espíritu, hasta la acción inmensa por cuya virtud una sola fuerza ó poder central logra mover á innumerables muchedumbres, una sola razón cautivar á millones de inteligencias, y el interés de un solo hombre confundirse con el de todo el linaje humano.» (TAPARELLI, *Derecho natural*.)

atractivo poderoso para toda persona amante de la honestidad y de la virtud. Con lo cual está declarada la importancia de una ciencia que expone tan altos é interesantes objetos.

6. La facultad que la Moral está especialmente encargada de ordenar, es la voluntad. De aquí se sigue, que todas las demás facultades experimentan el benéfico influjo de la disciplina moral; porque la voluntad dirige en esta vida á las otras potencias, y es evidente, que reglada ella y ordenada á su fin, todo queda ordenado en el hombre, desde los movimientos y apetitos sensitivos hasta los actos más elevados de la inteligencia.

7. La utilidad de la Moral, por razón del fin á que nos dirige, se prueba haciendo ver dos cosas: 1.^a, que siendo este fin el bien supremo del hombre, el que verdaderamente le interesa alcanzar, todo cuanto nos le haga amar y desear vivamente, mostrándolo con todo el esplendor que es dado á nuestra débil ciencia, debidamente ilustrada por la fe (1), y cuanto nos enseñe con claridad y distinción la senda que conduce á él, posee sin duda un interés altísimo. Uno y otro oficio son propios de la filosofía moral. 2.^a Este fin es único, y por esta razón los demás fines que nos proponemos alcanzar

(1) En ninguna parte de la Filosofía es más perjudicial que en la Etica el error condenado por Pio IX en la prop. XIV del *Syllabus*, según la cual *Philosophiam tractandam esse, nulla supernaturalis revelationis habita ratione.*

por medio de otras artes y disciplinas, como la música, la pintura, las bellas letras, etc., están subordinados á él de tal modo, que sólo pueden llamarse verdaderos bienes, y ser por lo mismo dignos de ser amados, en cuanto conducen al fin último del hombre. Por donde se ve que no hay ninguna arte ni disciplina que no esté sujeta á la Moral (1).

(1) Esta conclusión, cuya verdad indisputable es gratuitamente negada por la filosofía heterodoxa de los alemanes, y particularmente de Hegel, por lo que toca á las bellas artes, se halla expresada con suma delicadeza en la *Estética* del ilustre literato D. Manuel Milá y Fontanals. «El móvil inmediato de la composición artística, dice este distinguido profesor, es, ó bien el deseo de propagar un sentimiento, y aun el de impeler á una acción, ó bien el de exponer ó representar un carácter, una situación ó una época histórica, ya *por su significación ética*, ya por su interés histórico ó nacional, ya simplemente por sus ventajas estéticas; *pero siempre* ha de ser concebida y llevada á cabo por un espíritu amador del bien; siempre ha de existir la conciencia de que se busca lo bueno al través de lo bello.» «El cultivo de la belleza, añade, será legítimo y saludable, cuando se subordine al cumplimiento de los deberes religiosos y sociales.» (Pág. 56.) Toda esta interesante página está sembrada de conceptos análogos, que representan la necesidad de someter el arte á la moral; *pues la belleza es una flor que se marchita y deshoja sin el jugo nutritivo de los principios y sentimientos morales.* Véase sobre esta materia la obra de Jungman intitulada *La belleza y las bellas artes*, donde se prueba que el reino de lo bello está precisamente en el orden moral y en el sobrenatural.

PARTE PRIMERA.



ÉTICA GENERAL.

NOCIONES PRELIMINARES.

8. La idea de *acto* es tan elemental, que no puede rigurosamente definirse. Diremos, sin embargo, que *acto* es el complemento de la *potencia* ó facultad que le produce. Así, el movimiento de mi brazo es el acto ejecutado por la potencia ó fuerza motriz de que estoy dotado por el Criador. Y como en todo acto puede considerarse cierta manera de movimiento físico ó espiritual de una facultad ó tendencia determinada del agente con relación á algún fin, bien podemos definir, aunque imperfectamente, nuestros actos, diciendo que son: *movimientos originados de nuestra alma y dirigidos á algún objeto.*

9. Este objeto es la cosa misma acerca de la cual versa la acción. El objeto del acto es pues aquello á que tiende el acto, el término del acto mismo, así como el acto es el término de la potencia que lo produce.

10. Los actos ejecutados por el hombre pueden ser de tres maneras, á saber: 1.^a Los que se hacen por el hombre *mere naturaliter*, en cuanto es animal, como el acto de la respiración: estos actos son *meramente naturales* ú *orgánicos*, y nos son comunes con los brutos. 2.^a Los que se hacen por el hombre en cuanto es animal racional, mas no por modo racional; los cuales, aunque proceden de la voluntad, no van precedidos de la deliberación de la razón: tales son aquellos en que sin advertencia alguna del entendimiento *rie, habla, etc.*; estos se llaman *actos de hombre, actos indeliberados*, y también actos ó movimientos *primo primi*. Tampoco son tales actos objeto de la moral. 3.^a Por último, los actos que se hacen por el hombre en cuanto obra como hombre, ó sea con advertencia del entendimiento y deliberación de la voluntad, que son las facultades que determinan específicamente la naturaleza humana, distinguiéndola de la de los brutos. Estos son los actos llamados con propiedad *actos humanos*, únicos capaces de bondad ó malicia, únicos dignos de recompensa ó castigo (1).

(1) «Actionum, quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur *humanae*, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones proprie vocantur *humanae*, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, qui ex voluntate deliberata proce-

11. Los *actos humanos* propiamente dichos se dividen: 1.º En *internos* y *externos*. Llámense *internos* cuando no se muestran al exterior por ningún signo, como *nuestros pensamientos, deseos, resoluciones*, etc., no manifestados por medio de la palabra ni de ningún otro signo; y *externos* los que salen fuera de nosotros, como *nuestros discursos, nuestros pasos*, y en general todos aquellos actos en que toma el cuerpo alguna parte. 2.º En *buenos* y *malos, meritorios* y *demeritorios*, según que se conforman ó nó con los principios de la moral sobre la bondad y el mérito de nuestras acciones morales.

12. La filosofía moral considera en los actos humanos en general, lo primero, el fin á que se dirigen, del cual reciben su rectitud moral; lo segundo, los principios subjetivos ó internos de que dichos actos proceden como de su causa eficiente, cuales son el entendimiento y la voluntad: á que se añade el estudio de las pasiones y de los hábitos, que tienen grande influencia en los actos humanos; y lo tercero, la regla ó norma que nos ha sido dada por la bondad y sabiduría del Criador para ordenar nuestras acciones, de donde procede la obligación de ejecutar unas acciones y omitir otras.

dunt: si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones*, sed non proprie *humanae*, cum non sint hominis in quantum est homo.» (1, 2, q. 1, a. 1.)

CAPITULO I.

Del fin de las acciones humanas.

13. En el estudio del fin á que tienden los actos humanos hemos de considerar: 1.º, la causa ó razón que mueve al hombre á hacer las obras que hace; 2.º, el objeto que realmente constituye su último fin, ó sea el bien supremo; y 3.º, cuál sea el fin próximo de las acciones humanas ó el destino del hombre en la presente vida.

ARTICULO I.

DEL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE.

14. Entiéndese por *fin* lo que mueve ó induce á obrar á algún agente (*id quod sua gratia ad operandum inducit*). Ahora bien, como ningún agente obra si no es por el amor de algún bien real ó aparente, síguese que el *fin* y el *bien* son una sola y misma cosa: el bien se llama *fin*, precisamente porque en él se termina alguna tendencia. Por ejemplo, la luz es bien del sentido de la vista, y término ó fin del mismo sentido, porque en llegando que llega este á unirse con ella, se termina y satisface la inclinación que le tiene.

No siendo el fin otra cosa que el bien considerado como término de alguna tendencia ó apetito, antes que tratemos del fin, convendrá decir qué sea realmente el bien, y en qué se divida.

15. *Bien* es lo que todas las cosas apetecen (*quod omnia appetunt*); y pues no hay ninguna que no tienda á su conservación y perfección, síguese que toda cosa que tiene aptitud para conservar ó perfeccionar á alguna otra, tiene razón de *bien*, y por consiguiente de *fin* respecto de ésta: entre ambas hay una relación de *conveniencia*, en en la cual consiste precisamente la razón formal de bien. -El bien es, pues, lo que á alguna cosa conviene, *quod est alicui conveniens*; porque la palabra *conveniencia* expresa aquella conformidad y correspondencia que tienen entre sí las cosas, y que hace aptas á unas para perfeccionar á otras, siendo por aquí objeto y fin de su inclinación ó apetito.

16. El bien se divide en *honesto*, *útil* y *deleitabile*. Bien *honesto* es la cosa misma en que se termina el movimiento del agente: así, el color es bien del ojo, la verdad del entendimiento. La honestidad sólo añade al sér del objeto honesto una relación de conveniencia con el sujeto que tiende á él, y que no descansa hasta que llega á poseerlo.

Bien *deleitabile* es este mismo descanso que halla el agente en el bien á que se inclina, cuando llega á alcanzarlo.

Por último, bien *útil* es el que sólo es apetecido

como medio que conduce á algún bien, ora honesto, ora deleitable. Util es por consiguiente el manjar, porque sirve para conservar la vida; útil la medicina, amarga á veces, porque sirve para restaurar la salud; útil el dinero, porque con él se adquieren otros bienes.

17. Conviene advertir, que aunque estas tres maneras de bien son diferentes entre sí, pero no constituyen especies distintas, ni se oponen unas á otras, antes suelen concurrir en una misma cosa bajo razones diferentes. Así, por ejemplo, la virtud es cosa á un tiempo mismo honesta y deleitable: honesta, porque su misma belleza la hace amable y apetecible, y con ella se adorna y perfecciona el hombre; y deleitable, porque se posee con dulce é íntima satisfacción. Por donde se ve, que no se divide el bien en honesto, útil y deleitable, porque estas maneras de bien se opongan realmente entre sí, sino por la oposición de los conceptos que nos las representan (1).

18. De las tres especies de bien que hemos dicho, sólo el honesto tiene verdadera razón de fin; pues el bien útil sólo es apetecido como medio para llegar al bien honesto; y en cuanto al bien deleitable, no es tampoco verdadero fin ni verdadero bien, sino es el efecto producido por el bien honesto en quien llega á poseerlo. De donde se infiere

(1) «Haec divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes.» (*Div. Thom.*, 1. p., q. 5, a. 6.)

que la especie y la medida del deleite han de tomarse del objeto que lo produce, el cual debe ser amado y proseguido por razón de su intrínseca bondad y excelencia (1).

Consideremos ahora en el bien la razón ó concepto de fin, y las varias especies con que puede traernos á sí, ó sea las varias especies de fin.

19. Ya sabemos que el bien, considerado como término de la fuerza ó facultad que tiende á él, y por consiguiente del acto con que lo aprehendemos, se llama *fin*. Ahora, al fin podemos dividirlo: 1.º, en *objetivo* y *subjetivo*. El primero (*finis qui vel cuius*) es aquella cosa que intentamos conseguir, en razón de la cual elegimos los medios y hacemos las demás cosas que conducen á ella, por ejemplo, la *ciencia*, la *salud*. El segundo (*finis quo*) es la misma consecución del fin apetecido. 2.º En fin del acto (*finis operis*), y fin del agente (*finis operantis*). El fin del acto es aquel á que se ordena

(1) Conviene declarar, que el movernos hacia el deleite que nos puede proporcionar alguna acción, no es en si mismo malo, porque siendo el deleite una manera de bien, es claro que la tendencia natural del hombre hacia el bien implica la tendencia natural hacia el deleite; pero debe añadirse que aun cuando la naturaleza quiere el deleite (y lo mismo puede decirse de la utilidad), quiérela tal como el entendimiento lo concibe, es decir, subordinado á su causa, como lo útil lo está á su fin. Querer el deleite sin pensar en esta relación es, pues, una cosa imperfecta, aunque no mala. El mal estaría en apetecer el deleite echando del ánimo el amor del bien honesto, de donde el deleite se deriva, ó convirtiendo el bien honesto en medio ó instrumento para gozar.

por sí misma la obra; y el fin del agente el que éste quiere conseguir con la obra que hace. Así, la acción de edificar tiene por fin el edificio que ha de levantarse; pero el fin del que la hace, puede ser el lucro ú otro bien cualquiera. 3.º Por último, divídese el fin en *último* é *intermedio*. Llámase *último* al fin en que la voluntad se detiene, fin más allá del cual ninguna otra cosa desea, é *intermedio* al que no pone término definitivo á la tendencia de la voluntad, viniendo á ser como uno de los puntos que recorre un movil cualquiera antes de llegar al término de su movimiento.

20. Conviene saber que el fin puede considerarse de dos maneras: en la intención y en la ejecución (*in intentione et in executione*). El fin cuanto á la intención tira y mueve hacia sí la voluntad; y el mismo fin, luego que es conseguido, la termina y aquieta. Por donde se ve, que el fin es principio y término de la acción moral. Así el enfermo quiere la salud como fin antes de aplicar los medios para obtenerla: el fin es aquí el principio que le mueve á emplear estos medios. Luego que ha obtenido la salud, la voluntad descansa en ella como en el término y fin de su deseo. De aquí la máxima: *Quod est prius in intentione, est posterius in executione.*

21. Viniendo ahora al fin último del hombre, conviene ante todo saber, que de dos maneras podemos hablar de él, á saber: ó atendiendo simplemente á la razón de último fin, ó considerando en

qué cosa está y realmente se encuentre esta razón. Bajo el primer concepto, el último fin se representa á todos los hombres como bien en general, al que se inclina necesariamente la voluntad humana, y por razón del cual la misma voluntad quiere los bienes secundarios, llamados *medios*, los cuales participan del bien á que se inclina la voluntad como á *último fin*. Ahora, en donde se encuentre en la realidad esa razón de último fin, es decir, qué cosa hay que llene cumplidamente los deseos del hombre, qué cosa hay con cuya posesión el hombre sea perfecto y bienaventurado, punto es en que andan discordes los mismos que convienen en no querer otra cosa sino el bien en general, y en dirigirse á él amando en calidad de medios las demás cosas que aman,

22. Según esto, deberemos, lo primero, admitir algún fin último de la vida humana, el cual, si por ventura le consideramos en general, es uno para todos los hombres; y lo segundo, decir, que si el último fin le consideramos no ya en general, sino específicamente en éste ó aquel bien, deja de ser el mismo á los ojos de todos, pues unos lo ponen en unas cosas y otros en otras.

Cuanto á lo primero, es indudable que si no se diera algún fin último de la vida humana, tendríamos una serie infinita de fines intermedios, lo cual es absurdo; porque fin que no conduce á otro fin, no es fin intermedio, sino último; y si conduce á otro fin, de éste podrá decirse lo mismo, hasta que

se llegue á un fin verdaderamente último, que sea querido por sí mismo, y en gracia del cual sean queridos los fines que no tienen razón de fin último, sino de medios que conducen á él. De no admitir algún fin último de la vida humana, tendría que suponerse una cadena de medios que no condujeran á fin ninguno definitivo, lo cual es tan absurdo como suponer una serie ordenada de consecuencias que no viniese de un primer principio, ó una serie de efectos que no procediese de una primera causa. Y es claro, que pues la voluntad no quiere los bienes secundarios, llamados *medios*, sino en razón del *fin* á que conducen, si por imposible no hubiese para el hombre un fin último que saciase enteramente su voluntad, esos medios no los querríamos tampoco, y dicha potencia no podría ejercitar acto ninguno. La misma tendencia innata grabada en la voluntad por Dios, y que radica en ella aun antes de emitir acto ninguno, tendencia que supone un objeto adecuado, capaz de satisfacerla cumplidamente, que no es otro sino el bien perfecto, el fin último del hombre, esa tendencia nos está diciendo que este fin último existe, porque si no existiese, sería ella vana, y Dios no nos la hubiera dado.

Cuanto á lo segundo, es también indudable que todos los hombres concuerdan en apetecer el último fin, porque todos desean que su perfección sea cumplida: al fin último se inclinan todos como á bien perfecto que les llena y satisface, y que como

tal no puede menos de ser el término final de nuestras tendencias (1). Pero, ¿en dónde está este bien perfecto? Aquí empieza la divergencia; porque unos apetecen las riquezas, cual si fueran su último fin: otros deleites sensibles, mirándolos como bien consumado, etc.; sucediendo algo parecido á lo que pasa con el sentido del gusto, que á todos les agrada el sabor dulce, mas para algunos la dulzura del vino es la más deleitable, para otros la de la miel, de donde resulta la diversidad de los gustos, por más que todos convienen en apetecer lo dulce.

23. Síguese de aquí, que lo que más importa decidir, tratándose del fin último del hombre, es en qué cosa resida concretamente; porque según ella sea, así será el orden de medios que muevan á la voluntad á conseguirla, atento que el fin es la regla de los medios (2). Qué bien verdadero y perfecto sea este en que realmente está nuestro último fin, lo veremos ahora tratando de la felicidad, que no es otra cosa sino la posesión del bien

(1) Aunque en todas sus acciones y voliciones tienda el hombre al fin último, pero esto se entiende por modo no explícito ó formal, sino virtual, pues como dice Santo Tomás, *virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur*, (1. 2, q. 1. a. 6, ad 3.)

(2) «Ex fine oportet accipere rationes eorum, quae ordinantur ad finem.» 1. 2, q. 1, prol.—Antes había dicho Cicerón: «Qui de summo bono dissentit, de tota philosophie ratione dissentit..... hoc enim constituto in philosophia, constituta sunt omnia..... Supremum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorare necesse est.» (*De fine*, lib. V, c. V.)

capaz de llenar cumplidamente la voluntad. Antes, sin embargo, deberemos dejar asentado, que el verdadero fin último del hombre, al que todos tendemos naturalmente, es *uno*, como es *una* nuestra humana naturaleza; y que el bien en que consiste, es Dios mismo, bien sumo y perfectísimo, en que están contenidos con eminencia cuantos bienes podemos desear.

24. La *unidad* del último fin se deduce del mismo concepto que tenemos de él. Si hubiera dos fines últimos, á cada uno de ellos faltaría el bien del otro. Y á la verdad, el bien perfecto é incommutable, capaz de llenar cumplidamente el corazón humano, es y no puede menos de ser uno; porque si hubiera muchos bienes absolutamente perfectos, cualquiera de ellos bastaría en realidad, y los otros estarían de más; y si ninguno de ellos nos contentase plenamente, ninguno de ellos sería nuestro fin último verdadero. Diráse acaso, que en la junta de muchos fines, ó de muchos bienes, está el fin último del hombre, y que es vano asignar á la vida humana un solo fin, cuando en realidad son varios los fines á que tiende: esto vienen á decir entre nosotros los discípulos del sofista alemán, por nombre Federico Krause, que siempre tienen en la boca y debajo de la pluma *los fines de la vida*; pero su doctrina es absurda por las razones siguientes: 1.^a, asignar muchos fines á la vida humana es reconocer la insuficiencia de todos ellos para ser último y supremo fin, y reducirlos, cuando más, á la

categoría de bienes limitados é imperfectos, ninguno de los cuales podría ser apetecido en gracia de otro, que entonces sería medio y no fin; ni ser apetecido por sí mismo, que en tal caso no sería limitado. 2.^a Tan imposible es que de muchos fines, cada uno de los cuales careciera de la razón de fin último, resulte este fin último, como que de muchas cantidades finitas salga un número infinito, ó de muchos ceros una unidad. 3.^a Si el hombre pusiera su último fin en muchos bienes juntamente, para alcanzarlos, pues son tan diversos entre sí, tendría que seguir direcciones opuestas: las riquezas, los honores, los deleites carnales, los deleites del espíritu, etc., piden acciones tan contrarias, que no es posible ejecutarlas á un mismo tiempo, como no es posible dirigirse á la vez al Norte y al Mediodía; y si por ventura se ejecutaran sucesivamente, esto sería emprender respecto á cada cual de los fines de la vida una conducta que recuerda la famosa tela de Penélope. Todo esto sin contar que los bienes que no son Dios, se mudan y pasan; y que poner en ellos, juntos ó separados, el fin último del hombre es convertir lo mutable en inmutable, lo caduco en inmortal, el tiempo en una duración sempiterna.

ARTICULO II.

DE LA FELICIDAD.

25. De dos maneras se puede considerar la felicidad, *subjetiva*, y *objetiva* ó *materialmente*. La felicidad, subjetivamente considerada, consiste en la posesión del bien perfecto en que reposa plenamente el apetito (1); y considerada del segundo modo, es el objeto mismo donde real ó materialmente reside este bien.

26. Es muy conocida y usada en las escuelas la siguiente definición que dió Boecio de la felicidad diciendo ser un estado perfecto en que se juntan en uno todos los bienes, *status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Llamóle *estado*, para denotar su permanencia; y *perfecto*, porque excluye todo linaje de mudanza.

27. Tratando del objeto de la felicidad, ó sea de aquel bien sumo cuya posesión causa en el alma la beatitud, los filósofos se han dividido y subdividido del modo siguiente: unos han dicho falsamente, que el objeto de la felicidad es una cosa presente, que puede el hombre poseer en esta vida; y otros

(1) «Bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum.» (1. 2, q. II, a. 8, c.)

afirman con verdad, que el solo objeto de la felicidad es Dios, bien sumo y perfectísimo, en quien únicamente puede saciar el corazón humano todos sus deseos. Los filósofos que dicen ser asequible la felicidad en esta vida, se dividen á su vez en tres escuelas, según que ponen el objeto de la felicidad en el bien deleitable, aunque perecedero, de esta vida, ó en el bien moral de la virtud, ó en una y otra cosa á la vez.

28. Sobre la doctrina de los que hacen consistir la felicidad en el deleite, decimos que este principio, invocado por los discípulos de Epicuro, suele entenderse de dos maneras (1), según es físico ó espiritual el deleite que proclaman como fin último de la vida. Tocante al deleite físico, que es el producido por las cosas que satisfacen los apetitos sensitivos, lejos de constituir la perfecta satisfacción de todos nuestros deseos, excluye de ella los sentimientos más elevados del ánimo, los deseos del bien propio del entendimiento y del corazón.

(1) En cuál de estas dos maneras de deleite pusiese Epicuro la felicidad, no están conformes los autores. En la célebre obra de Lactancio, *Divin. Instit.*, lib. III, es reputado Epicuro por *torpissimae voluptatis assertor*; y Santo Tomás advierte, que aunque los epicúreos, inculcaban la virtud, celebrábanla sólo *propter voluptatem, ne scilicet per contraria vitia eorum voluptas impediretur*. (*In lib. 1 Eth.*, lect. V.) Pero no ha faltado quien juzgue que la sentencia de Epicuro se refiere á los deleites del ánimo. Los autores que sostienen esta interpretación, pueden verse citados en SIGNORIELLO, *Phil. mor.*, p. 1, c. 1, p. 21, nota.

Si por otra parte consideramos la brevedad, la inconstancia, la torpeza, las contrariedades que suelen acompañar á los placeres sensibles, y las funestas y dolorosas consecuencias que de ellos nacen cuando los miramos como el bien supremo de la vida, acabaremos de convencernos de cuán falsa sea la felicidad que consiste en la satisfacción agradable de la parte inferior del alma. Además, ¿qué persona habrá en el mundo tan absolutamente privada de buen sentido y rectitud de voluntad, que preguntada si querría mejor llevar una vida á la vez honesta y llena de deleites, ó llevarla tan sólo en el seno de los placeres sin adornarla con virtud alguna moral, no prefiriese abrazar el primero de estos dos partidos? Luego es evidente que los deleites físicos no forman el bien supremo del hombre, ó su felicidad; porque el que llegase á poseerlos, desearía naturalmente un bien mayor que ellos sin comparación, cual es la virtud.

29. Tampoco puede decirse que la felicidad consista en los placeres puramente espirituales. Porque hemos de tener presente como principio general, que el placer, lejos de ser para nosotros el bien por excelencia, es sólo el efecto que el bien produce en nuestra alma al unirse con ella: de donde se infiere, que considerar los placeres como objeto de la felicidad es proponernos un fin prepósterro, y causar por lo tanto una perturbación en el orden natural de las cosas sabiamente establecido por la Providencia divina. Además, el hombre virtuoso

ejecuta los actos honestos por razón de su bondad inconmutable, no precisamente por el placer espiritual que causa la acción virtuosa en el ánimo de su autor; pues desde el punto que es movido exclusivamente por esta consideración personal ó interesada, su virtud desaparece, y desapareciendo, claro está que no puede producir efecto alguno agradable. Véase por tanto, que poniendo el bien supremo del hombre en los deleites espirituales que nacen de la virtud, desaparecen la virtud misma y el gozo interior que nos causa.

30. Veamos ahora qué juicio deba formarse de la doctrina que considera la virtud como bien supremo del hombre. Esta es la doctrina de la escuela estóica, fundada por Zenón, para quien no había otros bienes ni otros males que la virtud y el vicio. Su defecto capital consiste de una parte en olvidar que las virtudes morales dicen relación á otros bienes, v. gr., la justicia se ordena á conservar la paz, y no son la felicidad, sino conducen á ella obteniéndola por vía de premio; y por otra en negar lo que admite el juicio sano de todos, á saber: que sean bienes la salud, las riquezas y las demás cosas que hacen agradable la vida: En prueba de lo cual nótese, que si al estóico más rígido se le hubiese dado á elegir entre la virtud sola y desnuda de todo linaje de bienes temporales y eternos, y la virtud acompañada de todos estos bienes, de seguro habría optado por esto último, probando así que la virtud no es la felicidad, porque no es el conjun-

to de todos los bienes, porque fuera de ella hay muchas cosas que anhela el corazón.

31. La escuela peripatética, fundada por Aristóteles, pretendía que la virtud y el deleite unidos constituyen la felicidad; pero es fácil persuadirse de la vanidad de semejante doctrina atendiendo á las razones siguientes: 1.^a La virtud no sólo está separada en muchos casos del deleite, sino con frecuencia es incompatible con él. Además, entre los bienes independientes de la virtud existen los que se llaman *bienes de fortuna*, cuya posesión no está en la mano del hombre. 2.^a Virtudes hay que exigen de parte del hombre, no sólo el sacrificio de sus placeres sino hasta el de su misma vida, siendo claro que la felicidad no puede en tales casos ser el patrimonio del varon virtuoso. 3.^a Siendo la felicidad un estado en que se juntan en uno toda clase de bienes, de modo que jamás puedan estos menoscabarse ni perecer, fácil es concluir que á ningún estado ni condición de la vida humana puede aplicarse el concepto de la felicidad propiamente dicha, atendidas la contrariedad, la mudanza, las vicisitudes, la intranquilidad de ánimo nacida del temor de perder el bien poseído, y otra multitud de accidentes que turban al hombre y dan testimonio de la vanidad de sus placeres y de la fragilidad é inconstancia de su vida.

32. En resolución: ni las *riquezas*, que son bienes puramente *útiles*; ni el *deleite de los sentidos*, bien pasajero, á menudo nocivo y vergonzoso; ni

el *honor* y la *gloria*, que no está en nuestra mano poseer, y que suponen además otros bienes; ni la *virtud sola*, que sobre ser amisible, jamás se encuentra perfectamente pura en la tierra; ni la *ciencia*, incapaz de satisfacer aquí bajo la inteligencia; ni los *placeres espirituales*, los cuales suponen la posesión del bien que se anhela; ninguna cosa *criada*, en fin, puede ser objeto adecuado de la voluntad, porque ninguna de ellas es el bien puro, perfecto, y sin límites, cuya posesión nos hace felices.

33. El verdadero objeto de la felicidad es preciso buscarlo en Dios, *bonorum summa* (S. AGUSTÍN): sólo el bien supremo, que es Dios, puede causar en el alma que llega á poseerlo, el gozo de la beatitud (1). Fuera de este bien la razón y la voluntad se hallan inquietas y apartadas de su centro (2); pues ¿cómo ha de satisfacerse la razón discurrendo por las cosas finitas, criadas tan sólo para dar testimonio á la gloria del Criador? (3) ¿Ni cómo ha de satisfacerse la voluntad amando las cosas perecederas del

(1) «Ipsa est beata vita gaudere de te, ad te, et propter te, ipsa est, non est altera.» (S. AGUSTÍN, lib. 10, *Conf.*, *Epist.* 22.)

(2) Esta es otra prueba excelentísima de que sólo Dios es nuestra dicha, porque en ninguna cosa fuera de Él se contenta ni aquieta el corazón humano. «Fecisti nos ad te, Domine; et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te » (S. AGUSTÍN, *Confes.*, lib. I, c. 1.)

(3) «Cognitio animae rationalis est cognitio non arctata: unde nata est quodammodo omnia cognoscere: unde et non impletur cognitio ejus aliquo cognoscibili nisi quod habet in se omnia cognoscibilia, et quo cognito, omnia cognoscuntur.» (S. BUENAVENTURA, *in lib.* I, *Sent.*, dist. 1, a. 3, q. 2.)

mundo, cuyas perfecciones siempre limitadas son tan sólo una participación de la perfección infinita é infinitamente amable de Dios? (1) Sólo Dios, que es el bien perfectísimo, en el que se encierran todos los bienes, tiene razón de fin verdadero del hombre, de término y objeto único de la felicidad (2).

34. Veamos ahora á qué facultades del alma está concedido el unirse al sumo bien y gozarlo. Estas facultades son el entendimiento y la voluntad, porque sólo á ellas es dado poseer de un modo inmediato este bien sumo; y además, porque roto por la muerte el vínculo que une los dos principios de que el hombre está formado, el entendimiento y la voluntad son las facultades que permanecen en el alma después de separada del cuerpo.

Ahora, si la felicidad consiste esencialmente en un acto del entendimiento, ó en un acto de la voluntad, punto es en que no están de acuerdo los doctores. Santo Tomás puso la esencia de la felicidad en la *visión* intelectual de Dios (3); según Escoto está en el *amor*, y según Aureolo en el *gozo*. S. Buenaventura la hizo consistir en la *visión* y el *gozo*

(1) «Similiter, añade el mismo santo doctor en el lugar citado, *affectio ejus-nata est diligere omne bonum: ergo nullo bono sufficienter finitur affectus, nisi quod est bonum omnis boni, et quod est omnia in omnibus.....; hoc autem est summum bonum.*»

(2) «Beatitudo est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum.» (*Div. Thom. 1. 2, q. 2, a. 8.*)

(3) Su doctrina parece confirmada en aquel texto sagrado: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum.* (JOAN. XVII, 3.)

juntamente; y el cardenal Pallavicini asegura que esas tres maneras de considerarla están enlazadas admirablemente; y así, que la esencia de la bienaventuranza consiste en la visión, en el amor y en la fruición ó gozo. Lo que no puede dudarse es, que al bien infinitamente perfecto, á Dios, no se le puede ver cara á cara, tal como es en sí mismo, sin amarlo necesariamente con un amor perfecto, y que de este amor es inseparable el gozo. Estas tres cosas van tan unidas, que ninguna de ellas puede separarse de las otras, y todas ellas concurren en la felicidad de los escogidos, aunque por engendrarse el amor y el gozo de la visión se haya considerado á esta última como la esencia de la bienaventuranza (1).

35. Bueno será advertir que esta perfecta felicidad es de orden sobrenatural, por cuya razón no puede naturalmente el hombre concebirla ni por

Dante expuso esta misma doctrina, que pone la felicidad en el acto del entendimiento, no en el de la voluntad, en los siguientes versos:

Quinci si può veder come si fonda
L'esser beato nell atto che vede,
Non in quel che ama, che poscia seconda.

(*Parad.* XXVIII, 108.)

(1) Para la mejor inteligencia de este punto debe distinguirse el estado de felicidad, del acto en que *formalmente* consiste la felicidad: aquel estado comprende cuanto al hombre le hace del todo feliz, conocimiento y amor de Dios, gozo consiguiente, perpetuidad, etc.; pero el acto en que consiste la esencia de la felicidad, es ciertamente la unión. (Véase á SIGNORIELLO, *Philos. Mor.*, c. 1, art. III.)

consiguiente anhelar á ella: *nihil volitum nisi praecognitum*, la voluntad no puede inclinarse naturalmente al bien que no conoce con la luz natural de su razón. Y en cuanto á la *visión* misma de Dios, como esta sea un conocimiento directo, intuitivo de su esencia, sin velo alguno que nos lo oculte, no hay duda sino que sobrepuja infinitamente las fuerzas intelectuales de nuestro espíritu; y así, es imposible que sin auxilio sobrenatural (*lumen gloriae*) lleguemos á poseerla. Ahora, en el caso de que Dios no hubiese ordenado al hombre al fin sobrenatural, su felicidad natural consistiría en el conocimiento perfectísimo de Dios, tal como puede obtenerse por las fuerzas de la naturaleza y las representaciones del orden natural, conocimiento muy inferior á la visión, pero más excelente que el que aquí podemos tener, del cual se seguiría el amor del sumo bien y el gozo inherente á su posesión.

36. Platón columbró esta doctrina cuando dijo, que la felicidad consistía en la contemplación del bien universal, entendiendo por este bien, no un concepto abstracto, sino el bien concreto y real, que no es sino Dios mismo. Pero el cristianismo fué quien ilustró clarísimamente esta verdad, y llamó al hombre al fin sobrenatural de la gloria eterna, llamándole antes aquí bajo al reino de la gracia, de la cual es una consumación la bienaventuranza que espera conseguir el cristiano mediante la gracia ó favor divino y sus buenas obras.

ARTICULO III.

DEL DESTINO DEL HOMBRE EN ESTA VIDA.

37. El destino del hombre en esta vida es dirigirse rectamente á su fin, sin separarse un punto del camino que conduce á su perfecta felicidad. Esta dirección del hombre hacia su fin último constituye la perfección, incompleta á la verdad, de la presente vida, cuyo complemento está reservado para el día en que posea plenamente su bien.

38. Esa dirección ó recta disposición de la vida presente para alcanzar la felicidad futura se reduce á promover el orden moral, de donde se origina para el hombre la mayor perfección posible en esta vida, manifestándose así la gloria de Dios, especialmente su sabiduría y su bondad, por un modo más completo y excelente que aquel con que resplandece en el orden admirable del universo físico. Expliquemos estos conceptos con la posible claridad.

La felicidad es la perfección última de la naturaleza racional. De aquí se sigue, que los medios que conducen á ella, deben conferir al hombre la perfección posible en esta vida; porque así en las obras de la naturaleza como en las del arte, la perfección primero se inicia y luego se consuma: ya

desde el principio se parece en sus primeros lineamientos algo semejante á lo que últimamente se presenta bajo una forma acabada. Ahora bien, no hacen otra cosa las virtudes morales sino perfeccionar al hombre, principalmente en la parte más noble de su naturaleza; toda obra buena es como un toque dado á la obra de su perfeccionamiento, y por consiguiente una como línea rudimentaria de su perfección última, la línea recta que nos muestra el camino de la felicidad, de la perfección final del hombre, incoada en la vida presente (1).

39. Digamos también, que el orden moral, lejos de excluir la felicidad en esta vida, constituye, por el contrario, la que podemos alcanzar sobre la tierra: porque ciertamente la felicidad imperfecta es una participación, una especie de posesión incoada de la felicidad perfecta. Ahora bien, el orden moral da á gustar al hombre anticipadamente la felicidad futura por medio del conocimiento y del

(1) «..... semper inchoatio alicujus ordinatur ad consumationem ipsius, sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte: et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam quae est per ultimum finem.» (*Div. Thom.*, l. 2, q. 1, a. 6.) Véase cómo la religión cristiana, que llama á los hombres á una perfección última que ni ojo vió, ni oído oyó, ni haber pudo jamás en entendimiento de criatura alguna, les manda que sean perfectos: *Estote perfecti*. Y á la verdad, ¿que otra cosa es el cristianismo, se preguntaba á sí mismo el amable SILVIO PELLICO (*Le mie prigioni*, c. III), sino un incesante perfeccionamiento y progreso de nuestras más nobles potencias? *¿Che altro é el cristianesimo che questo perpetuo aspirare a nobilitarsi?*

amor de Dios, que forman la parte principal de este orden, y además le infunde la esperanza de poseerlo plena y perfectamente en la vida futura. Esta firme esperanza es una especie de posesión anticipada del sumo bien, de la cual resulta una paz, una alegría superior á todos los deleites de la vida.

Verdad es que el varón justo no carece aquí bajo de contradicciones y amarguras, males inherentes á la guarda fiel y perfecta del orden moral; pero estas pruebas, á que realmente está sometida la vida humana, labran al mismo tiempo su celestial corona. Dios ha provisto al hombre en el orden sobrenatural de una fuerza superior con que puede soportar el peso de la cruz, y aun sentir un verdadero gozo en medio de los mayores sufrimientos. Gracias á esta virtud divina le es dado desplegar á menudo la grandeza de alma ideada vanamente por los estóicos.

CAPÍTULO II.

Principios internos de que proceden las acciones humanas.

ARTÍCULO I.

DE LA MORALIDAD DE LAS ACCIONES EN GENERAL,
Y DE LA DOCTRINA DE LA UTILIDAD PRIVADA Y DE LA
PÚBLICA.

40. Se entiende por *moralidad* la cualidad que tienen las acciones humanas de ser buenas ó malas, torpes ú honestas.

41. El carácter interno y esencial de la moralidad, ó sea la distinción también esencial de las acciones por razón de su bondad ó malicia, es una verdad que puede demostrarse con evidencia; mas ante todo conviene saber quiénes han sido sus mayores impugnadores en los tiempos modernos. Los principales han sido Hobbes, Helvecio y Bentham, los cuales profesaron y aplicaron á la moral, y el último á la ciencia de la legislación, las máximas corruptoras del sensualismo. Según ellos la razón de que depende la bondad de las acciones es el

principio llamado *utilitario*, expresado en estos dos versos latinos:

*Nec natura potest justo discernere iniquum,
Sola est utilitas justae mater et aequae.*

42. Los *utilitarios* (que así se llaman los que profesan dicho principio) se dividen en dos categorías: unos invocan la utilidad *privada* é individual, y otros la utilidad *pública* ó colectiva como principio de bondad de las acciones humanas; entendiendo unos y otros por *utilidad* la propiedad que tienen algunas cosas de producirnos placer (1).

Entre los partidarios del principio de utilidad privada media también alguna división; porque unos tienen por lícito todo lo que es agradable: *quidquid libet licet* (2); y otros profesan la doctrina que llaman del *interés bien entendido*, la cual propone un sistema de vida que proporcione la mayor suma posible de placeres con la menor suma posible de sacrificios. Como la práctica de la virtud proporciona al hombre en definitiva una cantidad

(1) No es esta ciertamente la verdadera noción de la utilidad, la cual poseen las cosas en cuanto son apetecibles como medios con relación á algún bien ú honesto ó deleitable. La verdadera utilidad conduce á la honestidad, y se regula por ella, no pudiendo ser útil lo que repugne al último fin del hombre. *Nihil utile, nisi quod honestum.*

(2) Esta máxima es el resumen de la doctrina de Hobbes.

más crecida de los primeros que el vicio, muchos utilitarios aconsejan al hombre que sea virtuoso, no porque la virtud tenga á sus ojos un carácter intrínseco y absoluto de honestidad, sino por ser el sistema de vida que mejor dice con su interés.

43. Contra la doctrina de la utilidad privada debemos oponer las razones siguientes: 1.^a Esta doctrina es contraria á las creencias comunes de todos los hombres, que siempre han medido la moralidad de las acciones, no con la medida del mayor interés, sino con la de la mayor abnegación y sacrificio. 2.^a La utilidad es un concepto que dice relación á fines distintos y hasta contradictorios, pues unos reputan útil lo que otros dañoso; lo contrario debemos decir de la honestidad, que siempre es la misma, por estar dotada de valor absoluto (1). 3.^a El ser útil una acción no implica el deber de practicarla: á lo meramente útil se puede renunciar; y lejos de haber en esta renuncia lesión alguna del orden moral, la conciencia ve en ella, cuando lo útil se termina en el bien puramente deleitable, un signo de perfección moral. 4.^a El practicar la virtud tan sólo por interés es destruir el concepto mismo de virtud, y aun perder los mayores bienes que puede producirnos su ejercicio, cuales

(1) «Honestum dicitur secundum quod aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore propter spirituales pulchritudinem..... utile autem, in quantum refertur ad aliud.» (*Th.* 2. 2, q. CXLV, a. 3, c.)

son la paz de la conciencia en esta vida, y el premio en la otra: premio de que nadie reputaría merecedor al que sólo practicase la virtud por egoísmo.

44. Cuanto al sistema de la utilidad pública, considerada como fundamento del orden moral, decimos, que con él quedarían sin explicación todas las acciones que no se enlazan de ningún modo con la utilidad general; y respecto de las acciones que dicen relación con ella, faltaría saber, para poderlas calificar, en qué consiste el bien común que deberían de promover. Si además se repara que apenas puede concebirse delito alguno que no se haya tratado de justificar por el concepto de la utilidad general, se echará de ver cuán funestas serían las consecuencias de semejante principio (1).

45. Infiérese de lo dicho, que el principio utilitario, lejos de fundar ó explicar la moral, la destruye reduciéndola á un cálculo: según este principio, el que ejecuta alguna acción contraria al orden debido, cometerá una torpeza, no una culpa; podrá errar, pero no delinquir (2).

(1) En su alocución ante el consistorio secreto habido en Gaeta el 20 de Abril de 1849, Pío IX condenó el error de aquellos según los cuales *cujusque sanctissimi juramenti violatio, et quaelibet scelestá et flagitiosa actio non solum haud esse improbanda, verum etiam omnino licita, summisq; laudibus efferenda, quando id pro patriae amore agatur.*

(2) Al error de los utilitarios puede referirse el de los que cifran

ARTICULO II.

DE LA HONESTIDAD Ó BONDAD MORAL DE LAS ACCIONES
HUMANAS.

46. Santo Tomás definió la moralidad: *Consonantia appetitus cum vera ratione circa ea quae sunt ad finem*, la conformidad de nuestros actos voluntarios con la recta razón en orden al fin último.

47. Para la buena inteligencia de esta definición debemos tener presente, que el apetito á que se refiere pertenece á la voluntad, y que esta potencia no se mueve sino á vista del bien que le propone la razón. Ya hemos dicho que el bien tiene razón de fin, porque en él se termina y perfecciona la respectiva tendencia. También hemos dicho, que entre los bienes que pueden mover y mueven á la voluntad, sólo uno tiene razón de fin último, no siendo los demás sino bienes secundarios ordenados en razón de medios al último fin. Por último, sabemos que el único verdadero fin del hombre es Dios, bien infinito, en el cual están contenidos con eminencia cuantos bienes podemos

la moralidad de la acción en sus resultados, que es lo que llaman la moral del éxito, condenada por Pío IX en la prop. 61 del *Syllabus*, que dice así: *Fortunata facti injustitia nullum juris sanctitati detrimentum affert.*

apetecer, y cuya posesión hace al hombre perfecto y bienaventurado. Ahora, de todas estas razones se infiere, que para obrar el hombre conforme á su naturaleza racional, una sola cosa tiene que querer por sí misma, que es Dios, y las demás tiene que quererlas por razón de este supremo bien, ó sea en cuanto se refieren y ordenan á nuestro fin último. Según esto, el motivo que induce á la voluntad á ejecutar actos moralmente buenos, es el bien absoluto; así que, moralmente hablando, no pueden ser objeto de la voluntad sino aquellos bienes de tal manera relacionados con el bien absoluto, que no pueden ser amados ó despreciados sin que sea amado ó despreciado el bien absoluto mismo (1). En suma, la moralidad consiste en el orden que sigue la voluntad, guiada de la razón, cuando ama el sumo bien sobre todas las cosas, y estas las apetece con relación á él, ejercitando los actos con que se cumple y manifiesta este orden. Vemos, pues, aquí un doble orden: el que guardan entre sí las cosas, dispuestas de manera que todas ellas vuelven á su principio en el hecho de ordenarse á su fin último, principio y causa universal de todo lo que existe y puede existir (2); y el orden que se echa de ver en los actos humanos, según el cual la voluntad, conformándose con las cosas mis-

(1) Véase á KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit*, versión italiana, trat. terz., n. 267.

(2) Ego sum α et ω , principium et finis (Apoc. 6. 21).

mas, ó sea con la naturaleza de ellas y las relaciones que tienen entre sí, tiende en sus actos al bien absoluto, por amor del cual quiere los demás bienes, que son una participación de él (1).

Entre estos bienes subordinados al sumo bien, principio y fin de todos ellos, hay que considerar asimismo el orden que procede de su respectiva excelencia y perfección, conforme al cual son moralmente objeto de la voluntad ilustrada por el entendimiento. Los cuales bienes deben ser queridos con relación al supremo fin, según la estimación consiguiente á su respectivo mérito y valor. Así, porque los bienes del alma son superiores á los del cuerpo, la razón dice naturalmente que deben ser queridos sobre estos: así también, porque la naturaleza humana es la misma específicamente en todos los hombres, es razón que la honremos igualmente en todos ellos. Este es, pues, el orden de las cosas á que debe conformarse nuestra voluntad, queriéndolas según el bien que respectivamente poseen, y refiriendo este bien al bien absoluto, centro de todo orden, y muy particularmente del orden moral. Luego si nuestra voluntad está eficaz-

(1) «Due ordini suppone l'ordine morale, ordine di volontà, è ordine di cose; quello conforme á questo. Amare ogni cosa secondo le attinenze loro così esterne com'interne, uomo come uomo, inferiore a uomo com'inferiore, sopra lui ciò che sta sopra, tutto á suo luogo, tutto *convenientemente*: questo da ognuno si dice ordinata volontà.» (PRISCO, Nozioni di Etica, cap. IV, n. 19.)

mente tocada, por decirlo así, en esta piedra imán del sumo bien, de suerte que á él solo le quiera por sí mismo, y á las demás cosas en cuanto se ordenan á él, según la estima que de ellas hace la razón, que es la luz que nos muestra dicho orden, no hay duda sino que sus actos estarán adornados de aquella moralidad que definimos arriba con el Angel de las escuelas: *Consonantia appetitus cum vera ratione circa ea quae sunt ad finem.*

49. Todavía nos resta que añadir á esta explicación un concepto fundamental, sin el cual la moralidad que hemos definido, es la puramente *material*, que algunos llaman *filosófica* para distinguirla de la moralidad *formalmente* considerada, que con razón lleva el nombre de *teológica*. Este concepto no es otro que el del poder y señorío universal de Dios, que libremente ha establecido el orden moral en el hecho de haber criado al hombre dándole la naturaleza que tiene, y ordenándole á sí mismo, como á su fin último; al cual dominio corresponde en el hombre la dependencia y sumisión á la voluntad divina, como criatura que es, que no tiene en sí la razón de su ser, ni el término de su perfección. Si la razón no presentara á la voluntad el orden moral como impuesto por la divina voluntad, ese orden no sería obligatorio, no tendría el hombre el deber de guardarlo, y los actos libres carecerían de moralidad propiamente dicha ó teológica, que es la que en realidad poseen las obras buenas con que nuestra voluntad tiende

á su último fin, conformándose con la voluntad divina, que para ese fin le ha criado, y que por medio de la razón le descubre en dicho orden sus eternos designios y su voluntad de que los ponga por obra.

50. De la doctrina que acabamos de exponer se deducen los corolarios siguientes:

I. El orden moral está fundado en la realidad misma de las cosas, conocidas tales como son en sí mismas, y según las relaciones que tienen entre sí atendida su respectiva perfección ó excelencia intrínseca. De donde se sigue, que todas las cosas criadas están ordenadas al sumo bien; que las criaturas racionales sólo pueden hallar su perfección y felicidad en este bien, último fin de todas las cosas, y no en criatura alguna visible ni invisible; y en suma, que la ley natural con todos sus deberes para con Dios, para con nosotros mismos y para con el prójimo, nos es dada con dicho orden fundado en la verdad. Puede añadirse, que este mismo orden es de suyo verdad práctica, y lo contrario de él falsedad y error.

II. Las acciones humanas se distinguen esencialmente unas de otras por razón de su bondad ó malicia respectivas. Y á la verdad, ó nuestros actos se conforman con la verdad de las cosas en que está fundado el orden moral, conocido por la razón, ó se oponen y contradicen á este orden: en el primer caso son buenas, y en el segundo malas, mediando por consiguiente entre unas y otras una

repugnancia no menor que la de la luz con las tinieblas, ó la del ser con la nada.

Esta conclusión, verdaderamente científica, se la ve confirmada en el consentimiento universal de todos los pueblos. No ha habido ni hay ninguno en que el amor y respeto á los padres, el culto tributado á la divinidad, la gratitud á los beneficios, la fiel observancia de los pactos, etc., no se hayan reputado acciones buenas; ni en que el desprecio de la autoridad paterna, las injurias hechas al Criador, la ingratitude, la violación de las promesas y otras acciones contrarias al orden natural, no hayan sido reputadas malas y aun miradas con horror. Esta perfecta conformidad de todas las gentes en la calificación de la bondad y malicia de las acciones humanas, es una prueba incontestable de esta distinción, la cual no debe por consiguiente su origen á ningún convenio ni instituto humano. En todas las cosas, dice Cicerón, el consentimiento universal de los hombres debe ser mirado como una ley de la naturaleza: *Omni in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est.*

III. La razón humana, por medio de la cual llega á conocer el hombre el orden moral, no es el principio constitutivo de él, sino el órgano por donde se nos comunica esta norma obligatoria, y así sólo puede ser tenida por regla de las acciones humanas, en cuanto está informada por la ley divina, *ratio lege divina informata.* Así se explica, que por lo defectible y variable de este medio de

conocer la moralidad de las acciones humanas y discernir las buenas de las malas, se deslicen entre los hombres errores y diferencias más ó menos graves tocantes al conocimiento de lo bueno y de lo malo, sin que por esto padezca mudanza ni alteración el orden moral en sí mismo considerado, el cual es uno, inmutable y universal, como fundado que está en la naturaleza de Dios y del hombre, independientemente de los juicios humanos.

IV. Por último, el orden que consideramos en las cosas, al cual debe conformarse nuestra voluntad, guiada de la *recta* razón (1), procede ciertamente de la sabiduría y voluntad de Dios. En efecto la naturaleza de las cosas y las relaciones que tienen entre sí, están representadas eternamente en el entendimiento divino: Dios las ve desde la eternidad contemplando su propia esencia; y como estas relaciones constituyen el orden que debe reinar en las cosas criadas conforme al eterno modelo, es decir, según los eternos designios del Creador, en los que resplandece su sabiduría y su bondad, síguese que de la sabiduría y bondad de Dios depende el orden universal de las cosas, á que deben conformarse nuestros actos. Conviene añadir que la razón humana, que contempla el orden del

(1) Nótese la palabra *recta*, cuya fuerza en este caso es tal, que si la razón no es *recta*, no es razón: *corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus proprie non est syllogismus*, dice Santo Tomás.

universo, es una luz participada de la razón divina, fuente de toda verdad, así especulativa como práctica (1).

51. No es difícil conocer por aquí en qué relación esté la moralidad de las acciones con la libre voluntad de Dios. Ya hemos dicho que la bondad esencial de las acciones consiste en su conformidad con el orden fundado en la verdad, y por consiguiente en la esencia misma del hombre, la cual, como todas las esencias, es inmutable: de aquí la máxima generalmente admitida, que las acciones conformes al orden que conocemos mediante la luz de la razón, han sido ordenadas porque son buenas, así como otras acciones, prescritas en la ley positiva, tanto divina como humana, son buenas porque están mandadas. Hay, pues, en las acciones morales una bondad radical inmutable, la cual

(1) «Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna quae est ratio divina. Unde in Ps. 46 dicitur: *Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; quasi diceret: Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est, a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis a lege aeterna quam a ratione humana.» (SUMM. TH., 1, 2, q. 19, a. 4.)—Júzguese por aquí cuán grave sea el error de los que pretendan hacer de la razón el juez árbitro de la moral, empezando por divorciarla de Dios, error proscribido por Pío IX en el par. 1, n. 3 del *Syllabus: Humanam rationem, nullo prorsus Dei respectu habito, unicum esse boni et mali arbitrum.*

precede, según nuestro modo de entender, al beneplácito de la voluntad divina (1).

52. También se echa de ver claramente por lo dicho, que la moralidad no depende de las leyes civiles. En efecto, lejos de medirse la moralidad de las acciones por su conveniencia ó repugnancia con las leyes civiles, sucede todo lo contrario, que la justicia ó injusticia de estas leyes se regula por la norma de los principios morales, ó sea por su relación con el orden moral (2).

53. Tampoco procede de las opiniones humanas; porque toda opinión, para ser razonable, debe apoyarse en algún fundamento racional: para opinar, por ejemplo, que es malo el homicidio y bueno el salvar á un hombre la vida, es preciso que el autor de la opinión perciba en ambas acciones alguna razón en qué fundarla; y en tal caso la bondad de la una y la malicia de la otra dependerán de este fundamento, que no debe confundirse con el juicio á que da origen. Además, las opiniones humanas son varias, inconstantes y dependientes

(1) Contra el error de Puffendorf y otros protestantes, que sacaron todo el orden moral de la libre voluntad de Dios, véase al insigne SIGNORIELLO, *Phil. mor.*, pars prima, cap. III, art. VI.

(2) *Mihi lex esse non videtur, quae justa non fuerit*, decía S. Agustín (*de lib. arb.*, lib. 1, c. 5, n. 11); y Santo Tomás: *Voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habent, oportet quod sit aliqua ratione regulata: et hoc modo intelligitur, quod voluntas principis habet vigorem legis; alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex* (1. 2, q. XC. a. I, ad 3).

de las circunstancias de tiempos, lugares, condiciones, etc.; pero el juicio recto acerca de lo que es bueno ó malo en el orden moral, es universal, constante, y el mismo entre todos los hombres, cualesquiera que sean las circunstancias que hagan variar sus demás juicios (1):

54. En suma, la moralidad de las acciones humanas depende inmediatamente del orden objetivo de las cosas contemplado por la razón, y mediata-mente del orden de la sabiduría y de la bondad divina.

ARTICULO III.

DE LA FACULTAD QUE DISCIERNE LA BONDAD Y MALICIA DE LAS ACCIONES.

55. Consistiendo la moralidad de las acciones humanas en su conformidad con el orden, el cual dimana de las relaciones que nos unen á Dios y á nuestros semejantes, y de las que median entre

(1) *Quod turpe est, numquam id ob quemcumque eorum, qui ipsum agunt, consensum et conspirationem, imo ne quidem etsi omnes viatores et sophistae huc nervos suos omnes intendant, fieri bonum et honestum posse: et e contra, quod bonum est, turpe et inhonestum fieri non posse, licet unus dumtaxat, imo ne unus quidem ejus amator et sectator inveniatur.* (ISIDOR. PELUS., Epist. 306, p. 236, ap. SIGN.) Sobre este mismo punto son dignas de eterna memoria las palabras con que el gran Pío IX condenó en su famosa Encíclica *Quanta cura* (8 de Diciembre de 1864) los delirios de los que se atreven á vociferar que la

nuestras potencias y facultades; y siendo el entendimiento la facultad que conoce las relaciones de unos objetos con otros, y pronuncia su juicio sobre la conveniencia ó repugnancia de las acciones con el orden moral, es fácil deducir que el entendimiento es la facultad con que discernimos el bien del mal moral, ó sea la honestidad ó malicia de las acciones humanas (1).

56. A esta razón se allegan otras dos no menos convincentes. La primera, que como el bien y el mal moral de las acciones pertenecen respectivamente á sus objetos, según que estos se refieren á la razón, ya conviniendo, ya repugnando á la naturaleza racional del hombre, no hay duda sino que el conocer las acciones buenas y el discernirlas de las malas, pertenece á la razón, la cual hace este su oficio volviendo sobre sí misma por medio de

voluntad del pueblo, hecha manifiesta por la llamada opinión pública, ó de otro modo, constituya la suprema ley independiente de todo derecho divino y humano.

(1) Esta misma verdad ha sido demostrada por el insigne P. Taparelli con admirable concisión y vigor; hé aquí sus mismas palabras: «La moralidad de las acciones no es más que su dirección al último fin; esta dirección es una relación, y toda relación es una verdad. Conocer la moralidad de las acciones es, pues, conocer una verdad; y el entendimiento, que es la facultad de conocer las relaciones contenidas en cualquier orden, deberá de conocer también la verdad en el orden moral.» (ENSAYO DE DERECHO NATURAL, lib. I, cap. IV, 80.) Esta última razón está sin duda sacada del lugar de la *Suma* donde prueba Santo Tomás de Aquino que el entendimiento especulativo no se diferencia realmente del entendimiento práctico.

la reflexión. La otra razón es que el bien moral es objeto de la voluntad, la cual no puede moverse á quererle si antes no se lo propone esta potencia, lo que ciertamente no podría hacer si no fuera ella la luz destinada á conocerlo.

57. Para el conocimiento del orden moral idearon algunos un sentido moral análogo á los sentidos externos, diciendo que así como tenemos sentidos para percibir lo dulce y lo amargo, lo blanco y lo negro, y las demás cualidades sensibles, así también estamos dotados de un sentido para percibir la honestidad ó malicia de las acciones. Pero la falsedad de esta doctrina se echa de ver estableciéndose la debida distinción entre las cualidades sensibles de los objetos corpóreos, y la cualidad moral de nuestras acciones. Esta cualidad no es cosa alguna variable, como las cualidades sensibles de los cuerpos, sino una propiedad esencial y absoluta de los actos humanos; y en tal concepto debe de ser percibida por una facultad superior al orden sensible. Persuadidos sin duda de esta verdad, los mismos filósofos de la escuela escocesa (Huchetson, Smit, Reid, etc.), que asimismo atribuyen á cierto sentido moral la percepción de lo bueno y de lo malo, dijeron que este sentido es de orden superior al puramente sensitivo. Pero ni aun así puede admitirse su doctrina.

58. Algunas veces es necesario emplear el raciocinio para conocer la honestidad ó malicia de las acciones; pues á menudo sucede que el entendimien-

to no percibedicha relación de un modo inmediato, y en tal caso tiene necesidad del raciocinio para llegar á este conocimiento.

ARTICULO IV.

DE LAS FACULTADES QUE CONCURREN Á TODO ACTO MORAL.

—

59. Las facultades de que proceden los actos morales, son la razón y la voluntad: la primera propone el objeto de la acción; y la segunda es verdaderamente el principio de que proceden nuestros actos.

60. Llámase *voluntario* todo acto que dimana de un principio ó fuerza interior, yendo acompañado del conocimiento del fin á que se dirige: *actio ab interno principio procedens cum cognitione finis*.

61. Divídise el acto voluntario:

1.º En *necesario* y *libre*. El acto *necesario* precede á toda elección del libre albedrío, v. gr., *el deseo de la felicidad*; el acto *libre* va precedido de esta elección, como el acto de *mirar*.

2.º En *formal* y *virtual*. Voluntario *formal* es lo que por sí mismo está contenido en el acto de la voluntad; y voluntario *virtual* lo que implícitamente se quiere en el hecho de querer otra cosa que lo supone: así, el que quiere *formalmente* ir á América, quiere *virtualmente* navegar por el Océano.

3.º En *directo* é *indirecto*. El primero procede de la voluntad de un modo positivo; el segundo por omisión del acto.

4.º En *elícito* é *imperado*. Voluntario *elícito* es el acto que procede de la misma voluntad, como el *amor*, el *odio*, etc. Voluntario *imperado* es el acto ejecutado por otra potencia cualquiera bajo el imperio de la voluntad, como el acto de escribir.

62. Concurriendo á formar el acto voluntario el *conocimiento* del fin, y la *fuerza* de la voluntad, es evidente que aquellas cosas hacen un acto involuntario, que nos privan de alguno de estos dos principios subjetivos. A aquel conocimiento se opone la *ignorancia*; y contra la tendencia de la voluntad suele emplearse la *violencia*.

Para que se repunte involuntaria la acción ejecutada por el que *ignora* el fin de ella, se requieren dos cosas: la primera, que la *ignorancia preceda á la acción*; y la segunda, que sea *invencible*.

Se considera *vencible* la *ignorancia* cuando el agente no ha puesto de su parte todos los medios que están á su alcance para conocer el fin de su acción; y por el contrario, se reputa *invencible*, cuando no ha omitido diligencia alguna para obtener este conocimiento.

63. A los actos voluntarios, en cuanto proceden inmediatamente de la facultad de querer, se oponen dos cosas, á saber: una *externa*, que se llama *violencia*; y otra *interna*, cual es el *apetito sensitivo*, que á menudo codicia contra la voluntad.

64. Por *violencia* se entiende la acción procedente de alguna causa externa que obra sobre un sujeto que la resiste.

No puede inferirse violencia á los actos elícitos, porque nacen inmediatamente de la voluntad, principio puramente interno, el cual, por su misma naturaleza, está al abrigo de toda acción externa. Tampoco puede hacerse violencia á los actos imperados que ejecutan las otras facultades del ánimo y se consuman en su interior, como son, por ejemplo, los actos de la razón. La violencia sólo puede recaer sobre los actos *imperados externos*.

65. A la voluntad libre se opone el apetito sensitivo inclinándola á hacer algún acto que el mismo apetito solicita, movido á su vez, ora de algún bien sensible, cuyo deseo se llama *concupiscencia*, ora del temor de algún mal inminente ó futuro, el cual temor lleva el nombre de *miedo*.

66. La concupiscencia es, ó *antecedente* ó *consequiente*, según que antecede ó sigue á la voluntad.

La concupiscencia antecedente no quita sino antes bien aumenta lo voluntario, pues inclina á la voluntad al acto que ha de contentar el apetito; pero disminuye la libertad, que es libertad de indiferencia, la cual queda disminuída en el hecho de ser inclinada la voluntad hacia el objeto codiciado por el apetito. Demás de esto, es sabido que cuando el apetito es vehemente, oscurece el juicio de la razón, y por este modo disminuye la libertad, aunque no la suprime sino en caso de locura.

Cuanto á la concupiscencia consiguiente, ésta aumenta lo voluntario sin disminuir la libertad, pues es engendrada libremente por el ánimo. Así, el que para vengarse de su enemigo, se excita al deseo de la venganza, y luego obra bajo la influencia de este deseo, que aumenta su voluntad de vengarse, no puede alegar que su acción es menos libre; pues habiendo querido libremente la causa de ella, libremente quiere también el efecto que se sigue.

67. El miedo se divide en *grave* y *leve*. Miedo *leve* es el temor de algún mal leve ó incierto; y *grave* el temor de algún mal grave y seguro. El miedo leve, á diferencia del grave, no *cae en varón constante*.

El miedo disminuye lo voluntario; pero no lo quita enteramente. Para entender la razón de esto conviene saber, que muchas veces hace el hombre cosas que no quiere en cierto modo hacer, y que no haría si el miedo no le moviese á ello. Ejemplo de esto es el mercader que arroja al mar sus mercancías para salvar la vida. Tres cosas deben considerarse aquí: primera, el amor de un bien menor, cual es el de los géneros ó mercancías; segunda, el amor de un bien mayor, cual es el de la vida; y por último, la determinación de arrojar aquellas al mar. Esta determinación ó consentimiento, hijo del miedo, es mixto de voluntario é involuntario: de voluntario en cuanto dice relación á conservar la vida, de involuntario en cuanto se refiere á la pérdida de las mercancías. Esto supuesto, decimos,

que los actos ejecutados por miedo son voluntarios *simpliciter*, é involuntarios *secundum quid*. El mercader del ejemplo con voluntad eficaz tira sus efectos á la mar para salvar la vida, y así el acto con que los tira es voluntario *simpliciter*; mas no querría hacer esto si pudiera de otra manera conseguir aquel fin; por lo cual dicho acto es involuntario *secundum quid* (1).

ARTICULO V.

PRINCIPIOS QUE CONFIEREN Á LOS ACTOS HUMANOS SU CUALIDAD MORAL.

68. Dividense los actos honestos en *obligatorios* y *libres*. Son *obligatorios* aquellos de cuya ejecución pende el cumplimiento del orden moral,

(1) Quae per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario. Id enim quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed si quis recte consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria quam involuntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cur enim actus in singularibus sint, singulare autem, in quantum hujusmodi, sit hic et nunc; secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod est hic et nunc, et sub aliis conditionibus individualibus.» (*Summa th.*, I. 2, q. VI, a. 6.)

de tal manera, que su omisión priva al hombre de alguna perfección reclamada por su misma naturaleza racional; y son *libres* los que pueden omitirse sin ofensa del orden moral, aunque por otra parte tengan la honestidad consiguiente á su conveniencia con este mismo orden.

69. Los actos humanos toman su calidad ó carácter moral: 1.º del objeto á que se refieren; 2.º del fin que se propone la voluntad al hacerlos; y 3.º de las circunstancias que les acompañan.

70. Que los actos humanos reciben su carácter moral del objeto respectivo, es cosa fácil de entender, observando que tales actos son movimientos del ánimo hacia algún objeto; y así, según que este objeto sea bueno ó malo, esto es, conveniente ó contrario á la naturaleza racional, así será la especie de tales actos, buenos ó malos, torpes ú honestos; porque del objeto á que se refieren, reciben su respectiva especie.

71. También se mira en la moralidad de los actos humanos el fin que se propone su autor; porque el fin del agente, aun caso de ser diverso del fin de la obra, es término del acto, y motivo que impulsa á ejecutarlo. El fin del agente tiene, pues, una relación intrínseca con el acto, pues de él depende que el acto se ejecute, y por consiguiente forma parte de la moralidad del mismo, y aun muchas veces le constituye en una especie nueva. El que da, por ejemplo, limosna para tomar de aquí ocasión de persuadir al pobre á la virtud, ejecuta

una acción buena por razón de su objeto y de su fin.

72. Otra cosa hay que mirar en los actos humanos en orden á su moralidad, á saber: las circunstancias en que se hacen, como el *lugar*, el *tiempo*, la *condición de las personas*, etc. (1)

73. Las circunstancias dan carácter moral á los actos humanos determinando su objeto, y aun el sujeto de ellos, de un modo conveniente ó contrario al orden de la razón. Las circunstancias pueden modificar ó determinar el acto de la voluntad, pues este es ejecutado en concreto, y por consiguiente versa sobre un objeto determinado, sujeto á condiciones dadas (2), que accidentalmente pueden convenirle y dar al acto respectivo cierta modificación accidental que influye en su moralidad. En otros términos: el objeto es lo que constituye la especie del acto; pero las circunstancias lo determinan individualmente en cada caso, y aumentan ó disminuyen su bondad ó malicia.

74. No basta que sea buena alguna de las tres cosas de donde toman los actos humanos su calidad moral, para que estos sean buenos; sino que han

(1) Siete clases de circunstancias suelen enumerarse, las cuales redujo Cicerón á las siguientes: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*.

(2) A veces las circunstancias pasan á la condición del objeto, y entonces determinan la especie del acto. Por ejemplo, si alguno roba alguna cosa *sagrada*, su crimen no es simple hurto, sino sacrilegio.

menester serlo en razón del objeto, del fin y de las circunstancias. En pecando por alguno de estos tres conceptos, el acto es malo: *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

75. Dispútase entre los autores sobre si hay ó no acciones indiferentes, que no sean buenas ni malas. Para resolver esta cuestión suelen considerarse los actos voluntarios, ó en abstracto, ó como dicen los escolásticos, *in specie*; ó bien de un modo concreto, atendida la persona que los ejecuta, que es lo que llaman *in individuo*. Hay acciones que, consideradas del primer modo, carecen de moralidad, por no ser malo ni bueno su objeto, y son por tanto *indiferentes*; mas no sucede lo mismo con las acciones consideradas *in individuo*, en las cuales, aunque el objeto sea de suyo indiferente, su autor se propone siempre algún fin conveniente ó repugnante á su naturaleza, del cual reciben su cualidad moral (1).

(1) «Oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam pertrahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare actus, a deliberativa ratione procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinatur ad debitum finem, convenit ordini rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinatur vel non ordinatur ad debitum finem. Unde necesse est, omnem actum hominis, a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum.) *Summa th.*, 1. 2, q. 18, a. 9.)

ARTICULO VI.

DE LA IMPUTABILIDAD DE LAS ACCIONES, Y DEL MÉRITO
Ó DEMÉRITO DE SU AUTOR.

76. Se entiende por imputabilidad la propiedad en cuya virtud se atribuye á alguno, como á su propio autor y causa, alguna acción ú omisión.

El fundamento de la imputabilidad es la libertad de que estamos dotados. En efecto, la voluntad, como libre que es, es dueña de sus actos; y así, cuando estos no son efecto de la tendencia necesaria del corazón hacia la felicidad, proceden de la elección que libremente hacemos. Por donde se ve, que toda acción libre es también imputable, porque depende del que libremente la ejecuta, y sólo á él puede ser atribuída.

Mas aunque toda acción humana sea libre, y toda acción libre sea imputable, no por esto deberá decirse que la imputabilidad sea una sola cosa con la moralidad. La moralidad dice más bien relación al orden á que deben conformarse las acciones, y la imputabilidad á la libertad con que se ejecutan; así que, á pesar de ir siempre unidos estos dos conceptos, nunca deben confundirse.

77. El que se imputa á sí mismo, ó atribuye á otro una acción moral, suele juntar naturalmente

con este acto el juicio con que la califica de buena ó de mala, mirándola, por consiguiente, como perfección ó imperfección del agente. Ahora bien; al concepto moral que se forma del mismo agente en vista de la moralidad de su acto, suele llamársele respectivamente *estima* y *menosprecio*. Las palabras con que tal juicio se expresa, son de *alabanza* ó *vituperio*; y los actos con que manifestamos eso mismo, llevan el nombre de *honor* ó *deshonra*. Cuando el juicio va pasando de boca en boca llegando á hacerse público, llámase, según los casos, *gloria* ó *infamia* (1).

78. De la relación que dicen muchas de nuestras acciones al provecho ó detrimento de otras personas, proceden los conceptos de mérito y demérito. Podemos, pues, definir el mérito: la razón de exigir una retribución proporcionada. La misma retribución lleva respectivamente los nombres de *premio* ó de *pena*.

79. Las acciones humanas para ser meritorias han de ser ejecutadas sin que las preceda una obligación contraída por virtud de algún contrato en favor de la persona favorecida, no mediando merced alguna parte de ésta.

80. Tanto el mérito como el demérito pueden

(1) Comunmente definen esta gloria los autores: *clara notitia cum laude*. La verdadera alabanza, el verdadero honor y la verdadera gloria, añade Taparelli, son la expresión *veraz* de un juicio *verdadero*.

referirse directamente al individuo ó á la sociedad en cuyo provecho inmediato cede la acción: uno y otra están obligados en todo caso en favor del que hace el bien, porque no se puede este hacer al individuo sin provecho de la sociedad de que forma parte, ni á la sociedad sin provecho de los individuos que la componen. Por la misma razón entrambos son los ofendidos ó directa ó indirectamente por el autor de alguna acción mala.

81. ¿Puede el hombre merecer alguna cosa de Dios, á quien no hace ni puede hacer bien alguno, y de quien ha recibido todo lo que tiene? A la verdad el mérito del hombre respecto de Dios no puede ser *per se* de rigurosa justicia, porque no media en este caso razón alguna de igualdad, sino sólo median ciertas relaciones de semejanza y proporción. Mas presupuesto por otra parte el decreto con que fué el hombre criado para su felicidad, siguiendo la senda trazada para alcanzarla, es indudable el derecho que tiene á su fin (1); pues ¿qué senda sería ésta si no llegase á su meta? Además de esto, aun cuando las buenas obras del hombre no pueden ceder en provecho alguno intrínseco de Dios, pero exteriormente aumentan la gloria

(1) No se piense por esto que Dios está obligado en favor de la criatura por el bien que esta hace, sino al contrario, la criatura es la que está obligada y sujeta á Dios, obrando de suerte que en ella se cumpla la ordenación divina, según la cual es debido el premio al que practica la virtud. V. á Santo Tomás, *Summa*, p. 2, 1, q. III, a. 1.

que Dios quiso le resultase de haberle criado, y concurren al orden del universo; y en este sentido puede decirse que son ventajosas para el mismo Dios. Por último, toda acción buena cede en beneficio de la comunidad universal, y correspondiendo al que gobierna una comunidad cualquiera remunerar el mérito de sus miembros, Dios, que rige y ordena todas las cosas con su providencia infinita, tiene el cuidado de conceder á los seres morales el bien á que se hacen acreedores por los beneficios que han hecho á la sociedad universal de las criaturas (1).

(1) Actus alicujus hominis habet rationem meriti vel demeriti secundum quod ordinatur ad alterum vel ratione sui vel ratione communitatis. Utrouque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est ultimus hominis finis; est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur. Unde qui facit actum malum, non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi; quia in qualibet communitate ille, qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis; unde ad eum pertinet retribuere pro his quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator totius universi et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum: alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actionibus humanis. (*Summa. th.*, l. 2, q. 24, a. 4.)

ARTICULO VII.

DE LAS PASIONES.

82. Además de la inteligencia que conoce y aprecia las acciones morales, y de la voluntad que las ejecuta, estudia la Ética la sensibilidad, por cuya virtud el ánimo percibe las cosas del orden físico, y las apetece después de percibidas. Este movimiento de la sensibilidad hacia las cosas que aprehende, se llama *apetito*. Cuando el apetito es tan vehemente que conmueve hondamente al ánimo, y produce una excitación inusitada en el cuerpo, toma el nombre de *pasión*. Podemos, pues, definir la pasión diciendo, que es la excitación vehemente del apetito sensitivo acompañada de alguna conmoción extraordinaria del organismo físico.

83. Las pasiones, según esta definición, son hechos puramente sensibles, y no deben confundirse con los movimientos del apetito racional. Estos movimientos no son *pasiones*, sino *afectos*: entre estas dos cosas hay la distinción que corresponde á la que media entre la sensibilidad y la voluntad. Con todo, así como las representaciones intelectuales suelen ir acompañadas de fantasmas ó imágenes sensibles, así también los afectos de la voluntad se juntan y asocian con los movimientos del

apetito sensitivo. Aun en tal caso este apetito, ó la pasión en que se convierte cuando es vehemente, no nace de la consideración intelectual del objeto á que se dirige, sino de su representación sensible. En otros términos, el bien conocido por la razón, mueve á la voluntad; y el bien representado sensiblemente, mueve al apetito. De donde se infiere, que las pasiones y los afectos, el apetito sensitivo y el racional, la sensibilidad y las demás facultades, son cosas que deben distinguirse á pesar de hallarse unidas, no de otra manera que distinguimos el cuerpo del espíritu, á pesar de componer unidos la naturaleza humana.

84. Las pasiones se dividen del mismo modo que el apetito sensitivo, el cual fué dividido en las escuelas en *concupiscible* é *irascible*. Por medio del apetito concupiscible nos inclinamos al bien ó huimos del mal percibidos por los sentidos; y por medio del apetito irascible resistimos todo lo que se opone al fin apetecido por el primero.

85. Entre la inclinación al bien y la fuga del mal, propias del apetito concupiscible, no media diferencia alguna, pues como dice Santo Tomás, no hay la más pequeña diferencia entre alejarse una cosa de un lugar inferior y elevarse á otro superior: lo mismo es apetecer la salud que aborrecer la enfermedad; lo mismo querer el bien que no querer el mal.

86. En dos distintas categorías pueden distribuirse las pasiones, á saber: las que correspon-

den á la división del apetito en concupiscible é irascible.

87. Las pasiones que corresponden al apetito concupiscible, son seis, á saber: el *amor* y el *odio*, el *deseo* y la *aversión*, la *alegría* y la *tristeza*.

El *amor* es la simple complacencia del alma en un objeto sensible; el *deseo*, la inclinación del apetito hacia algún bien ausente; el *deleite* la afección agradable que produce su posesión. Por el contrario, el *odio* es la repugnancia del ánimo á algún mal sensible; la *aversión* el esfuerzo con que huye de él; y la *tristeza* la afección desagradable que causa su presencia.

88. Las pasiones que corresponden al apetito irascible, son cinco, á saber: *esperanza*, *desesperación*, *audacia*, *temor* é *ira*.

Para conocer bien estas pasiones conviene recordar, que así como por medio del apetito concupiscible nos inclinamos al bien y huimos del mal que aprehendemos con los sentidos, por medio del irascible nos sentimos dispuestos á resistir cualquier obstáculo que impida al primero terminarse en su objeto. Por cuya razón se ha dicho muy bien, que el apetito irascible ha sido puesto en nosotros por la sapientísima mano de Dios para defensa y protección del concupiscible. Así pues, cuando éste se inclina á un objeto bueno, cuya posesión se halla contrariada por alguna dificultad *vencible*, nace en el ánimo la pasión de la *esperanza*; mas si la dificultad se reputa *insuperable*, sobreviene la

desesperación. Cuando nos amenaza algún mal que es difícil pero posible precaver, la afección con que el ánimo se siente impulsado á ejecutar la acción que considera necesaria para evitarlo, es la *audacia*; pero si la dificultad de conseguirlo es tal, que el ánimo se siente oprimido por ella, nace el *temor*. Por último, la *ira* consiste en el movimiento con que apetece el ánimo vengar el mal recibido en la causa ó principio de que procede (1).

89. Una pasión hay que puede ser considerada como la raíz y fundamento de las demás, y esta pasión es el *amor*. «Consultando nuestra propia experiencia, dice Bossuet, sabemos que las demás pasiones se refieren al *amor*, que las encierra ó las excita todas. El *odio* que abrigamos hacia algún objeto, no procede sino del *amor* que tenemos á otro. *Aborrezco* la enfermedad, porque *amo* la salud. Si tengo *aversión* á alguna persona, es porque la considero como obstáculo para poseer lo que es objeto de mi *amor*. El *deseo* es el *amor* que se extiende al bien no poseído, como la *alegría* es el *amor*

(1) No es difícil notar que las pasiones destinadas por la naturaleza á contrastar las dificultades, no son sino modificaciones de algunas de las que se dirigen al bien sensible: así la *esperanza* y la *desesperación* son modos del *deseo*, según que éste, ante la dificultad que se ofrece á su vista, sigue su camino ó se para: la *audacia* y el *temor* son modos del *aborrecimiento*, que hace rostro al mal temido, ó se acobarda y sobrecoge á su vista; la *ira* ó la *venganza*, modos de la *tristeza* en cuanto sigue luchando contra un mal que ya no puede huirse. (TAPARELLI, *Derecho natural*, lib. I, cap. VII.)

inherente al bien que se *goza*. La *aversión* y la *tristeza* son el *amor* que se aleja y aflige del mal que nos priva del bien. La *audacia* es el *amor* que lucha con las mayores dificultades para poseer el objeto amado; y el temor un sentimiento amoroso para con el bien que está amenazado del peligro de perderse. La *esperanza* es el *amor* que se complace con la idea de que ha de poseer el objeto que *ama*; y la *desesperación* el *amor* desolado del bien de que el ánimo se siente privado para siempre. Suprimid el amor, añade Bossuet, y veréis extinguirse las pasiones; ponedlo de nuevo, y luego al punto las veréis renacer (1).»

90. Otras varias pasiones hay, compuestas de las referidas, como la *envidia*, que es una tristeza del bien ajeno, unida al temor de que nos prive de él quien lo posee, ó á la desesperación de poder adquirir el bien que vemos ocupado por otro, con cierta tendencia á aborrecer al que nos privó de él. El *pudor* ó la *vergüenza* es la tristeza ó el temor

(1) Todavía es más conciso y expresivo el siguiente pasaje de San Agustín: Amor inhians habere quod amatur, *cupiditas* est: id autem habens eo que fruens, *laetitia* est: fugiens quod ei adversatur, *timor* est; idque si acciderit sentiens, *tristitia* est.» (De civ. Dei, l. 14, c. 7) n. 2.) Estas eran las cuatro pasiones de los antiguos:

Gaudeat an doleat, cupiat metuatne: quid ad rem

Si, quidquid vidit melius pejusve sua spe

Defixis oculis animoque et corpore torpet. (HORAT., *epist.* 1. I, l. 6, 12.)

Hinc metuunt, cupiuntque; dolent gaudentque, neque auras

Dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco. (VIRG. *Aen.* 6, 733.,

de verse uno expuesto á la aversión ó desprecio de los demás por alguna falta ó defecto natural que deseamos ocultar. La *emulación*, la *compasión*, la *admiración* y algunas otras pasiones son asimismo combinaciones diferentes de las primitivas.

91. La grandeza y extensión con que suele ofrecerse á los ojos del hombre el objeto de las pasiones, proceden de la parte que toma la inteligencia en su representación, pues teniendo esta potencia una fuerza no limitada por ninguna cosa concreta, concibe y se representa los objetos de la pasión con una amplitud é inmensidad que no puede originarse de la sensibilidad.

92. De aquí nace otra división de las pasiones; pues hay unas limitadas al orden sensible, las cuales nos son comunes con los brutos, por hallarse ordenadas á la conservación de la vida animal, y llevan de ordinario el nombre de *apetitos*; y otras, las que ordinariamente se llaman *pasiones*, que nacen á la vista de un bien sensible cuyo conocimiento sólo está al alcance de la razón, como las pasiones de la *ambición*, de la *gloria*, etc. Estas últimas participan en algún modo de la inmensidad de la inteligencia, cuyo conocimiento les sirve de alimento sin hallar jamás satisfacción alguna que las quiete, antes crecen con la posesión de su objeto (1).

(1) *Crescit amor nummi quantum ipsa pecunia crescit.*

93. Hemos dicho que no deben confundirse con las *pasiones* los *afectos* ó *sentimientos* de la voluntad; aunque de ordinario llevan los mismos nombres que ellas (1). Así, la palabra *amor* lo mismo da á entender un movimiento del apetito sensitivo, que un movimiento ó afecto de la voluntad.

94. El amor, considerado como afecto de la voluntad, es aquella afección ó movimiento del alma con que se inclina al bien que le propone la razón. Este amor se divide en *amor de benevolencia*, y *amor de concupiscencia*. El primero consiste en querer el bien por sí mismo, y el segundo en querer alguna cosa por su respeto ó consideración á nosotros mismos. El amor de concupiscencia no es sino una manera que tenemos de amarnos á nosotros mismos. El amor de benevolencia que mutuamente se tienen dos personas, se llama *amor de amistad*.

(1) «Como en esta vida no conocemos las cosas suprasensibles por sí mismas, ni nos formamos de ellas conceptos *propios*, tenemos que conocerlas y representárnoslas por medio de cosas sensibles con que tengan aquellas alguna manera de relación. Ahora bien; las cosas sensibles con cuyo auxilio nos llegamos al concepto de los fenómenos de la vida espiritual, son sin duda hechos paralelos y análogos de la vida sensitiva. Y pues por medio de estos nos formamos el concepto de aquellos, nada más natural que el expresar con los nombres de los primeros, los sentimientos del orden espiritual, cuyo conocimiento es para nosotros mediato.» (JUNGMANN, *Das Gemuth*, IV, 57.)

ARTÍCULO VIII.

LAS PASIONES EN RELACIÓN CON LA MORALIDAD.

95. Dos opiniones hubo sobre este punto entre los antiguos. Según los estóicos, las pasiones son perturbaciones y enfermedades que el varón justo debe alejar de su ánimo. Aristóteles, por el contrario, tan sólo reprobó las pasiones en pasando estas los límites de la razón, en no siendo moderadas por ella; pero no cuando están templadas y moderadas en el ánimo, constituyendo el estado conocido con el nombre de *mediocritas*. Cicerón censuró esta doctrina diciendo, que pues las pasiones son una enfermedad del ánimo, la moderación de las pasiones es la disminución de esta enfermedad, mas no su perfecta curación. Pero Cicerón juzgó mal la doctrina de Aristóteles, porque no dijo este filósofo que las pasiones fuesen en sí mismas enfermedades del ánimo, sino movimientos naturales de nuestra sensibilidad. Es indudable, pues, que las pasiones, consideradas como movimientos naturales del apetito sensitivo, son buenas, pues nos han sido dadas por el benéfico Autor de la naturaleza, y porque, bien dirigidas, pueden ser auxiliares eficaces de la voluntad, á cuyos actos comunican facilidad y presteza.

96. Mas de ser las pasiones *naturalmente* buenas no se infiere que sea siempre legítima su satisfacción, digan lo que quieran los discípulos de Fourier y Saint-Simon. Estos aspiran sin rebozo á lo que llaman *rehabilitación* ó *redención* de la carne; y profesan la siguiente máxima subversiva de toda moralidad: *Las pasiones son de institución divina: las virtudes de institución humana.* Para esos insensatos la felicidad consiste en tener muchas pasiones y muchos medios de satisfacerlas.

Contra tamaños delirios debemos hacer notar, que las pasiones tienen tal amplitud en su duración é intensidad, por consecuencia del enlace que hay entre los movimientos de la sensibilidad y los actos de la fantasía y del entendimiento, que bien puede decirse que carecen de límites en uno y otro sentido; y que si fuesen abandonadas á sus ciegos impulsos por la fuerza superior que debe dirigirlas, en breve acabarían no sólo con el orden moral, sino con nuestra propia vida (1). Véase, pues, con cuán-

(1) «Como la razón domina á la sensibilidad, acaece que aun las satisfacciones de los apetitos pueden tornarse en objetos de codicias ilimitadas; lo cual sucede principalmente cuando su objeto es abrazado por la razón, no como medio, sino como fin, de suerte que no se va por la satisfacción para apagar el estímulo, sino más bien se procura excitar el estímulo para tener la satisfacción. A tal estado de embrutecimiento llegaron aquellos romanos que después de haber gozado plenamente del regalo de las mesas, tomaban un vomitivo para evacuar nuevamente el estómago, y volver á gozar del placer de la comida.» (TAPARELLI, *ibid.*)

ta razón deben ser contenidas, no dentro de límites trazados por ellas, pues ya hemos visto que no los tienen, y que si los tuvieran no podrían ellas trazar, siendo como son ciegas (1), sino dentro del círculo trazado por la razón.

97. Véase también por aquí la diferencia que hay en este punto entre los hombres y los animales brutos: estos, al contrario de lo que hemos dicho hablando del hombre, carecen de razón, aunque en cambio se hallan dotados por la sabia naturaleza de un instinto certero, que les enseña el modo y tiempo de satisfacer sus apetitos. Pero al hombre, quien principalmente le enseña esto, es la razón; así que, cuando despreciando su luz, se abandona á merced de sus pasiones, desciende á una esfera inferior á la del bruto.

Luego si hemos de conservar nuestra condición y dignidad moral; si hemos de guardar aquel orden según el cual lo que es inferior en nosotros debe hallarse subordinado á lo que tenemos de superior, el apetito sensitivo al racional, las pasiones á la voluntad y á la razón, y la carne al espíritu; si hemos de evitar las funestas consecuencias de las pasiones desenfrenadas y sus dolorosos estragos aun bajo el punto de vista físico, es absolutamente preciso que las pasiones sean dirigidas por la recta razón, y que entren á su servicio; es

(1) *Nescit cupiditas ubi finitur necessitas.* (SAN AGUSTÍN, 1, 4, c. Julián. Pelag., cap. 14.)

preciso que luchemos con los obstáculos que ellas oponen á la honestidad de la vida, y que nos esforcemos por alcanzar la más bella y noble de las victorias á que podemos aspirar, que es la del hombre sobre sí mismo.

98. ¿Cuáles son los efectos de las pasiones ciegas ó mal dirigidas? Además de lo que hemos manifestado, proceden en gran parte de las pasiones los más funestos errores, atendida la facilidad con que el hombre cree lo que halaga sus sentidos (1), y casi todas las desgracias y turbaciones que afligen las familias y la sociedad: cosa fácil de comprobar consultando la historia, y reconociendo la triste fecundidad de un amor ciego, de una ira inmoderada, etc., en todo linaje de desórdenes y desventuras.

(1) Un ejemplo de esta verdad nos presenta el ilustre Bonald en lo que pasa en el orden de las creencias religiosas. «Se preguntará quizá, dice este esclarecido publicista, por qué hay tantos incrédulos y enemigos de la Religión, estando probada esta á la vez por la razón y la autoridad. La respuesta es fácil. Hace mucho tiempo que se dice, que si resultase alguna obligación moral de la proposición geométrica: LOS TRES ÁNGULOS DE UN TRIÁNGULO SON IGUALES Á DOS ÁNGULOS RECTOS, esta proposición sería combatida, y su certeza puesta en duda.»

ARTICULO IX.

DE LOS HÁBITOS MORALES.

99. El *hábito* es la inclinación á reproducir actos que no son necesarios por naturaleza.

100. La capacidad para contraer hábitos es privativa de las potencias indeterminadas, ó sea de las que no se dirigen por impulso natural á cosas determinadas, á saber, el entendimiento y la voluntad. Estas dos facultades concurren en la formación del hábito, el cual se produce juntamente con la repetición de actos de una misma especie. Luego que el hábito está formado, produce á su vez los efectos siguientes: facilidad, prontitud y deleite.

101. Viniendo ahora á la definición de la virtud, ó *hábito bueno*, decimos que es una perfección de la voluntad que la inclina constantemente á reproducir actos buenos. San Agustín la definió de esta manera: *Bona qualitas mentis, qua recte vivitur et nemo male utitur* (1).

102. La virtud tiene la doble ventaja de perfeccionar moralmente al hombre, disponiéndole, inclinándole y uniéndole al bien propio de su naturaleza.

(1) Lil. 3 contra *Julianum*, c. 3.

za; y de perfeccionar asimismo los actos morales, haciéndolos fáciles, expeditos y agradables. Por cuya razón definió Aristóteles la virtud con mucha propiedad diciendo: *Habitus qui bonum (1) facit habentem, et opus ejus redit bonum.*

103. Sabida es de todos la división de las virtudes en cuatro *cardinales*, llamadas así, porque á ellas se reducen las demás virtudes morales. En efecto, habiendo en nosotros tres facultades en cuyo recto y fácil ejercicio y ordenación consiste la virtud, una de las cuales, la potencia expansiva (*facultas appetendi*), comprende dos especies de inclinaciones ó apetitos, debe haber cuatro virtudes morales que correspondan á la inteligencia, á la voluntad y á la sensibilidad en su parte irascible y concupiscible: tales son la *prudencia*, la *justicia*, la *fortaleza* y la *templanza*.

104. La *prudencia* es el hábito de aplicar los principios universales de las costumbres á las conclusiones particulares de las obras que deben ser hechas. Más brevemente ha sido definida la prudencia: *recta ratio agibilium.*

Aunque la prudencia pertenece al entendimiento, con todo eso la ponemos entre las virtudes

(1) Nótese que la virtud hace al hombre *bueno* absolutamente hablando (*simpliciter*), porque no sólo le dispone á obrar bien, sino á usar rectamente de esta disposición; á diferencia de los hábitos intelectuales, la *ciencia*, v. gr., que le inclinan á determinados actos, pero no á hacer buen uso de esta inclinación.

morales, porque su mira está en dar la debida rectitud á los actos morales, y supone una voluntad ordenada á su fin.

Los medios de que se ayuda la prudencia, son la *experiencia de lo pasado*, el *recto criterio para juzgar lo presente*, y la *sagacidad que penetra lo futuro* (1).

105. Por *justicia* se entiende la constante disposición del ánimo á dar á cada uno su derecho, *constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*. También se entiende por *justicia*, tomada esta palabra en sentido latísimo, la virtud que inclina al hombre á obrar siempre honestamente; en este sentido comprende á las demás virtudes.

La justicia se divide en *conmutativa* y *distributiva* (2). La primera tiene lugar en los contratos y conmutaciones, y se funda en la igualdad que debe haber entre las partes. La justicia distributiva es la que reparte premios y castigos, guardando la debida proporción al mérito ó demérito de cada uno.

(1) «De la prudencia nace, dice el Padre Taparelli, una vista instantánea, una perspicacia y facilidad para reconocer é idear expedientes; de ella nace también la modesta docilidad con que damos y á veces pedimos consejo.» (*Derecho natural.*)

(2) Otros añaden *legal*, pero esta última no tiene razón de estricta *justicia*. Hay otra justicia que llaman *secundum quid*, á la cual pertenecen la *Religión*, la *piEDAD* para con los padres y la patria, la *reverencia* y *obediencia* debidas á la virtud y á la dignidad, la *veracidad*, la *gratitud*, la *liberalidad* y otras. De esta justicia impropiamente tal, y de la *legal* hemos tratado en la *Introducción al estudio del derecho*.

106. La *templanza* es la virtud moral que dispone el ánimo á moderar los apetitos sensitivos, conteniendo su satisfacción dentro de los límites trazados por nuestra naturaleza racional. En esta virtud se contienen la *abstinencia*, la *sobriedad*, la *castidad*, la *continencia*, etc.

Por último, la *fortaleza* es la virtud que dispone é inclina á la voluntad á sufrir con paciencia los trabajos de la vida, y á acometer con valor las arduas y peligrosas empresas que muchas veces reclama de nosotros el cumplimiento del bien moral (1). En esta virtud se contienen la *paciencia*, la *magnanimidad*, la *confianza* y la *perseverancia*.

107. Concluyamos observando, que en el camino del bien hallamos dos impedimentos: uno de ellos el temor del mal que se expone á sufrir el que practica la justicia y la caridad; y el otro la inclinación á los bienes deleitables que no pueden ser poseídos sin torpeza. Ahora bien; la fortaleza remueve el primer impedimento, y la templanza el segundo.

108. Lo contrario de la virtud se llama *vicio*. Podemos, pues, definir el vicio: *Mala qualitas mentis, qua male vivitur et nemo bene utitur*. Los vi-

(1) He aquí la definición que da San Agustín de la fortaleza, y cómo la divide en los mismos términos ya manifestados: *Fortitudo est periculorum considerata susceptio et laborum perpessio. Eius partes MAGNIFICENTIA, FIDENTIA, PATIENTIA, PERSEVERANTIA. (De divers., quaest. 31.)*

cios se distribuyen en tantos géneros, cuantos son los modos con que puede pecarse habitualmente contra la respectiva virtud, siendo como es constante, que la virtud está siempre en el medio entre dos extremos viciosos. Así, á la prudencia se oponen por defecto la *temeridad*, la *falta de consideración y diligencia*, y por exceso la *prudencia de la carne* y la *astucia*. A la justicia se oponen la *acción dañosa* y la *aceptación de personas*. A la fortaleza se oponen la *timidez* y la *audacia*. Finalmente, son vicios contra la templanza la *gula*, la *lujuria*, la *embriaguez habitual*.

CAPITULO III.

De la regla de las acciones humanas.

ARTICULO I.

DEL CONCEPTO Y EXISTENCIA DE LA LEY NATURAL.

109. *Ley* es la ordenación de la razón dirigida al bien común, y promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad, *rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*.

Las palabras de esta definición *rationis ordinatio*, están diciendo que la ley tiene su origen pri-

mero en la razón. Las palabras *ad bonum commune* dan á entender que la ley debe ser recta y justa, ó sea conforme al fin de la comunidad, que es el bien de todos; y de aquí se infiere que la ley ha de ser también universal y perpetua. Por último, las demás palabras expresan el concepto de la autoridad. Así que los tres requisitos ó condiciones de la ley son: 1.º que proceda de un superior; 2.º que sea justa y conducente al bien de la comunidad; y 3.º que haya sido dada á conocer á los súbditos, que es lo que se llama *promulgación*.

110. No es lo mismo *ley* que *precepto*: el precepto se dirige tan sólo á una ó más personas determinadas; y la ley se entiende con todos los individuos ó miembros de la comunidad.

111. La ley se divide en *eterna*, *natural* y *positiva*; y esta última en *divina* y *humana*. La ley humana se subdivide en *eclesiástica* y *civil*, según que procede directamente de la autoridad espiritual ó de la temporal. Decimos directamente, porque ya de un modo inmediato, ó ya mediato, todas las leyes vienen de Dios, autor y legislador universal de todo lo que existe, y en cuyo nombre se ordena siempre lo justo.

112. San Agustín definió la ley eterna diciendo que es: la razón y voluntad de Dios, que exige el cumplimiento y prohíbe la violación del orden natural de las cosas, *ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*. Más brevemente la definió Santo Tomás con estas

palabras: *Ratio gubernativa totius universi in mente divina existens.*

113. La *ley natural* es la ordenación divina promulgada á todos los hombres por medio de la luz de la razón, que manda todas aquellas cosas que son conformes necesariamente á la naturaleza racional del hombre, y prohíbe las que repugnan al orden en que éste se halla constituido.

La ley natural es una participación de la eterna, impresa en la naturaleza racional del hombre, *participatio legis aeternae in rationali creatura*; ó en otros términos, es la misma ley eterna aplicada á las criaturas dotadas de razón para dirigir sus actos, siendo conocida por ellas mediante la luz de la razón.

114. La existencia de la ley natural se demuestra, lo primero, por el testimonio de la conciencia. Consultándola sinceramente oímos con claridad la voz con que nos hace entender, que estamos obligados á ejecutar unas acciones y omitir otras, de tal manera, que si nos apartamos de su dictamen obrando en sentido contrario al juicio que ella pronuncia sobre la honestidad de las acciones, al punto sentimos un como acusador interno que nos arguye por el mal ejecutado, y nos hace temer el juicio de un poder oculto.

Segundo, por el dictamen de la razón. Todo agente, ya sea físico ó espiritual, se determina á la acción para alcanzar su fin siguiendo cierta norma constante. Cuando la determinación del agente y

su inclinación al acto son meramente naturales, la acción es producida de un modo necesario; mas si el agente goza de libertad, lo que le mueve á ejecutar esta ó aquella acción, no le determina á hacerla con necesidad física, sino en virtud de una necesidad moral que sólo puede residir en el mandato ó en la prohibición de aquellos actos que son conformes á su naturaleza. Ahora bien, este mandato y esta prohibición constituyen la ley natural: luego atendida la libertad de que el hombre goza, hállase necesariamente sujeto á esta ley, cuyos preceptos se dan á conocer por medio de la razón.

• Tercero, por el concepto de la bondad y sabiduría de Dios. Es común á todos los que gobiernan, promover y ordenar al fin debido las cosas sometidas á su dirección y gobierno: luego con mayor razón debemos creerlo así de Dios, cuya providencia infinita rige todas las cosas, y muy particularmente al hombre, á quien ha enriquecido con tantos dones, demostrándole así el especial amor que le tiene. Ahora, el modo de promover y dirigir la naturaleza humana á su último fin es mostrarle y ordenarle, compeliéndole moralmente á ejecutar las acciones honestas que conducen á este fin, en lo cual consiste la ley natural.

115. • La necesidad moral con que la ley se impone al hombre y le obliga á ejecutar sus preceptos, consiste en esto: que el hombre no puede faltar á estos preceptos sin violar el orden de la razón, que tiene su origen en la sabiduría divina, y sin

desobedecer y resistir á la voluntad del Legislador supremo.

Esta necesidad moral de ejecutar las acciones prescritas por la ley, ó en otros términos, el fundamento del carácter obligatorio de la ley natural, no es otro que el incontestable título y derecho que tiene Dios de mandar unas acciones y prohibir otras, ó sea de dar á las criaturas racionales la ley ó norma de sus actos.

A su vez este derecho dimana del dominio universal de Dios, como Criador del universo, y como soberano y benéfico autor de nuestra naturaleza racional; á cuyo dominio son correlativas la sumisión y obediencia del hombre, pues por lo mismo que ha sido criado por Dios, de quien ha recibido además innumerables bienes, debe estarle sujeto en todas las cosas, y obrar siempre como dependiente de la voluntad divina.

ARTICULO II.

LA IDEA DE DIOS ENTRA NECESARIAMENTE EN EL CONCEPTO DE LA LEY NATURAL.

116. Entiéndese por *moral independiente y autonomía de la razón*, el sistema de los filósofos que prescindien absolutamente de Dios tratando de la ley moral; los cuales aseguran que el orden de ho-

nestidad y justicia concebido por la razón constituye por sí solo la ley natural, y posee la fuerza necesaria para obligar al hombre á cumplirlo, independientemente de la voluntad divina. El fundador de esta teoría ha sido el mismo que ha fundado las escuelas modernas, hoy ya enteramente desacreditadas, de filosofía alemana, Manuel Kant, profesor que fué en la ciudad de Koenisberg. Veamos á qué se reduce la doctrina kantiana en orden á la regla de las costumbres.

Sostienen Kant y sus secuaces, que para obrar el hombre rectamente no ha de ser movido del bien que está fuera de él, sino que se ha de determinar por sí mismo, mirando únicamente á su propia dignidad, la cual radica en la razón y la libertad, y consiste en seguir cada cual el dictamen de su razón en consideración á la razón misma que lo dicta, por respeto á ella, con exclusión de todo motivo que no sea ella. Los seres irracionales, añaden, son movidos á tales ó cuales operaciones por influjo extraño; pero el hombre, como ser personal que es, debe determinarse por sí mismo, ó sea atendiendo únicamente á su propia dignidad, ó excelencia, por ser él quien es. Así, cuando mi razón me dicta el deber de restituir algún depósito que se me haya confiado, tengo de devolverlo porque de esa suerte obro racionalmente, porque devolviéndolo promuevo mi propia dignidad, porque obrando así, la máxima que dirige mi acción puede erigirse en artículo de legislación

universal para todo ser dotado de razón. En una palabra, la voluntad humana (entendiéndose también por ella, según Kant, la razón misma) es *autónoma*, es decir, ley para sí misma, pues las acciones que se reputa obligada á ejecutar, sólo las quiere y ejecuta porque ese es el dictamen de la razón, sin miramiento ni consideración ninguna al legislador divino (1).

117. Antes de refutar esta doctrina, hagamos primero ver con pruebas directas é indirectas, que la idea de Dios entra esencialmente en el concepto

(1) Algunos teólogos de Alemania han tratado de canonizar esta doctrina con la autoridad de las sagradas letras, trayendo á su propósito el texto del Apóstol donde dice, que «cuando los gentiles no tienen ley *escrita*, hacen por razón natural lo que manda la ley; esos tales, no teniendo ley, son para sí mismos ley *viva*.» Pero lo que claramente da á entender este texto, es, que los gentiles practicaban la ley natural que les era conocida por medio de la luz de la razón. En el fin de dicho pasaje úsase el término *ley*, no en su sentido formal, á saber, en cuanto la ley es el *decreto* de un superior que obliga en conciencia, sino en su sentido material, esto es, llamándose ley al contenido de ella, al conjunto de preceptos conocidos por la razón. Así, los gentiles *eran ley para sí mismos*, en cuanto tenían escrito en su razón *lo que manda la ley*. De esto á sacar de las palabras de San Pablo, que aun sin conocer á Dios y por consiguiente sin considerar el dictamen práctico de su razón como expresión de la ley divina, habían hallado en sí mismos, en su propia dignidad, fuerza y virtud que les compeliere moralmente á seguirle, hay un abismo que no pudieron salvar los teólogos que así atribuyeron gratuitamente al Apóstol la doctrina racionalista de Kant. ¡Qué diferencia, en efecto, entre esta orgullosa doctrina, y la verdad que en la misma Sagrada Escritura resplandece al frente de aquellas tablas donde está escrito: YO SOY EL SEÑOR TU DIOS.—SÉ SANTO COMO YO SOY SANTO!

de la ley natural, ó en otros términos, que no puede darse ni concebirse orden moral alguno obligatorio por donde se regulen nuestras acciones libres, que no sea querido por Dios, é impuesto á los hombres por un decreto de su voluntad soberana.

PRUEBAS DIRECTAS. • En primer lugar, es una verdad metafísicamente cierta, que Dios es la causa primera y la providencia universal de todo lo que existe; y de aquí se infiere que es también el autor de la ley natural: en la determinación de criar, ordenar y regir todas las cosas, están contenidas necesariamente la razón y la voluntad de Dios en orden al establecimiento de leyes físicas adecuadas á la conservación de la naturaleza, y en orden á la institución de la ley natural por cuyo medio son ordenados los actos honestos y prohibidos los torpes:—En segundo lugar, es universal y constante entre los hombres el juicio que pone en Dios el origen primero de toda honestidad: así lo acreditan la institución universal del sacerdocio, y sus funciones en la paz y en la guerra; la religión del juramento, observada siempre, aun en los actos puramente civiles; la creencia en los premios y penas reservadas en la vida futura para la virtud y el vicio; y otras instituciones y creencias que igualmente prueban la constante persuasión en que han estado y permanecen las gentes, de que Dios ordena el cumplimiento y prohíbe la perturbación del orden moral, y de que, como Juez infalible, es el remunerador y vengador del hombre, según sus

actos. Es tan íntima la relación que une las ideas morales y las teológicas, las costumbres y la religión, que allí donde esta se profesa con mayor fervor y pureza, florecen todas las virtudes morales; y por el contrario, la historia y la experiencia de acuerdo con la razón acreditan, que la virtud decae á medida que se disminuye la fe; siendo de notar que si algunos filósofos, abusando de su ciencia, negaron la realidad de la ley natural, fué porque antes habían negado con la más descarada impiedad la providencia, y aun la existencia misma de Dios (1).

PRUEBA INDIRECTA. Sin la idea de un Dios que mande lo que es justo y honesto, y prohíba todo lo que repugna á la honestidad y á la justicia, el bien carecería de fuerza para obligar al hombre á ejecutarlo. En efecto, la obligación de ejecutar las acciones honestas y de omitir las torpes sólo puede proceder de Dios, que es nuestro único Señor y Legislador, el único que tiene derecho por sí mismo á exigir sumisión y obediencia de las criaturas, pues son obras de sus manos. Quitado este fundamento, la ley natural sería el concepto abstracto del

(1) Hasta los mismos gentiles tenían recibida como inconcusa la máxima de que «*pietate adversus Deos sublata, fidem quoque justitiam et omne genus virtutum tolli,*» como testifica Cicerón (*Tuscul.* lib. 5, cap. 4), quien asegura, hablando de Sócrates, que su filosofía moral, no de la humana razón, no de la tierra, sino «*de coelo, evocasse, in urbibus collocasse et in domos etiam introduxisse; et exegisse de vita et moribus rebusque bonos et males quaerere.*»

orden, una norma sin fuerza ni virtud de obligar, en suma, una simple ficción de la mente humana.

Más decimos: sin la idea de Dios remunerador de la virtud y vengador del vicio, la ley natural, dado caso que pudiera concebirse, carecería de la sanción con que mueve y despierta las voluntades á cumplirla. Sabida cosa es, que fuera de los premios y penas decretados por Dios para remunerar ó castigar al hombre en la otra vida según sus actos, todas las ventajas de la virtud y todos los inconvenientes del vicio son ineficaces para inducir la voluntad al bien, y apartarla del mal. De donde se infiere, que si al obrar el hombre prescindiese absolutamente de Dios y de la sanción divina que afianza el cumplimiento del orden moral, éste sería una cosa muerta, sin virtud alguna obligatoria, y la voluntad quedaría subyugada por la fuerza de las pasiones y el aliciente de los placeres sensibles.

118. Contestemos ahora á Kant y á todos los que quieren que el orden moral sea independiente de Dios. Su error consiste: 1.º en pretender que la razón humana saque, por decirlo así, de sí propia el contenido de la ley natural; 2.º en atribuir á la misma razón la virtud de obligar á la voluntad, ó lo que es lo mismo, de imponerle sus dictámenes con la fuerza imperativa de verdadero superior; y 3.º en suponer amenguada la dignidad humana cuando la voluntad se determina á obrar por amor de algún bien que no sea ella misma.

Expliquemos con la posible brevedad cada uno de estos tres puntos.

. Respecto del primero, los filósofos que impugnamos, confunden la regla de nuestras costumbres con el medio que tenemos de conocerla, es decir, con la razón humana, órgano de la ley natural, por la cual se nos comunica esta ley, y somos participantes de la sabiduría divina que habla en nosotros por medio de la razón: *Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* El orden moral hemos dicho que está fundado en la verdad, y que él mismo es verdad práctica. Ahora bien, la razón no crea ni saca de sí misma la verdad ni en el orden especulativo ni en el práctico; lo que hace es contemplarla y proponerla á la voluntad como regla y medida de sus actos. No son, por consiguiente, buenas las acciones que la ley natural prescribe, porque la razón las conoce como buenas, sino al contrario, la razón las conoce y propone á la voluntad como buenas, porque realmente lo son. Añádase á esto, que la razón humana es luz defectible, y por consiguiente sujeta á grandes variedades y mudanzas; y así, es imposible que de ella proceda la ley natural, regla universal é inmutable de las costumbres (1).

(1) «La razón de que estamos dotados, dice S. ALFONSO DE LIGORIO, es potencia harto ambigua y sujeta á errar, y por lo mismo no puede obligarnos á seguirla sino cuando claramente nos mani-

Cuanto á lo segundo, el simple dictamen de la razón sobre la honestidad de las acciones no obliga á nadie á ejecutarlas: el deber supone un principio que está sobre el hombre, una voluntad superior, sin la cual no se concibe el vínculo moral en que consiste, pues nadie puede ligarse á sí mismo de esta suerte; y aunque la razón sea potencia nobilísima del hombre, pero no es superior al hombre mismo, y por consiguiente, no puede poner límite alguno moral á su libertad física (1).

Vengamos, por último, á la falsa idea de los que dicen ser contrario á la dignidad humana el moverse á obrar por respeto á un bien cualquiera que

fiesta la ley divina, porque en tal caso no es á la razón á quien estamos obligados á obedecer, sino á la ley de Dios que nos lo manda.» *Apología*, p. 4, q. pag. 80-81, ap. SCAVINI, *Ethica*.

(1) Observa el ilustre filósofo y teólogo JOSÉ KLEUTGEN (*Die Theologie der Vorzeit*, fünfte Abhandlung, erstes Hauptstück), que á Kant no pudo ocultársele la imposibilidad de explicar el concepto de obligación moral, sin reconocer en la voz de la razón humana la expresión de la razón absoluta. En su *Crítica de la razón práctica* habla en efecto Kant de la razón humana (cuyas órdenes merecen á los ojos de Kant absoluta estima) como de una manifestación de la razón absoluta que domina en el mundo todo; aunque no á la verdad en el sentido en que esto puede decirse, á saber, en cuanto la razón absoluta y sus designios y ordenaciones se nos dan á conocer por medio de la nuestra, sino en el sentido damnable de que nuestra razón es una sola y misma cosa con la razón divina. No debió ocultarse tampoco á Kant, que por este camino se iba al panteísmo de Fichte, mas no tuvo seguramente valor para retroceder, sino antes prefirió que la ciencia diera, como dió en efecto, en el abismo á donde después de él la empujaron sus sucesores.

no sea ella misma. Afirman los que esto dicen, que el obrar por móviles externos, es propio de seres irracionales, á quienes atrae necesariamente el bien que necesitan, y que está fuera de ellos; pero que el hombre, como ser personal que es, debe moverse por sí mismo para conservar su dignidad de tal, y no mendigar su perfección de cosa alguna que esté fuera de él, como los animales y los seres inferiores, sino obrar por respeto á sí mismo, por conformarse en todo con su naturaleza racional, mirándose á sí como á su verdadero fin (*Selbstzweck*). ¿Pero es cierto que el hombre sea fin para sí mismo? ¿qué en obrar mirando á semejante fin consista su dignidad? Nada más falso. El verdadero fin de la criatura racional es aquel bien cuya posesión la hace perfecta y feliz: y su dignidad no es otra cosa sino aquella perfección que pide su naturaleza misma. Ahora bien, así como el hombre no tiene en sí la razón de su ser, pues es criatura, tampoco posee en sí mismo su perfección ni su dicha, sino ha menester buscarlas en quien sólo es principio y fin de todas las cosas, en Dios, bien infinito, de quien hemos recibido el ser, y de quien sólo podemos recibir el complemento que nos falta, es decir, la perfección y la dicha. Hacer el hombre su fin último de sí mismo, es olvidarse que es criatura, y privarse hasta de la esperanza de conseguir su verdadera perfección y felicidad mediante la posesión del sumo bien y de la suma verdad, cayendo en el egoismo, ó más bien en la *ego-*

latría ó adoración del propio yo: enorme depravación, y bajeza mal disimulada bajo el nombre de dignidad.

Ni es cierto que moviéndose el hombre por amor del sumo bien, se parezca á los animales y demás seres inferiores; porque estos son movidos *necesariamente* del fin á que están ordenados, al paso que el hombre se dirige *libremente*: *bruta duci ad finem, hominem autem in finem se deducere*. Ni es esta sola la diferencia: el bien de las criaturas irracionales no es para ellas: por consiguiente carecen de fin propio, son simplemente medios; pero el hombre está llamado á un estado de perfección y felicidad perdurable, y lejos de tener que sacrificar tan sublime fin, sometiéndose al orden moral, que Dios le prescribe para su propia gloria, acaece lo contrario; que cuanto es mayor la fidelidad con que lo observa, tanto es más fundada la esperanza de conseguir su última perfección y felicidad. ¿Qué más puede pedir la dignidad personal del hombre, que moverse *libremente* hacia el bien, y tener un fin *propio*, no subordinado al de ninguna criatura, sino sólo al fin universal de la creación?

Esta es, pues, su verdadera dignidad, ser lo que debe ser, conforme á su naturaleza, tendiendo siempre á su perfección y felicidad; la cual tiene él que buscar donde realmente está, es á saber, en la posesión del sumo bien. Pero buscar la perfección en sí mismo, mirarse á sí mismo como último

fin, es poner en sí el bien sumo, y no verlo en cosa alguna fuera de sí. Ahora, como el sumo bien deba ser amado sobre todas las cosas, y todas las cosas que no son él, deban ser amadas por el bien sumo, no es difícil sacar del dicho concepto la máxima á que redujo un discípulo de Kant todos nuestros deberes: *Amate á ti mismo sobre todas las cosas, y al prójimo por amor de ti.* Sistema que so color de dignidad no hace otra cosa que tributar al *yo* el respeto y amor debidos á Dios, repitiendo las palabras de la serpiente: ERITIS SICUT DII.

119. Conviene advertir, que si bien el concepto que tenemos de Dios entra siempre en el juicio práctico que formamos de la moralidad de las acciones; pero á menudo sólo entra de un modo oscuro é implícito. Así, el que sin acordarse de Dios ejecuta algún crimen oculto, al punto siente un terrible pavor y se agita por la persuasión de que, por más secreto que haya sido, su acto no puede quedar sin castigo.

120. Lugar es este de explicar qué sea lo que llaman *pecado meramente filosófico*. Si tal pecado pudiera darse, sería el acto ejecutado contra el dictamen de la razón, sin que su autor pensase absolutamente en Dios ni en su ley. No es posible á la verdad semejante pecado, porque, como hemos dicho, el orden moral contiene necesariamente la ordenación y mandato del supremo legislador. Un pecado, pues, por cuya comisión fuese el hombre culpable á los ojos de la razón, é inocente delante

de Dios, es una quimera tan absurda como el racionalismo que la profesa (1).

ARTICULO III.

DE LA SANCIÓN DE LA LEY NATURAL.

121. Por *sanción* entendemos aquí los *premios* y *penas* establecidos por el legislador para los que observan ó quebrantan la ley.

122. Tratando del mérito ó demérito contraído por el hombre según sus obras, dijimos que al mérito se sigue naturalmente el premio, y al demérito la pena: así lo pide la justicia. Ahora bien, como la voluntad divina procede según el orden de la justicia, fácil es de inferir que Dios ha establecido para el mérito su legítima recompensa, y para el demérito el castigo consiguiente.

(1) El Papa Alejandro VIII condenó (27 de Agosto de 1690), «*tanquam scandalosa, temeraria, piarum aurium offensiva et erronea haec propositio: peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero seu mortale est transgressio libera divinae legis: philosophicum quantumvis grave, in illo qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque poenae aeternae dignum.*» «La razón (de haber sido condenada esta proposición) es clara, dice San Alfonso de Liguorio: porque nadie puede entender que ofende la ley natural sin tener algún conocimiento, por lo menos implícito y confuso, del supremo legislador, autor de esta ley, lo cual basta para el pecado mortal teológico.» (*Apolo-*
log. V. n. 11, apud SCAVINI, Ethica.)

123. La necesidad de esta sanción se infiere también de la idea que tenemos de la sabiduría y de la santidad infinitas. La sabiduría de todo legislador exige que sea establecido todo lo que pueda determinar la voluntad humana al cumplimiento de la ley; y nada más eficaz para este propósito, que la consideración de los premios y penas establecidos respectivamente para la virtud y el vicio. El que falta á la ley, es movido á violarla, ó por algún deleite que se propone gozar, ó por el dolor y los trabajos que suelen acompañar su observancia. Ahora bien, procediendo la sanción en sentido inverso, presenta como término y resultado de la honestidad la dicha, y de la maldad la desgracia; y de este modo mueve al hombre á obrar el bien y evitar el mal por los mismos motivos que suelen inducirle á prevaricar. Esta sanción es, pues, eficacísima; y así por esta dote, como por su intrínseca justicia, es digna de la sabiduría infinita de Dios.

Y no se diga que para el cumplimiento de la ley natural basta conocer lo que ella ordena; no basta de ordinario, atendidas la debilidad humana y la multitud de cosas que nos incitan al mal. Si algunos en momentos dados practican la virtud sólo por su dignidad y belleza celestiales, la mayor parte necesitan el estímulo con que nos animan á seguirla el deseo de la felicidad que le está prometida, y el temor á las penas decretadas por la divina Justicia contra el vicio. Además, ¿quién no ve la conveniencia de que aun en los ánimos que aman

la excelencia de la virtud, se junte y fortifique este amor con el deseo de la felicidad prometida, á fin de resistir con más esperanza de triunfo la fuerza de las pasiones y el incentivo poderoso de los deleites sensibles?

Hemos dicho que esta misma verdad se deduce de la santidad infinita; y en efecto, repugna á la santidad infinita establecer un destino igual para la virtud y para el vicio, para el varón probo y para el malvado; lo cual sucedería si la ley natural careciese de sanción.

124. Por último, la sanción del orden moral es una consecuencia de la doctrina acerca del fin del hombre. Ya dijimos que el orden moral es una preparación y como un camino que conduce al supremo fin, que es la felicidad: separarse de este camino, violando el orden moral, es lo mismo que alejarse del término ó destino á cuya posesión estamos llamados. Por donde se ve, que la virtud tiene su premio en la felicidad que le está reservada, y el vicio su castigo en la pérdida del sumo bien.

125. No se nos oculta que el esplendor, honra y excelencia que acompañan á la virtud, las ventajas físicas que esta produce, y sobre todo la paz de la conciencia que trae consigo, de una parte; y de otra, la torpeza del vicio, el tumulto de las pasiones, las enfermedades y dolores, la brevedad de la vida, y muy particularmente el remordimiento, constituyen cierta especie de sanción natural del orden moral; pero en cambio no se nos podrá negar,

que ninguna de esas cosas, ni todas ellas juntas, son respectivamente el premio y castigo proporcionados á la bondad y malicia de las acciones, ni que carecen de eficacia suficiente para conducir el ánimo al bien y retraerle del mal. Además, la mayor parte de los bienes y de los males de que consta dicha sanción, no son patrimonio exclusivo de la virtud ni del vicio; lo cual se ve con claridad en los bienes llamados de *fortuna*; y aun es cuestionable si bajo el punto de vista humano es más ó menos desgraciada ó favorecida la virtud que el vicio. Tocante á la paz de la conciencia de que goza el varón justo, y al remordimiento que atormenta al malvado, bastan las consideraciones siguientes para hacer ver que no constituyen la verdadera sanción (1):

PRIMERA. El mal moral debe ser castigado con una pena proporcionada á su gravedad; y los remordimientos no guardan proporción con la infinita malicia del pecado. De otra parte, entre los justos, unos practican virtudes más penosas y difíciles que otros, y si su único premio fuese la paz de la conciencia de que todos ellos gozan, sería igual su galardón siendo distintos sus merecimientos.

SEGUNDA. Lo que más atormenta al malvado, es

(1) Véanse las *Lecciones sobre los fundamentos de la Religión*, escritas por el Excmo. Sr. D. José Escolano, obispo que fué de Jaén. De esta preciosa obrita he tomado casi á la letra las razones contenidas en el texto.

el temor de las penas futuras, de las cuales es un como prelude el remordimiento. Ahora bien, suprimido el dogma de las penas de la otra vida, ¿cómo se explicarían los temores que inquietan y angustian al culpable?

TERCERA. El malvado duerme á veces tranquilo en el crimen, mientras el justo vela y trabaja de continuo para vencer los obstáculos que se oponen á la práctica de la virtud.

CUARTA. Los remordimientos se adormecen y á veces hasta se apagan; y en este caso libraríase del castigo el pecador con sólo desentenderse de los clamores de su conciencia.

QUINTA. Finalmente, si para la virtud no hubiese más premio que la paz del sentido íntimo, ¿dónde recibiría su recompensa la más heróica de todas las virtudes, la de sacrificar la vida antes que faltar al deber? Y si los remordimientos fuesen el único castigo del crimen, ¿dónde sufriría la expiación el autor del suicidio, que es uno de los mayores delitos?

126. Añadamos ahora por conclusión, que las penas que forman la justa sanción del crimen, tienen una duración sempiterna. Las razones con que se demuestra esta verdad, pueden reducirse á estas: 1.^a Acabado el curso de las acciones humanas y el tiempo de contraer merecimientos, la pérdida del último fin, y el reato de la culpa son irreparables. 2.^a El delito tiene una malicia infinita, atendida la infinidad del Ser á quien se ofende con

él, y por tanto el agente moral merece por esta ofensa una pena también infinita; y como la pena no puede ser infinita en intensidad, tiene que serlo forzosamente en duración, siendo claro que lo infinito en duración en nada se distingue de lo eterno. 3.^a Sólo las penas eternas pueden servir de sanción eficaz á la ley natural; y habiendo sido ésta provista por la sabiduría de su autor de todos los elementos necesarios para su observancia, fácil es inferir que no debe de carecer de semejante sanción. 4.^a Es metafísicamente imposible que se iguale nunca el destino del criminal al del hombre virtuoso; lo cual sucedería si la duración de las penas de la otra vida fuese temporal, en cuyo caso se daría el absurdo de que fuesen uno y otro igualmente felices gozando la presencia de Dios, á quien el primero ultrajó con el crimen, y el segundo glorificó con la virtud (1).

ARTICULO IV.

DEL PRIMER PRECEPTO DE LA LEY NATURAL.

127. Entendemos por *primer precepto de la ley natural* el principio más simple y universal de la moral, á que se pueden reducir todos los preceptos

(1) Véase el magnífico escrito del R. P. Zeferino González, Obispo de Córdoba, acerca de esta materia, que es uno de sus *Ensayos* publicados en forma de colección en 1873.

de la ley natural, y por cuyo medio se reconoce la honestidad y malicia de las acciones.

No están conformes los filósofos en fijar el concepto y enunciación de este principio; lejos de estarlo, casi puede decirse que cada filósofo lo ha ideado y formulado de una manera diferente. Interroguemos en este punto á los más principales, y veamos el valor que tengan sus respectivos principios.

128. Hobbes, para quien la guerra es el estado natural del hombre, consideró que la guerra es también el mayor mal que puede darse, y por consiguiente que la paz entre los hombres, unidos en sociedad para obtenerla mediante el poder omnímodo y absoluto de algún hombre más fuerte que los demás, es el mayor bien á que puede aspirarse. Así, toda su doctrina moral se resume en el principio siguiente: *La paz debe ser ante todo; y cuando la paz no es posible, se ha de procurar por medio de la guerra.* Pero este principio es absolutamente inadmisibile, así porque no sirve para reconocer lo que es bueno ó malo en el orden de las costumbres, como porque no comprende las obligaciones del hombre para con Dios, de quien prescinde con notoria impiedad la filosofía sensualista de Hobbes.

129. A los ojos de Cumberland, filósofo inglés, el principio supremo de la Moral es la *benevolencia universal*. Pero este principio es inadmisibile, así por referirse tan sólo á las acciones que se terminan en nuestros semejantes, como por la variedad

y aun la contradicción á que se presta en sus aplicaciones, según el concepto que cada cual se forme del bien ó felicidad á que se dirige la benevolencia.

130. Es muy conocido en las escuelas de derecho el principio de Grocio, llamado *principium socialitatis*, porque se refiere al bien de los hombres como miembros de la sociedad. Pufendorf lo formuló en estos términos: *Todos los hombres, según la medida de sus facultades, deben consagrar sus fuerzas á la sociedad: las acciones que de un modo necesario y universal conducen á este fin, correspondiendo al deseo innato en el hombre de llevar una vida feliz y tranquila con sus semejantes, son obligatorias, y sus contrarias prohibidas.*

Este principio es sobremanera defectuoso: 1.º, porque no da razón de los deberes que tenemos para con Dios; 2.º, porque tampoco explica las obligaciones que debería el hombre cumplir fuera del estado de sociedad, como puede muy bien concebírsele; y por último, porque parece mirar al fin ó felicidad temporal, y no es este el término á que debemos dirigirnos, ni el á que miran las acciones honestas.

131. Kant formuló así el primer precepto de la ley natural, al cual dió el nombre de *imperativo categórico*: *Obra de modo que la máxima ó principio subjetivo de tu acción pueda servir de regla general para todos los seres inteligentes y libres.*

El vicio de esta fórmula se echa fácilmente de ver: 1.º, en la imposibilidad de aplicarla siempre y

en todos los casos, pues hay muchos en los cuales una misma acción es buena ó mala según la condición, estado y circunstancias de su autor; y 2.º, en que convierte la universalidad de la ley moral, simple carácter ó propiedad de esta ley, en principio constitutivo de la misma. Las acciones no han de reputarse buenas, porque todos deban ejecutarlas, como quiere Kant; sino al contrario, todos deben ejecutarlas porque son buenas. Para explicar y reconocer esta bondad se hace por tanto necesario un principio distinto del formulado por este filósofo.

132. Según otro filósofo contemporáneo, Víctor Cousín, el principio más simple y universal de la moral puede formularse así: *El ser dotado de libertad debe permanecer libre en todos sus actos.* Con estas últimas palabras quiso dar á entender Cousín, que el hombre debe esforzarse para no caer en la esclavitud á que las pasiones pretenden sujetar la voluntad y la razón. Ahora, es evidente que nuestra conducta moral no se limita á vivir libre del dominio de las pasiones y de los apetitos sensibles; sino que comprende además una multitud de acciones honestas que no se derivan de semejante principio.

133. Damirón, discípulo de Cousín, cifró todo el orden moral en la *plena evolución ó desarrollo de todas nuestras facultades.* Siguiendo este principio el hombre estaría obligado á cultivar todas las ciencias, y todas las artes y disciplinas en su mayor grado de perfección, y á sentir todo linaje de afectos.

Varias cosas se olvidan en esta doctrina: la primera, que el desarrollo de unas potencias disminuye el de las otras, siendo absolutamente imposible la evolución simultánea de todas ellas, y mucho más elevándolas á su mayor perfección posible; y la segunda, el orden y subordinación que deben existir entre los actos de nuestra naturaleza, según las potencias de que proceden, y el lazo de dependencia que une las inferiores á las superiores, orden sin el cual el desenvolvimiento de nuestras facultades carece de toda perfección y carácter moral.

134. Veamos ahora cómo formuló nuestro insigne Balmes el principio supremo de la moralidad de las acciones. Este filósofo reduce todos nuestros deberes al amor de Dios. Según su doctrina, el principio que dice: *Ama á Dios*, no sólo es el primero de los deberes, sino también la esencia misma de la moralidad.

En las profundidades de su inteligencia infinita, dice el filósofo español, ve Dios una infinidad de criaturas posibles, ordenadas á Dios mismo, principio y fin de todo lo que existe y puede existir; amándose á sí mismo Dios ama también este orden eternamente representado en su divina inteligencia. Ahora bien, el amor de Dios á sus infinitas perfecciones constituye la moralidad absoluta, que en nada se distingue de la santidad divina: esta es la moralidad en Dios. La de las criaturas es el amor que tienen á Dios. Este amor puede ser explícito ó implícito: explícito, cuando amamos á Dios di-

rectamente; é implícito, cuando amamos el orden que Dios ama en las criaturas. El amor que tenemos á Dios directamente es una participación del que Dios se tiene á sí mismo, en el cual consiste la moralidad absoluta; y el amor que tenemos al orden es una manera de amar á Dios: de donde se infiere que el amor de Dios es la esencia de la moralidad, y el principio universal de que se deriva la honestidad de las acciones.

De tan pura y elevada doctrina debemos decir, que aunque verdadera en todas sus partes, carece de las condiciones que pide la Ética al primer precepto moral, cuales son: qué sea simplicísimo, universalísimo, irreductible y capaz de explicar ó dar razón de todos los demás preceptos.

135. El principio más simple y universal de la moral, á que pueden reducirse todos sus preceptos, incluso el de amar á Dios, es el siguiente, formulado en forma imperativa: *Haz el bien*. Este es aquel mismo principio de los filósofos escolásticos: *Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum* (1). Este es asimismo el que se contiene en las palabras de la sabiduría increada: *Diverte a malo et fac bonum*.

(1) El Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino demuestra claramente ser este el primer precepto de la ley natural, en los siguientes términos: «Sicut ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni; et ideo primum principium in

De este principio se sigue inmediatamente este otro: *Ordinem serva*. Y á la verdad, no poseyendo el hombre en esta vida el bien supremo á que tiende como á su último fin, es evidente que la honestidad de sus actos consiste en hacer el bien que le conduce á él, el cual se llama bien de orden; porque dice orden ó relación de conformidad con su misma naturaleza y con el fin para que ha sido criado (1).

ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni, quae est: Bonum est, quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica apprehendit, esse bona humana.»

(1) El Padre Taparelli, de acuerdo en un todo con la doctrina de Santo Tomás, ha expuesto bajo una forma sobremanera luminosa la doctrina del Angel de las escuelas, acerca del primer principio moral. He aquí las palabras del insigne publicista: «Conteniendo esencialmente todo juicio moral este principio universal,—*debe hacerse el bien*,—y no pudiendo explicarse este juicio sino por la naturaleza de la voluntad, no alcanzo yo á entender cómo ha podido disputarse con tanto calor entre tantos autores doctos sobre el primer principio moral, diciendo unos que no existe, otros que no se encuentra, otros que es inútil, otros finalmente señalando varios principios sin lazo alguno de unidad, tan necesaria en toda ciencia. Mas á poco que se reflexione sobre tal cuestión, se dará con la solución verdadera; porque ¿qué cosa es ciencia? *La facultad* de discurrir sobre alguna materia, *cognitio per causas*. Pues ahora, la facultad de discurrir sobre el objeto A, no es la de discurrir sobre el objeto B. Toda ciencia debe, pues, poseer su objeto propio, acerca del cual deben versar sus demostraciones. Luego toda demostración debe partir de la definición expresa ó sobreentendida de este objeto. Luego la definición del objeto de cada ciencia contiene su germen primitivo, su primer prin-

ARTICULO V.

DE LA CONCIENCIA.

136. Por conciencia se entiende generalmente el juicio actual práctico que nos dice lo que es lícito ó ilícito en particular, qué debemos hacer en esta ó aquella circunstancia en concepto de bueno, y qué omitir por ser malo (1). Más brevemente: el dictamen de la razón que nos dirige en cada una de las obras particulares (2).

La moral es la ciencia del acto humano, esto es, del acto de la voluntad libre. La voluntad es la tendenciá hacia el bien: su acto natural esencial es *tender hacia el bien*; luego el primer principio moral es este:—*Se debe tender hacia el bien ó hacer el bien*;—pues el bien del hombre en su condición presente son los actos con que tiende á su fin. Podrase decir esto mismo bajo otra forma, pero la sustancia de esta verdad será la misma. Podrase mudar la forma indicativa en la imperativa: *Haz el bien*; se podrá sustituir el término *bien*, con estos otros equivalentes: *perfección, felicidad, orden, fin, designio del Criador*, etc.: y como toda proposición afirmativa excluye su contraria, la proposición *haz el bien* puede desenvolverse en la fórmula de la Sagrada Escritura: *diverte à malo et fac bonum*, la cual comprende un precepto negativo y otro positivo, el primero *absoluto y universal*, pues para llegarse al fin es necesario no desviarse de él; el segundo *particular é impositivo*, porque no es necesario hacer *todo* bien, sino aquel sin el cual no se alcanza el fin.»

(1) - SCAVINI, *Eth.*, de conscientia.

(2) Consta esta palabra *conciencia* de otras dos, á saber: *ciencia* ó conocimiento de la ley junto con el de algún hecho particular á que se aplica la ley misma. Esta etimología concuerda exactamente con el concepto filosófico de la *conciencia* ó *sentido moral*. Y pues usamos de la palabra *sentido*, bien será añadir, que no expresamos con ella

La conciencia, dice Santo Tomás, es la aplicación de la ciencia á las cosas que hacemos. La ciencia de que hacemos aquí aplicación, es el conocimiento de la ley. Esta es, pues, la relación entre la conciencia y la ley, que el concepto de la ley implica la regla de lo que ha de hacerse en general; mas la conciencia consiste en el dictamen práctico de lo que ha de hacerse en particular, siendo por consiguiente la aplicación de la ley á cada obra determinada, y la regla *próxima* de nuestras acciones; en lo que se diferencia también de la ley, que es regla *remota*. Y no sólo aplica la conciencia la ley natural, sino cualquiera otra, ahora sea divina ó humana, y aun la ley que llaman los autores *existimada*, la cual no es verdadera ley, aunque parezca tal á los ojos de la razón. Por último, la ley se da propiamente para lo futuro; mas la conciencia se extiende asimismo á las obras ya hechas; y así su oficio no es sólo obligar al agente, sino también acusar, testificar y defender, juntando en uno los oficios de fiscal, de juez y de testigo.

137. En razón del tiempo pretérito ó del futuro en que se hizo ó ha de hacerse esta ó aquella obra, la conciencia se divide en *antecedente* y *consiguiente*. La primera es el dictamen que se refiere

una potencia sensitiva, sino el mismo entendimiento que percibe las relaciones morales. En este significado usan algunos de esa misma voz, y aun en la Sagrada Escritura vémosla empleada para denotar la inteligencia: *Optavi et datus est mihi SENSUS.* (Sap.)

á tal ó cual acción que va á ser ejecutada ú omitida; y la segunda el juicio que formamos sobre la bondad ó malicia de la acción ya ejecutada. Si esta acción es mala, la conciencia nos acusa de haberla cometido, y esta acusación se llama *remordimiento*, el cual trae consigo inquietud y tristeza; pero si es buena la acción, la conciencia nos da su aprobación, y esto es lo que se llama *testimonio de una buena conciencia*, siempre acompañado de dulce é íntima satisfacción.

138. La conciencia antecedente, llamada también y con más propiedad *concomitante*, por ser la aplicación de la ciencia práctica al acto que debe ser ejecutado *hic et nunc*, tiene por oficio *obligar moralmente*, de suerte que el obrar contra su dictamen impútase á culpa. Pero es de notar que en semejante obligación indúcenos la conciencia por virtud del precepto divino que nos pone de manifiesto, no porque ella misma sin este precepto tenga semejante virtud, como parece dan á entender los que dicen no tener el hombre que dar cuenta de sus obras á nadie sino es á la propia conciencia (1).

139. La conciencia puede ser *recta, errónea, dudosa, perpleja y probable*.

(1) «Conscientia obligat, non virtute propria, sed virtute praecepti divini; non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum, hac ratione quia sibi videtur, sed hac ratione quia adeo praeceptum est.»
D. TH. 11. Sent., Dist. 39, q. 3, art. 3, ad 3.)

Se entiende por conciencia *recta* aquella cuyo dictamen se conforma con la verdad y la justicia. Es evidente que el hombre debe seguir en sus acciones el dictamen de la conciencia recta.

La conciencia *errónea* es la que en su dictamen prescribe lo falso en concepto de verdadero. El error de la conciencia se divide en error de *hecho* y error de *derecho*. El primero versa sobre el hecho á que debe ser aplicada la ley; y el segundo sobre la inteligencia de la ley misma.

En orden á las acciones que ejecuta el hombre siguiendo el dictamen de la conciencia errónea, hay que distinguir si el error de la conciencia es vencible, ó invencible: cuando el error es vencible, y tenemos obligación de deponerlo, la acción ejecutada en su virtud es mala; mas, por el contrario, si el error de la conciencia es invencible, y propone algún precepto, obliga á ejecutarlo, como sucedería, por ejemplo, si alguna persona, á causa de su extrema rudeza, juzgase que debía mentir para librar de la pena á su prójimo, acusado de algún delito; en cuyo caso, no obrando según su conciencia, aunque no violara en sí mismo ningún deber, su voluntad sería violarlo, y su acción por consiguiente mala.

La conciencia *dudosa* vacila por no saber con certeza lo que debe hacerse en algún caso determinado para ejecutar el bien y evitar el mal.

Fácilmente se comprende que no es lícito seguir la conciencia dudosa: porque el que ejecuta una

acción de cuya honestidad no está seguro, se pone en peligro de obrar mal; y al arrostrar este peligro da una prueba de cuán poco estima la prohibición de la acción, si por ventura esta fuese torpe.

Conciencia *perpleja* es la del que teme obrar mal, ora ejecute la acción, ora la omita. En tal caso lo que procede es suspender la acción, é ilustrarse más y más acerca de su conveniencia ó repugnancia con la ley natural. Si esta suspensión no fuese posible, debe optarse por el menor de los dos males que se temen, producido el uno por la ejecución y el otro por la omisión del acto; y si aun fuese imposible discernir esta diferencia, puede estar seguro el agente de que cualquiera que sea el partido que adopte, no falta á la ley.

La conciencia *probable* es la del que, fundado en razones verdaderamente probables, está cierto, en virtud de algún principio reflejo, de la honestidad de alguna acción. Los principios reflejos de donde nace esta certeza, se sacan no del objeto del acto, sino del sujeto de él, considerado en orden á la existencia ó no existencia de la obligación: así pues, si dudando alguno de la existencia de la ley y no pudiendo resolver su duda, recurriese al principio: *una ley incierta no me obliga*, é infiriese de aquí que le era lícito ejecutar el acto (1), tendría conciencia probable.

(1) Los doctores traen otros ejemplos de principios reflejos y las

140. La conciencia probable se diferencia de la dudosa en que esta fluctúa entre afirmar ó negar de una acción determinada su honestidad ó malicia; al paso que la primera está cierta del carácter moral de la acción á que se refiere (1).

141. Lícita cosa es seguir la conciencia probable, porque siguiéndola el hombre se halla cierto

excepciones que tiene esta doctrina. Puede verse en esta materia á *Gury, Scavini* y demás autores de *Moral*.

(1) Para la inteligencia de toda esta doctrina importa mucho distinguir entre la duda especulativa y la duda práctica. En la duda especulativa, la acción se considera sin respeto alguno al agente: por ejemplo, se duda si el juez puede condenar al reo de quien sabe particularmente que es inocente, pero que *juxta allegata et probata* resulta culpable. En la duda práctica, por el contrario, se considera la acción en cuanto *hic et nunc* se refiere al agente, v. gr., si, siendo yo juez, retuviera algún regalo en mal hora recibido dudando si podía lícitamente retenerlo. Esto supuesto, decimos, que interviniendo esta manera de duda, el hombre no puede obrar lícitamente. Pero si la duda es especulativa solamente, es decir, si considerando yo el caso en general digo: hay razones para creer que el juez puede prescindir de noticias privadas, por ciertas que estas sean, para condenar al reo, y para retener los regalos de los litigantes, aunque recibidos torpemente; las hay también en sentido contrario, es decir, para no condenar al reo en el caso mencionado, y para devolver los regalos en ley de honestidad; ambos casos en sí mismos son dudosos. Pues bien, *in dubiis libertas*, no hay ley alguna cierta que me obligue á una cosa ni otra, pues si la hubiera se me habría dado á conocer con certeza, y cuando hay duda sobre la existencia de la ley, es porque no ha sido oportunamente promulgada; le falta este requisito y no puede obligarme. He aquí cómo, aunque haya duda especulativa sobre si tal acción es en sí misma buena ó mala, podemos y aun debemos estar ciertos prácticamente de que al ejecutarla ú omitirla no quebrantamos ningún deber.

de la honestidad de la acción, por más que esta certeza proceda de un principio subjetivo. Tal es el que antes dijimos, que las leyes dudosas no obligan, porque les falta el requisito esencial de la promulgación; ó este otro, que una ley incierta no puede imponer una obligación cierta. Luego cuando hay algún motivo razonable para creer, después del más diligente examen, que no existe la ley que prohíbe la acción, es lícito ejecutarla.

SEGUNDA PARTE.

ÉTICA ESPECIAL.

CAPÍTULO I.

Naturaleza y división de las obligaciones morales.

ARTICULO I.

NOCIONES PRELIMINARES.

142. La obligación moral consiste en la necesidad moral de conformar nuestras acciones con el dictamen de la razón, ó sea en la imposibilidad de guardar la debida sumisión y fidelidad á la ley natural alterando el orden concebido por la razón. Tal es la obligación en general. Considerada de un modo concreto, recibe ordinariamente el nombre de deber (*officium*, de *efficiendo*, con que se denota lo que debemos hacer), y es toda acción ú omisión ordenada por la ley natural, ó todo lo que exige la recta razón que se haga para guardar el orden que Dios quiere que se guarde, y prohíbe que se perturbe.

143. Del triple orden en que pueden considerarse los actos humanos, según que proceden de las relaciones que tiene el hombre con Dios, consigo mismo, y con sus semejantes, procede á su vez la división de nuestros deberes en razón de cada uno de estos tres términos: tenemos, pues, deberes para con Dios, para con nosotros mismos, y para con los demás hombres.

144. No faltan quienes también quieren que estemos obligados en orden á los animales: así al menos lo dicen Arhens, discípulo de Krause, y el ecléctico Damirón; el cual añade, que siendo la naturaleza hija de Dios y hermana por consiguiente del hombre, debemos cumplir con ella los oficios consiguientes á tales relaciones, verdaderamente imaginarias. No sabía sin duda este filósofo, que el nombre de *hijo* sólo se aplica con propiedad á los seres vivientes que proceden de otros por vía de generación, según la semejanza de naturaleza; ni, por consiguiente, que es un delirio dar á los objetos impersonales, incluyendo aquí los meramente materiales, el nombre de hijos de Dios, que ni aun á los mismos hombres corresponde sino en un sentido lato, ó sea en cuanto han sido adoptados por Dios en el orden sobrenatural, y en cuanto reciben directamente de Dios el alma racional por medio de la creación, siendo además capaces de ofrecer á Dios aquel obsequio y aquella sumisión y reverencia que tienen los hijos con sus padres. De la naturaleza sensible no puede decirse nada de esto:

y así no puede ser llamada hija de Dios, ni tener con el hombre fraternidad de ninguna especie.

Ni aun para con los brutos animales tenemos deber alguno; porque el deber implica un derecho correlativo en el objeto á que se refiere, y el derecho no se concibe en las cosas que carecen de fin propio, como sucede con los brutos, que no han sido criados para sí mismos, sino para el hombre(1).

145. Y no se diga ser un deber para con los animales el abstenernos de todo acto de crueldad inútil, con la cual se les hace padecer sin provecho alguno del hombre; porque la necesidad de abstenernos de tales actos no corresponde á derecho alguno de los animales, sino á lo que exigen nuestras relaciones con Dios y con nosotros mismos: con Dios, porque el uso de los animales debe guardar proporción con las necesidades á que están destinados: tal es el orden establecido por Dios, á quien ofende sin duda el que se aparta de él; con nosotros mismos, porque estamos obligados á guardar en todo moderación y evitar todo linaje de torpezas; á cuyo deber faltan los que usan de crueldad con los animales.

(1) «Todo deber, dice el P. Taparelli, nace del principio general: *Haz el bien*. Si tuviéramos deberes para con las criaturas irracionales, estaríamos obligados á hacer el bien de ellas. Pero su bien es su fin, es decir, cooperar al servicio del hombre. Luego el deber para con ellas sería un deber del hombre para consigo mismo.» (*Derecho natural*, nota 28. Véase también mi *Introducción al estudio del derecho y principios del derecho natural*.)

ARTICULO II.

DE VARIAS MANERAS DE DEBERES.

146. Los deberes: son ó *jurídicos*, ó puramente *morales*. Estos últimos nos son asimismo impuestos por la ley moral; pero sin que haya derecho en la persona á que se refieren, de exigir su cumplimiento. Por el contrario, los deberes *jurídicos* suponen este derecho correlativo, y son rigurosamente exigibles á los ojos de la justicia. Veamos ahora qué deberes sean *jurídicos*, y cuáles no; pero antes tenemos que definir el concepto del derecho.

147. Llámase *derecho* á la facultad legítima de ejecutar ciertos actos ó de exigir de otro lo que nos es debido. El derecho supone, pues, la obligación correlativa, la cual puede consistir ó en abstenerse de ejecutar aquellos actos que se opongan al derecho de otro, en cuyo caso la obligación es negativa, ó en ejecutar los actos que se nos exijan por otros conforme á razón y justicia.

148. Viniendo ahora al punto de las obligaciones jurídicas, decimos que todas ellas en general corresponden necesariamente al derecho que hay en Dios de exigir su cumplimiento, del cual hablamos en la *Ética* general. Este derecho de Dios,

que preside á todas nuestras acciones morales, exige de nosotros la más puntual y exacta observancia de los deberes especiales que tenemos con Dios. Por lo que toca á las obligaciones para con nuestros semejantes, es indudable que son verdaderamente jurídicas las que corresponden al derecho que tienen los demás de no ser turbados en el ejercicio legítimo de su actividad, y de exigir lo que les es debido. Por último, cuando las obligaciones se terminan en las mismas personas que deben ejecutarlas, carecen en rigor de la propiedad de jurídicas; porque una sola é idéntica es entonces la persona que obra y es término de la acción obligatoria; lo cual no impide que sean jurídicas con relación á Dios, en quien reside con la potestad de ordenarlas el derecho de exigir su observancia.

149. Otra división se hace de nuestros deberes, á saber en *connaturales* ó *primitivos*, y *adventicios* ó *derivados*. Los primeros se fundan en las relaciones esenciales del hombre; y los segundos nacen de las relaciones que dimanar de algún hecho ejecutado libremente por él: la obligación de dar á Dios el culto debido, puede servir de ejemplo de las *connaturales*; y la de cumplir lo estipulado en un contrato, de las *adventicias*. Conviene, sin embargo, saber, que estas últimas descansan, aunque remotamente, en algún deber natural; pues el hecho que produce el vínculo obligatorio, no hace más que aplicar y determinar de un modo concreto el deber que ya existía con un carácter indetermina-

do: así, en el segundo ejemplo, el deber de cumplir lo convenido no es más que la aplicación á un caso especial de la obligación que tienen los hombres de cumplir fielmente los contratos, la cual se funda en la misma naturaleza humana.

150. Los deberes primitivos se llaman también *absolutos*, y los derivados *hipotéticos*, porque su determinación pende de una hipótesis, cual es la existencia del hecho que les da nacimiento.

ARTÍCULO III.

DE LA NECESIDAD QUE EXIME DEL CUMPLIMIENTO DEL DEBER.

—

151. Hay casos en que el hombre no está obligado á cumplir los deberes que le impone la ley, á saber, cuando media absoluta necesidad, ó sea cuando no puede cumplirse el deber sin peligro de algún mal inminente.

152. La necesidad puede ser *extrema*, *grave* y *común*. La *extrema* supone peligro de la vida ó de otro mal no menor; es *grave*, cuando amenaza algún mal no despreciable, como es, v. gr., notable detrimento de la salud ó de la honra, ó pérdida de gran parte de la hacienda; y por último, es *común* la necesidad, cuando es ordinario y no de gran momento el mal que se teme, como una corta dismi-

nución de la hacienda, una calumnia leve, el menosprecio de algunos pocos, etc.

La necesidad común no exime al hombre del cumplimiento del deber; pues si bastase para dejar de hacer las obras debidas, pocas veces estaría el hombre obligado á prestarlas, atendida la condición de la vida presente, donde son tantos los casos de esa especie de necesidad. Pero la necesidad grave, y más todavía la extrema, tienen ambas virtud para eximir al hombre de ciertos deberes, cuya naturaleza lo consiente en tales casos. Nos explicaremos.

153. Hay deberes *esenciales*, fundados en las relaciones esenciales de las cosas, é impuestos por la ley natural; los cuales se dividen en *afirmativos* y *negativos*, según que proceden por vía de mandato ó prohibición de la ley natural. Estos últimos no puede excusarlos necesidad alguna; porque lo que la ley natural prohíbe, es por sí mismo malo, y por consiguiente no puede moralmente hacerse, sean las que fueren las consecuencias que se sigan de no contravenirse al orden esencial de la justicia: *fiat justitia, et pereat mundus*. Pero si el deber fuese afirmativo, puede usar el hombre del derecho de la necesidad; porque la ley no manda que el acto se haga siempre, sino en tiempo y ocasión oportunos; y así, no habiendo razón especial que determine absolutamente la obligación de ejecutarlo en el punto mismo que apremia en contrario sentido la necesidad, bien puede omitirse sin

lesión alguna del orden moral, reservando para mejor sazón el acto omitido, y conciliando así el cumplimiento del deber en tiempo oportuno con la prudente preservación de la vida y con la fuga del mal. No puede decirse lo mismo si la omisión del acto honesto en tiempo determinado redundase en ofensa de Dios, en menosprecio de la religión, en grave daño de la república, en castigo del inocente, ó en violación de alguna ley negativa; pues en todos estos casos la omisión del acto debido sería culpable. Hay otros deberes *adventicios*, que proceden de leyes meramente positivas ó de alguna convención humana, de cuyo cumplimiento exime la ley de una grave necesidad.

CAPITULO II.

Deberes del hombre para con Dios.

ARTICULO I.

DE LA RELIGIÓN EN GENERAL.

154. Se llama *piedad*, y también toma el nombre de *religión* (1) la virtud que nos inclina al cum-

(1) La palabra *religión* viene, según unos, de *relegendo*, sin duda porque lo que á ella toca, debe ser leído y meditado muchas veces; otros, siguiendo á Lactancio, la derivan de *religando*, en razón del vínculo que nos une con Dios.

plimiento de los deberes que tenemos para con Dios; si bien la palabra *religión* se emplea más comunmente para dar á entender el conjunto de relaciones, ó sea el vínculo que une á la criatura con su Criador.

La religión de que aquí tratamos, lleva el nombre de *natural*, porque los oficios ó deberes que nos prescribe para con Dios, son conocidos del hombre mediante la luz de la razón.

155. Dos partes comprende la religión, una *teórica* y otra *práctica*. La primera consiste en el conocimiento verdadero de Dios; y la segunda en el culto que le es debido.

156. El primer deber del hombre para con Dios, dijo ya Epitecto, es *Deum noscere*, conocer á Dios; el segundo, consiguiente á este, es darle culto, *consequens colere*. Y á la verdad, ¿cómo habíamos de ejercitar la adoración, el amor, la oración y demás actos del culto que debemos á Dios, sin conocer su existencia y sus atributos? Pues aunque el conocimiento de Dios pertenezca al orden intelectual; pero los medios para alcanzar este conocimiento dependen en gran parte de la voluntad, de la cual recibe el entendimiento la dirección más conveniente para llegar á la verdad; y por esto decimos con razón, que el hombre está obligado á conocer á Dios (1).

(1) Puede verse sobre esta materia un escrito inserto en *La Razón Católica* con el título de: *Tres modos del conocimiento de Dios*, donde

157. A los que yerran en el conocimiento de Dios negando su ser ó sus atributos, ó atribuyéndole cosas repugnantes á la naturaleza divina, se les da el nombre de *blasfemos*; y los que rehusan á Dios el culto y obsequio que le son debidos, son *impíos*. Toda religión falsa es *superstición*. La superstición, ó pone á la criatura en lugar del Creador, que es la *idolatría*; ó mezcla alguna cosa perniciosa ó superflua al culto del verdadero Dios. La verdadera religión es, pues, el culto verdadero del Dios verdadero, *cultus verus Dei veri*, como la definió San Agustín (1).

ARTICULO II.

DEL CULTO.

—

158. *Culto* es el homenaje que tributamos á Dios por ser quien es, como criaturas dependientes de su voluntad.

se evidencia lo mucho que influye la voluntad sobre el entendimiento y discurso del hombre tratándose de conocer á Dios. (Números 9, 10, 11 y 12 del segundo año de dicha revista.)

(1) El Padre Taparelli ha dicho: «Adorar alguna cosa fuera de Dios es, pues, un mal moral cuyo nombre es *idolatría*; no adorar á Dios es la expresión de otro absurdo, el de la absoluta independencia de un ser contingente, y se llama *impiEDAD*; y adorarlo falsamente ó sea expresando falsas relaciones del hombre con Dios, lleva el nombre de *superstición*.» (*Ensayo teórico*. n. 214.)

Divídese el culto en *interno* y *externo*. El primero consiste en el obsequio y reverencia que tributamos á Dios con actos puramente interiores; y el segundo, en este mismo obsequio y reverencia expresados por medio de actos externos.

159. Que estamos obligados á tributar á Dios culto interno, es una verdad evidentemente deducida del conocimiento que tenemos de Dios y del hombre mismo: de Dios á quien conocemos como bien y perfección soberana, como un ser infinitamente digno de ser amado y adorado; y del hombre, porque ha sido criado por Dios á su imagen y semejanza, y le es deudor además de innumerables beneficios recibidos de la divina mano, y está necesitado del auxilio divino, y encaminado á un estado de felicidad que sólo de Dios puede esperar. ¿Cómo ha de satisfacer el hombre esta deuda, ni dar testimonio de su dependencia, ni invocar la bondadosa protección de Dios sino por medio del culto?

160. El primero de los actos en que consiste el culto, acto que puede considerarse como fundamento de todos los demás, es la *adoración*, la cual consiste en aquella sumisión y reverencia que nace en toda alma piadosa cuando considera que Dios es el Criador y Señor universal de todas las cosas, el Ser infinito cuyas perfecciones exceden infinitamente á las de todos los seres reales y posibles, los cuales se hallan todos debajo de su poder y dominio. Si además consideramos que Dios es el sumo

bien, el principio de cuantos bienes podemos obtener, el legislador supremo, el remunerador de la virtud, el vengador del vicio, y por último, el autor de todos los beneficios que recibimos y podemos recibir, nos será fácil entender, que debemos también dar culto á Dios por medio del *amor*, de la *gratitud*, de la *acción de gracias*, de la *obediencia*, de la *sumisión*, como siervos que somos suyos, del *temor*, de la *esperanza*, y de la *oración*.

161. A dos pueden reducirse los actos del culto interno, son á saber: la *devoción* y la *oración*. La devoción es aquel movimiento piadoso del corazón con que el hombre se ofrece y entrega enteramente á Dios (1). Pertenecen á la devoción el *amor* y el *temor de Dios*. La *oración* es el acto con que el alma se eleva á Dios pidiéndole mercedes.

162. Los deistas y algunos racionalistas de nuestros días (2), niegan la virtud de la oración, porque á semejanza de Epicuro no quieren reconocer el dogma de la providencia divina ni mucho menos la sagrada revelación; así que sus objecio-

(1) Devotio, dice Santo Tomás, nihil aliud esse videtur, quam voluntas quaedam tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum. (2. 2, q. 82, a. 1.)

(2) Julio Simón, por ejemplo. Véase la preciosa colección de artículos publicados en Francia por el padre Gagarin y otros escritores de la Compañía de Jesús. En uno de los artículos intitulado: *La moral antes y después del Evangelio*, se exponen y pulverizan los errores y sofismas que acumuló Julio Simón en sus dos obras *sobre el deber y la religión natural*.

nes contra la oración no difieren de las que á pesar de haber sido infinitas veces contestadas victoriosamente, se suelen emplear por los impíos para combatir tan altas verdades. Dicen también que Dios no necesita oír las plegarias del necesitado para venir en su ayuda, y que por otra parte las leyes invariables de la naturaleza hacen de todo punto estéril la oración, ó contrarían invenciblemente sus votos. Pero estas objeciones se desvanecen ante la necesidad de admitir sobre la fe de la razón y del género humano un poder supremo que gobierne el mundo no sólo por medio de las leyes generales, sino teniendo un cuidado especial de cada criatura en particular; y recordando los motivos de la credibilidad en que se funda á los ojos mismos de la razón la verdad de la revelación, la cual, entre otras cosas, nos enseña á orar (1).

(1) Son muy conocidas las admirables palabras con que reconoce Platón que *el hombre reducido á sí mismo no sabe orar*. El genio de este filósofo había columbrado la *venida de un personaje celestial que enseñase á los hombres esta gran ciencia de la oración*.

Cuando Cousin dice en un libro dirigido á la muchedumbre (*Phil. pop.*, p. 13), que desesperando el hombre de todo apoyo en el mundo, su dolor silencioso parece buscar en lo alto el socorro que le falta, y que de su corazón suben espontáneamente á los labios estas sencillas y santas palabras: «Padre nuestro, que estás en los cielos,» afirma un hecho que el estudio del hombre no puede reconocer, ni el de la historia confirmar con el ejemplo de una oración tan admirable no siendo aprendida. Pero tampoco asentimos á las palabras siguientes del ilustre marqués de Valdegamas: «El hombre no sabe de por sí sino blasfemar: cuando pregunta, blasfema, si el mismo Dios que le ha de dar la respuesta, no le enseña la pregunta; cuando

Nada por otra parte más falso que suponer inflexibles las leyes de la naturaleza; pues aunque percibimos claramente la fijeza y uniformidad con que se suceden los hechos y fenómenos de la naturaleza y de la vida humana, pero dentro de este orden cabe gran variedad de mudanzas, que pueden ocurrir de mil y mil maneras diferentes sin que se altere la ley general á que están sujetas. Así, por ejemplo, es una ley constante que el hombre ha de morir; pero no lo es, que ocurra su muerte en determinado lugar ni tiempo. Luego lo que el hombre pide en la oración, aun limitándose á las cosas de aquí bajo, puede serle concedido ó negado sin que se alteren las leyes de la naturaleza. Además de esto, es sabido que el hombre influye con su libre actividad en el orden natural de las cosas para su utilidad y provecho, sin necesidad de

pide algo blasfema, si no le enseña lo que ha de pedir y cómo lo ha de pedir el mismo Dios que le ha de otorgar su demanda. El hombre no supo ni lo que había de pedir, ni cómo había de pedirlo, hasta que el mismo Dios, venido al mundo y hecho hombre, le enseñó el *Padre nuestro* para que lo tomase, como un niño, de memoria.» (*Ensayo sobre el Cat.*, p. 120.) El Sr. Donoso Cortés hubiera podido confirmar este último pensamiento con aquellas hermosas palabras del apóstol: «Sólo Dios puede crear en el corazón del hombre un espíritu capaz de exclamar: Padre mío (*Ad. Gal.* IV, 6);» pero de aquí á sostener que el hombre no sabe de por sí sino blasfemar, y que toda oración suya no aprendida por vía de revelación es una blasfemia, hay un abismo, que no pudo salvar el genio de aquel esclarecido publicista, cuyas más sublimes expresiones tienen á veces sabor de tradicionalismo.

violiar las leyes naturales (1): luego con mayor razón Dios, que es su único autor, y que puede, si quiere, suspenderlas, podrá también ordenarlas á la manifestación de sus divinos atributos, y muy especialmente de la bondad con que otorga al hombre las mercedes que este le pide en la oración.

Pero aun dado caso que fuesen absolutamente invariables las leyes de la naturaleza, todavia sería falso concluir que la oración es inútil; antes vendríamos á parar, estableciendo semejante hipótesis, á una verdad de todos modos indisputable, á saber: que habiendo Dios previsto desde la eternidad las oraciones de los hombres, ordenó para satisfacerlas las leyes de la naturaleza (2).

(1) «Observad, dice el conde de Maistre, de cuántas maneras y hasta qué punto influimos en la reproducción de los animales y de las plantas: los ingertos, por ejemplo, son una ley de la naturaleza según la existencia ó no existencia del hombre.» Luego añade: «Admito que todos los años debe llover precisamente la misma cantidad de agua: esta será la ley invariable; mas la distribución de esta agua será, si es lícito decirlo, la parte flexible de la ley. Y así veis que con leyes invariables podremos muy bien tener inundaciones y sequías, lluvias generales para el mundo, y particulares ó de excepción para los que han sabido pedir las.» (*Les soir. de S. Petersb.* tít. I, p. 246.)

(2) «No sólo los cuidados y trabajos de la vida, dice Leibniz, sino también las oraciones, son útiles al hombre, porque Dios las vió desde la eternidad antes de ordenar la existencia y la marcha de los seres; y así, los que dicen que se pueden descuidar las diligencias necesarias para el arreglo de los negocios humanos bajo el vano pretexto de la necesidad de los sucesos, y cuantos manejan contra la oración las armas del raciocinio, incurren en el sofisma conocido por los antiguos con el nombre de perezoso.» (*Leibniz, Teod.*, t. II, in. 8.º, p. 416.)

Tocante á la objeción que se dirige contra la oración, que Dios no necesita que el hombre le manifieste sus necesidades para conocerlas y remediarlas, debemos contestar, que el fin de la oración no es manifestar á Dios lo que ya conoce, sino tributarle el culto que le es debido, observando aquel orden admirable, según el cual la criatura debe reconocer su dependencia de la causa primera que le dió y le conserva la vida. Es, pues, muy conforme á este orden, que el hombre, reconociendo su dependencia, pida á Dios lo que necesite.

163. La obligación de tributar á Dios culto externo se puede demostrar por medio de las reflexiones siguientes; 1.^a, el hombre, considerado en la totalidad de su ser, está obligado á rendir á Dios el homenaje debido; y así, es razón que cumpla este deber con el espíritu y con el cuerpo; 2.^a, de Dios hemos recibido no sólo el alma, sino también el cuerpo: luego debemos rendirle el obsequio debido con actos ejecutados juntamente por ambos; 3.^a, como el culto externo es expresión del interior, tiene con él la relación del signo con la cosa significada, y sirve por tanto para excitarle y mantenerle vivo en el alma. Si, pues, el hombre, como hemos visto, está obligado á tributar á Dios el culto interno, también lo estará á tributarle el externo, que como signo y expresión del primero, es su más eficaz auxiliar. 4.^a, obligado el hombre á tributar á Dios el culto debido, sus actos deben guardar conformidad y armonía con las condiciones actuales

de la naturaleza humana, la cual no se halla aislada en cada individuo, sino repartida, por decirlo así, entre los miembros de la sociedad: debemos, pues, ejecutar estos actos de un modo público, como miembros de un mismo cuerpo; y pues la publicidad del culto no puede tener lugar sin actos externos, de aquí la necesidad moral de ejecutarlos.

Estas razones dejan ver claramente el sofisma en que incurren los que para combatir la necesidad del culto externo, dicen que Dios no necesita que el hombre le manifieste exteriormente los afectos de su alma. Cierto, Dios penetra en el fondo del corazón humano; pero de aquí no se infiere que el culto externo no sea obligatorio. Su fundamento es el orden natural de las cosas, el cual exige que el culto externo vaya unido con el interno, porque ambos á dos se ayudan entre sí, y muestran aquel vínculo de dependencia que liga las facultades del hombre, así físicas como espirituales, al servicio y á la gloria de Dios.

164. Cinco son principalmente los actos del culto externo, á saber: *adoración, alabanza, sacrificio, juramento y voto*. La *adoración* es el acto en que manifestamos la excelencia infinita de Dios y la sumisión que le debemos, ó bien en que reconocemos el supremo dominio que tiene sobre todas las cosas. En la adoración toma parte el cuerpo prosternándose ante el acatamiento divino. Cuando por ventura empleamos la lengua en referir las grandezas de Dios, nuestro culto es *alabanza*; y si su

santo nombre es invocado en confirmación de alguna verdad, tenemos el *juramento*. En los actos restantes del culto externo no usamos del cuerpo, sino de alguna otra cosa conveniente á la Majestad de Dios, la cual cuando sólo se la prometemos, es materia del *voto*; y cuando se ofrece *actualmente*, toma el acto el nombre de *sacrificio* ó de simple *oblación*, según que se consume la cosa ofrecida, ó se dedica y ordena al debido culto (1).

ARTICULO III.

DEL DEBER DE ABRAZAR LA RELIGIÓN SOBRENATURAL Ó REVELADA.

165. Las verdades que Dios se ha dignado de revelarnos tenemos el deber de abrazarlas con el entendimiento, y seguirlas, como luz que son inde-

(1) «Actus porro hujusmodi, añade el filósofo DE GIORGIO, si attente considerentur, clare perspiciuntur, ad sacrificium reduci tanquam imperfectum ad perfectum; quia in eo praesertim viget ratio demonstrationis supremi Dei Dominii in creatura. Et quoniam cultus *externus* ab interiori dependet, consequens est, Religionis essentiam supremumque caput in interiori animi sacrificio reperiri, sive in reverentia, qua cor conteritur et humiliatur ante thronum Dei. Itaque, quum eo major digniorque sit reverentia in aliquem, quo nobilior est persona, quae ipsum honorat ac reveretur; verissima, sanctissima et maxime Creatori digna illa erit Religio, in qua sacrificium peragitur, quo in obsequium et reverentiam Supremi Numinis immolatur et consumitur Persona, qua dignior alia haberi non possit.» *Institutiones phil.*, phil. mor. p. II, art. 11, p. 585, n. 1.)

fectible, que nos da á conocer los bienes eternos y los medios de conseguirlos.

Dos clases de verdades comprende la divina revelación, una de las cuales contiene las que podemos alcanzar por medio de la luz natural, y otra las que comunmente se llaman *misterios*, que no pueden ser naturalmente conocidas de la razón humana, ni nosotros las podemos comprender jamás en la presente vida.

166. No es difícil demostrar la existencia de estas últimas verdades, considerando, lo primero, la limitación de nuestro entendimiento y la infinidad de Dios, la cual excede infinitamente los términos de nuestra comprensión; lo segundo, que no conocemos naturalmente á Dios en sí mismo, sino por medio de las criaturas, las que sólo nos manifiestan la existencia de Dios como causa suprema, y las perfecciones que de este concepto de causa suprema podemos deducir (1); y por último, que mu-

(1) «Cum principium totius scientiae (dice Santo Tomás), quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod secundum doctrinam philosophi demonstrationis principium est quod quid est: oportet quod secundum modum, quod substantia rei intelligitur, sit eorum modus quae de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi qua-

chas cosas penden únicamente de la voluntad de Dios, las cuales, si por ventura no caen debajo de los sentidos, ó se refieren al tiempo que está por venir, no pueden sernos conocidas si Dios no nos las enseña por medio de su sobrenatural revelación.

Conviene añadir, que, elevado el hombre graciosamente por Dios á un estado sobrenatural, fué necesario que le fuesen reveladas tales verdades; porque sin esta revelación no podría conocer ni seguir el bien y la verdad que corresponden á dicho estado. La voluntad humana no puede ordenarse á cosas desconocidas; y ciertamente serían desconocidos los bienes del orden sobrenatural, si Dios no se hubiese dignado manifestárnoslos por medio de la sagrada revelación (1).

167. De la revelación de las verdades que nuestra inteligencia es capaz de alcanzar por sí misma,

tenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quid sit, cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo, quia est, et alia hujusmodi quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum, quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt.» (SANTO TOMÁS, *Contra gentiles*, lib. I, c. 3.)

(1) «Quia ad altius bonum, quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordiuntur, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere: ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit.» (*Contra gentiles*, lib. I, c. 5.)

proceden grandes bienes. Porque sabida cosa es, que estas verdades piden grande esfuerzo para llegar á ser conocidas por el simple discurso de la razón; que no todos tienen la aptitud debida, ni el tiempo y otras condiciones necesarias para elevarse hasta ellas; y que aun los más sabios no las poseen sino después de largo tiempo y mezcladas con mil errores, ora nacidos de la influencia de la imaginación y de las pasiones sobre nuestros juicios, ó bien de la flaqueza de nuestro entendimiento. Por tanto, para que estas verdades iluminen á todos los hombres y posean en el ánimo la más perfecta pureza, es muy conveniente que las recibamos, como en efecto las hemos recibido, de la autoridad infalible de Dios.

168. Dijimos antes, que el hombre tiene la obligación de dar fe á la palabra revelada; lo cual es evidente. Porque á la verdad, si á Dios, como á ser supremo, es debida la adoración, y como á bien sumo el amor, siendo también la suma verdad, tiene derecho á nuestra fe. De otra parte, el fin de nuestra inteligencia consiste en la posesión de lo verdadero; y nada es más conforme á este fin, que los actos con que abrazamos las verdades que se nos dan á conocer, ya por medio de la luz natural, ya por medio de la revelación.

De donde se infiere, que además del conocimiento de las verdades naturales que deben dirigir nuestros actos y regular nuestros deberes para con Dios, es obligatorio en el hombre inquirir y hacer

esfuerzos para conocer las verdades que Dios se ha dignado revelarnos por medios sobrenaturales.

169. A esta obligación se opone el indiferentismo en materias religiosas, una de las mayores plagas de la presente época. El indiferentismo, ó sea la indiferencia en materia de religión, consiste en aquel estado funesto en que el hombre se constituye, cuando desdeña ú omite el estudio y solicitud que debe emplear en la investigación de las verdades reveladas, si desgraciadamente no las posee (1).

(1) «No sé de dónde vengo, decía Pascal para hacer resaltar la locura del indiferentista; no sé de dónde vengo, ni á dónde iré: sólo sé que al salir de este mundo caigo para siempre ó en la nada, ó en manos de un Dios vengador, sin saber cuál de estas dos suertes será la mía para toda una eternidad.

»Este es mi estado, lleno de miseria, flaqueza y oscuridad: de donde infiero que debo pasar todos los días de la vida sin pensar en lo que me ha de sobrevenir, y dar rienda suelta á mis pasiones sin reflexión y sin inquietud, haciendo cuanto pueda de mi parte para caer en la desgracia eterna, caso que lo que se dice sea verdad. Tal vez podría, preguntando ó inquiriendo, hallar alguna luz que aclarase estas mis dudas; pero yo no me quiero incomodar, ni dar paso alguno para averiguarla: antes bien burlándome y mirando con desprecio á los que procuran con afán inquirirla, quiero aventurar este suceso, y sin temor ni previsión dejarme llevar hasta la muerte, incierto de lo que después será eternamente de mí. Así hablan prácticamente estos desgraciados. ¡Qué gloria la de la Religión tener por enemigos hombres tan irracionales!» Prosigue Pascal amplificando su magnífico pensamiento, y al fin escribe esta otra sentencia: «Sólo hay dos clases de personas que con verdad puedan ser llamadas racionales, á saber: ó los que sirven á Dios con todo su corazón, porque le conocen, ó los que de todo corazón le buscan para conocerle.» (PASCAL, citado por Lamennais, *De la indiferencia en materia de religión*, cap. VIII.) Este autor no duda en atribuir al orgullo y á la corrupción del cora-

También es una indiferencia real y en sumo grado culpable el tener por igualmente aceptas á los ojos de Dios las diversas creencias religiosas de los pueblos; como si fuese posible que quien es la verdad suma, mire con los mismos ojos el error que la verdad, el culto verdadero que el falso. Una y otra manera de indiferencia son absurdas en sí mismas, contrarias á la sumisión debida á la verdad y ley divinas, funestísimas al individuo, á quien privan de la verdadera felicidad, y no menos perniciosas á la sociedad, que sin la religión perece sin remedio.

zón la causa de la indiferencia. «El hombre, dice, aborrece la sumisión, y la Religión cabalmente refrena todas sus inclinaciones. Cansado de un yugo tan pesado, trata de romperle ó sacudirle. Para esto se rodea de distracciones, se hace sordo á su impresión, se embriaga de placeres y sofismas con el objeto de sofocar con menos remordimientos una verdad que tanto le importuna; á la manera que un asesino, no envejecido aún en el crimen, se embriaga antes de cometer un homicidio. Su indiferencia hacia los dogmas nace de su aversión á las obligaciones: si no temiese á estas, admitiría gustosamente aquellos; mas sabiendo que no se puede separar la regla de la fe de la regla de las costumbres, busca la independendencia de las acciones en la independendencia de los pensamientos, la libertad de obrar en la libertad de pensar; quiere dudar y duda; quiere á todo trance no creer, y su razón trabaja sin descanso en aniquilarse á sí misma, verdadero suicidio moral, mil veces más digno de castigo, que el que sólo acaba con el cuerpo.» Todo el cap. VIII de dicha obra está lleno de grandes pensamientos á este tenor: es dignísimo de ser íntegramente leído.

ARTICULO IV.

DE LAS OBJECIONES QUE SUELEN Oponerse á LA DOCTRINA PRECEDENTE, Y DE LA RESPUESTA QUE DEBE DARSE á SUS AUTORES.

170. Entre los enemigos de la divina revelación, unos han dicho que Dios no puede, otros que no debe hablarnos, atendiendo á su propio honor: hay quienes le permiten hablar, pero á condición de no enseñarnos misterio alguno; y quienes admiten la revelación de los misterios, mas reservándose el derecho de juzgar de la verdad de ellos. Por último, no han faltado quienes sin poner límites en las materias, han querido prescribir á su Criador el medio que había de usar para comunicar con las criaturas.

171. Empezando por los que niegan á Dios el poder de comunicar alguna parte de sus secretos á las criaturas, debemos decir, que es el mayor de los absurdos rehusar al Omnipotente el poder que tiene toda criatura racional de comunicar á otras lo que hay en su interior. El que dió al hombre la misteriosa facultad de penetrar, por medio del lenguaje, en el ánimo de sus semejantes y comunicarles su propia inteligencia, envuelta en sonidos materiales, ¿no podría manifestarles Él mismo sus propias ideas?

172. Y no se diga ser cosa indigna de la Majestad divina dar á conocer al hombre los misterios de su esencia inefable, ó los designios inescrutables de su Providencia; pues quien no tuvo á menos dar al barro de que nos formó, la hermosa figura y las excelencias y maravillas que resplandecen en nuestro cuerpo, mal se podrá reputar humillado porque encienda en nuestro espíritu la luz de la verdad; antes es este un argumento gloriosísimo de su bondad y sabiduría infinitas.

173. A los que sólo admiten la revelación á condición de que no contenga misterios, debemos decirles, que habiendo misterios en Dios, bien pueden sernos revelados. ¿Y cómo puede dudarse de que hay misterios en Dios, cuando la misma naturaleza criada y finita es un misterio que contiene innumerables misterios?

¿Qué quiere decir *misterio*? El misterio es una proposición en que no podemos percibir la intrínseca razón que une al predicado con el sujeto. También suele entenderse por misterio todo lo que está oculto. Esto supuesto, no hay duda sino que el misterio tiene verdadero sentido, por más que no ofrezca claramente á nuestra vista el modo como se unen el sujeto y el predicado de la proposición en que consiste. Así como en el orden natural el decir: *cuerpo vivificado por el alma, movimiento comunicado, etc.*, no es proferir palabras vacías, pues sabemos qué cosas son el cuerpo, el alma, la vida, el movimiento y su trasmisión, aunque no sepamos

cómo esto se verifica; así también, cuando decimos, por ejemplo, que Dios es *uno* y *trino*, sabemos muy bien lo que significan estas voces, aunque no comprendamos el vínculo misterioso de los conceptos que expresan.

174. Es absurdo decir, que «Dios no debe revelar misterios, porque humillan la razón;» pues cabalmente nada hay ni puede haber tan justo como que el hombre se humille ante el acatamiento divino, reconociendo y confesando de una parte su propia limitación y flaqueza, y de otra los incomprendibles arcanos de la sabiduría infinita. Además de esto, cuando alguno me enseña una verdad que yo ignoro, siéntome inclinado á agradecerle su buena obra, estimando tanto más el beneficio, cuanto es más escondido el secreto que me descubre. ¡Sólo con relación á Dios es para mí gloriosa la ignorancia, humillación el saber, ultraje la enseñanza!

175. Una vez admitida la posibilidad de la revelación, á la razón toca examinar si Dios ha hablado; pero luego que ha reconocido este hecho, debe fiarse de la verdad misma que le habla, y someterse con actos de fe á su palabra infalible. «Así, cuando sea uno preguntado por qué cree este ó aquel misterio, su respuesta ha de ser: porque Dios mismo, autoridad infalible, me lo enseña. Y si le vuelven á preguntar, qué le mueve á creer y fiarse en el divino testimonio, responder ha: porque son tantos y tales los motivos que me impelen á este

asenso, engendrados no solamente de la infalibilidad del Autor de la verdad, sino también del hecho mismo de la revelación, que una de dos: ó tengo que rehusar mi asentimiento á todas las pruebas históricas en que se funda mi fe sobre infinidad de hechos que nadie pone en duda, lo cual es absurdo, ó tengo que admitir el hecho de la revelación por las mismas razones y fundamentos que justifican la certidumbre en orden á esos hechos (1).»

176. ¿Pero no debió Dios dirigirse á cada uno de nosotros en persona para revelarnos sus misterios, en vez de trasmitirnos la noticia de ellos por el intermedio de otras personas? No ciertamente: nadie tiene derecho para imponer á Dios semejante deber. Por otra parte, muchas de las verdades naturales que conocemos, entre ellas todos los hechos históricos, nos son comunicados por testimonio de otras personas, sin que á ninguno ocurra negarles por esto su asentimiento (2).

(1) HURTER, *Derechos de la razón y de la fe*.

(2) «Si en el orden de la naturaleza,» añade el P. Taparelli, de quien he tomado las razones apuntadas en el texto, «es absurda tanta pretensión; si es muy conforme con este orden que vivamos en muchas cosas de la autoridad ó de la fe; si á este orden nadie se opone en los negocios de este mundo; si por este camino tan natural quiso Dios propagar de generación en generación los conceptos, las tendencias, las obras del orden sobrenatural, ¿por qué manera de delirio, en tratándose de cosas reveladas, es combatida esta admirable traza de la divina Providencia, exigiéndose que se tuerza y violente el mismo orden natural, forzando á Dios á que altere las leyes que El mismo se puso cuando quiso crear al hombre rey de la naturaleza corpórea, con facultad de reproducirse como los demás animales, á

177. Repliquemos por último á los que exigen á toda verdad revelada una evidencia metafísica irresistible, que lejos de ser razonable esta exigencia (1), parece por el contrario muy conforme al régimen de la Providencia divina, que las verdades sobrenaturales tengan la oscuridad suficiente para poder ser negadas de los entendimientos obstinados, y bastante luz para ser recibidas de los espíritus humildes, que de buena fe buscan la verdad. Para estos últimos la oscuridad se torna en ocasión de mérito; el cual no podrían contraer asintiendo á la verdad, si esta fuera tan evidente como la luz del mediodía.

quienes se parece en el cuerpo, aunque es muy más excelente su perfección? (*Derecho natural*).» Véase á este propósito el admirable opúsculo de Hurter, traducido al castellano bajo el título de *Derechos de la razón y de la fe*.

(1) No es razonable ciertamente, porque la veracidad divina, dice Hurter (*Derechos de la razón y de la fe*, pág. 38), suple con exceso á la evidencia intrínseca de la verdad. *Cui magis de Deo quam Deo credam?* decía S. Agustín (1. 1. 2, ep. 18, ed. Migne.)

CAPITULO III.

Deberes del hombre para consigo mismo.

ARTICULO I.

DEBERES CON RELACIÓN AL ALMA.

178. En punto á los deberes que el hombre tiene para consigo mismo, hemos de atender á la excelencia de la naturaleza humana, la cual es perfectible en cada uno de nosotros, siendo por lo tanto muy conforme al orden de la razón el desear para ella las perfecciones de que es susceptible, y el esforzarse en perfeccionarla. Ahora, como el desear la perfección de alguno es lo mismo que *amarle*, de aquí la obligación que nos corre de amarnos á nosotros mismos con un amor ordenado ó conforme con la razón. Así, el principio que contiene esta clase de obligaciones, puede formularse en estos términos: *ámate á ti mismo con un amor ordenado.*

175. Los deberes que en esta máxima se encierran, dicen relación al alma y al cuerpo. Empezando por los primeros, es indudable que la principal perfección que estamos obligados á procu-

rarnos á nosotros mismos, es la que se refiere á la parte más noble de nuestra naturaleza, que es el alma, y en el alma al entendimiento y á la voluntad.

176. La perfección propia del entendimiento consiste en inquirir la verdad, y muy particularmente aquellas verdades que son necesarias á la práctica de los deberes así generales como propios del estado en que cada cual está constituído. Este último conocimiento es esencialmente obligatorio; no así el que tiene por objeto las verdades que no se refieren á la vida moral, las cuales es bueno, pero no obligatorio investigar.

177. El orden que hemos de seguir en la inquisición de la verdad, cuyo conocimiento debe ser dirigido al fin propio de nuestra naturaleza, es este: procure el hombre lo primero conocerse á sí mismo, que es el precepto expresado en aquella inscripción que se leía á la entrada del templo de Apolo entre los griegos: *Conócete á ti mismo*. Lo segundo debe esforzarse en conocer á Dios, que le ha dado el ser; en conocer el orden moral que el mismo Dios quiere que sea guardado, y el fin último á que este orden conduce, ó sea el bien cuya posesión nos ha de hacer felices. Sin conocer estas cosas, nunca se conocerá el hombre rectamente á sí mismo. Y es de advertir, que no llegará á conocerlas, si incautamente da en los lazos que la malicia suele poner al entendimiento para hacerle cautivo del error, los cuales se encuentran en las malas compañías, en las lecturas perniciosas, y ge-

neralmente hablando, en todo lo que halaga el orgullo y las pasiones.

182. Por su parte la voluntad humana es perfecta cuando sus determinaciones, conformes en todo con el orden natural de las cosas, nacen de la consideración de motivos justos y legítimos, y van dirigidas á la consecución del bien supremo. En otros términos, la perfección de la voluntad consiste en escuchar y seguir el dictamen de la conciencia recta.

183. Esta perfección se obtiene principalmente comprimiendo, dirigiendo y moderando los diversos afectos que solicitan nuestras acciones.

.....*Ne fraenos animo permitte calenti.*

*Da spatium tenuemque moram, mala cuncta ministrat
Impetus.*

También son medios excelentes para lograrla el conocimiento de sí mismo y la adquisición de los hábitos morales, que nos inclinan al bien, y que implican necesariamente la subordinación de nuestros apetitos al imperio de la voluntad, y la sumisión de esta potencia al dictamen de la razón.

184. Lugar es este de resolver la cuestión sobre la *libertad de pensar*, de que tanto se habla en nuestros días. Si con esa expresión se da á entender que el hombre no puede ser forzado por ninguna causa extrínseca á adherirse con el entendimiento á esta ó aquella cosa, no hay duda sino que bajo este concepto es verdaderamente libre,

la cual libertad es puramente de coacción ó violencia externa, *libertas a coactione*: esta es sin duda una propiedad inherente á nuestra misma naturaleza. Pero si por libertad de pensar se entiende, que la inteligencia esté absolutamente libre del imperio de la voluntad, de suerte que esta potencia no pueda ni deba moverla, aplicándola á su objeto propio conforme al orden fundado en la verdad misma de las cosas, entonces contra tal libertad está la experiencia interna, que nos certifica del imperio de la voluntad sobre las demás potencias; y está el orden de la razón, que no permite que bajo el nombre de libertad sean canonizados la licencia y libertinaje del espíritu. Es indudable que las leyes del orden moral rigen todos los actos libres, incluso los interiores, y por consiguiente los que advertidamente y con asentimiento de la voluntad ejercita el entendimiento: así que con ellos puede merecerse y puede pecarse, según aquello de la Escritura: *Abominatio Domini cogitationes malae* (1).

(1) Ps. 18.—«Aun penetrando en el mismo santuario del pensamiento, en aquella región á donde no alcanzan las miradas de otro hombre, y que sólo está patente á los ojos de Dios, ¿qué significa la libertad de pensar? ¿Es acaso que el pensamiento no tenga sus leyes á las que ha de sujetarse por precisión, si no quiere sumirse en el caos? ¿Puede despreciar la norma de una sana razón? ¿Puede desoir los consejos del buen sentido? ¿Puede olvidarse que su objeto es la verdad? ¿Puede desentenderse de los eternos principios de la moral?» (BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, XIII.)

ARTICULO II.

DEBERES EN ORDEN Á NUESTRO CUERPO.

185. Es indudable que el hombre debe cumplir los designios de la eterna sabiduría, no sólo con el alma sino también con el cuerpo, que ambos componen unidos la naturaleza humana. A dos cosas miran, pues, los deberes que tenemos en orden á nuestro cuerpo, á saber: su conservación, y su perfección y cultura.

186. En orden á su conservación hemos de guardar las reglas siguientes: 1.^a, en la satisfacción del apetito, ha de atenderse principalmente á la necesidad, y no al placer: «Tú, decía Séneca á uno de aquellos *quorum Deus venter est*, como decía el Apóstol, tú gozas del deleite: yo, por mi parte, me limito á usar de él; *tu voluptate fruereis, ego utor.*» 2.^a En todas las cosas debe mirarse el medio de la templanza. La experiencia enseña que aquellos alcanzan más salud, y vida más larga, que usan de casta y sobria moderación en el sueño y en el uso de los manjares y bebidas, con que asimismo se libran de muchos afanes y cuidados (1).

(1) El famoso médico moralista español D. Andrés Piquer observa esto mismo, y alega en confirmación de la doctrina sobre la templanza autoridades de mucho respeto, y la suya propia, que es

187. Tocante á la perfección y cultura del cuerpo, la cual consiste en tenerlo expedito para que sirva con prontitud al alma en cosas tocantes á la honestidad y virtud, bueno es acostumbrarse el hombre desde niño al trabajo y ejercicio corpóreo, según aquello de la Escritura: *bonum est viro cum protaverit jugum ab adolescentia sua*. Todavía son más recomendables la guarda de los sentidos contra cualquiera especie capaz de excitar conmociones violentas ó desordenadas, y la compostura, modestia y sencillez, en que se deja ver la virtud interior del ánimo. Pero lo más conveniente y eficaz para tener al cuerpo bajo la servidumbre del espíritu, es la mortificación de los apetitos y pasiones, que tanta guerra hacen á la virtud.

188. El *suicidio*, ó sea el acto de quitarse el hombre á sí mismo la vida, es la triple infracción de los deberes que tenemos con Dios, con nosotros mismos, y con nuestros semejantes. El suicida peca grave y directamente contra Dios, porque habiendo recibido la vida para emplearla en el cumplimiento del orden moral, que nos prepara á la consecución del último fin, carece de dominio sobre ella, y tan sólo tiene el uso de la misma para ordenarla á su destino por los medios y caminos que le depare la providencia de Dios, de quien la ha

grande, pues á su gran saber como médico y filósofo, juntaba la mucha experiencia adquirida en el ejercicio de su profesión. Véase su *Filosofía Moral*, lib. II, prop. 85.

recibido, y á quien debe devolverla en la hora señalada por el mismo Dios: con razón, pues, ha sido comparado el suicida al soldado que abandona el puesto en que le ha colocado su jefe. También infringe los deberes que tiene para consigo mismo, porque destruye en sí con la propia vida hasta la posibilidad de ennoblecerse y perfeccionarse en ella, y lo que es peor para él, hácese reo de pena eterna. Finalmente, infringe los deberes que debe cumplir con sus semejantes, á quienes está obligado á hacer bien, ya que no de otra manera, con el ejemplo de una vida honesta y de una fortaleza superior á todos los padecimientos imaginables. El espectáculo del suicidio es por otra parte muy pernicioso á la sociedad, pues sobre privarla de quienes son miembros suyos, puede inducir á otros á repetir el crimen por cierto instinto de imitación que hay en los humanos.

189. Contra esta doctrina oponen los defensores del suicidio, que el que quiere su propio mal, no se ofende á sí mismo, porque la ofensa supone que el ofendido se resiste y niega á recibirla; y añaden, que quien á sí mismo se quita la vida, no se hace mal ninguno, porque de esta suerte se libra de alguna desgracia que se la hace insoportable. Repliquemos por nuestra parte diciendo, que si bien es cierta la máxima: *volenti non fit injuria*, pero su sentido y aplicación están limitados á aquellos casos en que voluntariamente abandonamos ó cedemos más ó menos de nuestro derecho.

Ahora bien, el suicidio no consiste en sufrir la pérdida ó disminución de lo que se nos debe, sino en faltar á lo que nosotros mismos debemos á Dios, á nuestros semejantes y á nuestra propia perfección y felicidad. Y no se diga que el hombre puede legítimamente quitarse la vida para poner término á su desgracia; porque esta máxima tan sólo se puede oír sin extrañeza en boca de los materialistas, para quienes no hay otro bien que el placer sensible, ni otro mal que los dolores y miserias de nuestra condición presente. Según la doctrina verdadera, el bien por excelencia consiste aquí para nosotros en la virtud, la cual vive y aun florece como en su mejor elemento en medio de la desgracia: nada hay en la tierra tan digno de atraer nuestras miradas y nuestro corazón como el espectáculo de la virtud apacentada de adversidades. No debemos, pues, aborrecer la vida por muchos quebrantos que padezca, antes debe ser objeto de mayor estimación y amor en el seno de la desgracia, que proporciona al hombre ocasión de ennoblecerse y perfeccionarse, desplegando aquella fortaleza de que da muestra el hombre de hallarse privado cuando cobardemente, ó sea por consideración á sus trabajos, se da la muerte (1). Fuera de que si á desdicha vamos, ¿cuánto mayor no es la que

(1) *Rebus in adversis facile est contemnere vitam.*

Fortiter ille agit qui miser esse potest (MARCIAL).

empieza para el suicida en el momento mismo de morir? (1)

190. Hay, sin embargo, algunos casos en que será lícito exponerse á la muerte, y aun procurársela indirectamente, ejecutando actos que implican el sacrificio de la vida, los cuales no deben

(1) Aun los mismos paganos estaban persuadidos de los atroces suplicios que aguardaban á los suicidas en los infiernos, como puede verse en los versos de Virgilio:

Proxima deinde tenent moesti loca qui sibi Cethum
 Insontes pepere manu lumenque perosi
 Projicere animas: quam vellent aetere in alto
 Nunc et pauperiem et duros perferre labores.

No debe seducir á nadie el ejemplo de Catón, que se quitó la vida al tener noticia de la victoria de César; pues como demostró muy bien S. Agustín (in *Civ. Dei*, c. 23), su resolución fué vicio y cobardía, que no fortaleza. Ni fué tampoco laudable la acción de Lucrecia, matrona romana, que se dió á sí misma la muerte para vengar en sí la ofensa inferida á su pudor por Sexto Tarquino; porque ¿qué mayor locura que castigarse á sí misma con pena de la vida por un crimen ajeno? — Todavía en nuestros tiempos han querido algunos defender y hasta ensalzar el suicidio, representándolo, juntamente con el remordimiento y la desesperación, como ejemplo de sublime moral; porque el que destruye, dicen, por su mano la propia vida para castigar en sí mismo la violación de la ley moral, da una prueba de lo mucho que estima esta ley. Pero nada más falso: de lo que da una prueba el desesperado que se suicida, es de haber roto todo vínculo moral, de resistir absolutamente á la voluntad divina, de desoir la voz de la conciencia, y de haberse dejado vencer de cobarde egoismo, incapaz de hacer rostro al dolor, y de un orgullo tan insensato, que no le permite humillarse ni arrepentirse. Véase sobre este punto la obra de JUNGSMANN, *La Belleza y las bellas artes*, XIII, donde se combate elocuentísimamente ese inaudito error de los modernos autores alemanes de Estética.

confundirse con el suicidio. En tales actos el individuo no se quita á sí mismo la vida; lo que hace, es ejecutar acciones esencialmente buenas, movido ya por la consideración de sus deberes, ya por los nobles impulsos de la caridad, y despreciar valerosamente todos los males que puedan sobrevenirle, incluso el de perder la vida por efecto de su noble y bella conducta.

191. El derecho de repeler la injusta agresión es la facultad de emplear la fuerza física para remover los obstáculos que alguna acción injusta oponga á la conservación de nuestra vida.

192. Debe usarse de este derecho *cum modamine inculpatae tutelae*; lo que equivale á decir, que sólo se oponga la fuerza en el acto de la agresión, y cuando no haya otro medio para librarse de ella; y que no se infiera al agresor mayor daño del que sea necesario para frustrar su ataque, sin que el ánimo del que se defiende, sea movido de odio ni deseo de venganza, y sí únicamente por la consideración y deseo de su defensa.

193. Esta facultad se funda en la fuerza coactiva que posee el derecho, y en la potestad que tiene el hombre de mirar por su bien, y remover los obstáculos injustos que se le opongan. Y no se diga que no es lícito al hombre impedir los efectos de una acción mala con otra en que se infiera daño al prójimo, porque de este daño sólo es responsable el que lo provoca con su injusta agresión.

194. El ejercicio de este derecho puede llegar

en caso de necesidad hasta causar la muerte del agresor en el acto de la agresión; lo que bien mirado, sobre ser conforme al derecho natural, que persuade el atender á la propia defensa, cede en beneficio de la sociedad, á quien conviene la conservación de la vida del inocente que se defiende, más que la del malvado que la ataca.

195. No se crea por esto, que además de lícita sea también obligatoria la acción de quitar la vida al contrario, cuando no hay otro medio de salvar la propia: no existe semejante obligación por regla general; antes será digno de alabanza el que con el fin de ejercitar la paciencia, ó mirando por la salud eterna del agresor, se deje quitar la vida en vez de defenderse quitándosela á su contrario.

196. El *duelo* es un combate singular y privado entre dos personas (*duorum bellum*), con peligro de muerte ó lesión, al que precede señalamiento de armas, hora, sitio y otras condiciones.

Es esta una costumbre bárbara en su origen, é inmoral por su naturaleza. En primer lugar, á ningún particular toca el derecho de vengar las injurias propias ni ajenas; este derecho reside en la autoridad pública, cuyas funciones usurpan los duelistas. En segundo lugar, aunque correspondiese al hombre privado la facultad de castigar al que le ha inferido alguna ofensa, el duelo no es medio conveniente para este fin; porque el castigo supone la superioridad jurídica de una parte sobre la otra, y en el duelo ambas partes se colocan en

iguales condiciones, soliendo ocurrir, que el agraviado, no el ofensor, es quien sucumbe en este bárbaro combate. En tercer lugar, el hombre carece de todo derecho sobre su vida y la de sus semejantes, siendo por tanto evidente, que al exponerla á los peligros del duelo arriesga lo que no le pertenece, y falta visiblemente al deber de conservar su vida y respetar la de su prójimo.

197. Dicen algunos, que el duelo es un medio legítimo de reparar el honor de la persona agraviada; pero no quieren advertir, que el honor no es el bien supremo del hombre, sino una cosa subordinada á la virtud; ni fijarse en que jamás el hombre debe mirar como lícito el sacrificar la justicia, que ha de informar sus actos, al deseo de ser estimado de los demás. También puede contestarse diciendo, que el verdadero honor se funda en las perfecciones del sujeto y en el recto juicio de las personas que saben estimarlas (1); y que una y otra condición faltan en el duelo, el cual, además de ser contrario á la perfección moral del hombre, tan sólo es honrado entre los que profesan falsas ideas acerca del honor, ó tienen malas tendencias ó costumbres pervertidas.

(1) Hasta el mismo Rousseau distinguió el honor verdadero del falso honor en que estriba el duelo. «Guardaos, decía, de confundir el nombre sagrado del honor con la feroz preocupación que á la virtud la coloca en la punta de la espada, la cual sólo puede dar de sí bravos facinerosos.»

198. Ni siquiera puede decirse que el duelo sea acto de valor: no; porque si se entiende por *valor* lo mismo que por *fortaleza*, fácilmente se infiere que siendo el duelo un acto inmoral, mal puede merecer la calificación de acto de virtud, que virtud es la fortaleza. En el duelo no hay propiamente valor, sino audacia. ¿Qué valor ostenta el que fía, por ejemplo, el éxito de esta bárbara acción al poder de sus fuerzas ó á su habilidad y destreza?

CAPITULO IV.

Deberes de los hombres para con sus semejantes.

ARTICULO I.

DE LA OBLIGACIÓN DE AMARLOS.

199. El orden á que estamos sometidos como criaturas dotadas de razón, exige que amemos á los prójimos como á nosotros mismos, pues tienen la misma naturaleza y están destinados al mismo fin que nosotros por el mismo Criador y Padre: así como amamos en nuestra propia persona la naturaleza humana y las perfecciones de que es capaz, así también debemos amarlas en nuestros seme-

jantes. De aquí la razón de aquel precepto: *Dilige proximum tuum sicut te ipsum* (1).

200. Del principio del amor al prójimo nacen dos clases de deberes, negativos y positivos, llamados los unos de *justicia*, y los otros de *humanidad*. Los primeros están comprendidos en la máxima: *Quod tibi nolis fieri, aliis ne facito*; y los segundos en esta otra: *Alteri feceris quod tibi vis fieri*. Los deberes de justicia están á su vez contenidos en estos dos preceptos: 1.º *neminem laede*; 2.º *jus suum cuique tribue*.

201. Los deberes negativos consisten en no hacer nada que pueda destruir la vida ó la integridad física de nuestros semejantes, ó que perjudique á su salud moral dañando las perfecciones de su ánimo: así pues, la acción de alejarlos de la verdad, la de inclinarlos al error, la de impulsarlos al vicio con la fuerza del mal ejemplo, la de ofender,

(1) Nótese que la partícula *sicut* no quiere decir que amemos á los prójimos *tanto* como á nosotros mismos, sino que queramos para ellos los bienes que para nosotros queremos, amándolos con relación á su último fin, que es el m'smo que el nuestro. Sobre esto dice Santo Tomás: *Magis unusquisque se ipsum amat, quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formae.* (*Sum. th.* 1, 2, q. 27, a. 4.) Así, en caso de colisión vence el amor de nosotros al del prójimo, salvo si el amor que debemos á Dios nos persuadiere á lo contrario. Otra cosa hay que notar aquí de gran momento, y es la siguiente sentencia de S. Agustín, que trae SCAVINI encareciéndola mucho: *Diliget unusquisque proximum suum sicut seipsum si diligit Deum: si non diligit Deum non diligit seipsum.* (In Joan. tract. 87.)

aun en lo más mínimo, la inocencia de las costumbres, se hallan prohibidas por la ley natural; prohibición que se extiende á los actos internos con los cuales el hombre medita y desea por desgracia muchas veces dañar á sus semejantes. Por último, debemos también respetar las cosas externas que forman parte del derecho del hombre, cuales son el honor y los bienes; en caso de causar algún daño bajo este concepto, su autor tiene la estrecha obligación de restituir.

202. Los deberes de *humanidad* se dividen en dos clases, una de las cuales comprende las acciones que sin perjudicar al que las ejecuta, ceden en beneficio de alguna persona: á ellas se aplica esta máxima: *Quod tibi non nocet et alteri prodest, ad id obligatus es*. La otra clase comprende los actos que requieren de parte de su autor algún sacrificio en favor de la persona en cuyo obsequio se ejecutan. Los deberes de la primera clase son llamados de *simple humanidad*; y los segundos de *beneficencia*. En el cumplimiento de estos deberes debe seguirse el orden del amor, que es mayor con las personas que nos están unidas con los vínculos de la sangre, de la religión, de la amistad; y ha de atenderse también al orden de la mayor necesidad, sin excluir de ese amor ni á nuestros enemigos, que por serlo no dejan de ser hombres. *Diligite inimicos vestros*, dice la Religión cristiana: *Benefacite iis qui oderunt vos*.

203. Graves razones prueban la necesidad mo-

ral de hacer bien á nuestros semejantes con actos positivos; porque en primer lugar, queriendo Dios que los hombres necesiten los unos de los otros, ha querido que se ayuden recíprocamente. A ello nos persuaden los mismos sentimientos naturales del corazón humano, la compasión, el amor, la misericordia y otros afectos del mismo orden. Por último, el honor y estimación que gozan entre todos los hombres las personas benéficas y misericordiosas, y el justo vituperio y aversión de que generalmente son objeto los avaros, los egoistas y duros de corazón, confirman con la autoridad del género humano el deber de hacer bien á nuestros semejantes. Demás de todo esto, la Religión cristiana, que no ha venido á destruir sino á ennoblecer y perfeccionar la naturaleza humana, elevándola al orden sobrenatural de la gracia y de la vida eterna, enseña y profesa el amor y caridad de Dios y del prójimo como el complemento y la suma de toda la ley (1).

204. Todos los deberes positivos los encierra el catecismo en las *obras de misericordia*.

(1) Es bellísimo é interesante el pasaje siguiente de uno de los escritores contemporáneos que más se distinguen por su unción, y por la modesta profundidad de sus ideas sobre la caridad cristiana. «La beneficencia, dice Monseñor Gerbet, prescrita por la religión primitiva, no se elevó á un orden superior á la práctica de la limosna y de otras obras del mismo género. Y á la verdad, ¿dónde hubiera encontrado el hombre la idea de una bondad más perfecta que la bondad divina manifestada en el acto de la creación? Mas cuando se

CAPITULO V.

De la sociedad en general y particularmente de la doméstica.

205. Se entiende por *sociedad* la unión de seres inteligentes que se proponen alcanzar un mismo fin.

206. La sociedad se divide: 1.º, en *simple* y *compuesta*, según que consta ó no de otras socieda-

abrió el cielo, y vióse resplandecer el *gran misterio de piedad*, el horizonte de la caridad se dilató. No contentándose con darle algo de sí mismo, como en el acto de la creación, Dios mismo se dió al hombre y para el hombre, revelándose de este modo un orden de beneficencia hasta entonces desconocido. El velo misterioso que ocultaba á la inteligencia humana la vista del *Santo de los Santos*, ó la idea del amor en su perfección absoluta, se desgarró, y el universo contempló cara á cara sobre la montaña del sacrificio el arquetipo vivo de un holocausto infinito. Ilustrada y vivificada por esta revelación del amor, la naturaleza humana fué movida de un nuevo sentimiento. *La inteligencia del corazón*, para hablar como la Escritura, fué más allá de sus antiguos límites, y el hombre aprendió á amar y servir á sus semejantes, no ya sólo por medio de lo que posee, sino á precio de su reposo, de su salud y de su vida misma. Bajo el influjo de la antigua religión, algunos se inmolaban por sus padres, por sus amigos, por su patria, pero no por el *hombre* sin otro título que su cualidad de hombre. El milagro perpetuo de la caridad cristiana consiste en haber exaltado hasta el sacrificio aquel sentimiento de benevolencia, que bajo la ley del *principio* unía los miembros de la humana familia. La distancia que media entre el beneficio y el sacrificio, es la que separa la bondad de los antiguos de la caridad cristiana, que ha regenerado al hombre por el amor. La beneficencia,

des menores; 2.º, en *completa* é *incompleta*: esta mira á algún fin particular y determinado, como es, por ejemplo, una sociedad para cultivar las letras, ó una sociedad mercantil; aquella mira al fin del hombre todo, y se esfuerza á proveer, con los medios que le son propios, á la felicidad de sus miembros, ejercitando al menos algún influjo en toda la actividad humana.

Tres especies hay de sociedad completa: á saber: *doméstica*, *civil* y *religiosa* (1).

La doméstica comprende otras tres: *sociedad conyugal*, ó la unión del varón y de la mujer, unión que es el fundamento de la *familia*: *sociedad paterna*, que es la establecida entre padres é hijos: y por último, *sociedad heril*, formada por la union entre la cabeza de la familia y las personas que, no formando parte de las dos sociedades anteriores, ayudan sin embargo á sus miembros con obras y servicios.

limitada á la limosna, era la caridad en su infancia, encerrada aún en *los elementos de este mundo*, y que después ha vestido la toga viril al pie de la cruz. Desde este momento, llena de valor y de vida, juega con los trabajos más penosos, sacrifica los sentimientos de natural repugnancia, arrostra la muerte con serena mirada, y en su frente, surcada por sufrimientos voluntarios, brilla la aureola del martirio. (*Considerations sur le dogme générateur de la piété catholique.*)

(1) La sociedad religiosa á que tenemos la dicha de pertenecer, es la Iglesia católica, regida y gobernada por el Pontífice romano, que es su cabeza visible, como Vicario en la tierra de Jesucristo nuestro Señor, que es la cabeza invisible de la Iglesia. (Véanse mis *Fundamentos de la Religión*, sec. II, cap. I.)

ARTICULO I.

DE LA SOCIEDAD CONYUGAL.

207. El *matrimonio* fué definido por el derecho romano: *Conjunctio viri et uxoris, individuum vitae consuetudinem retinens*. Es una sociedad compuesta de dos personas de diferente sexo, las cuales forman en virtud de cierta unión constante, un principio íntegro y perfecto de donde se origina la propagación del género humano.

208. El fundamento de esta sociedad es el mutuo amor de los esposos, los cuales vienen á constituir como una nueva persona, más perfecta que cada uno de ellos; el cual amor debe á su vez fundarse no en las prendas exteriores, que en breve pasan, y cuya influencia está sujeta á las veleidades de los sentidos, sino en las cualidades morales y en las prendas del ánimo, únicas dignas y capaces de engendrar una dilección racional y permanente.

209. Que el matrimonio es una institución conforme con el orden natural de las cosas, y por consiguiente naturalmente honesta, es una verdad que claramente se deduce de la inclinación natural y recíproca del hombre y de la mujer; del mutuo complemento que reciben física y moralmente por virtud de su unión; y finalmente, de ser el medio

legítimo para la propagación de los individuos y conservación de la especie humana.

Pero sería gravísimo error el inferir de aquí que esta institución es obligatoria. No; á nadie obligan individualmente las nupcias, porque la conservación de la especie humana, para que han sido ordenadas, puede conseguirse y se consigue sin necesidad de semejante obligación. Cuando dependiese de alguno en particular la conservación del linaje humano, ese podría creerse obligado á la celebración del matrimonio.

210. Lugar es este de hablar del *celibato*. Dos maneras hay de célibes: unos virtuosos, y otros viciosos y corrompidos. El celibato vicioso es la peste de la sociedad, porque enerva las fuerzas físicas y espirituales del individuo, altera el orden de la naturaleza, conduce á todo linaje de torpezas, destruye la paz de las familias, y hasta se opone á la propagación de la especie. Pero el celibato adornado de virtud, no sólo es lícito y honesto, sino altamente laudable: es un estado tal de perfección, que hace vivir al hombre la vida de los ángeles, porque no sólo pone debajo del espíritu las tendencias de la carne, sino hasta parece en él que todo el orden sensible es absorbido en cierto modo por la razón y la voluntad. Condénanle, cierto, algunos: pero esto mismo prueba en algún modo su excelencia, pues sus enemigos son por lo general los que siguiendo las máximas de Epicuro, quisieran suprimir un estado de perfección de que no se sienten capaces.

Los falsos políticos formados por tales máximas dicen, que los que profesan ese estado de perfección, son inútiles á la sociedad; cuya razón valdría ciertamente si el bien de la sociedad consistiese tan sólo en el número de los asociados, como sucede en los rebaños; pero el bien social consiste principalmente en la excelencia de las virtudes, y en los frutos del estudio, de la caridad y de la enseñanza. La utilidad del celibato es, pues, evidente: sobre ofrecer un ejemplo vivo de virtud, los que se abstienen de las nupcias, son precisamente los que mejor pueden ayudar á sus prójimos y á la sociedad entera, consagrándose á obras y ministerios para los cuales no dejan libertad los vínculos de la familia (1).

211. Viniendo ya á las cualidades que debe tener el matrimonio, reduzcámolas á dos: la *unidad* y la *indisolubilidad*. A la primera se oponen la *poligamia* y la *poliandria*, esto es, la unión de un hombre con muchas mujeres, y la de una mujer con muchos hombres; y á la segunda el *divorcio*. Respecto de la poligamia, aun cuando no repugna absolutamente al orden de la naturaleza, porque no se opone á la existencia y certidumbre de la prole, fin principal del matrimonio, es indudable que la

(1) Refiere el Padre Liberatore, que los bárbaros de América suelen preguntar á los ministros protestantes que quieren imponerles su enseñanza, si tienen mujeres consigo; y que oída la respuesta afirmativa, se niegan á escucharles.

condición de la mujer no es igual en la poligamia á la del hombre, el cual se halla dividido en ella entre dos ó más mujeres, y esto es contrario á la igualdad, y no se compadece con la perfecta fusión de dos personas en una sola. Demás de esto, la paz y tranquilidad de las familias se verían perpetuamente turbadas, y la educación de los hijos no tendría lugar con la perfección que sólo consiente la perfecta unión de los casados. Y si bien en el Antiguo Testamento la permitió Dios para que se multiplicase el pueblo fiel; mas por la ley evangélica el matrimonio fué restituído á su perfección primera, siendo elevado á la categoría de sacramento, que significa la unión de Jesucristo con la Iglesia, que es *una*.

212. El divorcio es de dos maneras: uno perfecto, que es el que hemos dicho que se opone á la indisolubilidad del vínculo conyugal, rompiéndolo de todo punto y dejando á los cónyuges en libertad de contraer nuevas nupcias; y otro imperfecto, que consiste en la separación material de los cónyuges, permaneciendo el vínculo conyugal.

Aunque por su misma naturaleza y por razón del amor que les movió á unirse en sociedad conyugal, deben los esposos estar perpetuamente unidos, hay casos en que la prudencia aconseja que se separen en cuanto á la habitación, como, por ejemplo, cuando convertido en odio el amor mutuo, se hacen imposibles la paz y el régimen debidos, ó si acaece alguna otra cosa semejante, contraria al fin

del matrimonio. También en caso de adulterio ó abandono ó sevicia, tiene el inocente el derecho de separarse del culpable.

Pero el divorcio, considerado como disolución del matrimonio, no procede nunca. Porque en primer lugar, la verdadera fusión de dos personas en una no se concibe sino uniéndose por toda la vida: el solo pensamiento de la posibilidad de separarse, sobre debilitar el mutuo amor, y dejar abierto el corazón de los esposos á nuevas aspiraciones, siempre peligrosas (1), impide que se consideren viviendo en una sola vida, y que participen mutuamente de un modo completo de sus bienes y de sus males. En segundo lugar, la comunicación de los bienes entre los cónyuges sería muy imperfecta y ocasionada á disensiones no siendo perfecta la comunicación de las personas. Por último, la disolución del matrimonio se opone á la igualdad de los cónyuges, pues sería muy onerosa para la mujer, á quien no podría devolverse la prerogativa de la virginidad; y dañaría gravemente á la buena educación de los hijos, á quienes sería sumamente funesto el ejemplo de los padres. Pero la razón principal de la absoluta indisolubilidad de las nupcias

(1) En la obra inmortal de nuestro Balmes intitulada: *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, se encuentra expuesta esta reflexión con tal fuerza de persuasión y con tan arrebatadora magia de estilo, que no es posible resistir á su verdad quien de buena fe lea las páginas de oro que Balmes consagra á su defensa.

hay que sacarla de la positiva ordenación de Dios en la ley evangélica; la cual restituyó el matrimonio á la perfección de su institución primitiva (1), elevándolo á la dignidad de sacramento, é impidiendo al hombre separar lo que Dios ha unido. Así que sólo por la muerte de uno de los cónyuges puede romperse el vínculo del matrimonio, y adquirir el que sobrevive la facultad de contraer otras nupcias (2).

213. Viniendo ahora á los deberes mutuos de los esposos, es indudable, atendida la naturaleza misma de su unión, que deben guardarse fidelidad conyugal, y amarse sinceramente el uno al otro. No se opone, sin embargo, al orden de la justicia que debe mediar entre los cónyuges, como iguales que son en razón de criaturas racionales, que uno de ellos, el varón, tenga la autoridad doméstica. El fundamento de esta autoridad, es ser necesaria para el régimen de la familia y la dirección de los negocios domésticos; y la razón de ejercitarla el

(1) En el Antiguo Testamento fué permitido á los judíos, atendida la rudeza de su corazón, repudiar la mujer por causas graves; mas en la ley de gracia, Dios restituyó el matrimonio á su primitiva institución y á la completa perfección de su naturaleza. Hé aquí las palabras de San Pablo: *Iis autem qui matrimonio juncti sunt, praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere: quod si discesserit, manere inuuptam aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimittat.* (Prima ad Corinth., c. 7.)

(2) Así lo dice categóricamente el Apóstol en la epístola á los romanos, c. 7.

marido es que para este fin el hombre ha recibido de Dios mayor fuerza y agilidad corpóreas, más aventajadas partes del ánimo, singularmente mayor prudencia y constancia en las determinaciones; lo cual prueba que su potestad es de derecho natural, usado por cierto en todas partes y confirmado por la Sagrada Escritura (1).

Conviene añadir, que el uso de esta autoridad debe ser ordenado, porque no le ha sido dada al marido para su propia utilidad, sino para bien común; y así, el esposo, debe regir á su consorte como á compañera, no como á sierva. Al primero corresponde naturalmente ejercer su autoridad en grado superior en la familia, y representarla en todas sus relaciones con la sociedad; y á la mujer conviene, según su especial aptitud, el cuidado de las cosas interiores de la familia.

El varón está obligado á dirigir, alimentar, defender, instruir y procurar á la mujer un honor tanto más elevado, cuanto mayor es la debilidad de su sexo. En cambio la mujer debe al marido amor y reverencia, y mirar su voluntad como si fuera una ley divina: también debe consagrar diligente solicitud á los intereses domésticos y al cuidado de los hijos, procurando dedicar al marido sus amorosas atenciones y proporcionarle descanso y refrigerio. Ambos consortes deben entender que

(1) *Caput mulieris est vir*, dice San Pablo. (Ep. I ad Cor., c. I.) También dice el Apóstol: *Mulieres subditae sint viris suis*.

son como un alma en dos cuerpos, y que para hacer fáciles todas las cosas, necesitan guardar y fomentar aquel primer amor que dio origen á su unión conyugal.

214. No pondremos término á este breve tratado sin advertir dos cosas de gran momento, principalmente en nuestros días. La primera, que los gobiernos civiles carecen absolutamente de competencia para ingerirse en lo que es esencial en el matrimonio, el cual por su misma naturaleza es independiente del orden civil, al cual hubo de preceder; y la segunda, que con mayoría de razón debe reputarse independiente del poder civil el matrimonio después de haber sido elevado á la dignidad de sacramento. En vano dicen los fautores del que llaman matrimonio civil, que la ley civil puede intervenir en el matrimonio considerado no como sacramento sino como contrato; los cuales no quieren advertir que entre cristianos el contrato y el sacramento son una sola y misma cosa, y así que, no cayendo bajo la jurisdicción de los gobiernos como sacramento, tampoco puede estarles sujeto como contrato.

ARTICULO II.

SOCIEDAD PATERNA.

215. Esta sociedad es la unión de personas asociadas por la misma naturaleza en gracia de la educación de los hijos.

216. El principio del orden doméstico es la *patria potestad*, la cual reside plenamente en el padre; la madre participa de él. La razón ó causa final de este derecho es la educación de los hijos; y la raíz de que procede, la misma generación, que hace al hijo algo propio del padre. Por último, la medida de la patria potestad se toma de lo que pide la misma educación y auxilio de los hijos para que ha sido instituída: de aquí el carácter coercitivo de dicha potestad, y el derecho del padre de castigar á los hijos. También debe conformarse con la edad de los hijos, cuyo curso marcha ordinariamente de acuerdo con el progreso de la razón, y por lo tanto con las condiciones que estos van adquiriendo para dirigir su propia conducta.

217. La educación abraza todo lo que se refiere á la vida física y moral de los hijos, é impone, por consiguiente, al padre el deber de alimentarlos, conservarlos, proporcionarles medios de proveer á sus necesidades futuras, y por último, instruirlos y formarlos en los deberes y hábitos morales y

religiosos (1). En cuanto á la elección de estado, como no forme parte de la educación, que los hijos tomen este ó aquel estado, el determinar cuál ha de ser, les corresponde á ellos; si bien en asunto de tanta trascendencia deben oír respetuosamente los consejos y exhortaciones de sus padres.

218. Conviene mucho añadir, que la sociedad civil no puede tomar á su cargo la educación de los hijos contra la voluntad de los padres: esto sería violar abiertamente los derechos de la patria potestad. El Estado puede y aun debe procurar por medios convenientes, que los padres no descuiden los sagrados oficios de la educación de sus hijos, facilitándoles para este fin todo lo que conduzca á su más cómodo y seguro logro; pero de ningún modo debe mezclarse directamente en este negocio, subrogándose violentamente en lugar de la autoridad paterna, á quien la naturaleza ha confiado de un modo exclusivo ese oficio, haciendo antes del hijo una como efusión y derivación del

(1) ¡Cuán falsa é impía es la doctrina de Rousseau, que dice no conviene hablar á los niños de Dios ni del alma hasta que lleguen á la edad de 18 años! Pues ¿cómo se les inculcaría la virtud sin hablarles de la excelencia del alma, de la realidad de la vida futura, de Dios, en fin, que es el autor de la ley natural? ¡Y justamente en el intervalo más peligroso de la vida se les ocultarían las verdades más altas y necesarias, esperándose á que las pasiones y el vicio hayan echado raíces en el corazón del hombre para sembrar en él la semilla del bien, que de seguro quedaría infecunda! Estos delirios no necesitan refutación.

padre, y en tal concepto como una sola cosa con él. Todo lo que en este punto se intente so color de instrucción *gratuita y obligatoria*, es violar el derecho de patria potestad. Esto no quita, que para mayor conveniencia de los hijos pueda delegar el padre á otras personas el derecho que á él y no al Estado le asiste en este punto.

219. Los deberes de los hijos para con sus padres son correlativos á los beneficios que reciben de ellos: así, al beneficio de la existencia corresponden el obsequio y reverencia debidos á las personas á quienes somos deudores de la vida (por esta misma razón debe ser todavía mayor el obsequio que estamos obligados á tributar á Dios, de quien hemos recibido directamente nuestra alma); al beneficio de la conservación por medio del sustento que procuran los padres á los hijos, corresponde en estos el deber de alimentar á los padres cuando se hallen necesitados; y por último, en cambio de la educación recibida, tienen los hijos la obligación de obedecer y estar sometidos á sus padres.

220. Instituída la patria potestad para la educación de los hijos, natural cosa es que tenga fin cuando, terminados los oficios de la educación, adquieran aquellos la aptitud necesaria para proveer á su sustento y dirigirse por sí mismos. La naturaleza no ha establecido en este punto edad ninguna determinada; y esto explica la variedad que se nota acerca de él en los códigos civiles.

Los deberes de los hijos no terminan, sin em-

bargo, con su emancipación del poder paterno: mientras les dure la existencia, están obligados á honrar con actos de piedad filial á las personas á quienes después de Dios deben la vida. Los demás beneficios recibidos de los padres deben estar siempre vivos en la memoria de los hijos, según el orden natural del reconocimiento y de la gratitud; y para compensarlos debidamente están estos obligados sin distinción de tiempos á reverenciar, defender, hacer bien, y en caso de necesidad sustentar á los que tan sagrados títulos y derechos tienen á la reverencia y á la piedad.

ARTICULO III.

SOCIEDAD HERIL.

221. Esta sociedad la forman los domésticos con su señor.

222. La persona en cuyo obsequio se prestan los servicios domésticos, está obligada á retribuirlos con fidelidad en la forma convenida, y por tanto á satisfacer el salario estipulado y á proveer al mantenimiento de sus servidores, cuidando que sean proporcionados á sus fuerzas los trabajos que han de prestar, y considerándolos como personas que tienen naturaleza y destinos iguales enteramente al suyo. Debe cuidar muy particularmente que estén sus domésticos adornados de buenas cos-

tumbres, y que alcancen la perfección propia de su naturaleza. Por su parte las personas que prestan servicios domésticos, tienen la obligación de ejecutarlos según lo convenido, de velar por la conservación de los objetos confiados á su custodia, y de honrar y obedecer á las personas á quienes prestan sus servicios.

223. Hay una diferencia capital entre el *criado* y el *esclavo*: el primero conserva con su libertad la dignidad de su persona; el segundo, por el contrario, pierde este carácter, y queda reducido á la condición de cosa. Ayudando aquel á otro hombre se ayuda también á sí mismo, por cuanto obtiene ciertos beneficios en cambio de sus servicios; mas el esclavo carece de todo derecho, y su condición no se diferencia en nada de la de un instrumento cualquiera puesto en las manos de su dueño. Por cuya diferencia se ve, que los simples servicios en nada repugnan á la naturaleza humana, antes se conforman con ella; al paso que la esclavitud es una institución tan injusta como odiosa.

224. La extensión y universalidad de la esclavitud en los pueblos gentiles provino de la baja idea que se tenía en ellos de la naturaleza y dignidad humana, y además de la especie de culto que se tributaba al Estado, del cual, ó sea de la ciudad y del derecho de ciudadano (*jus civitatis*), se hacían dimanar todos los demás derechos, y aun toda la dignidad del hombre. A la religión cristiana fué debida la restauración del concepto de dignidad

y personalidad del hombre, que tan injustamente tenía sofocada en muchísimos la esclavitud; y por la mano de esta religión divina fué curado poco á poco el género humano de lepra tan repugnante.

CAPITULO VI.

De la sociedad civil.

ARTÍCULO I.

ORÍGENES DE LA SOCIEDAD CIVIL.

225. Se entiende por *sociedad civil* la reunión de familias que se dirigen á un fin común bajo la dirección y el régimen de un poder supremo: *Familiarum congregatio, quae in sufficiens temporalis vitae bonum simul conspirant* (SANTO TOMÁS). Algunos filósofos, desconociendo la naturaleza del hombre y su grande inclinación á vivir en unión con sus semejantes, han fingido algunas hipótesis ó invenciones para explicar el origen de la sociedad: tales fueron Hobbes y Rousseau.

226. La doctrina de aquel filósofo acerca del origen de la sociedad está fundada en las falsas ideas que profesaba sobre la constitución moral del hombre. A los ojos de Hobbes, el fin y la norma de las acciones humanas consisten únicamente en el

placer, cuya prosecución exclusiva engendra naturalmente el egoismo; y como el egoismo aleja unas de otras las voluntades, estableciendo entre los hombres una guerra continua, de aquí que el estado natural del hombre fuera para Hobbes, ó el de perfecta soledad, ó el de encarnizada lucha con sus semejantes. La sociedad, según este filósofo, viene á ser el remedio de este mal; pero á condición de que se halle constituída bajo un poder arbitrario y despótico, que tomando su origen del derecho del más fuerte, pueda poner término á la guerra de todos contra cada uno, y de cada uno contra todos, la cual, en sentir del mismo, es el estado natural del hombre, y el hecho que precede al establecimiento de la sociedad civil. La falsedad de las inmóviles doctrinas de que parte esta teoría, puramente sensualista, implican claramente la falsedad de toda ella.

227. Rousseau explicó el origen de la sociedad civil imaginando la hipótesis de un estado llamado impropriamente *natural*, ó sea de una vida salvaje y solitaria muy parecida, si no idéntica, á la de los brutos, y destituída por lo tanto del uso de la razón. El tránsito de este supuesto estado de naturaleza al de sociedad civil, añade Rousseau, debió su origen á un convenio ó pacto celebrado entre los hombres que así vivían, en cuya virtud se sometieron voluntariamente al régimen de la sociedad. El *pacto social* es, pues, el origen de la sociedad, según la doctrina de Rousseau; cuya falsedad se hace

notoria con sólo considerar, que siendo racional por excelencia la naturaleza de hombre, es hasta absurdo llamar *natural* á un estado en que al hombre se le supone privado del uso de sus más nobles facultades, y muy particularmente de su razón (1).

228. Probemos nosotros que el hombre ha nacido para vivir en sociedad, y que este es su verdadero estado de naturaleza. Esta verdad se puede demostrar de muchas maneras, pero las reduciremos á las siguientes: 1.^a La historia nos presenta constantemente al hombre viviendo en sociedad civil, salvo en aquellos tiempos primitivos que la vida humana era puramente doméstica, atendido el corto número de individuos y de familias. Todo hecho constante hemos dicho ya, recordando la célebre sentencia de Cicerón, se funda en la naturaleza misma de las cosas: luego la sociedad es natural al hombre, porque está de acuerdo con su naturaleza. 2.^a El estudio de las necesidades físicas del hombre nos hace ver la imposibilidad de que sean satisfechas sin el auxilio de sus semejantes. Si la naturaleza le hubiese destinado á vivir como los brutos animales, tendría como ellos armas naturales con que defenderse, vestidos igualmente naturales con que cubrirse, é instintos seguros con que

(1) La fábula del contrato social la copió Rousseau de los autores paganos Diógenes Cínico, Lucrecio, Horacio y otros. Voltaire mismo, el patriarca de los incrédulos, decía que nadie empleó jamás tanto ingenio como Rousseau para convertirnos en bestias.

discernir lo provechoso de lo nocivo; mas hallándose desnudo de todas estas cosas, que únicamente puede obtener mediante la industria y auxilio de sus semejantes, su misma naturaleza le llama á vivir en sociedad con ellos. 3.^a Los mismos afectos del corazón humano muestran claramente la natural inclinación del hombre en este sentido: entre ellos se encuentran el deseo de comunicar con los demás nuestros pesares y alegrías, la propensión á consolarles en sus desgracias, en sus penas, á ayudarles en sus necesidades y miserias, á tomar parte en sus satisfacciones y placeres, y por último, la tendencia invencible á manifestarles lo que sabemos: sin la sociedad estas inclinaciones, estas necesidades y afectos del hombre no podrían satisfacerse: luego la unión del hombre con sus semejantes está fundada en su misma naturaleza. 4.^a La naturaleza humana es perfectible: su perfección depende del mutuo auxilio y comercio que tienen entre sí los individuos reunidos en sociedad: el instrumento de este comercio en el orden espiritual es la palabra, que es una facultad natural del hombre: luego ya se atienda al carácter de perfectibilidad propio de nuestra naturaleza, ó bien al precioso don de la palabra, que se nos ha concedido para comunicar con los demás nuestros pensamientos, se hace forzoso concluir, que la sociedad es natural al hombre.

229. Conviene añadir que las anteriores razones explican el origen de la sociedad considerada

como unión moral de los hombres entre sí, ó en otros términos, explican la sociedad universal del género humano, que viene á ser como una gran familia difundida por todo el orbe de la tierra; pero tratándose de la sociedad civil propiamente dicha, de lo que se llama *Estado político*, para dar en particular razón del origen primero de la sociedad civil y del que posteriormente han tenido los varios Estados independientes en que se ha dividido la gran familia humana, es además preciso atender á algún hecho concreto que les haya dado nacimiento. Este hecho, que varía según los tiempos, lugares y otras circunstancias, no puede menos de existir; porque de otro modo la disposición y necesidad del hombre de vivir en sociedad carecerían de una actuación precisa y concreta que determinase y constituyese á cada sociedad particular en su propio lugar y época. Los hechos contingentes é históricos que han producido este efecto, son en extremo varios; pero todos suponen uno natural y constante, cual es la propagación de las familias, y las relaciones naturales que, como otros tantos vínculos, se conservan entre las personas que proceden de un mismo tronco. En este sentido puede decirse, que la sociedad civil se halla en la familia como en su germen; el cual, desarrollado por medio de la generación, constituye en estado de sociedad á las nuevas familias que retienen entre sí los lazos que unieron á sus primeros miembros.

ARTICULO II.

DEL FIN DE LA SOCIEDAD CIVIL.

230. En esta materia, como en todas, son muchas y contrarias las opiniones de los filósofos; pero las principales son las siguientes: 1.^a, la que pone el fin de la sociedad civil en la seguridad de los asociados; 2.^a, la que hace consistir dicho fin en la defensa y desarrollo sucesivo de la libertad humana; 3.^a, la que mira principalmente á la mayor abundancia de bienes temporales ó externos; y por último, la doctrina de la escuela de Krause, la cual distingue el fin de las asociaciones que el hombre puede formar con sus semejantes, como son, por ejemplo, sociedad religiosa, sociedad científica, industrial, etc., del fin propio de la sociedad civil. el primero lo hace consistir en el completo desarrollo de las facultades humanas, y el segundo en la aplicación y evolución del derecho, ó sea *de las condiciones y medios dependientes de la voluntad humana, que son necesarios para el cumplimiento del fin asignado al hombre por su naturaleza racional* (1).

(1) Así define el derecho Arhens, discípulo de Krause. El análisis y la crítica de los falsos conceptos que en dicha definición se contienen, pueden verse en mis *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteística del alemán Krause*, lec. VII.

231. La falsedad de la primera opinion resalta fácilmente con sólo advertir, que además de la seguridad de las personas y aun de la protección de los derechos de los asociados, estos reciben otros bienes de la sociedad, como la instrucción, el buen ejemplo, el auxilio en sus necesidades, y todo cuanto conduce á su bien físico y moral; en cuya prosecución se pueden favorecer mutuamente los hombres unidos en sociedad civil. La seguridad que esta proporciona, lejos de ser el fin para que ha sido establecida, es el medio sin el cual no se pueden conseguir estos otros bienes.

232. En orden á la segunda opinión, el concepto sobre que versa, es en extremo vago y susceptible de contrarios sentidos. En su acepción legítima, la libertad civil no consiste en carecer de leyes que ordenen ó prohiban las acciones cuya ejecución ú omisión pueda ceder en bien común, del que participan todos y cada uno, sino más bien en obedecer estas leyes, que siendo, como deben ser, dictadas por la razón, no inducen esclavitud ninguna; á no ser que se repute tal la sumisión al orden más razonable y conveniente para los demás y para uno mismo. Lejos de encadenar la libertad, las leyes la defienden, porque impiden que seamos turbados por los demás en el ejercicio de nuestros legítimos derechos. Sin el vínculo con que la ley junta las voluntades de los hombres, ordenándolas al bien común, es indudable que la armonía con que deben procurarlo, sería reemplazada por opo-

sición y guerra continua, y en último término habría de disolverse necesariamente la sociedad (1).

233. No es menos falso y pernicioso cifrar el fin de la sociedad en la abundancia de bienes materiales. Esta doctrina, hija legítima del epicurismo que domina á sus autores, tiende á convertir la sociedad civil en industrial contra los designios de la Providencia, y las exigencias de la noble naturaleza del hombre y de su noble destino.

234. Pero el error más grave y funesto sobre el fin de la sociedad, es el que profesa la escuela panteística de Krause. Para esta escuela el fin de la sociedad civil se reduce, como hemos visto, á proveer de medios ó condiciones á sus miembros para desarrollar sus facultades en el seno de las demás asociaciones. Este desarrollo, no subordinado en dicha escuela al último fin del hombre y á las reglas de la honestidad, y encaminado á fines diversos é independientes entre sí, no podría menos de conducir á los más deplorables excesos; y así, el fin que Krause asigna á la sociedad civil, de proveer de las condiciones exigidas por tan absurdo desarrollo, vendría á ser el *medio* de alimentar los más deplorables extravíos en el seno de las asociaciones industriales, religiosas, científicas, artísticas. ¿Quién contendría estas asociaciones

(1) Sabidas son aquellas dos magníficas sentencias de Cicerón: *Jus fons est aequitatis et fundamentum libertatis.—Legum servi sumus ut liberi esse possimus.*

dentro de los límites de lo bueno, de lo útil y de lo verdadero? Si alguna de ellas predominase é invadiese á las demás, ¿quién restablecería el equilibrio, supuesta su independendencia del Estado? Es por último indudable, atendidas las doctrinas panteísticas de esta escuela y su hostilidad manifiesta contra la religión católica, que el fin propuesto á la sociedad por los discípulos de Krause se resolvería fácilmente en la extinción absoluta de todo sentimiento cristiano en la mente y en las obras del hombre, y en la más espantosa perturbación del orden en los individuos, en las familias y en los pueblos (1).

235. El verdadero fin de la sociedad no es distinto del fin del hombre, pues para bien de los hombres ha sido instituída. Ahora bien, el fin último del hombre es la felicidad perfecta, y su fin próximo esta otra felicidad temporal é imperfecta, que consiste en el orden moral. Luego el fin de la sociedad es promover este orden, ó lo que es lo mismo, hacer más fácil y segura á sus miembros la felicidad de la presente vida, protegiendo los derechos de cada uno, y promoviendo los medios de alcanzar el bien común á todos (2).

(1) Esta materia ha sido ampliamente tratada en mi citada obra, lec. VII.

(2) Esta sentencia es en el fondo la misma que la proferida por el insigne Padre Taparelli, según el cual, «el fin inmediato á que se dirige la acción de la sociedad, es el bien común externo, ordenado al individual interno de todos los asociados, y subordinado á su último fin.» (*Derecho natural.*)

ARTICULO III.

DEL PODER Ó AUTORIDAD CIVIL.

236. Dos elementos entran de necesidad en la sociedad civil, á saber: los súbditos y la autoridad.

La autoridad es el derecho de gobernar, ó sea la facultad de dirigir las acciones de los hombres, constituídos en sociedad, al bien común.

El que gobierna la sociedad sin depender en el orden político de otro superior, sino rigiéndola él mismo por medio de las leyes que sanciona, lleva el nombre de *sumo imperante*; y el que ejerce la potestad que éste le ha comunicado, para regir la sociedad bajo la dirección del gobierno supremo, el de *magistrado* ú otro equivalente.

237. La autoridad reside, ó en una sóla persona determinada, ó en muchas, las cuales constituyen lo que se llama una *persona moral*. De aquí las diversas formas de gobierno.

Las formas más simples del gobierno son: *monarquía*, *aristocracia* y *democracia*. En la *monarquía* la suma potestad reside en uno sólo; en la *aristocracia* reside en muchos nobles; y en la *democracia* en el pueblo. Puede añadirse á estas tres formas la del régimen que llaman *representativo*,

donde la autoridad soberana reside en las cortes con el Rey (1).

238. Disputan entre sí los políticos sobre cuál de estas formas es la mejor. Aristóteles y Santo Tomás no vacilaron en decidirse por la monarquía pura. Scavini cita las palabras del inglés Pope, que decía ser aquel gobierno mejor, que está mejor ejercido; y que aquel está mejor ejercido donde más religiosamente se cumple el orden de la justicia y de la benevolencia. El sabio y profundo Taparelli ha resuelto por su parte la cuestión diciendo, que el mejor gobierno es el legítimo, ó sea aquel en que los que mandan tienen títulos legítimos para gobernar; porque todo el que entra por la puerta de la injusticia, fácilmente da en tirano.

239. Pero sea el que quiera el juicio de cada cual sobre la superioridad de ésta ó aquella forma de gobierno sobre las demás, consideradas en abstracto, no puede dudarse que el poder ó autoridad civil es principio absolutamente necesario á la existencia y conservación de la sociedad, de tal modo que en el concepto mismo de sociedad entra necesariamente la idea de un poder superior que la gobierne. Sentado este principio, síguese claramente, que la autoridad civil procede de Dios; quien por lo mismo que quiere que el hombre viva

(1) Sobre esta cuarta clase de gobierno puede consultarse la obra magistral de Taparelli: *Exame critico degli ordini rappresentativi*, traducida al castellano.

en sociedad, quiere también y ordena la existencia de la autoridad, como un elemento sin el cual la unión de los hombres para alcanzar el mismo fin ni siquiera puede concebirse. Todo lo que forma parte integrante ó es propiedad esencial de alguna cosa, procede de Dios, autor soberano y conservador de todo cuanto existe: es así que la autoridad es principio esencial de la sociedad civil; luego es claro, que esta institución procede únicamente de Dios. Esta conclusión se halla confirmada por la fe. Entre otros textos de la Sagrada Escritura que así lo declaran, tenemos el pasaje siguiente de San Pablo: *Non est potestas nisi a Deo..... qui resistit potestati Dei ordinationem resistit* (1).

240. Conviene añadir, que la potestad civil para hacerse concreta y real, comunicándose á algún sujeto, ha menester de algún hecho determinado (2). Consideradas las cosas en su origen,

(1) *Ad Romanos, c. 6.*

(2) «¿Cómo,» pregunta el ilustre Balmes, «se organizó, pues, el poder público? ¿Cuáles fueron los trámites de su formación? Los mismos de todos los grandes hechos, los cuales no se sujetan á la estrechez y regularidad de los procedimientos fijados por el hombre. Debieron de combinarse elementos de diversas clases según las circunstancias. La potestad patria, los matrimonios, la riqueza, la fuerza, la sagacidad, los convenios, la conquista, la necesidad de protección, y otras causas semejantes, producirían naturalmente el que un individuo, una familia, una casta, se levantasen sobre sus semejantes, y ejerciesen con más ó menos limitación las funciones de poder público. A veces la autoridad de un padre de familia, exten-

este hecho primitivo no difiere de aquel por medio del cual se establece cada sociedad particular; porque quien dice sociedad constituída, dice poder civil establecido. Una reunión de individuos que careciera de superior, sería una mera agregación, destituída de aquel principio de unidad que junta en uno las voluntades humanas para el bien común; pero no sería sociedad civil mientras por virtud de algún hecho no viniese á informarla la autoridad.

241. No es esta la doctrina de los filósofos que quitan á la sociedad el fundamento en que descansa, á saber, el orden de la naturaleza misma del hombre, trazado por la sabiduría divina; los cuales no quieren ver en los Estados políticos sino hechos puramente arbitrarios de la voluntad humana. Partiendo pues tales filósofos del *pacto social*

diéndose á sus ramos y dependencias, formaría el tronco de un poder que, vinculándose en una casa ó parentela, daría príncipes y reyes á las generaciones que iban sobreviviendo; á veces se necesitarían caudillos que guiasen en una trasmigración, en una guerra en defensa de los hogares; y estos, levantados por la necesidad de las circunstancias, permanecerían después en su elevación; á veces una colonia de pueblos mas civilizados, empezando por pedir hospitalidad, acabaría por establecer un imperio; á veces un hombre extraordinario por su capacidad arrebataría la admiración de sus semejantes, que creyéndole enviado por el cielo, se someterían gustosos á su enseñanza y mandatos, vinculando en su familia el derecho supremo; en una palabra, el poder público se ha formado de varios modos, bajo condiciones diversas; y casi siempre lentamente, á manera de los terrenos que resultan del sedimento de los ríos en el trascurso de largos años.» (*Etica.*)

para explicar el origen de la sociedad, por una deducción lógica atribuyeron á los contrayentes el derecho de gobernarse á sí mismos, y de transmitir esta facultad á alguna persona ó institución que en nombre de la multitud ejerciera el poder civil. La fuente de la autoridad, según esta doctrina, es la llamada *soberanía nacional*, es decir, la voluntad de los asociados, entendiéndose por tal la del mayor número de ellos (1).

242. Este error, esencialmente subversivo, tiene contra sí las mismas razones con que hemos demostrado que la sociedad es natural al hombre, y por consiguiente que el derecho de gobernar es de origen divino. En la hipótesis de que la autoridad social procediera del pueblo, antes que éste crease la autoridad, no podría ser considerado de otra suerte que como mera agregación de individuos, desprovista de aquel orden que sólo de la autoridad puede venirle. Ahora bien: ¿puede, por ventura, la multitud de los individuos, materialmente coexistentes, engendrar el principio de unidad capaz de ordenarlos en forma de organismo social? Imposible: porque la unidad no puede nacer de la multitud, ni el orden del caos: *nemo dat quod in se non habet*. Diráse acaso, que bien puede la multitud constituir el principio de unidad y

(1) No es otro el error proscrito por la Santa Sede en la proposición siguiente: *Auctoritas nihil aliud est nisi numeri et materialium summa*. (Proposición LX del *Syllabus*.)

orden social eligiendo una ó más personas que ejerzan la autoridad; mas esta réplica queda convicta de falsa con solo observar, que una cosa es la elección de personas, y otra conferir el derecho á las elegidas (1): lo primero puede hacerlo la multitud, lo segundo no; porque la multitud, tal como la consideran los partidarios de la soberanía nacional, no es sino simple agregación de individuos, donde no hay orden ni autoridad ninguna, ni posibilidad de trasmitirla á nadie.

ARTICULO IV.

DEBERES DE LOS SÚBDITOS Y DE LOS GOBERNANTES.

243. Las obligaciones del hombre, considerado como miembro de la sociedad civil, nacen de las relaciones que, como tal miembro, le unen á sus

(1) Que hay muchísima diferencia de elegir la persona que ha de ejercer la autoridad á conferirle la autoridad misma, se ve muy claro en lo que pasa en la elección del Romano Pontífice: los Cardenales lo eligen, pero la potestad la recibe el elegido directamente de Dios. *Homo elegit, Deus instituit*. Es de advertir, que si bien con relación á la potestad civil, hay quien opina que Dios la comunica *inmediatamente* á la multitud y *mediatamente* al príncipe, á quien la multitud se la trasmite, pero esta opinión en nada favorece á la *soberanía popular*, según la cual la autoridad es de creación humana, es el resultado del pacto y voluntad de las mayorías, y no un derecho otorgado por Dios para regir y gobernar á los hombres.

conciudadanos, á la sociedad en general, y á la autoridad que la rige.

Considerado el hombre con relación á los demás miembros de la sociedad de que forma parte, tiene las mismas obligaciones que ya hemos consignado al hablar de las que debe cumplir con sus semejantes, las cuales, lejos de ser abolidas, se hallan confirmadas en parte por las leyes civiles; y además, el deber de respetar los derechos que se conceden, y ejecutar los actos que se ordenan por estas leyes. Siendo los vínculos sociales nuevos motivos que nos inducen á amar á las personas en cuya unión vivimos, parece natural, y así nos lo dicta la razón, que las amemos también por esta relación especial de la sociedad, y que les hagamos bien con preferencia á los demás hombres.

Con la sociedad tenemos los deberes que nacen del reconocimiento y afecto que debemos á una institución en cuyo seno hemos nacido, de cuyos bienes hemos participado, en la que hemos recibido la educación, y á la que pertenecen nuestros padres.

Por último, en orden á la autoridad, nuestro primero y principal deber es la obediencia. La cual debe prestarse, no tanto por el miedo de las penas, cuanto por la necesidad moral de conformar nuestras acciones con la regla trazada por la autoridad legítima. Por esto dice el Apóstol: *Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*. También están obligados los súbditos á amar, reverenciar y tributar el obsequio

debido á las personas que ejercen la autoridad divina; por cuya razón es considerada la persona de los sumos gobernantes como sagrada é inviolable.

244. Vengamos ahora á los deberes del príncipe con sus súbditos. Los príncipes deben mirar la autoridad que ejercen, con relación al bien de la sociedad, para el cual les ha sido otorgada; y por lo mismo reputarse obligados á respetar y hacer que se cumplan todos los derechos; á proveer á la prosperidad pública, y atender particularmente á la honestidad de las costumbres, á que reinen por todas partes la verdad y la justicia.

245. La autoridad tiene el derecho de imponer á los asociados tributos; el cual nace de la necesidad de proveer al bien común, y supone el deber de los súbditos de contribuir con su persona y con sus bienes en justa proporción al bien de la sociedad.

246. No es menos evidente el derecho de la autoridad civil á castigar el crimen. La razón de este derecho es el orden mismo de la justicia, según el cual, así como á la acción honesta se siguen la posesión del bien y el contento del ánimo, así á toda acción mala debe seguirse un dolor proporcionado á su gravedad y malicia. Pero todavía pueden alegarse á este propósito otras consideraciones. Porque en primer lugar, hay muchos cuyo ánimo no es movido por razones de honestidad, sino por el atractivo del placer: y así es preciso hacerles entender el mal que tienen que sufrir, si cometen

alguna acción criminal, para apartarlos de ella. Además, el reo que sufre la pena de su delito, fácilmente comprende cuán inútil y contraria es su acción aun para la felicidad de esta vida; y de aquí pasa fácilmente á aborrecer su mala conducta, iniciándose en su alma una regeneración saludable y consoladora.

247. Tres deben ser, según esto, las cualidades que han de concurrir en la pena: que sea *medicinal*, *reparadora* y *ejemplar*. La cualidad de medicinal es aplicable al delincuente; la de ejemplar á los demás hombres, particularmente á los que el temor de sufrirlas y no el amor á la honestidad, aleja del delito; mas la de reparadora constituye propiamente la expiación que reclama la justicia para el que comete una acción criminal. Este nombre de reparadora lo ha recibido, porque así como el delito es una perturbación del orden debido, la pena impuesta legítimamente al culpable restablece de nuevo el orden violado por el crimen.

ARTICULO V.

SECTAS Y SISTEMAS QUE CONSPIRAN CONTRA LA SOCIEDAD MISMA.

248. La sociedad civil se halla combatida en la época actual principalmente: 1.º, del *comunismo*; 2.º, del *radicalismo* y del *socialismo*; y 3.º, de las *sectas* ó *sociedades secretas*.

249. El *comunismo*, como su nombre mismo lo da á entender, consiste en reputar por cosa justa, fundada en la misma naturaleza, que todos los bienes sean comunes, y que no se reconozca ni admita en la sociedad el derecho de propiedad, habiendo llegado hasta decir por boca de Proudhón, que la propiedad es el robo (*la propriété c'est le vol*). Este pernicioso sistema adolece de tres vicios capitales: porque en primer lugar, el derecho de propiedad está fundado en la misma naturaleza, y así no puede ser combatido ni suprimido sin ofensa de la justicia, que da á cada uno lo que es suyo. En segundo lugar, ese mismo derecho es una de las bases en que descansa la sociedad civil; por cuya razón, si llegara á destruirse este fundamento, la sociedad misma perecería. Por último, el comunismo es de suyo absurdo, no puede ser puesto por obra, y sólo intentarlo causaría gravísimas perturbaciones y otros males sin cuento. Sobre cada uno de estos tres puntos he aquí algunas reflexiones.

I. Que el derecho de propiedad se funda en la misma naturaleza humana, es una verdad evidente para todo el que considere, que de tal modo se halla el hombre constituido, que no se satisface su ánimo mirando únicamente al momento presente: dotado de previsión, adelántase en cierto modo al porvenir representándose sus necesidades futuras, y no descansa hasta que se proporciona el medio de satisfacerlas. Tiene también la facultad de transformar algunas cosas con su trabajo é industria,

destinándolas á su propio bien. Pues como la propiedad sea el medio permanente de satisfacer las necesidades del tiempo futuro, y el objeto á que se aplica para este mismo fin la actividad humana, fácil es inferir que este derecho procede de la misma naturaleza del hombre. A que se allega, que el hombre no solamente provee á sus necesidades futuras, sino también á las de su familia, y muy particularmente á las de sus hijos; y que es muy conforme á esta justa y natural solicitud y previsión el establecimiento de la propiedad, por cuyo medio se alcanza tan noble fin.

Esto si consideramos las necesidades y las facultades del hombre; que si además atendemos á la naturaleza de las mismas cosas que son objeto del derecho de propiedad, no hay duda sino que están ordenadas por la sabiduría y bondad de Dios para ser aplicadas á nuestra utilidad y provecho. Así consta igualmente del derecho divino positivo. Luego cuando en virtud del derecho que tiene el hombre á tomar alguna cosa que no pertenezca á otro, la ocupa en realidad y se sirve de ella, debe ser preferido á los demás en el uso de la misma, en lo cual consiste el derecho de propiedad. Aun después de ocupadas las cosas, no cesa la actividad que emplea en ellas el hombre para aplicarlas á satisfacer sus necesidades, sino suele trasformarlas con el trabajo é imprimirlas, por decirlo así, el sello de su misma persona. En este caso sería aún más chocante, que de sus frutos y utilidades participa-

sen los demás; ó en otros términos, que los productos del trabajo y de la economía se repartiesen entre el hombre diligente que con el sudor de su rostro da á ciertas cosas valor, y el hombre disoluto y perezoso que ha sido extraño á esta transformación producida por el trabajo. Si semejante repartición se verificase alguna vez, sucedería que la previsión, el cuidado y el trabajo de unos aprovecharían á la indolencia y al vicio de otros; de este modo reaparecería la esclavitud, cuya esencia consiste en el servicio forzado que presta el que trabaja, al que vive á costa del sudor ajeno.

No se nos oponga que, criadas las cosas para todos los hombres, todos ellos tienen el mismo derecho de propiedad, y por consiguiente que nadie puede con razón ocupar cosa alguna y decir: *esta cosa es mía*, sin violar el derecho de los demás (1); porque el derecho á que esta objeción se refiere, es puramente abstracto é indeterminado, reducido á la facultad de adquirir en general lo que no perte-

(1) Esta objeción ya la hizo el mismo Rousseau, padre de la revolución. «Cuántos crímenes, ha dicho este gran incendiario, cuántas miserias y horrores no hubiera ahorrado al género humano aquel que arrancando las estacas plantadas por otro, y llenando el hoyo, hubiere gritado á sus semejantes: ¡Guardaos de prestar oídos á este impostor! ¡Estáis perdidos, si olvidáis que los frutos son de todos, y que la tierra á nadie pertenece.» El sofisma está á la vista: la tierra es para todos porque todos tienen el derecho de abrir hoyos y plantar estacas donde otros no lo hayan hecho antes; pero quitado este derecho, la expresión «la tierra es para todos,» equivaldría á esta otra: «la tierra no es para nadie.»

nace á otro: todos tienen semejante derecho; pero no puede decirse lo mismo cuando este mismo derecho llega á determinarse concretamente en virtud del uso que cada cual hace de su propia actividad, ocupando alguna cosa que no esté poseída por otro, pues en este caso, entre la cosa ocupada y su poseedor se establece una conexión ó vínculo jurídico especial, que no puede moralmente ser destruído sin agravio de la justicia. Y á la verdad, sería á todas luces injusto que, á pesar de dicha ocupación, viniese después otra persona á expulsar del dominio de la cosa al que la ocupó primero, ó á participar de las ventajas de una ocupación en que no intervino.

No es más fundada la objeción que algunos dirigen contra el derecho de propiedad, remontándose á un estado primitivo en que los hombres hacían uso transitorio del suelo sin apropiárselo para sí ni para sus sucesores, y por consiguiente sin excluir completamente de su uso á los demás; concluyendo de aquí, que aquel era verdaderamente el estado natural de las cosas, al cual ha sucedido con el establecimiento de las sociedades civiles el derecho de propiedad, obra y criatura, como dice Bentham, de la ley civil. Toda la fuerza de esta objeción nace de confundir el estado *primitivo* con el estado *natural*, que son cosas muy diferentes. En el estado primero de su existencia, el hombre carece del uso de la razón; y sin embargo, ¿quién puede negar que la razón es el distintivo de nues-

tra naturaleza? Así, aunque en los principios del género humano no se hubiese conocido la propiedad como hecho concreto (lo cual no es cierto), pero ya existía en germen en el derecho indeterminado de cada hombre de adquirir para sí y para sus descendientes el dominio permanente de las cosas raíces; germen que fué desenvolviéndose con el tiempo en el seno de las sociedades civiles, á la sombra de las leyes protectoras de este como de los demás derechos que preexisten á su institución.

Todavía alegan los partidarios del comunismo, que á la propiedad se debe que haya en el mundo la división que vemos entre ricos y pobres, tan contraria á la igualdad que debe reinar naturalmente entre los hombres. A lo cual contestamos, que lejos de ser conforme esta igualdad á los designios de la naturaleza, sucede todo lo contrario, que de la naturaleza misma procede la desigualdad que reina entre los hombres, como se echa de ver atendiendo á que todos ellos están dotados de fuerzas físicas é intelectuales muy diversas y desiguales entre sí. Esta desigualdad conduce muy eficazmente á que se cumplan las miras de la naturaleza; porque engendra y promueve entre los hombres gran número de relaciones, y favorece sobremanera el desenvolvimiento de sus fuerzas. Y á la verdad, si no hubiera ricos en el mundo, ¿quién podría dedicarse, libre de los cuidados que pide la necesidad de proveer al propio sustento, á cultivar con toda la extensión apetecible la propia inteligencia

ó la de otros, y aun á dirigir y ayudar con las luces adquiridas en el estudio á los que han sido dotados por el Criador de grandes fuerzas físicas, pero juntas con escasa capacidad intelectual? Es tan necesaria la desigualdad de las condiciones sociales, que si por imposible llegase á desaparecer en alguna parte, por el mismo caso desaparecerían toda cultura y progreso social, todo perfeccionamiento de las letras y de las artes, todo ejercicio de virtudes domésticas y sociales, y por último, toda humana prosperidad y bienandanza.

II. Más decimos: si el derecho de propiedad llegara á ser desconocido entre los hombres, la sociedad misma vendría á disolverse por completo. Y á la verdad, el día en que cada cual se persuadiera que el fruto de su trabajo había de ser forzosamente para todos sin distinción, incluso los ociosos y los malvados, cierto, no habría quien regase la tierra con su sudor, ni quien acometiese empresa alguna de provecho; y el resultado sería buscar los individuos en la soledad un refugio seguro para los frutos de su trabajo, y aun para el libre ejercicio de su actividad. Porque es de advertir, que el comunismo procuraría forzar á unos á trabajar como esclavos en provecho de otros. Si los bienes fuesen alguna vez comunes, al punto cesaría todo el movimiento y la vida de que se alimenta la sociedad: el cultivo de los campos, el ejercicio de las artes y de la industria, la circulación de los productos por medio del comercio, y

en suma cesaría toda clase de labores y actividad: la sociedad, por consiguiente, moriría por carecer de los bienes externos, cuya distribución conforme á los principios de la equidad pertenece á su objeto propio.

III. Probemos, por último, que el comunismo es absurdo é irrealizable. Dos son los modos ideados para plantearlo, á saber: ó distribuir todos los bienes entre todos por partes iguales; ó administrarlos el Estado encargándose de proveer con los frutos de la tierra y los productos de la industria á las necesidades de cada uno, tomándolas como medida de la justa distribución, ó bien atendiendo á la capacidad y mérito de los partícipes. La primera manera de distribución, puesto caso que se hiciera con perfecta igualdad, no tendría virtud para mantener esta igualdad; porque además del aumento y disminución que experimentan los bienes en manos de los hombres por efecto de las vicisitudes consiguientes á todo lo que es mudable, sabida cosa es, que los bienes de fortuna se acrecientan ó disminuyen, y hasta perecen según son los que los poseen: en manos de la prodigalidad, del vicio, de la pereza, se disipan; en las de personas honradas y laboriosas se aumentan; aunque no pocas veces suelen el fraude y la violencia, cuando logran sustraerse á la acción de la ley, hacer grandes fortunas. Pero de todos modos es certísimo, que la igualdad de la distribución no duraría ni un sólo día entre los hombres; y he aquí que

sería preciso, ó repetir á cada instante la operación, ó consentir en la desigualdad de las fortunas.

El otro modo de distribución es, si cabe, peor; porque exigiría que el Estado examinase una por una las necesidades de cada hombre en particular, y que al mismo tiempo le destinase á las obras en que había de ejercitarse para contribuir al acervo común, lo cual supone un estudio no menos prolijo de la capacidad de cada individuo. Además habría de tener cuenta con los enfermos, reales ó imaginarios, con los niños, con los ancianos. Para inquirir todas estas cosas y proceder á la distribución del trabajo y de los productos, habría necesidad de legiones de empleados, investigadores y vigilantes, que serían en realidad quienes se aprovecharan del trabajo ajeno. Juntese á esto, que las necesidades humanas varían á cada instante; que muchas de ellas son de orden intelectual y moral; que en el aprecio de las capacidades se cometerían de buena ó mala fe mil injusticias; y no será difícil concluir, que el comunismo es imposible. Esto sin contar con otros inconvenientes gravísimos, entre los cuales descuella la espantosa perturbación del orden político y del doméstico; ni con que del seno mismo del comunismo renacería la desigualdad, ora en los que se adjudicasen á sí mismos mayor porción de la necesaria, ora en los que privándose de parte de lo necesario la fuesen ahorrando y acumulando sucesivamente hasta formar un pequeño capital.

250. Otro de los vicios que corroen á las sociedades modernas es el *radicalismo*, llamado sin duda así, porque arranca hasta las últimas raíces de la sociedad civil. La esencia del radicalismo está en negar la autoridad, fundamento del orden social, y en reconocer á todo hombre con derecho á no depender de ningún otro hombre. Los radicales convienen con los comunistas en suprimir las jerarquías; pero se distinguen de ellos en que los últimos suprimen la jerarquía de los ricos, haciéndolos á todos pobres, y los primeros quitan el derecho á los que ejercen legítimamente la soberanía, para hacerlos á todos soberanos (1). Habiendo demostrado oportunamente la necesidad y el origen divino de la potestad civil, no hay para qué detenernos á demostrar la falsedad del radicalismo, por cuya razón nos limitamos á registrar este error entre los que tienden á la disolución y ruina de la sociedad.

251. Para organizar esta misma sociedad conforme á las teorías de comunistas y radicales, se han escogitado varios métodos ó procedimientos,

(1) «Proudhon ha dicho: *La propiedad es el robo, los propietarios ladrones*: he aquí el comunismo. En seguida ha añadido: *El mayor de todos los males de este mundo son los soberanos*: he aquí el radicalismo. El comunista grita: *Mueran los ricos! mueran los amos!* El radical añade: *Mueran los reyes! abajo los que mandan!* El comunismo se contentaría con reformas gubernativas; el radicalismo aspira á mudar hasta la raíz misma de la sociedad.» (*El socialismo y el comunismo mostrados en sus extravagancias* (en italiano) por el Padre LIBERATORE LUCIANO, en SCAVINI.)

todos ellos subversivos del orden antiguo y siempre nuevo, fundado en la autoridad y en la justicia, y confirmado y perfeccionado por las enseñanzas é influencias sobrenaturales de la religión. Ahora bien, los diversos métodos ideados para *organizar* las sociedades civiles sobre las ruinas de la autoridad, de la propiedad, de la Religión y de la familia, llevan el nombre común de *socialismo*. Entre los socialistas hay, pues, gran diversidad de miras, pero todos ellos convienen en acometer la obra de demolición social, en la cual trabajan unidos: la división estallaría en el punto que consiguieran su mal propósito y sonara la hora de repartirse el botín (1).

252. Digamos ahora de las *sociedades secretas*. Son estas unas sectas clandestinas que con nombres diferentes (*fracmasones, iluminados, carbonarios, etc.*) conspiran en las tinieblas contra la autoridad de la Religión, contra las leyes de la Iglesia, contra la potestad de los príncipes legítimos, y en una palabra *adversus omne quod dicitur Deus*. Todo el que se inscribe en los registros de estas

(1) Uno de los más famosos socialistas fué Carlos Fourier, autor del sistema llamado *falansteriano*, porque reducía á los hombres á vivir en lo que llamó *falansterios*, como si dijéramos *conventos*, ó para hablar con más propiedad, *presidios*. Algún ensayo se ha hecho de esta manera de vida común, dispuesta no ya para inmolar las pasiones, sino para satisfacerlas; y cierto con el desdichado éxito que era de esperar. Sobre lo cual escribió nuestro Balmes en la revista *La Sociedad* los magníficos artículos intitulados: *El socialismo*.

asociaciones tenebrosas, se somete con juramento y bajo pena hasta de la vida á un poder omnímodo y misterioso, comprometiéndose á ejecutar sus órdenes aunque por ellas se le prescriba algún delito. Aquí ya se ve la profunda malicia de estas sectas, y que es ilícito afiliarse en ellas. El secreto con que se celebran sus conciliábulos, y que asimismo guardan para sus tramas, es de suyo harto sospechoso, porque la verdad y la virtud no temen la luz; pero además es sabido, que ellos mismos han dado testimonio en escritos públicos de sus ceremonias, planes y doctrinas, de modo que no es posible dudar de su perversidad y malicia. Los sumos Pontífices desde Clemente XII hasta Pío IX han fulminado contra estas sectas todos los rayos de la Iglesia, no á la verdad sin descorrer el velo con que sus afiliados suelen cubrir sus nefandas maquinaciones. De donde resulta por conclusión, que las sociedades secretas profesan é inculcan el indiferentismo religioso, profanan con ceremonias nefandas la pasión de Jesucristo, desprecian los sacramentos y misterios, miran á derrocar con todo linaje de iniquidades la cátedra infalible de San Pedro, promueven la licencia y obscenidad del vicio, y enseñan que es lícito matar á los que no guardan el secreto, y amotinarse contra las potestades legítimas, negándoles todo derecho, y prodigándoles toda clase de injurias: todo lo cual es contrario á los principios de la Moral, y al orden y hasta la existencia de la sociedad.

ARTICULO VI.

DE LAS VIRTUDES SOCIALES.

253. Una de las causas, si por ventura no es la única, de los males que hoy deplora la sociedad entera, es la ignorancia y la violación de las virtudes sociales, es decir, de aquellas virtudes morales que más directamente conducen á la conservación, perfeccionamiento y felicidad de la sociedad; y así, después de haber visto quiénes y con qué trazas conspiran contra ella, razón es que veamos las virtudes que la conservan y prosperan. El ilustre Scavini reduce estas virtudes á las ocho siguientes, sin incluir en ellas la Religión, que es sobre todas, y son: la *obediencia*, el *amor á la patria*, la *piedad y observancia*, la *gratitud*, la *liberalidad*, la *amistad*, la *afabilidad y urbanidad*, y la *veracidad*.

254. OBEDIENCIA: es la virtud que nos inclina á hacer la voluntad del legítimo superior. Están obligados á obedecer: 1.º, los fieles á la Iglesia: *si quis Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus*; 2.º, los súbditos á la autoridad civil: *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*; 3.º, los hijos á sus padres: *fili, obedite parentibus per omnia*; y 4.º, los siervos ó criados á sus señores; *servi, obedite per omnia dominis*.

Esta virtud de la obediencia es correlativa al derecho en que consiste la voluntad de mandar; y así es tan necesaria como ella para el régimen y conservación de la sociedad: *sine obedientia*, dice Santo Tomás, *rerum humanarum status non potest conservari*.

255. AMOR DE LA PATRIA. La patria, según el diccionario de la Academia, es el lugar, ciudad ó país en que se ha nacido, el país natal, *solum natale, terra quae nos a stirpe parentum prima tullit, tellus. Patria*, tierra de los padres. No hay cosa ninguna, decía Cicerón, entre las que ha concedido á los hombres la naturaleza, que más suaves encantos y atractivos tenga para ellos, que los que tienen para cada uno en particular el lugar que le vió nacer, y los padres que le transmitieron la vida: *Nihil dulcius hominum generi a natura datum esse, quam sua cuique patria, quam sui cuique parentes*.

Desgraciadamente este dulce amor de patria llega á degenerar y ser vicioso en no pocos casos, á saber, siempre que no concuerda con los dictámenes de la justicia ó de las otras virtudes. Falso y vicioso es sin duda el patriotismo de los que anhelan locamente por extender los dominios de su país; falso y vicioso si usa del fraude ó se torna feroz, ó si no sabe consultar al bien de la patria sino envidiando á otros, y moviéndose á obrar con relación á ellos por envidia, emulación ó cualquiera otra pasión contraria á los preceptos de la justicia y caridad.

256. **PIEDAD Y OBSERVANCIA.** La *piEDAD* la referimos aquí al amor y reverencia que debemos tener con los padres y con la patria, la cual no se concibe sin ellos: *patria terra patris*. Por su parte la *observancia* nos inclina á honrar y reverenciar á los mayores en edad, saber y gobierno. El ejercicio de estas virtudes ha de mostrarse con palabras y con hechos, y con ánimo igual y complaciente aun en medio de las asperezas con que á veces son acogidos de los mayores las personas mismas que los honran.

257. **GRATITUD.** Después de Dios, después también de los padres, de la patria y de los superiores, están para nosotros las personas que nos han dispensado beneficios, con las cuales debemos, pues, ejercitar la *gratitud*. Esta virtud exige hacer al bienhechor iguales ó mayores beneficios; y cuando no sea esto posible, mostrarnos agradecidos, conservando con la memoria del beneficio, el deseo de recompensarlo.

258. **LIBERALIDAD.** Es la virtud que enseña el orden que ha de guardarse en dar al prójimo de lo nuestro, bien sea en numerario, bien en cosas equivalentes. No usa de liberalidad el que da por motivos que no sean la honestidad y benevolencia. Tampoco debe ser llamado *liberal*, sino *pródigo*, el que de tal suerte se desprende de lo propio, que viene á dar en la miseria. Es muy buena prevención para el ejercicio de esta virtud, mirar á quién se da, cuánto y en qué sazón. Por último, si que

remos ejercitarla bien, hemos de dar con gusto y buena gracia, *libenter et hilariter*; pues como dice el poeta Ausonio: *cum enim properat gratia grata magis.*

259. AMISTAD. Dase este nombre á aquella especial benevolencia que media entre algunos con muy grande conformidad de voluntades, gracias á la cual se desean mutuamente unos á otros los bienes que pide su conservación y perfección. Es, pues, la amistad una virtud fundada en el amor, y nacida de las mismas causas que lo producen, cuando es puro y desinteresado (1); y así es cosa monstruosa dar aquel sagrado nombre á la sociedad y compañía de los malvados.

Los deberes de la amistad son: 1.º, que reinen siempre en ella la santa virtud y honestidad, pues sobre ser esto esencial á toda unión moral, acaece que la amistad acaba en comenzando á minarla la

(1) «Si alicui velim bonum, ut mihi inde bene sit, non tam illum amo quam me ipsum, quia bonum alterius ad meum commodum refero, quomodo plerique mortalium amare solent. ¿Quotus enim quisque est, qui suum principem, dominum, herum, civem amet, eiusque bonum curet, non proprii commodi intuitu? Tales fere sunt hominum amicitiae, sordidae, fucatae, quaestuariae, proprii amoris plenae, qui omnia ad proprium commodum refert, et ex eo omnia aestimat. Huius commodi spes ubi evanuerit, nihili aestimatur amicus. Verus amor vult alteri bonum, ut ipsi inde bene sit, etiamsi amans nihil inde commodi percipiat: et si malum illi obvenerit dolet, etiamsi nihil ipse inde sentiat incommodi. Commodum enim et incommodum amici suum censet propter amoris vinculum, quo veluti unum effecti sunt.» (Less., *de summo bono*, l. 2, c. 13, n. 99.)

malicia.—*Haec lex*, decía Cicerón, *in amicitia sanc-*
ciatur, ut neque rogemus res turpes nec faciamus ro-
gati; 2.º, que por la amistad sea menospreciada la
utilidad. A los amigos que observan esta ley no se
les puede aplicar aquello del poeta:

Donec eris felix, multos numerabis amicos,
Tempora si fuerint nubila solus eris.

260. AFABILIDAD Y URBANIDAD. La afabilidad es
la virtud que nos hace fáciles y accesibles á los de-
más, y nos mueve á complacerles en todo aquella
que honestamente podemos hacer en su obsequio.
El hombre afable tiene el justo medio entre el bajo
adulador y el demasiadamente seco y austero. San
Jerónimo describió esta virtud recomendándosela
al joven Nepociano en los siguientes elegantísimos
términos: *virtus est lenis, blanda, tranquilla et om-*
nium bonorum apta consortio, invitans ad familia-
ritatem sui, dulcis alloquio, moribus temperata.

La urbanidad (*urbanitas, civilitas*) es la virtud
que enseña cierto decoro y cortesía, la cual se ma-
nifiesta en la voz, gestos y ademanes.

Contra la afabilidad y urbanidad suele pecarse
por *exceso* y por *defecto*. Fáltase por exceso usan-
do modos excesivamente tiernos y halagüeños,
hijos del deseo desordenado de agradar. Semejante
defecto, además del agravio que hace á la veracidad
y la prudencia, engendra el menosprecio del que le
comete, y no pocas veces el fastidio de los demás.

Por *defecto* faltan á la afabilidad las personas

rústicas é inciviles, cuando cortan el hilo de la conversación con importuno silencio ó con palabras secas y mostrándose fríos ó indiferentes, y las que se producen con aspereza y acritud en las disputas. El Apóstol San Pablo escribía sobre este punto á su discípulo Timoteo: *Stultas et sine disciplina quaestiones evita, sciens quia generant lites.*

261. VERACIDAD. Esta virtud consiste en enunciar las cosas tales como son, ó al menos tales como las juzgamos. «La palabra, dice San Agustín, no ha sido instituída para que los hombres se engañen unos á otros, sino para dar á entender á los demás lo que nosotros pensamos: el usar de la palabra para engañar es, por consiguiente, pecado.» San Pablo clamaba á los Efesios: *Deponentes mendacium loqui- mini veritatem unusquisque proximo suo.* La veracidad es necesaria á la vida social, porque la sociedad no puede subsistir sino á condición de que los hombres se den crédito unos á otros. Suprimid la fe, decía el mismo San Agustín, quitadla de en medio de los hombres unidos entre sí, y luego echaréis de ver qué tan grande confusión sigue de esto. El mutuo amor de las criaturas racionales luego al punto se acabaría, y por el mismo caso se romperían y quedarían rotos todos los lazos sociales; el matrimonio, la familia no podrían subsistir, ni el hombre tendría confianza en su mujer, ni los hijos en sus padres; todas estas relaciones sociales se fundan precisamente en la fe, en la confianza recíproca de las personas aso-

ciadas (1). Ahora, juzguemos por aquí qué tan necesaria es la veracidad, en la cual descansa la fe como en su propia razón y fundamento.

Contrarios á la veracidad son la *ficción* y el *disimulo*. Con la primera el hombre engañoso sabe expresar con las palabras ó con los ojos, ademanes y obras alguna virtud, determinación ó sentimiento que no tiene; el segundo es el que expresa fácilmente con los labios alguna cosa guardando otra en el corazón: *Ore aliud tacitoque aliud sub pectore claudunt*, que dice el poeta.

262. Concluyamos el presente tratado recordando los bienes que la sociedad civil reporta, sobre todo de la Religión; no podríamos recordarlos mejor que trayendo aquí aquellas concisas y elocuentes palabras de Balmes: «La Religión, dijo esta lumbrera de nuestra patria y del mundo todo, produce indudablemente bienes inmensos en la sociedad, hasta en el orden puramente civil; contribuye poderosamente para fortalecer la autoridad pública y hacer dóciles y razonables á los pueblos; suple la falta de conocimientos del mayor número, porque ella por sí sola es ya muy alta sabiduría; templá las pasiones de la multitud con su influencia suave, su bondad encantadora, sus inefables consuelos, sus pensamientos de la eternidad.»

(1) *De fide rerum quae non videntur*, n. 4; *de utilit. cred.* n. 23, 24, 26.

ciudad (la Alota, juxguenior por apu que tan
necesaria es la veracidad, en la cual descansa la fe
como en su propia razón y fundamento.

Contrarios á la veracidad son la ficción y el
sueño. Con la primera el hombre engañoso sabe
expresar con las palabras ó con los ojos, ademanes
y obras algunas virtudes, determinación ó sentimiento
que no tiene; el segundo es el que expresa tal-
mente con los labios algunas cosas guardadas en
el corazón: Que ámbos defectos ámbos son
claudios, que dice el poeta.

302. Concluyamos el presente tratado re-
habdo las cosas que la sociedad civil reporta, so-
bre todo de la Religión; no podríamos recordarlo
mejor que trayendo aquí aquellas cosas y elo-
cuentes palabras de Balmes: La Religión, que
esta luz de nuestra patria y del mundo todo,
produce indubitablemente bienes humanos en la
sociedad, basta en el orden puramente civil, con-
tribuye poderosamente para fortalecer la autoridad
pública y hacer dóciles y razonables á los pueblos,
suple la falta de conocimientos del mayor número,
porque ella por sí sola es ya muy alta sabiduría,
templa las pasiones de la multitud con su influen-
cia suave, su bondad encantadora, sus inclina-
ciones sus pensamientos de la verdad.

RESUMEN

DE LA ÉTICA.

RESUMEN

DE LA ÉTICA

ÉTICA.

P. ¿Qué se entiende por *Ética* ó *filosofía moral*?

R. La ciencia que considera las acciones humanas en cuanto, conformándose con las reglas de las costumbres, se dirigen al último fin del hombre.

P. ¿En qué se divide la filosofía moral?

R. En *general* y *especial*: la primera considera la moralidad de las acciones humanas en general; y la segunda con relación á los diversos estados en que el hombre se halla, comprendiendo el tratado *de officiis*, ó sea de los deberes del hombre en relación con Dios, con sus semejantes y consigo mismo.

P. ¿Es útil el estudio de la *Ética*?

R. La utilidad y aun la excelencia de esta rama de la filosofía se echa fácilmente de ver considerando atentamente el objeto sobre que versa, la facultad que ejecuta los actos morales, y el fin ó destino á cuya prosecución nos exhorta y dirige.

I.

P. ¿Qué se entiende por acto en general, y qué por actos humanos.

R. La idea de *acto* es tan elemental, que no puede rigurosamente definirse. Diremos, sin embargo, que el *acto* es el complemento de la *potencia* ó facultad que lo produce. Actos humanos son los movimientos originados de nuestra alma y dirigidos á algún objeto.

P. ¿En qué se divide el fin?

R. 1.º, en *objetivo* y *subjetivo*. El primero, llamado en la escuela *finis qui vel cuius*, es aquella cosa que intentamos conseguir, en razón de la cual elegimos los medios y hacemos las demás cosas que conducen á ella, por ejemplo, la *ciencia*, la *salud*; el segundo (*finis quo*) es la misma consecución del fin apetecido. 2.º, en fin del acto (*finis operis*) y fin del agente (*finis operantis*). El fin del acto es aquel á que se ordena por sí misma la obra; y fin del agente el que este quiere conseguir con la obra que hace. Así la acción de edificar tiene por fin el edificio que ha de levantarse; pero el fin del que la hace puede ser el lucro ú otro bien cualquiera. 3.º, por último, divídese el fin en *último* é *intermedio*. Llámase *último* al fin en que la voluntad se detiene, fin más allá del cual ninguna otra cosa desea; é *intermedio* al que no pone término definitivo á la tendencia de la voluntad, viniendo á ser como uno de los puntos que recorre un móvil cualquiera antes de llegar á su destino.

P. ¿Cuál es el fin á que tiende la voluntad en todos sus actos?

R. La voluntad tiende siempre y necesariamente al bien, tal como es concebido por la razón, ó sea al bien abstractamente considerado, sin limitación alguna y sin relación á objeto alguno determinado.

P. ¿Qué se entiende por bien?

R. El *ser* considerado como objeto de una tendencia se llama *bien* y *fin* del acto originado de ella y de la facultad que lo produce.

P. ¿En qué se divide el bien?

R. En *honesto*, *útil* y *deleitabile*. Bien honesto es el ser mismo en que se termina el movimiento del agente, considerado en cuanto es complemento ó perfección de él. Así el color es bien del ojo, la verdad del entendimiento, etc. Bien útil el que sólo es apetecido como medio que conduce á un bien en que descansa el apetito; y bien de-

deleitarse el reposo de un ser dotado de sensibilidad física ó moral en el bien obtenido.

P. ¿Cómo definió Boecio la felicidad?

R. Es muy conocida y usada en las escuelas la siguiente definición que dió de la felicidad este filósofo, diciendo que es un estado perfecto en que se juntan en uno todos los bienes; *status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Llamóle *estado*, para denotar su permanencia; y *perfecto*, porque excluye todo linaje de mudanza.

P. ¿Cuál es el objeto de la felicidad, ó sea aquel bien sumo cuya posesión causa en el alma la beatitud?

R. Los filósofos que han respondido á esta pregunta pueden dividirse en dos categorías: unos dicen que el objeto de la felicidad es una cosa presente que puede el hombre poseer en esta vida; otros afirman con verdad que el solo objeto de la felicidad es Dios, bien sumo y perfectísimo, en quien únicamente puede saciar el corazón humano todos sus deseos.

P. ¿En cuántas escuelas se subdividen los filósofos que dicen ser asequible la felicidad en esta vida?

R. En tres escuelas, según que ponen el objeto de la felicidad en el bien deleitable aunque perecedero de esta vida, ó en el bien moral de la virtud, ó en una y otra cosa á la vez.

P. ¿Dónde está el objeto de la felicidad?

R. No está ciertamente ni en las *riquezas*, que son bienes puramente *útiles*; ni en el deleite de los sentidos, bien pasajero, á menudo nocivo y vergonzoso; ni en el *honor* y la *gloria*, que no está en nuestra mano poseer; ni en la *virtud sola*, que sobre ser amisible, jamás se encuentra perfectamente pura en la tierra; ni en la *ciencia*, incapaz de satisfacer aquí bajo la inteligencia; ni en los placeres espirituales, los cuales suponen la posesión del bien que se anhela: ninguna cosa criada, en fin, puede ser el objeto adecuado de la voluntad, porque ninguna de ellas es el bien puro, perfecto y sin límites, cuya posesión nos hará felices. Sólo Dios, que es el bien supremo en el que se

encierran todos los bienes, tiene razón de fin verdadero del hombre, de término y objeto único de la felicidad.

P. No siendo dado al hombre conseguir en esta vida su último fin, ¿cuál es el que debe proponerse alcanzar durante su morada en la tierra?

R. El destino del hombre en esta vida es dirigirse rectamente, sin separarse un punto del camino que conduce á su perfecta felicidad. Esta dirección del hombre hacia su fin último constituye la perfección, harto incompleta por cierto, de la presente vida, cuyo complemento está reservado para el día en que posea plenamente su bien.

P. ¿En qué consiste esta dirección ó recta disposición de la vida presente en orden á la felicidad futura?

R. En promover el orden moral, de donde se origina para el hombre la mayor perfección posible en esta vida, manifestándose así la gloria de Dios, especialmente su sabiduría y su bondad, por un modo más completo y excelente que en el orden admirable del universo físico.

P. ¿Qué se entiende por moralidad?

R. La cualidad que tienen las acciones humanas de ser buenas ó malas, torpes ú honestas.

P. ¿En qué consiste esta cualidad?

R. En convenir ó repugnar la acción á la recta razón, ó sea, á la razón informada por la ley eterna.

P. ¿Cómo se demuestra que hay acciones esencialmente buenas y otras esencialmente malas?

R. Haciendo ver que ó las acciones humanas se conforman con la naturaleza del hombre, y tienden al fin para que ha sido criado, ó repugnan á su naturaleza y le alejan del bien supremo, á cuya posesión está llamado: en el primer caso son y se llaman *honestas*, y en el segundo *malas* ó *torpes*: luego por razón de su naturaleza íntima existe una diferencia esencial entre lo bueno y lo malo, lo torpe y lo honesto.

P. ¿Qué otra prueba existe de esta distinción esencial de las acciones humanas?

R. La que se funda en el consentimiento universal de todos los pueblos.

P. ¿De qué depende, pues, la moralidad de las acciones humanas?

R. La moralidad de las acciones humanas depende inmediatamente del orden objetivo de las cosas contemplado por la razón, y mediatamente del orden de la sabiduría y de la bondad divinas.

II.

P. ¿Qué facultades concurren á los actos voluntarios?

R. La razón y la voluntad: la primera propone el objeto de la acción, y la segunda es el principio que produce nuestros actos.

P. ¿Cómo se define el acto voluntario?

R. Llámase *voluntario* todo acto que dimana de un principio ó fuerza interior, yendo acompañado del conocimiento del fin á que se dirige: *actio ab interno principio procedens cum cognitione finis.*

P. ¿Qué cosas quitan lo voluntario?

R. La ignorancia y la violencia.

P. ¿Qué es violencia?

R. La acción procedente de alguna causa externa que obra sobre un sujeto que la resiste.

P. ¿Cómo se opone á la voluntad el apetito sensitivo?

R. Inclinándola á hacer algún acto que el mismo apetito solicita, movido á su vez, ora de algún bien sensible, cuyo deseo se llama *concupiscencia*, ora del temor de algún mal inminente ó futuro, el cual temor lleva el nombre de *miedo*.

P. ¿En qué se divide la concupiscencia?

R. En *antecedente* y *consiguiente*, según que antecede ó sigue á la voluntad.

P. ¿Cuál es el efecto de una y otra concupiscencia?

R. La concupiscencia antecedente no quita, sino antes

bien aumenta lo voluntario, pues inclina la voluntad al acto que contenta al apetito; pero disminuye la libertad. La consiguiente aumenta lo voluntario sin disminuir lo libre, pues libremente es engendrada por el ánimo.

P. ¿Qué decimos del miedo en orden á los actos en que interviene?

R. El miedo disminuye lo voluntario; pero no lo quita enteramente.

P. ¿En qué se dividen los actos honestos?

R. En *obligatorios* y *libres*. Son obligatorios aquellos de cuya ejecución pende el cumplimiento del orden moral, de tal manera que su omisión priva al hombre de alguna perfección reclamada por su misma naturaleza racional; y libres los que pueden omitirse sin ofensa del orden moral, aunque, por otra parte tengan la honestidad consiguiente á su conveniencia con este mismo orden.

P. ¿De dónde les viene á los actos humanos su calidad de buenos ó de malos?

R. Del *objeto* á que se refieren, del *fin* que se propone la voluntad al hacerlos, y de las *circunstancias* que los suelen acompañar.

P. ¿Bastará que sea buena alguna de las tres cosas de donde toman los actos humanos su calidad moral, para que estos sean buenos?

R. No, sino que han menester serlo en razón del objeto, fin y circunstancias; en pecando por alguna de estas tres cosas, el acto es malo: *Bonum ex integra causa; malum ex quocumque defectu.*

P. ¿Qué se entiende por *imputabilidad*?

R. La propiedad en cuya virtud se atribuye á alguno como á su propio autor y causa una acción ú omisión.

P. ¿Cuál es el fundamento de la imputabilidad?

R. La libertad de que estamos dotados, pues por ella la voluntad es dueña de sus actos.

P. ¿Qué conceptos nacen en el ánimo del acto de la imputación?

R. El que se imputa á sí mismo ó atribuye á otro alguna acción moral, suele juntar naturalmente con esto la calificación de buena ó de mala, mirándola por consiguiente como perfección ó imperfección del agente: este concepto moral que se forma del mismo agente en vista de la moralidad de su acto, suele llamarse *estima* cuando se reputa bueno, y *menosprecio* si el acto es calificado de malo. *Alabanza* y *vituperio*: he aquí las palabras con que tal juicio se expresa; los actos respectivos llevan el nombre de *honor* ó *deshonra*. Cuando el juicio va pasando de boca en boca llegando á hacerse público, llámase según los casos *gloria* ó *infamia*.

P. ¿Qué se entiende por *mérito* y *demérito*?

R. La razón de exigir una retribución proporcionada. La misma retribución lleva respectivamente los nombres de *premio* ó *pena*.

P. ¿Qué son pasiones?

R. La *pasión* es la excitación vehemente del apetito sensitivo, acompañada de una conmoción extraordinaria del organismo físico.

P. ¿En qué categorías pueden distribuirse las pasiones?

R. En dos distintas categorías, correspondientes á la división del apetito en *concupiscible* é *irascible*.

P. ¿Cuáles son las pasiones que corresponden al apetito concupiscible?

R. Seis enumeró Santo Tomás, á saber: el *amor* y el *odio*, el *deseo* y la *aversión*, la *alegría* y la *tristeza*.

P. ¿Cómo se definen estos movimientos ó pasiones del apetito concupiscible?

R. El *amor* es la simple complacencia del alma en un objeto sensible; el *deseo* la inclinación del apetito hacia algún bien ausente; el *deleite* la afeción agradable que produce su posesión. Por el contrario, *odio* es la repugnancia del ánimo á algún mal sensible; *aversión* el esfuerzo con que huye de él; y *tristeza* la afeción desagradable que causa su presencia.

P. ¿Cuáles son las pasiones que corresponden al apetito irascible?

R. El mismo Angélico Doctor señaló cinco, á saber: *esperanza, desesperación, audacia, temor é ira.*

P. ¿En qué consisten estas pasiones?

R. Cuando el apetito se inclina á un objeto bueno, cuya posesión se halla contrariada por alguna dificultad *vencible*, nace en el ánimo la pasión de la *esperanza*; si la dificultad se reputa *insuperable*, sobreviene la *desesperación*. Cuando nos amenaza algún mal, que es difícil pero posible precaver, la afección con que el ánimo se siente impulsado á ejecutar la acción que considera necesaria para evitarlo, es la *audacia*; mas si la dificultad de conseguirlo es tal que el ánimo se siente oprimido por ella, nace el *temor*. Por último, la *ira* consiste en el movimiento con que apetece el ánimo vengar el mal recibido en la causa ó principio de que procede.

P. ¿Hay entre todas las pasiones alguna que sea como la raíz y fundamento de las demás?

R. Tal puede reputarse el *amor*.

P. ¿Con qué nombres se expresan los afectos de la voluntad?

R. De ordinario con los mismos nombres que las pasiones. Así, la palabra *amor* lo mismo da á entender un movimiento del apetito sensitivo, que un movimiento ó afección de la voluntad.

P. ¿Cómo definiremos el amor considerado como afecto de la voluntad?

R. Diciendo que es aquella afección ó movimiento del alma con que se inclina al bien que le propone la razón.

P. ¿En qué se divide este amor?

R. En *amor de benevolencia* y *amor de concupiscencia*. El primero consiste en querer el bien por sí mismo, y el segundo en querer alguna cosa por su respeto y consideración á nosotros mismos. El amor de concupiscencia es una

manera de amarnos á nosotros mismos. El amor de benevolencia que mutuamente se tienen dos personas, se llama *amor de amistad*.

P. ¿Qué juicio debemos formar nosotros de las pasiones?

R. Que consideradas como movimientos *naturales* del apetito sensitivo son en sí buenas, porque nos han sido dadas por el benéfico Autor de la naturaleza, y porque bien dirigidas pueden ser auxiliares eficaces de la voluntad, á cuyos actos comunican facilidad y presteza.

P. ¿Qué se entiende por *virtud moral*?

R. Es una perfección de la voluntad que la inclina constantemente á reproducir actos buenos. O como la definió San Agustín: *Bona qualitas mentis, qua recte vivitur et nemo male utitur*.

P. ¿Qué cosa es *vicio*?

R. El hábito ó disposición contraria á la virtud; ó sea una imperfección de la voluntad que la inclina constantemente á reproducir actos malos.

P. ¿Cuáles son las virtudes cardinales?

R. *Prudencia, justicia, fortaleza y templanza*.

P. ¿Qué se entiende por *prudencia*?

R. El hábito de aplicar los principios universales de las costumbres á las conclusiones particulares de las obras que deben ser hechas. Más brevemente ha sido definida la prudencia: *Recta ratio agibilium*.

P. ¿Qué se entiende por *justicia*?

R. La constante disposición del ánimo á dar á cada uno su derecho: *constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*. También se entiende por justicia la virtud que inclina al hombre á obrar siempre honestamente, y en este sentido comprende las demás virtudes.

P. ¿En qué se divide la justicia?

R. En *conmutativa* y *distributiva*. La primera tiene lugar en los contratos, y se funda en la igualdad que debe haber entre las partes. La justicia distributiva es la que re-

parte premios y castigos, guardando la debida proporción al mérito ó demérito de cada uno.

P. ¿Qué se entiende por *templanza*?

R. La virtud moral que dispone al ánimo á moderar los apetitos sensibles, conteniendo su satisfacción dentro de los límites trazados por nuestra naturaleza racional. En esta virtud se contienen la *abstinencia*, la *sobriedad*, la *castidad*, la *continencia*, etc.

P. ¿Qué se entiende por *fortaleza*?

R. La virtud moral que dispone é inclina á la voluntad á sufrir con paciencia los trabajos de la vida, y á acometer con valor las arduas y peligrosas empresas que muchas veces reclama de nosotros el cumplimiento del bien moral. En esta virtud se contienen la *paciencia*, la *magnanimidad*, la *confianza* y la *perseverancia*.

III.

P. ¿Qué se entiende por ley en general?

R. *Ley* es la ordenación de la razón dirigida al bien común, y promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad: *Rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata* (Santo Tomás).

P. ¿Qué condiciones debe tener la ley según esta definición?

R. Los tres requisitos ó condiciones de la ley son: 1.º, que proceda de un superior; 2.º, que sea justa y conducente al bien de la comunidad; y 3.º, que haya sido dada á conocer á los súbditos, que es lo que se llama *promulgación*.

P. ¿Es lo mismo ley que *precepto*?

R. No; porque el precepto se dirige tan sólo á una ó más personas determinadas, y la ley se entiende con todos los individuos ó miembros de la comunidad.

P. ¿En qué se divide la ley?

R. En *eterna*, *natural* y *positiva*; y esta última en *divina*

y humana. La ley humana se subdivide en *eclesiástica* y *civil*, según que procede directamente de la autoridad espiritual ó de la temporal. Decimos *directamente*, porque ya de un modo inmediato, ó ya mediato, todas las leyes vienen de Dios, autor y legislador universal de todo lo que existe, y en cuyo nombre se ordena siempre lo justo.

P. ¿Cómo se define la *ley eterna*?

R. San Agustín definió la ley eterna, diciendo que es la razón ó voluntad de Dios que exige el cumplimiento y prohíbe la violación del orden natural de las cosas: *Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*. Más brevemente la definió Santo Tomás con estas palabras: *Ratio gubernativa totius universi in mente divina existens*.

P. ¿Qué se entiende por *ley natural*?

R. Es la ordenación divina promulgada á todos los hombres por medio de la luz de la razón, que manda todas aquellas cosas que son conformes necesariamente á la naturaleza racional del hombre, y prohíbe las que repugnan al orden en que este se haya constituido.

P. ¿Qué se entiende por *ley divina positiva*?

R. La ordenación de Dios promulgada al hombre por medio de la revelación.

P. ¿En qué se diferencian la ley natural y la ley eterna?

R. La ley natural es una participación de la eterna, impresa en la naturaleza racional del hombre: ó mejor dicho, es la misma ley eterna aplicada á las criaturas dotadas de razón para dirigir sus actos, siendo conocida por ellas mediante la luz de la razón.

P. ¿Cómo se demuestra la existencia de la ley natural?

R. 1.º, por la voz y testimonio de la conciencia; 2.º, porque en calidad de criatura racional y libre, el hombre solo puede ser compelido á obrar el bien y á omitir el mal en virtud de una necesidad moral, la cual únicamente reside en el mandato ó prohibición de la ley; 3.º, por ser muy conforme al concepto de la sabiduría y bondad de Dios, que

dirija al hombre á su fin, dándole á conocer y obligándole á cumplir dicha ley.

P. ¿A qué se reduce la necesidad moral con que la ley se impone al hombre y le obliga á ejecutar sus preceptos?

R. Se reduce á que el hombre no puede faltar á estos preceptos sin violar el orden de la razón, que tiene su origen en la sabiduría divina, y sin desobedecer y resistir á la voluntad del Legislador supremo.

P. ¿De dónde procede esta necesidad moral de ejecutar las acciones prescritas por la ley, ó en otros términos, cuál es el fundamento del carácter obligatorio de la ley natural?

R. Este fundamento no es otro que el incontestable título y derecho que Dios tiene de mandar unas acciones y prohibir otras, ó sea de dar á las criaturas racionales la ley ó norma de sus actos.

P. ¿Y de dónde dimana este derecho que Dios tiene de dar leyes á las criaturas?

R. Del dominio que tiene en ellas como Criador del universo, y como soberano y benéfico Autor de nuestra naturaleza racional: á cuyo dominio son correlativas la sumisión y obediencia del hombre; pues por lo mismo que ha sido criado por Dios, de quien ha recibido además innumerables bienes, debe estarle sujeto en todas las cosas y obrar siempre como dependiente de la voluntad divina.

P. ¿Cómo se prueba que la idea de Dios entra necesariamente en el concepto de ley natural?

R. Entre otras razones que prueban esta verdad, podemos alegar la de que sin la idea de un Dios que mande lo que es justo y honesto, y prohíba todo lo que repugna á la honestidad y la justicia, el bien, sobre carecer de sanción que afiance el cumplimiento del orden, carecería de fuerza moral para obligar al hombre á ejecutarlo. En efecto, ¿de quién sino de Dios puede proceder la obligación de ejecutar las acciones honestas y de omitir las torpes?

P. ¿Acaso no procede de la razón humana?

R. No, porque esta facultad no legisla, sino que simplemente propone á la voluntad lo que la ley natural prescribe: no es la razón autora del bien ni de la obligación; su oficio está reducido á mostrar al hombre lo que debe hacer ú omitir para conformarse con su naturaleza misma y con los preceptos de la ley natural.

P. ¿Qué se entiende por *sanción* en general?

R. Los *premios* y *penas* establecidos por el legislador para los que observan ó quebrantan la ley.

P. Está sancionada la ley natural con premios y con castigos?

R. Fácil es convencerse de esta verdad, recordando lo que dijimos sobre el mérito y demérito contraído por el hombre según sus obras: al mérito se sigue naturalmente premio, y al demérito la pena; así lo pide la justicia.

P. ¿Cómo se demuestra la duración eterna de las penas en la otra vida?

R. Entre otras razones concluyentes, demuéstrase este dogma considerando que el delito tiene una malicia infinita, atendida la infinidad del Ser á quien se ofende con él, y por tanto el agente moral merece por esta ofensa una pena también infinita; y como la pena no puede ser infinita en su intensidad, tiene que serlo forzosamente en su duración, siendo claro que lo infinito en duración no se distingue de lo eterno.

P. ¿Cuáles son las principales propiedades de esta ley?

R. Sus principales propiedades ó caracteres son: *necesidad, inmutabilidad, universalidad, eternidad* y *ser fundamento de las leyes positivas*.

P. Qué entendemos por *primer concepto de la ley natural*?

R. El principio más simple y universal de la moral, á que se pueden reducir todos los preceptos de la ley natural, y por cuyo medio se reconoce la honestidad y malicia de las acciones.

P. ¿Cuál es, pues, el primer precepto moral á que pueden reducirse todos los demás preceptos?

R. El principio más simple y universal de la moral, formulado en forma imperativa, es este: *Haz el bien*. Este es aquel mismo principio de los filósofos escolásticos: *Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*. Este es asimismo el que se contiene en las palabras de la sabiduría increada: *Diverte a malo et fac bonum*.

P. ¿Cuál es el principio que inmediatamente se sigue de este principio?

R. El que puede formularse, diciendo: *Ordinem serva*.

P. ¿Qué se entiende por *conciencia*?

R. El dictamen de la razón que nos dirige en cada una de las obras particulares.

P. ¿En qué se divide la conciencia?

R. Divídese en *antecedente* y *consiguiente*. La primera es el dictamen que se refiere á tal ó cual acción que va á ser ejecutada ú omitida; y la segunda el juicio que formamos sobre la bondad ó malicia de la acción ya ejecutada. Si esta acción es mala, la conciencia nos acusa de haberla cometido, y esta acusación se llama *remordimiento*, el cual trae consigo inquietud y tristeza; pero si es buena la acción, la conciencia nos da su aprobación, y esto es lo que se llama *testimonio de una buena conciencia*, siempre acompañado de dulce é íntima satisfacción.

P. ¿Qué otras divisiones se hacen de la conciencia?

R. La conciencia puede ser *recta*, *errónea*, *dudosa*, *perpleja* y *probable*.

P. ¿Es lícito seguir la conciencia dudosa?

R. No; porque el que ejecuta una acción de cuya honestidad no está seguro, se pone en peligro de obrar mal, y al arrostrar este peligro da una prueba de cuán poco estima la prohibición de la acción, si por ventura esta fuese torpe.

IV.

P. ¿En qué consiste la obligación moral?

R. En la necesidad moral de conformar nuestras accio-

nes con el dictamen de la razón, ó en la imposibilidad de guardar la debida sumisión y fidelidad á la ley natural alterando el orden concebido por la razón.

P. ¿En qué se dividen los deberes ú obligaciones morales?

R. En deberes para con Dios, deberes para con nosotros mismos, y deberes para con nuestros semejantes.

P. ¿Qué cosa es derecho?

R. La facultad legítima de ejecutar ciertos actos ó de exigir de otro lo que nos es debido.

P. ¿Qué son obligaciones jurídicas?

R. Las que corresponden al derecho que otro tiene de exigir su cumplimiento.

P. ¿Cómo se llama la virtud que nos inclina al cumplimiento de los deberes ó relaciones que nos unen con Dios?

R. Se llama *piEDAD*, y también toma el nombre de *religión*.

P. ¿A quiénes se da el nombre de *blasfemos*?

R. A los que yerran en el conocimiento de Dios negando su ser ó sus atributos, ó atribuyéndole cosas repugnantes á su naturaleza divina.

P. ¿Y quiénes son *impíos*?

R. Los que rehusan á Dios el culto y obsequio que le son debidos.

P. ¿Qué cosa es *superstición*?

R. Llámase así á toda religión falsa.

P. ¿De qué modos puede la verdadera Religión degenerar en superstición?

R. O sustituyendo á la criatura en lugar del Criador, que es la *idolatría*, ó mezclando alguna cosa perniciosa ó superflua al culto del verdadero Dios.

P. ¿Qué se entiende por *culto*?

R. El homenaje que tributamos á Dios por ser quien es, como criaturas dependientes de su voluntad.

P. ¿En qué se divide el culto?

R. En *interno* y *externo*. El primero consiste en el obsequio y reverencia que tributamos á Dios con actos puramente interiores; y el segundo es este mismo obsequio y reverencia expresados por medio de actos externos.

P. ¿Cuáles son los actos en que consiste el culto interno?

R. El primero, que puede considerarse como fundamento de todos los demás, es la *adoración*, la cual consiste en aquella sumisión y reverencia que nace en el alma cuando considera que Dios es el Criador de todas las cosas, el ser infinito cuyas perfecciones exceden infinitamente á las de todos los seres reales y posibles, los cuales se hallan todos debajo de su poder y dominio. Si además consideramos que Dios es el sumo bien, el principio de cuantos bienes podemos obtener, el Señor y legislador supremo, el remunerador de la virtud, el vengador del vicio, y por último, que es autor de los beneficios que recibimos y podemos recibir, nos será fácil entender, que debemos también dar culto á Dios por medio del *amor*, de la *gratitud*, de la *acción de gracias*, de la *obediencia*, de la *sumisión*, como siervos que somos suyos, del *temor*, de la *esperanza* y de la *oración*.

P. ¿Cuáles son los actos que constituyen el culto externo?

R. Son principalmente *adoración*, *alabanza*, *sacrificio*, *juramento* y *voto*.

P. ¿Cuál debe ser la conducta del hombre en orden á las verdades reveladas?

R. La de abrazarlas con el entendimiento y conformar todos sus actos con la norma que estas verdades nos presentan.

P. ¿Qué verdades comprende la revelación?

R. Dos clases de verdades, una de las cuales contiene las que podemos alcanzar por medio de la razón.

P. ¿Cómo se demuestra la obligación que tenemos de dar fe á la palabra revelada?

R. Es evidente que si á Dios como ser supremo es debida la adoración, y como bien sumo el amor, siendo la suma verdad tiene derecho á nuestra fe.

P. ¿Qué se entiende por indiferentismo en materias religiosas?

R. El indiferentismo, ó sea la indiferencia en materia de religión, consiste en aquel estado funesto en que el hombre se constituye cuando desdeña ú omite el estudio y solicitud que debe poner en la investigación de las verdades reveladas, si desgraciadamente no las posee. También es una indiferencia real y en sumo grado culpable, el mirar como igualmente aceptas á los ojos de Dios las diversas creencias religiosas de los pueblos, como si fuese posible concebir que quien es la verdad suma mire con los mismos ojos el error que la verdad, el culto verdadero que el falso.

P. ¿Cuál es el principio que encierra las obligaciones del hombre para consigo mismo?

R. El siguiente: ámate á ti mismo con un amor ordenado.

P. ¿Cuál es la principal perfección que estamos obligados á procurar para nosotros mismos?

R. Fácil es comprender que no puede ser otra que la que se refiere á la parte más noble de nuestra naturaleza, que es el alma, y en el alma á la inteligencia y á la voluntad.

P. ¿Cómo se demuestra que es ilícito el suicidio?

R. El *suicidio*, ó sea el acto de quitarse el hombre á sí mismo la vida, es la triple infracción de los deberes que tenemos con Dios, con nosotros mismos y con nuestros semejantes.

P. ¿En qué consiste el derecho de repeler la injusta agresión?

R. En la facultad que tenemos de emplear la fuerza física para remover los obstáculos que una acción injusta opone á la conservación de nuestra vida.

P. ¿Cómo debe usarse de este derecho?

R. *Cum moderamine inculpatae tutelae.*

P. ¿Qué se entiende por duelo?

R. El *duelo* es un combate singular entre dos personas (*duorum bellum*), á que precede el señalamiento de armas, hora, sitio y otras condiciones.

P. ¿Qué diremos del duelo?

R. Que esta costumbre, bárbara en su origen, es inmoral por su naturaleza.

P. ¿Qué es lo que exige de nosotros el orden con relación á nuestros semejantes?

R. Que los amemos como á nosotros mismos, toda vez que participan de la misma naturaleza, y están destinados al mismo fin que nosotros por el mismo Criador y Padre.

P. ¿En qué máximas están contenidos respectivamente los deberes negativos y los positivos que tenemos con nuestros semejantes?

R. Los negativos se contienen en esta: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*; y los positivos en esta otra: *Quod tibi vis fieri, alteri feceris*.

P. ¿En qué se dividen los deberes positivos?

R. En dos clases, una de las cuales comprende las acciones que, sin perjudicar al que las ejecuta, ceden en beneficio de alguna persona: á ellas se aplica esta máxima: *Quod tibi non nocet et alteri prodest, ad id obligatus est*. La otra clase comprende aquellos actos que requieren de parte de su autor algún sacrificio, cediendo asimismo en provecho de la persona en cuyo obsequio se ejecutan. Los deberes de la primera clase son llamados de *humanidad*, y los segundos de *beneficencia*.

P. ¿Dónde se contienen como en compendio los deberes de caridad?

R. El catecismo los encierra todos en las *obras de misericordia*.

V.

P. ¿Qué se entiende por *sociedad*?

R. La unión de seres inteligentes que se proponen alcanzar un mismo fin.

P. ¿Cuántas especies hay de sociedad completa?

R. Tres, á saber: *doméstica*, *civil* y *religiosa*.

P. ¿Qué sociedades abraza la doméstica?

R. Tres, á saber: *sociedad conyugal*, ó sea la unión del varón y de la mujer, unión que es el fundamento de la *familia*, constituída en toda su extensión por las tres sociedades simples de que consta la doméstica; *sociedad paterna*, que es la establecida entre padres é hijos; y por último, *sociedad heril*, formada por la unión entre el jefe de la familia y las personas que, no formando parte de las dos sociedades anteriores, ayudan, sin embargo, á sus miembros con obras y servicios.

P. ¿Qué se entiende por *matrimonio*?

R. El matrimonio fué definido por el derecho romano. *Conjunctio viri et uxoris, individuum vitae consuetudinem retinens*. Es una sociedad compuesta de dos personas de diferente sexo, las cuales forman, en virtud de cierta unión constante, un principio íntegro y perfecto, de donde se origina la propagación del género humano.

P. ¿Qué condiciones debe tener el matrimonio?

R. Dos la *unidad* y la *indisolubilidad*.

P. ¿Qué cosas se oponen á la unidad del matrimonio?

R. La *poligamia* y la *poliandria*, ó sea, la unión de un hombre con muchas mujeres, y la de una mujer con muchos hombres.

P. ¿Qué se opone á la insolubilidad del matrimonio?

R. El divorcio.

P. ¿Qué oficios abraza la educación?

R. La educación abraza todo lo que se refiere á la vida física y moral de los hijos, é impone por consiguiente al

padre el deber de alimentarlos, conservarlos, proporcionarles medios de proveer á sus necesidades futuras, y por último, instruirlos y formarlos en los deberes y hábitos morales y religiosos.

P. ¿Puede la sociedad tomar á su cargo la educación de los hijos contra la voluntad de los padres?

R. Esto sería violar abiertamente los derechos de la patria potestad.

P. ¿Cuáles son los deberes que tienen los hijos con sus padres?

R. Estos deberes son correlativos á los beneficios que reciben de ellos: así, pues, al beneficio de la existencia corresponden el obsequio y reverencia debidos á las personas á quienes somos deudores de la vida, y por esta misma razón debe ser todavía mayor el obsequio que estamos obligados á tributar á Dios, que es el autor soberano de quien hemos recibido directamente nuestra alma; al beneficio de la conservación que por medio del sustento procuran los padres á los hijos, corresponde en estos el deber de alimentar á los padres cuando se hallan necesitados; y por último, en cambio de la educación recibida tienen los hijos la obligación de obedecer y estar sometidos á sus padres.

P. ¿Qué diferencia hay entre el *criado* y el *esclavo*?

R. Hay una diferencia capital: el primero conserva con su libertad la dignidad de su persona; el segundo, por el contrario, pierde legalmente este carácter, y queda reducido á la condición de una cosa.

P. ¿De qué nacieron la extensión y la universalidad que tuvo la esclavitud en los pueblos gentiles?

R. De la baja idea que se tenía en ellos de la naturaleza y dignidad humana, y además de la especie de culto que se tributaba al Estado, hasta el punto de hacer dimanar de él, ó sea de la ciudad y del derecho de ciudadano (*jus civitatis*) todos los demás derechos, y aun toda la dignidad del hombre. A la religión cristiana fué debida la restauración del concepto de dignidad y personalidad del hombre.

P. ¿Qué se entiende por sociedad civil?

R. La reunión de familias que se dirigen á un fin común, bajo la dirección y el régimen de un poder supremo.

P. El hombre ¿ha nacido para vivir en sociedad?

R. Que el hombre ha nacido para vivir en sociedad, ó en otros términos, que la sociedad es su verdadero estado natural, es una verdad consignada en la historia, y deducida del estudio de las necesidades, afectos y facultades del hombre, especialmente de la facultad de hablar. El mismo don de la palabra, recibido de Dios, es una prueba de que el mismo Dios ha querido que vivamos en sociedad, y de que con el auxilio que en ella se dan los hombres, puedan estos perfeccionar su naturaleza perfectible.

P. ¿Cuál es, pues, el fin de la sociedad?

R. La sociedad está llamada á hacer más fácil y seguro á sus miembros el logro de la felicidad, que consiste en el orden moral, protegiendo los derechos de cada uno de ellos, y amplificando por medio de la cooperación de todos los medios que conducen á dicho bien.

P. ¿Qué elementos entran de necesidad en la sociedad civil?

R. Dos, á saber: los súbditos y la autoridad.

P. ¿Qué se entiende por autoridad ó poder civil?

R. Es el derecho de gobernar, ó sea la facultad de dirigir las acciones de los hombres constituídos en sociedad al bien común.

P. ¿Cuál es el origen de la potestad civil?

R. La autoridad procede de Dios, quien por lo mismo que quiere que el hombre viva en sociedad, quiere también y ordena la existencia de la autoridad, sin la cual la reunión de los hombres para alcanzar un mismo fin ni siquiera puede concebirse.

Esta conclusión, que es una verdad del orden natural, se halla confirmada por la fe: entre otros textos de la Sagrada Escritura que así lo declaran, tenemos el pasaje si-

guiente de San Pablo, que dice: *Non est potestas nisi a Deo..... qui resistit potestati, Dei ordinationem resistit.*

P. ¿Cuáles son las obligaciones del hombre considerado como miembro de la sociedad civil?

R. Las que nacen de las relaciones que como tal miembro le unen á sus conciudadanos, á la sociedad en general, y á la autoridad que la rige.

P. ¿Qué deberes tenemos con la autoridad?

R. El primero y principal es la obediencia; la cual debe prestarse no tanto por el miedo de las penas, cuanto por la necesidad moral de conformar nuestras acciones con la regla trazada por la autoridad legítima. Por esto dice el Apóstol: *Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.* También están obligados los súbditos á amar, reverenciar y tributar obsequios debidos á las personas que ejercen la autoridad suprema en el orden civil, la cual es una participación de la autoridad divina, por cuya razón es considerada la persona del soberano como sagrada é inviolable.

P. ¿Cuáles son los deberes de éstos con sus súbditos?

R. Mirar la autoridad que ejercen en su relación con el bien de la sociedad, para el cual les ha sido otorgada, y por lo mismo respetar y hacer cumplir todos los derechos, proveer á la prosperidad pública y atender particularmente á la honestidad de las costumbres, y á que reinen por todas partes la verdad y la justicia.

P. ¿De dónde nace el derecho de la autoridad á imponer á los asociados tributos?

R. De la necesidad de proveer al bien común, y del deber de los súbditos de contribuir con su persona y con sus bienes en justa proporción á que se cumpla el fin de la sociedad.

P. ¿Cuál es el fundamento del derecho que tiene la autoridad civil de castigar el crimen?

R. El orden mismo de la justicia, según el cual, así como á la acción honesta se siguen la posesión del bien y el

contento del ánimo, así á toda acción mala debe seguirse un dolor proporcionado á su gravedad y malicia.

P. ¿Qué cualidades deben concurrir en la pena.

R. Que sea *medicinal, reparadora y ejemplar*. La cualidad de medicinal es aplicable al delincuente; la de ejemplar á los demás hombres, particularmente á los que el temor de sufrirlas y no el motivo de honestidad, aleja del delito; mas la de reparadora constituye propiamente la expiación que reclama la justicia para el que comete una acción criminal; habiendo recibido el nombre de reparadora, porque así como el delito es una perturbación del orden debido, la pena impuesta legítimamente al culpable restablece de nuevo el orden violado por el crimen.

P. ¿Qué sectas y errores conspiran hoy día contra la sociedad civil?

R. El comunismo, el radicalismo, y el socialismo y las sociedades secretas.

P. ¿Cuáles son las virtudes morales que más directamente conducen á la conservación, perfeccionamiento y felicidad de la sociedad?

R. Demás de la religión, que es sobre todas, deben contarse la *obediencia*, el *amor á la patria*, la *piEDAD y observancia*, la *gratitud*, la *liberalidad*, la *amistad*, la *afabilidad* y *urbanidad*, y la *veracidad*.

P. ¿Qué bienes reporta la sociedad civil de la religión?

R. La religión produce indudablemente bienes inmensos en la sociedad hasta en el orden puramente civil: contribuye poderosamente para fortalecer la autoridad pública y hacer dóciles y razonables á los pueblos; suple la falta de conocimientos del mayor número, porque ella por sí sola es ya muy alta sabiduría; templá las pasiones de la multitud con su influencia suave, su bondad encantadora, sus inefables consuelos, sus sublimes verdades, sus pensamientos de eternidad.

FIN.

contento del ánimo, así de toda acción mala debe seguirse un dolor proporcionado a su gravedad y mérito.

P. ¿Que culpas deben concurrir en la pena?

R. Que sea malicia, voluntaria y culpable. La culpa de malicia es el conocimiento de la delincencia; la de voluntaria es el consentimiento de los que el

tenor de las leyes y no el mérito de la acción. Al fin del delito, más la de repetición consistente en propiamente la

expañion que reclama la justicia para el que comete una acción criminal; habiendo tenido el ánimo de cometerla

debe, porque así cargo el delito es una perturbación del orden debido. La pena impuesta legalmente no es culpable

regulada de nuevo el orden violado por el crimen.

P. ¿Que se debe hacer para conseguir por el contrario la felicidad civil?

R. El cumplimiento de las leyes, y el sociabilismo y las acciones secretas.

P. ¿Cuáles son las virtudes humanas que más contribuyen a esta consecución a la conservación, perfeccionamiento y felicidad de la sociedad?

R. Justicia de la religión, que es sobre todas, debe consistir en la obediencia a la ley divina y humana, y en la caridad, la liberalidad, la modestia, la castidad y el

respeto a la propiedad, y a la reputación.

P. ¿Que bienes reporta la sociedad civil de la religión?

R. La religión produce inmediatamente bienes humanos en la sociedad para en el orden gubernativo civil, como

la paz, la moderación, la justicia, la equidad, la caridad, y la obediencia a las leyes, que son las bases de la civilización.

La religión produce también bienes divinos, como la gracia, la gloria, y la vida eterna.

INDICE.

	Páginas.
Prefacio de esta nueva edición.....	5
INTRODUCCIÓN.—Qué sea <i>Etica</i> ó <i>Filosofía moral</i> . División de la <i>Ética</i> . No se diferencia del <i>Derecho natural</i> . Utilidad y excelencia de su estudio.....	13

PARTE PRIMERA.

ÉTICA GENERAL.—NOCIONES PRELIMINARES.— Qué sea acto. Objetos del acto. Actos meramente naturales, actos indeliberados y actos humanos. Sólo estos últimos caen bajo la jurisdicción de la Moral. División de los actos humanos en <i>internos</i> y <i>externos</i> , <i>buenos</i> y <i>malos</i> , <i>meritorios</i> y <i>demeritorios</i> . Qué cosas considera la Moral en los actos humanos.....	19
CAPITULO PRIMERO.—DEL FIN DE LAS ACCIONES HUMANAS.....	22
<i>Artículo I.</i> —DEL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE.—Qué sea fin: es una misma cosa con el bien. Bien honesto, bien útil, y bien deleitable. Fin objetivo y fin subjetivo; fin del agente y fin de la obra; fin último y fin intermedio. El fin en la intención y en la ejecución. Todos los hombres conformes en querer el fin último como bien en general; pero no todos quieren un mismo último fin específico. Existe realmente un fin último. El verdadero fin del hombre es <i>uno é inmutable</i> ; es el mismo Dios. Los llamados <i>fines de la vida</i>	id.
<i>Artículo II.</i> —DE LA FELICIDAD.—Felicidad subjetiva y objetiva. Definición de la felicidad por Boecio. Opiniones de los filósofos sobre el objeto de la felicidad. Esta no consiste en los placeres, ni en	

- la virtud sola ni junta con ellos, ni en cosa alguna criada. Sólo Dios es objeto de la felicidad. Facultades llamadas á unirse con el bien sumo. En qué acto consista la felicidad. Felicidad sobrenatural y natural. Platón y el cristianismo..... 32
- Artículo III.*—DEL DESTINO DEL HOMBRE EN ESTA VIDA.—El destino del hombre en esta vida es dirigirse á su fin. Esta dirección consiste en promover el orden moral, el cual confiere al hombre la perfección aquí posible. Dicho orden constituye nuestra felicidad imperfecta..... 41
- CAPITULO II.—PRINCIPIOS INTERNOS DE QUE PROCEDEN LAS ACCIONES HUMANAS..... 44
- Artículo I.*—DE LA MORALIDAD DE LAS ACCIONES EN GENERAL Y DE LA DOCTRINA DE LA UTILIDAD PRIVADA Y DE LA PÚBLICA.—Qué sea moralidad en general. Principio utilitario. Principales partidarios de este principio. División entre ellos. Razones contra la utilidad privada como principio de moralidad. Impúgnase el otro principio de la utilidad pública ó colectiva..... id.
- Artículo II.*—DE LA HONESTIDAD Ó BONDAD MORAL DE LAS ACCIONES HUMANAS.—Concepto de la moralidad.—Explicación del orden moral. La moralidad formalmente considerada. El orden moral fundado en la verdad. Definición esencial de las acciones. La razón humana es medio de conocer el orden moral, no principio constitutivo de él. Este orden procede de la sabiduría y bondad de Dios. Relación de la moralidad con la libre voluntad de Dios. La moralidad no procede de las leyes civiles ni de las opiniones humanas..... 48
- Artículo III.*—DE LA FACULTAD QUE DISCIERNE LA BONDAD Y MALICIA DE LAS ACCIONES.—La inteligencia es la facultad con que conocemos la bondad y la malicia de los actos humanos. Este conocimiento es una participación del conocimiento divino. El sentido moral de la escuela escocesa: no hay tal sentido. Necesidad del raciocinio para conocer en muchos casos la moralidad de las acciones..... 57
- Artículo IV.*—DE LAS FACULTADES QUE CONCURREN Á TODO ACTO MORAL.—Estas facultades son la razón y la voluntad. Qué sea acto voluntario. Ignorancia. Violencia. Miedo. Concupiscencia. De qué

- modo se opone cada una de estas cosas á lo voluntario..... 60
- Artículo V.**—PRINCIPIOS QUE CONFIEREN Á LOS ACTOS HUMANOS SU CUALIDAD MORAL.—Actos obligatorios y actos libres. El objeto del acto, el fin del agente y las circunstancias del acto mismo confieren á este su moralidad respectiva. *Bonum ex integra causa*, etc. Si hay ó no acciones indiferentes..... 64
- Artículo VI.**—DE LA IMPUTABILIDAD DE LAS ACCIONES Y DEL MÉRITO Ó DEMÉRITO DE SU ACTOR.—Imputabilidad: su fundamento. Conceptos de *estima y menosprecio, alabanza y vituperio, honor y deshonora, gloria é infamia*. Mérito y demérito, premio y pena. Condición precisa para el mérito. A quién toque recompensarlo. Si hay mérito con relación á Dios..... 68
- Artículo VII.**—DE LAS PASIONES.—Qué sea pasión. Distínguese del afecto de la voluntad. Clasificación de las pasiones. El amor, raíz de las demás. Pasiones mistas. Razón de la extensión con que se ofrece el objeto de las pasiones. El amor como afecto de la voluntad..... 72
- Artículo VIII.**—LAS PASIONES EN RELACIÓN CON LA MORALIDAD.—Opiniones de los antiguos sobre si las pasiones son buenas ó malas: la bondad de ellas es natural. No siempre es legítima su satisfacción. Diferencia en este punto entre los hombres y los animales. Efectos de las pasiones mal dirigidas..... 79
- Artículo IX.**—DE LOS HÁBITOS MORALES.—Qué sea hábito. Qué facultades son capaces de recibirlo. Efectos del hábito. Qué sea virtud. Ventajas de la virtud. Virtudes cardinales. Prudencia: medios de que se ayuda. La justicia y sus divisiones. La templanza, y las virtudes que contiene. La fortaleza, y las virtudes que en ella se encierran. Qué sea vicio, y cómo se divide..... 83
- CAPÍTULO III.**—DE LA REGLA DE LAS ACCIONES HUMANAS..... 87
- Artículo I.**—DEL CONCEPTO Y EXISTENCIA DE LA LEY NATURAL.—Qué sea ley. Su diferencia del precepto. División de la ley. Definición de la ley eterna y de la natural. Existencia de la ley natural. Necesidad moral con que la ley natural se impone á la voluntad humana..... id,

- Artículo II.*—LA IDEA DE DIOS ENTRA NECESARIAMENTE EN EL CONCEPTO DE LA LEY NATURAL.—La llamada moral independiente ó autonomía de la razón. Doctrina de Kant. Pruebas directas é indirectas contra ella. En qué consista el error de Kant. Contéstase á su principal objeción. Pecado filosófico: no puede darse..... 91
- Artículo III.*—DE LA SANCIÓN DE LA LEY NATURAL — Qué sea sanción. Pruébese que la ley natural está sancionada con premios y penas. Los bienes y males de esta vida no bastan á constituir su verdadera sanción. Reflexiones sobre la paz de la conciencia y el remordimiento como sanción de la ley natural.—Duración eterna de las penas de la otra vida 102
- Artículo IV.*—DEL PRIMER PRECEPTO DE LA LEY NATURAL.—Que se entienda por primer precepto de la ley natural. De qué modo lo han formulado Hobbes, Cumberland, Grocio, Kant, Cousin y Damiron. Vicios respectivos de que adolece la doctrina de estos autores. Doctrina de Balmes. Cuál sea verdaderamente el primer principio de la ley natural..... 107
- Artículo V.*—DE LA CONCIENCIA.—Qué sea conciencia. Es regla próxima de nuestros actos. Conciencia antecedente y consiguiente: remordimiento y satisfacción de la conciencia. La conciencia obliga mediante la ley que ella aplica. Conciencia recta, errónea, dudosa, perpleja y probable. Error de hecho y de derecho. Distínguese la conciencia dudosa de la probable. Es lícito seguir la conciencia probable..... 114

SEGUNDA PARTE.

- ÉTICA ESPECIAL. —CAPÍTULO PRIMERO.—NATURALEZA Y DIVISIÓN DE LAS OBLIGACIONES MORALES..... 121
- Artículo I.*—NOCIONES PRELIMINARES.—Qué sea deber ú obligación moral. Deberes para con Dios, para con nosotros mismos y para con el prójimo. No tenemos deber alguno con los animales: refutación de Ahrens y de Damiron..... id.

- Artículo II.*—Varias maneras de deberes. Deberes ó jurídicos ó simplemente honestos. Qué sea derecho. Qué obligación jurídica. Deberes connaturales y adventicios: que otros nombres tengan unos y otros. Otras divisiones del deber ú obligación moral. 124
- Artículo III.*—DE LA NECESIDAD QUE EXIME DEL CUMPLIMIENTO DEL DEBER.—Necesidades extrema, grave y común. Cuál de ellas exima del deber. De qué deberes exima la necesidad, y de cuáles no. 126
- CAPITULO II. — DEBERES DEL HOMBRE PARA CON Dios 128
- Artículo I.*—DE LA RELIGIÓN EN GENERAL.—Qué sea religión. La religión comprende dos partes. El primer deber del hombre para con Dios es conocerle. Quiénes deban ser llamados blasfemos y quiénes impíos. Qué sea superstición y qué idolatría. id.
- Artículo II.*—DEL CULTO.—Qué sea culto: su división en interno y externo. Obligación de tributar á Dios culto interno. Actos de este culto. Respóndese á las objeciones contra la oración. Obligación de tributar á Dios culto externo. Sofisma que emplean algunos contra él. Actos del culto externo. 130
- Artículo III.*—DEL DEBER DE ABRAZAR LA RELIGIÓN SOBRENATURAL Ó REVELADA.—Dos clases de verdades reveladas. Existencia de las que exceden la capacidad de la razón. Necesidad de que sean reveladas supuesto el fin sobrenatural del hombre. Ventajas que resultan de ser reveladas las verdades que la razón puede alcanzar. Obligación de asentir á la palabra revelada. Indiferentismo religioso: cuán absurdo sea. 138
- Artículo IV.*—DE LAS OBJECIONES QUE SUELEN OPONERSE Á LA DOCTRINA PRECEDENTE, Y DE LA RESPUESTA QUE DEBE DARSE Á SUS AUTORES.—Varias maneras con que limitan los racionalistas y protestantes el poder divino en orden á la revelación sobrenatural. Contéstase á los que niegan absolutamente dicho poder. No es indigno de Dios hablar al hombre. Qué sea misterio. Es absurdo decir que Dios no puede revelar misterios. En reconociendo la razón que Dios ha hablado, debe someterse absolutamente á la verdad de su palabra. Es irracional exigir de Dios que hable con cada

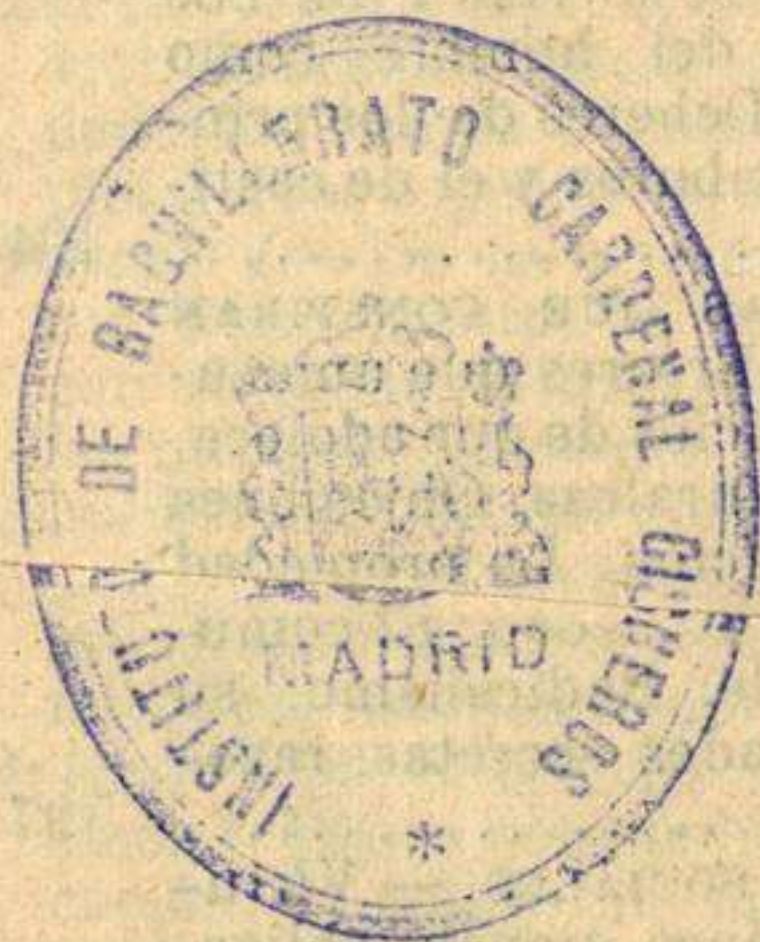
hombre en particular. Razón de la oscuridad de las verdades sobrenaturales en orden á nuestro entendimiento.....	144
CAPÍTULO III.—DEBERES DEL HOMBRE PARA CONSIGO MISMO.....	149
<i>Artículo I.—DEBERES CON RELACIÓN AL ALMA.—</i> Principio en que se encierran estos deberes. Los primeros son los que se refieren al alma, y en el alma á la inteligencia y á la voluntad. Perfeccion de la inteligencia: verdades que debemos conocer. En qué consista la perfección de la voluntad. Medios para alcanzarla. Sobre la libertad de pensar.....	id.
<i>Artículo II.—DEBERES EN ORDEN Á NUESTRO CUERPO.—</i> Su conservación y cultura. Reglas tocantes á su conservación. Lo que deba hacerse en orden á su conservación y cultura. Suicidio: triple infracción de la ley moral. Contéstase á las objeciones. Si hay casos en que sea lícito exponerse á la muerte. Derecho de repeler la injusta agresión, y cómo haya de ejercitarse. Duelo. Pruébese su malicia. Objeciones y respuestas.....	153
CAPÍTULO IV.—DEBERES DE LOS HOMBRES PARA CON SUS SEMEJANTES.....	161
<i>Artículo I.—DE LA OBLIGACIÓN DE AMARLOS.—</i> Principio en que se encierran las obligaciones con el prójimo. Deberes negativos y positivos. Cuáles sean los negativos. Deberes de humanidad y de beneficencia. Obligación de hacer bien á los prójimos con actos positivos. Obras de misericordia.....	id.
CAPÍTULO V.—DE LA SOCIEDAD EN GENERAL Y PARTICULARMENTE DE LA DOMÉSTICA.— Qué sea sociedad. Es simple ó compuesta, completa ó incompleta. Tres especies de sociedad completa.....	165
<i>Artículo I.—DE LA SOCIEDAD CONYUGAL.—</i> Matrimonio. Fundamento de esta institución. Confórmase con el orden natural, aunque no son obligatorias las nupcias. Doctrina sobre el celibato. Unidad é indisolubilidad del matrimonio: sus contrarios la poligamia y el divorcio. Deberes mutuos de los casados: autoridad del marido. El matrimonio en sí mismo es independiente de la potestad civil.....	167
<i>Artículo II.—SOCIEDAD PATERNA.—</i> Fin de esta sociedad. Pátria potestad. Qué oficios abraza la educación. El estado no puede tomar á su cargo este cuidado de los padres contra la voluntad de ellos.	

Deberes de los hijos. Cuándo termina la patria potestad.....	175
<i>Artículo III.</i> —SOCIEDAD HERIL.—Qué sociedad sea esta. Deberes de los que la forman. Diferencia entre el criado y el esclavo. Causas de la esclavitud en los pueblos gentiles. A quién se deba el remedio de este mal.....	178
CAPÍTULO VI.—DE LA SOCIEDAD CIVIL.....	180
<i>Artículo I.</i> —ORIGEN DE LA SOCIEDAD CIVIL.—Qué sea la sociedad civil. Doctrina de Hobbes sobre el origen de la sociedad civil. Doctrina de Rousseau. Pruébese que el hombre ha nacido para vivir en sociedad. Origen concreto de la sociedad civil.....	Id.
<i>Artículo II.</i> —DEL FIN DE LA SOCIEDAD CIVIL.—Doctrinas sobre el fin de la sociedad civil. Es falso que este fin consista en la seguridad de los asociados. Tampoco debe ponerse dicho fin en que la libertad de los hombres no esté regulada por las leyes. La abundancia de bienes materiales sólo los epicurios pueden mirarla como fin de la sociedad. Falsas y perniciosas ideas de Krause sobre el fin de la sociedad. Expónese la verdadera doctrina.....	185
<i>Artículo III.</i> —DEL PODER Ó AUTORIDAD CIVIL.—Qué sea autoridad. Formas de gobierno. La autoridad procede de Dios. Hecho concreto por medio del cual se torna concreta la autoridad. Expónese y se refuta el principio de la soberanía nacional.....	189
<i>Artículo IV.</i> —DEBERES DE LOS SÚBDITOS Y DE LOS GOBERNANTES.—Obligaciones del hombre como miembro de la sociedad civil. Deberes de los príncipes. El derecho de imponer tributos y el de castigar. Cualidades de las penas.....	194
<i>Artículo V.</i> —SECTAS Y SISTEMAS QUE CONSPIRAN CONTRA LA SOCIEDAD MISMA.—Errores que amenazan á la sociedad. Comunismo: vicios de que adolece. La propiedad se funda en la naturaleza. Objeciones contra esta doctrina y su refutación. La propiedad es uno de los fundamentos de la sociedad. El comunismo es absurdo é irrealizable. Radicalismo: su falsedad ya demostrada. Sociedades secretas: razones de su abominable malicia.....	197
<i>Artículo VI.</i> —DE LAS VIRTUDES SOCIALES.—Virtudes sociales. Obediencia: quiénes tienen obligación de obedecer. Amor de la patria: puede llegar	

á ser vicioso. Piedad y observancia. Gratitude. Liberalidad: condiciones de su ejercicio. Amistad: sus leyes. Afabilidad y urbanidad: pécase contra estas virtudes por exceso y por defecto. Veracidad: sus contrarios son la ficción y el disimulo. Bienes inmensos de la Religión en el orden civil.....	209
Resumen de la Etica.....	219



Con licencia de la Autoridad Eclesiástica.



1570

16055
8940

24995

1674
21065

16055
3

92350

90

124

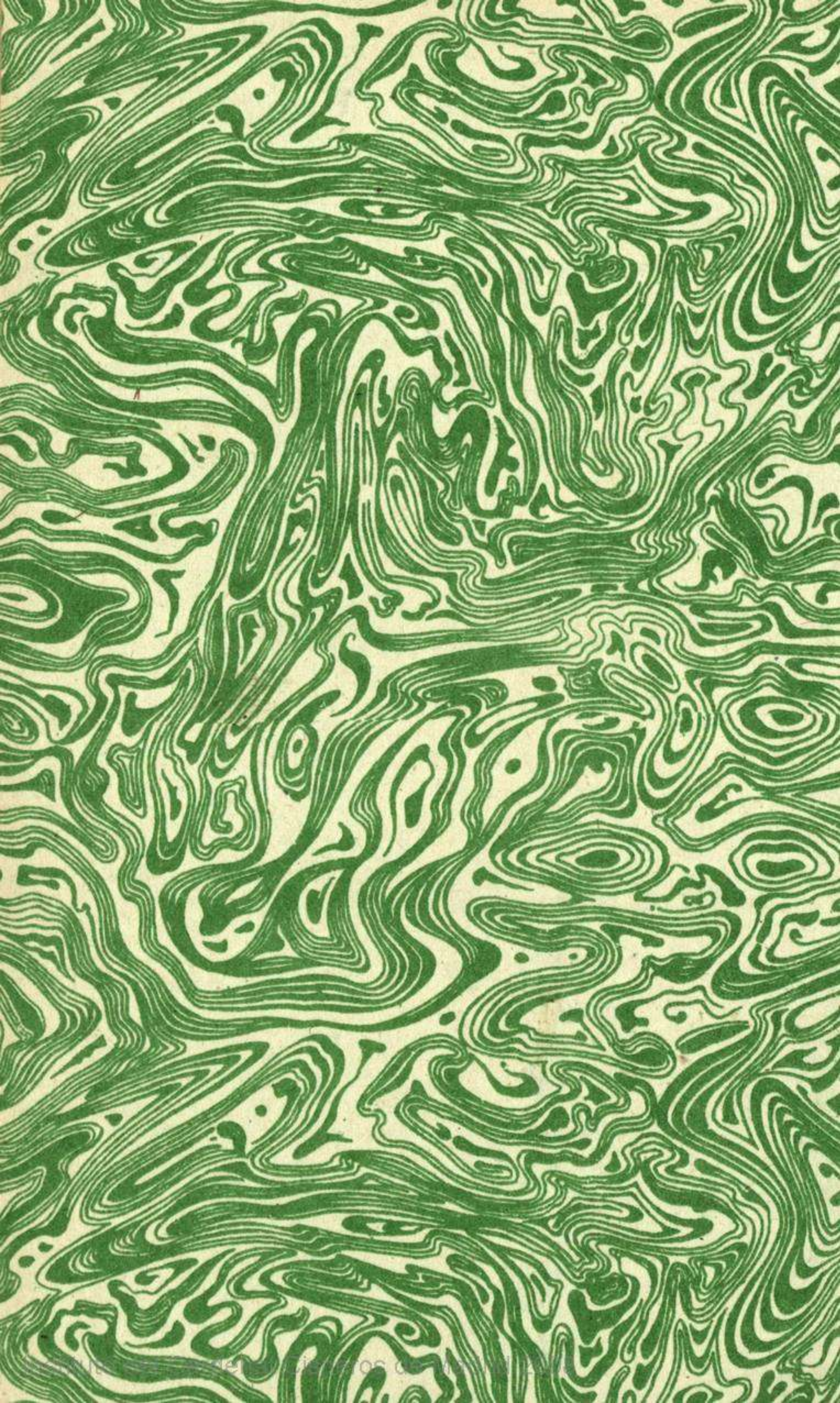
131

49

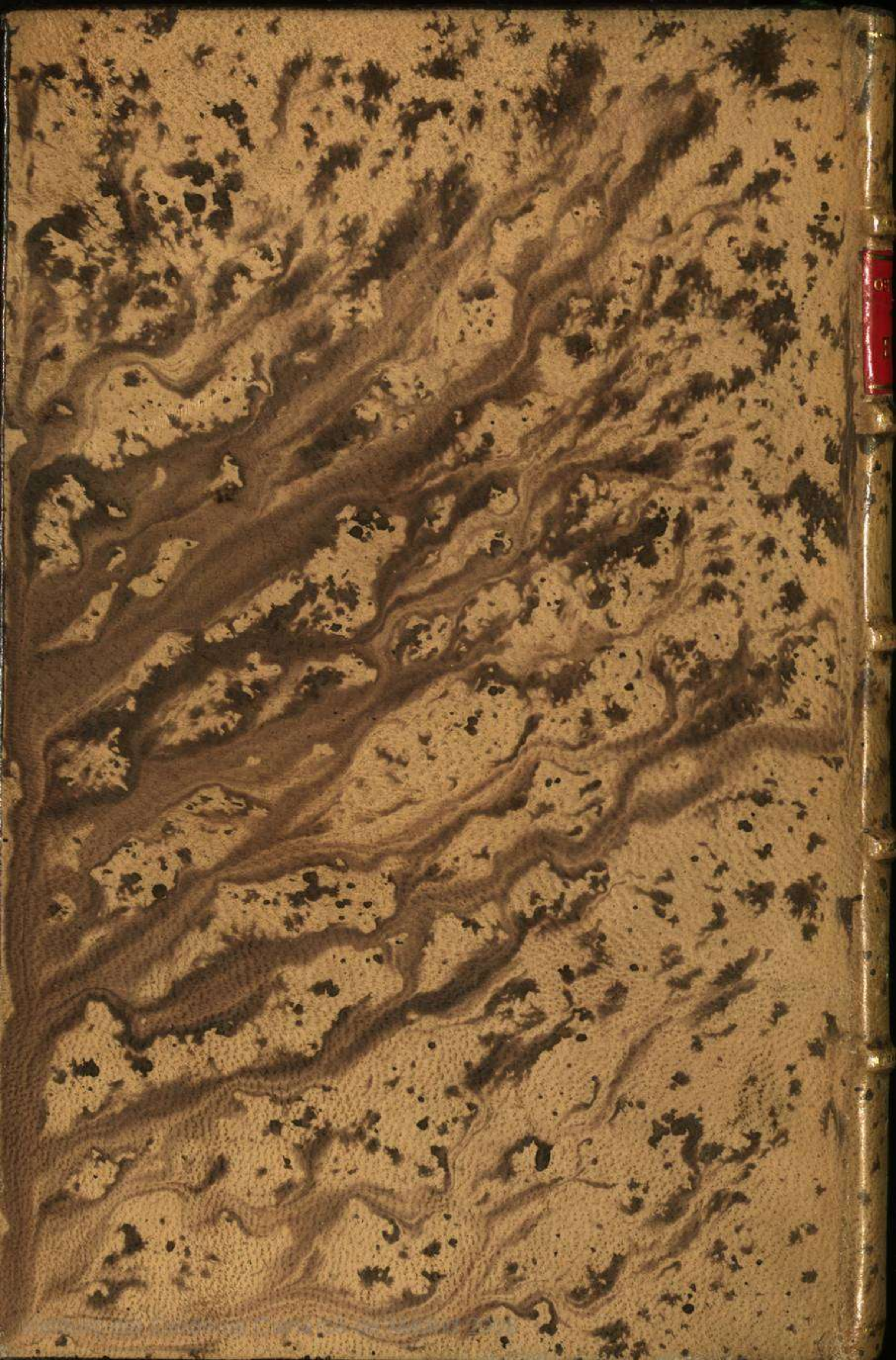
18450

131

199







ORTI Y YARA

ETICA