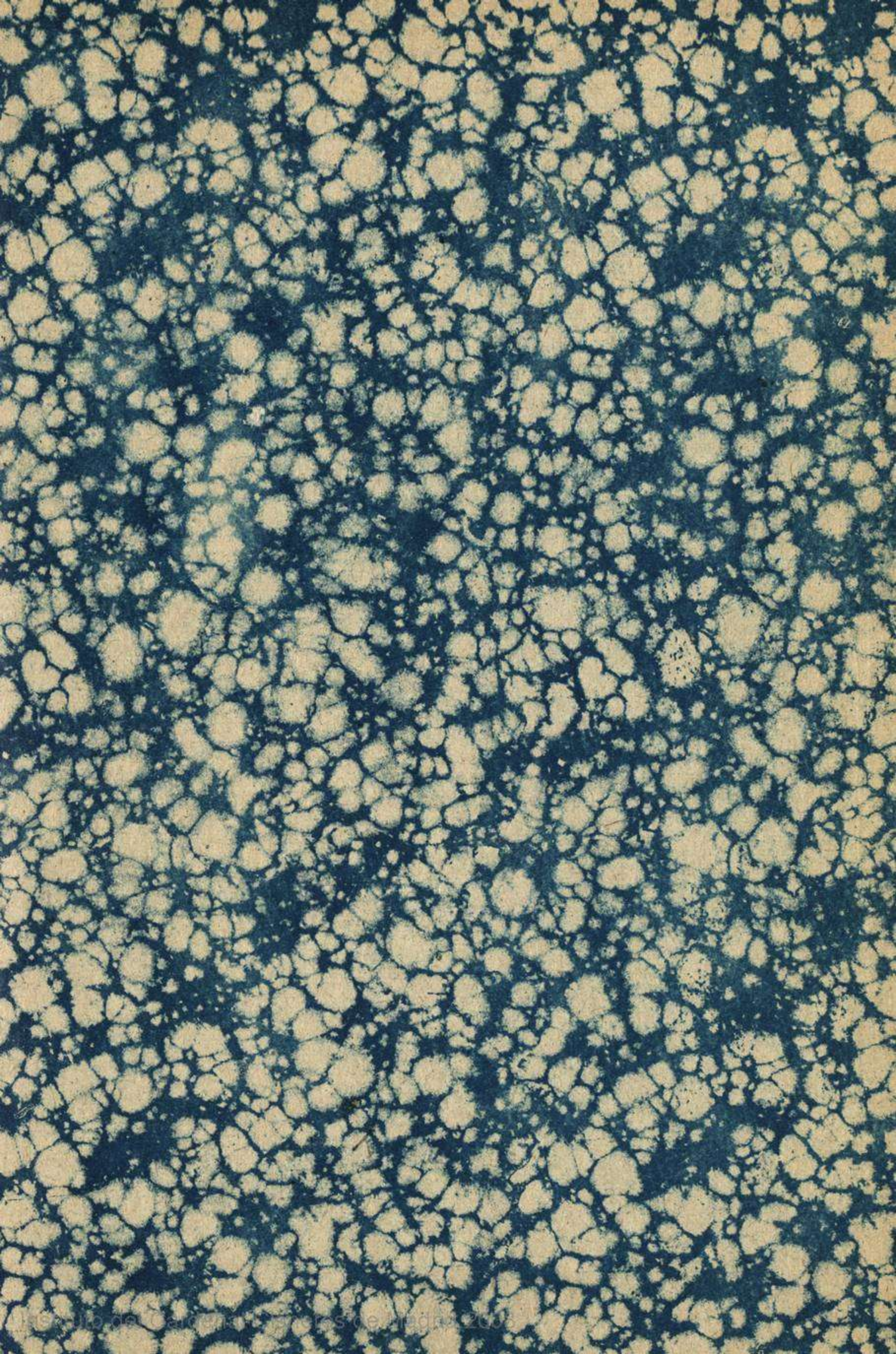


ÉTICA

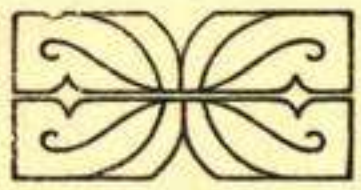
SEGUIDA DE UNOS

ELEMENTOS DE HISTORIA CRÍTICA DE LA ÉTICA

POR

DON ANTONIO ALVAREZ DE LINERA GRUND

CATEDRÁTICO QUE HA SIDO DE ÉTICA EN LOS INSTITUTOS GENERALES Y TÉCNICOS DE LUGO, BAEZA, HUESCA, TOLEDO, LA LAGUNA DE TENERIFE Y SEVILLA



MADRID
TIPOGRAFÍA MODERNA
MALLORCA, NÚM. 4
1924

ÉTICA

PRELIMINARES

LECCIÓN I

Definición y división de la Ética.

1. ¿Qué es la Ética?—La palabra **Ética** viene de una palabra griega que significa costumbre y quiere decir lo mismo que Moral, esto es, la ciencia de las costumbres, la *ciencia que nos enseña lo que es bueno y lo que es malo, y por qué lo bueno es bueno y lo malo es malo* (a).

(a) Claro es que en seguida que se ha tratado de explicar esto se han presentado diversas opiniones o sistemas morales tan distintos entre sí, que ya sería difícil decir cómo se plantea el problema moral de modo que la fórmula general empleada valga para todos los sistemas. A tres pueden reducirse estos sistemas: el primero es el de la Moral del deber, sostenido por Kant. Todos los preceptos morales, según este autor, se deducen de uno fundamental que se formula de un modo completamente distinto que los demás. Ese precepto fundamental es el que él llama imperativo categórico. Lo que esté de acuerdo con ese precepto es bueno; lo que se oponga a él, es malo, de modo que el bien y el mal no es algo fundamental y eterno en lo que se inspire la ley, sino, al contrario, la ley es la que dice lo que es bueno y lo que es malo. El segundo sistema es el llamado de la Moral del bien, tomando aquí la palabra bien como sinónima de fin. Este sistema se propone descubrir cuál es nuestro fin, porque ése es el bien del hombre; y una vez descu-

2. DIVISIÓN DE LA MORAL.—Se suele admitir una Moral general y otra especial (a). *La Moral general estudia las razones generales por las que lo bueno es bueno y lo malo es malo,* mientras que *la Moral especial da las razones de por qué tal acto en particular es bueno o es malo;* por ejemplo, por qué es malo hacer esta clase de negocios, o bueno obedecer en ésta o la otra ocasión.

3. DIVISIÓN DE LA MORAL GENERAL.—*En la Moral general* (2) *vamos a estudiar* tres cosas. La Moral enseña el modo de que no haya desorden en los actos libres de nuestra voluntad; y como ese desorden no existe cuando con ellos nos proponemos alcanzar nuestro fin, es preciso estudiar *los actos libres de la voluntad* que son los que hemos de realizar sin desorden, *el fin que debemos procurar lograr con esos actos, y el orden que resulta de realizar esos actos del modo debido.*

---

bierto éste, nos enseña los modos de alcanzarlo. La voluntad, cuando procede reflexivamente, tiende naturalmente al bien, si es que lo conoce y conoce asimismo los medios de alcanzarlo. Pero aquí entran de nuevo las opiniones diversas. Según unos —los llamados hedonistas—, el bien es el placer; según los utilitaristas, nuestro último fin es el interés; según los eudemonistas, el bien no es el placer: es la ciencia, la libertad, la perfección, la integración, acompañado ello de placer y felicidad. El tercer sistema es el de la Moral sociológica. Este sistema hace notar que el deber es algo que la sociedad impone al individuo, de modo que la Moral no debe estudiar lo que el hombre debe hacer o debe evitar, como lo haría una ciencia normativa o que diese reglas y preceptos, sino que debe investigar a qué se debe el que ciertos actos en tal o cual sociedad se tengan por obligatorios y otros por prohibidos, aunque la ley ni los premie ni los castigue, y cómo otros actos, sin ser obligatorios ni estar prohibidos, la sociedad los aprueba respectivamente o los censura.

No es éste un tratadito de Historia de la Filosofía. A título de pequeña erudición decimos algo en las notas de los sistemas contrarios al que en el texto se defiende como verdadero. En este particular la verdad se halla en una de las doctrinas que pertenecen al segundo grupo.

(a) En modo alguno se debe llamar a ésta particular. Al mismo tiempo haremos notar que la división de la Moral en teórica y práctica es impropia. La Moral, como teoría que es de la acción, es a la vez teórica y práctica.

Este orden es de dos clases: *objetivo o como debe ser, y subjetivo o como a nosotros nos parece que debe ser.* Ambos órdenes debemos estudiarlos.

4. División de la Moral especial.—*Suele dividirse esta parte* (2) de la Moral *en Moral individual, que estudia los deberes del hombre consigo mismo; social, que estudia los deberes con los demás; y religiosa, que trata de los deberes con Dios* (a).

La materia de esta lección se puede resumir sinópticamente en este cuadro:

Moral	general	Estudio del fin del hombre (lección III),	
		Estudio de los actos libres del hombre (lección IV).	
		Estudio del orden moral.	objetivo (lección V).
			subjetivo (lección VI).
	especial	individual (lección IX).	
		social (lección X-XIII).	
		religiosa (lección XIV).	

(a) Según algunos autores esta división no tiene razón de ser, porque estas tres clases de deberes se empeñan en considerarlos como subordinados los unos a los otros, hasta el punto de que la doctrina llamada moralismo sostiene que todos los deberes son deberes con nosotros mismos, lo cual es verdad, pues debemos buscar nuestro bien, y el que cumple todos sus deberes alcanza su bien; hay formas de Moral racional que los quieren deducir todos de los deberes con el prójimo, y la Moral llamada teológica o del amor a Dios defiende que todos son deberes para con Dios, pues en realidad el que falta a sus deberes disgusta a Dios que le manda cumplirlos.

LECCIÓN II

El bien y el mal moral.

5. Su concepto.—Nadie pone en duda, al menos si está en su juicio (a), que estas dos palabras de bien y mal significan dos cosas completamente distintas y opuestas: lo bueno no es malo, y lo malo no es bueno. Pero algunos han sostenido (b) que lo que es bueno o malo en una época o en un país puede ser lo contrario en otra época u otro país, y eso es lo que vamos a combatir en esta lección, probando con razones sencillísimas, que todos entiendan y nunca se olviden, que lo que es bueno, porque es de naturaleza ser bueno, lo es siempre y en todas partes, y que lo que es malo por naturaleza, es siempre y en todas partes malo. Y es que esos autores que defienden ese error confunden lo que se piensa en un país o en una época acerca de si una acción es buena o mala con lo que en realidad sea esa acción. Indudablemente que ha habido épocas en que se ha tenido por bueno quemar niños en los altares de los dioses; pero porque se haya creído que eso era bueno, no quiere decir que lo fuese. Las cosas no son buenas o malas porque creamos que lo son, sino porque realmente lo sean.

(a) Muchos disparates que se dicen en libros perniciosos de Filosofía, en los que se encuentra cuanto puede imaginarse, ¿para qué los vamos a combatir aquí? Necesitaríamos muchas páginas y abriríamos los ojos a los alumnos a doctrinas a las que quizás se aficionaran por disparatadas que fuesen.

(b) La escuela sociológica de que hemos hablado en nota de la lección anterior (1), acaudillada por Emilio Durkheim y Levy-Brühl.

Los antiguos moralistas u hombres que escribían sobre Moral llamaban honesto a lo que en Moral se llama bueno, y hacían notar que no es lo mismo honesto que útil, porque puede interesarnos mucho una cosa y no ser moral: muy bien nos vendría tener las riquezas de nuestro prójimo, y si el único medio de lograrlo es robando, el robo nos sería muy útil, pero no sería por eso honesto. Y decían que lo útil no siempre es bueno, porque puede ser contrario a nuestra naturaleza total. Nosotros no somos sólo cuerpo, sino que también tenemos espíritu inteligente, como se ha demostrado en Psicología, y una cosa puede ser muy útil al cuerpo, pero si el entendimiento ve que no es útil a todo el hombre no podemos aprobar como bueno lo que es contrario a la parte más elevada de nuestro ser, que es el alma. Bueno será, pues, lo que nos perfeccione y aquello a que naturalmente tienda nuestra naturaleza racional, y malo lo contrario. *Lo que esté,* pues, *de acuerdo con nuestra naturaleza humana se llamará bueno en Moral,* y *lo que no esté de acuerdo con dicha naturaleza* se *llamará* y *será moralmente malo* (a).

Acción buena viene a ser lo mismo que acción moral, y acción inmoral quiere decir acción mala.

La acción mala se llama también pecado, porque, aunque se llaman de ordinario pecado aquellas acciones con las cuales disgustamos a Dios, en realidad todas las acciones malas Le disgustan. Dios quiere que no hagamos nada contra nuestra naturaleza, y, por consiguiente, tenemos la obligación de respetar este deseo de Dios. Como lo malo es lo contrario a nuestra naturaleza, al hacer el mal Lo disgustamos, porque a Dios no Le puede agradar que se haga nada en contra de esa naturaleza que Él mismo nos ha dado.

De todo lo dicho se deduce por qué debemos pasar a estudiar el fin del hombre. Hemos dicho que es bueno aquello a que tiende nuestra naturaleza; pero aquello hacia lo que tiende algo, se llama

---

(a) Véase Santo Tomás de Aquino. *Cont. Gent.*, Lib. III, c. 129.

fin; luego debemos estudiar el fin de nuestra naturaleza humana.

En sí el mal moral es el desorden dicho, el acto fuera de razón y perjudicial; al fin y al cabo, todo mal moral resulta siendo un sufrimiento, un mal material causado por el que ha realizado el acto malo. En cambio, el bien moral es el orden, una cosa beneficiosa que en último término se verá que trae consigo un bien material producido por el autor del acto bueno.

6. Los actos amorales.—Una conclusión final se saca de lo que aquí hemos defendido, y es que acciones amorales no existen. *Llaman* algunos *amoral a lo que no es ni moral ni inmoral;* ni conforme ni contrario a la moralidad; a lo que nada tiene que ver con la moralidad; pero como no hay término medio, o toda acción está conforme con nuestro fin, o no lo está; si lo está, es moral; y si no lo está, es inmoral; no puede haber acciones de esas que llaman amorales (a).

(a) A los alumnos que por vez primera estudian esta asignatura les debe bastar esa razón, que es exactísima, sin aspirar a penetrar en la distinción que hace Santo Tomás de Aquino, para quien en concreto no puede haber actos moralmente indiferentes o amorales; no así en abstracto. Clavar un cuchillo (acto abstracto) puede ser indiferente; si se lo clavo a mi padre asesinándolo (acto concreto), es malo; si se lo clavo a un cordero mío para comérmelo (acto concreto), es bueno. Véase de dicho autor la *Summa Theologica,* 1.ª, 2.ª, q. 18, art. 8.

MORAL GENERAL

LECCIÓN III

El fin último del hombre.

7. Existencia de un fin último en el hombre.—Se llama fin último aquel, más allá del cual nada se busca ni nada se desea y en el que, por lo tanto, descansa y se queda satisfecho el que lo buscaba, cuando por último llega a lograrlo. Pues bien: *el hombre tiene un fin último* con el que no pretende lograr otra cosa. Lo contrario sería un desorden del que tendría la culpa Dios, lo cual es absurdo. Un ser que no está hecho para algo es una cosa incomprensible, y si Dios lo hubiese creado para nada, sería eso una señal de muy poco talento en Dios que es el Ser perfectísimo (a).

8. El fin último del hombre es único.—En efecto: si el fin último es lo que satisface de tal modo nuestros deseos, que una vez alcanzados no tenemos nada que desear, ¿para qué serviría un segundo fin último, si no nos podía proporcionar algo que no nos hubiese ya proporcionado el otro fin último? (b).

(a) El argumento fundamental, un poco más difícil de hacer entender a los jóvenes es el de Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologica*, 1.ª, 2.ª, q. 1, art. 4.

(b) Véase Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologica*, 1.ª, 2.ª, q. 1, art. 5.

9. Nuestro fin último en abstracto.—*Ese fin último es*, hablando en general o *en abstracto, la felicidad.* Si nos fijamos, todo lo que hacemos lo hacemos para ser felices: el que mata sabiendo que por matar va a ir a la cárcel, mata porque en aquel momento le parece que le hace más feliz el matar a su enemigo que el ir a presidio; el santo que se azota con disciplinas hace sufrir a su cuerpo, porque entiende que es más feliz logrando que así le perdone Dios, que si llevase una vida más agradable y de menos sufrimiento. Si preguntamos a un hombre por qué trabaja o hace algo nos dará una razón diciendo, por ejemplo, que para comer; si le preguntamos que para qué quiere vivir, dará otra razón; y así seguirá hasta dar la razón de que quiere ser feliz. Si se le pregunta por qué quiere ser feliz, no podrá ya contestar otra cosa. Ser feliz es la última razón; es el último fin que el hombre se propone en todo lo que hace; es, como hemos dicho, el fin último del hombre (a).

La felicidad es una dicha, un bienestar continuo, que no se acaba, que no varía, que no crece ni disminuye. Tres condiciones reúne la felicidad: no terminarse nunca, porque si se terminase dejaríamos de ser felices, y, si supiésemos o temiésemos que se iba a terminar, tampoco lo seríamos; satisfacernos completamente, porque, si en algo no nos llena, ya no somos felices por faltarnos aquello que la felicidad no nos pueda dar; y, finalmente, poderla lograr todos, porque, si no, sería un imposible (b). Veamos qué cosa es la que reúne esas tres condiciones y habremos descubierto en qué está en concreto la felicidad.

10. Nuestro fin último en concreto.—Cada cual pone su

(a) Véase Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologica*, 1.ª, 2.ª, q. 5, art. 3.

(b) Por eso los epicúreos decían que la felicidad era el placer en reposo; los estoicos aseguraban que era la plena posesión de uno mismo; otros la ponían en la

felicidad en una cosa, y esas cosas tienen que ser o Dios, o las criaturas. No hay término medio.

Pues bien: *las criaturas no pueden ser nuestro fin último*, porque no son la felicidad.

Las criaturas, en que algunos han creído que estaba la felicidad, *o son bienes del alma* (talento, virtud), *o bienes del cuerpo* (salud, hermosura), *o bienes que están fuera de nosotros* (riquezas, honores). Ninguna de esas tres clases de cosas tienen las tres condiciones de la felicidad, ni ninguna de ellas nos proporciona todo lo que podemos querer, ni están al alcance de todos los hombres, y además todas ellas pueden perderse y acabarse. Luego si las criaturas no pueden ser la felicidad, *Dios es la felicidad* y nuestro fin último, al que debemos dirigir todos nuestros actos. Dios nos llenará completamente, porque no hay nada bueno y deseable que no se encuentre en Dios; cuando se llegue a poseer a Dios en otra vida (porque en ésta se ve que Lo conocemos y Lo amamos, pero dejamos a veces de quererlo), no nos separaremos nunca de Él; por último, todos podemos lograr a Dios, pues, como veremos en lecciones siguientes, nos basta practicar el bien, cosa que tenemos en nuestra mano, buscándolo a Él en todo lo que hacemos puesto que es nuestro fin último, y tratando de agradarle y de no apartarnos de Él con nuestras acciones, y naturalmente, si vamos siempre hacia Él, llegaremos a Él algún día, puesto que lo que se dirige hacia alguna cosa al fin llega a lograrse. Y ¿cuándo llegará el hombre a alcanzar este su último fin? Lo que discurriendo con la razón podemos decir, sin tener en cuenta lo que la Religión enseña, es que no será en esta

---

contemplación de las cosas eternas, lo que Aristóteles llamaba *árete zeorétike*, y Spinoza denominaba *felicitas*.

Por la índole elemental de esta obra, así como renuncio a combatir estas opiniones, omito la discusión de si el bien es fin porque es bien o si es bien porque es fin.

vida, donde vemos que las personas mueren sin haber llegado a poseer a Dios, sino en otra vida. Y se comprende. Es preciso que haya un tiempo en el cual se vea si el hombre, como libre que es, quiere o no buscar su último fin, un tiempo en que se pruebe su conducta antes de lograr su último fin, y ese tiempo es el que estamos en este mundo (a).

Sinópticamente expuesta la materia de esta lección se presenta así:

Fin último del hombre.	En abstracto. — La felicidad.		
	En concreto.	No las criaturas.	Bienes del alma.
			Bienes del cuerpo.
			Bienes exteriores.
		Dios.	

(a) Véase más adelante, núm. 25.

LECCIÓN IV

Los actos libres del hombre.

11. El agente moral.—*Para poder producir actos morales o inmorales,* para poder ser bueno o malo moralmente, *es preciso ser libre* y, por consiguiente, *inteligente,* pues en Psicología se ha demostrado que no se puede tener libertad si no se tiene inteligencia.

Agente moral es el ser capaz de producir actos morales. Es cierto que aquí cabría el preguntar si sólo el hombre es agente moral entre las criaturas. La razón humana por sus propias fuerzas no conoce más clases de seres creados que los minerales, las plantas, los animales y el hombre, y sólo éste hemos visto en Psicología que goce de libertad. Sólo, pues, los actos libres del hombre podremos considerarlos aquí como morales o inmorales; sólo ellos son los que están en nuestras manos para buscar o no con ellos el último fin; sólo el hombre libre puede cumplir las leyes que en la Moral mandan hacer ciertos actos y dejar de realizar otros. Pero cabe plantearse esta cuestión: ¿todos los hombres son libres? Que el hombre normal lo es, ya se demostró en Psicología. Que haya enfermos que carezcan de libertad, como hay otros que carecen de razón o de olfato, también es indudable.

Ahora bien: es preciso estudiar este asunto en Ética, porque ha habido quien ha afirmado que todo hombre criminal es un enfermo de la libertad (a).

Esta afirmación equivocada la hacen algunos que han escrito

(a) Como se ve, lo que vamos a combatir no es ninguna forma de doctrina de

obras de Criminología, que es la ciencia de la criminalidad, porque consideran que esa ciencia es parte de la Patología de las sociedades (a) o estudio de las enfermedades de las sociedades, y por eso como tienen el crimen por enfermedad social defienden que todos los criminales son enfermos, tomada esta palabra al pie de la letra. Las cárceles las quieren convertir en hospitales donde curar a los criminales.

12. El criminal nato.—*Según algunos* criminólogos *a los hombres predispuestos al crimen* o que tienen inclinaciones a cometerlo *se les puede reconocer por ciertas señales* a las que dan el nombre de estigmas de degeneración, porque a los criminales capaces de cometer delitos tan tremendos se les suele llamar degenerados, es decir, hombres de otro género o de otra clase.

Esos estigmas en su mayoría son, según dichos criminólogos, fenómenos de atavismo. Atavismo es lo que la gente llama salto atrás. Nace un niño pareciéndose a su abuelo o a su bisabuelo en lugar de parecerse a su padre, y se dice que ha dado un salto atrás: ese parecerse a un antepasado es un fenómeno de atavismo. Pues bien: sostienen esos criminólogos que la humanidad al principio era criminal y tenía otra fisionomía distinta, una forma especial de orejas, de frente, etc. Los criminales natos son, según ellos, hombres parecidos a esos primeros hombres criminales. Los detalles en que se parecen a ellos son los estigmas, los cuales pueden por lo tanto ser orgánicos o psíquicos, según se parezcan a los hombres primitivos en algún órgano del cuerpo o en alguna cualidad del alma.

Ahora bien: *esos tipos criminales,* esos criminales *que llaman natos, pueden existir* y existen. Son la excepción de la regla. La re-

---

lo que en Filosofía se llama fatalismo, error que sostiene que todo en el mundo es fatal e inevitable. Una cosa es fatalismo y otra determinismo.

(a) En realidad es rama de la Sociología.

gla general, que ya vimos en Psicología, es que el hombre es libre; puede haber por excepción algunos hombres que no lo sean, pero decir que todos los criminales carecen de libertad es decir demasiado; es hacer de la excepción una segunda regla.

Los estigmas de que habla LOMBROSO pueden hallarse en mayor o menor número en la mayoría de los malhechores; pero eso no sería señal de que los delitos que cometiesen los cometerían sin culpa ninguna de su parte y privados de libertad, sino de que tienen inclinaciones a cometer delitos, inclinaciones que sentirán con mucha fuerza cuando lleguen ciertas ocasiones que convidan a realizar esas acciones malas, sobre todo las ocasiones en que sus padres o antepasados cometieron esos mismos delitos.

13. LA INTENCIÓN.—Una vez recordado y defendido que el hombre, salvo excepciones raras, es libre, diremos que el hombre puede escoger libremente entre hacer una cosa o no hacerla, y hacer una cosa de varias que pudiera hacer. El hombre tiene que resolverse en cada caso a hacer lo que vaya a hacer. Se resolverá por un motivo. *El motivo por el que el hombre se resuelve se llama intención.* La intención es, pues, el fin al que el hombre dirige su esfuerzo.

Tomando la palabra intención en este sentido y no en el de proyecto, y menos aún en el de pretexto (a), se puede decir que el que el acto sea moral o inmoral está en la intención. Porque la verdadera intención va seguida del acto motivado por ella, a menos que ese acto se aplace para más adelante o sea imposible. Si se aplaza, en tanto se llega a realizar, puede aparecer en ese tiempo que hay entre el proyecto y la ejecución una intención contraria que anule a la primera

---

(a) El pretexto es una intención artificial y engañosa con la que se quiere colorar y disimular, a veces a nuestros propios ojos, la verdadera intención.

14. La responsabilidad.—Porque somos libres, somos responsables de nuestros actos (a). Usando unas palabras que explicaremos en seguida y de las que todos tenemos alguna idea de lo que significan, diremos que *responsabilidad moral es la propiedad del ser por la cual es capaz de merecer y desmerecer.* Un ser es responsable si debe responder de sus propios actos, si con razón se le puede echar en cara el haber realizado actos malos.

Así entendida, se comprende que debe haber varios grados de responsabilidad moral, y que ésta puede unas veces ser mayor y otras menor (b).

El loco no es responsable de un crimen que cometa en estado de locura, porque el temor del castigo que la ley reserva para los autores de esos actos no le puede impresionar, ni influir en sus deliberaciones, ni le quita el ser loco. El hombre apasionado es menos responsable que el que obra a sangre fría, porque delibera menos y la pasión puede hacer que en sus deliberaciones no influya bastante para apartarle del delito el pensamiento de los castigos que

---

(a) Algunos confunden esta idea de responsabilidad con la de imputabilidad, aun en las obras científicas. Es cuestión de Diccionario. Si en castellano significan lo mismo, serán sinónimas; pero no es así. El de la Academia de la Lengua la define diciendo que es «atribuir a otro alguna culpa, delito o acción», para lo cual no se necesita ser libre. A un loco que sin conciencia de lo que hace ni libertad mata o otro hombre, se le puede imputar ese homicidio. ¿A quién, si no, se le va a imputar? Pero no se le podrá hacer responsable del acto que se le imputa o atribuye.

(b) Es de advertir que aun los deterministas que niegan la libertad admiten la existencia de la responsabilidad moral. Para ello discurren así: el hombre no es libre, porque los motivos que tiene para obrar le arrastran a hacer lo que hace de manera que le determina el motivo más fuerte. El cuchillo, el veneno, los instrumentos de comisión del delito no son responsables, porque la aprobación y la reprobación, el elogio y la censura, la simpatía y la antipatía, el castigo y el premio, y en general todos los sistemas de sanción no tienen nada que ver con ellos. Pero el agente delibera y por ello lo consideran capaz de responsabilidad, porque su conducta podría haber sido otra, si en la deliberación hubiese introducido otros móviles o motivos.

le impondrán los tribunales. El criminal borracho es responsable, porque aunque el miedo al castigo no puede influir en sus deliberaciones acerca del acto malo que realice, ha podido influir en que no se emborrache, evitando así los actos que en estado de borrachera podría cometer.

15. El mérito.—Los actos morales e inmorales tienen una consecuencia: la de los primeros es el mérito; la de los segundos, el demérito.

Podríamos definir el *mérito* diciendo que *es el derecho a un premio* (a). El demérito, que es lo contrario, será la situación de un

---

(a) Esta definición es aceptable a condición de que se tenga en cuenta que en sentido riguroso no tenemos derecho a que Dios nos premie, porque el fundamento del mérito está en que el agente moral se desposee del fruto de su buena acción que le pertenece en favor de otro; pero, como todo lo hemos recibido de Dios, el fruto de nuestra acción de que nos desposeamos en favor de Dios no es en realidad algo nuestro, pues de Dios nos ha provenido. Véase Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologica*, 1.ª, 2.ª, q. 21, art. 3, y *De veritate*, q. 29, art. 6. De todos modos, la cuestión del fundamento del mérito es muy discutida para poderla tratar en un texto elemental como éste. Decir que el mérito existe cuando el agente moral renuncia a su interés para cumplir con su obligación, lo cual pide en compensación una recompensa, es señalarle un fundamento insuficiente. ¡Cuántas veces no supone sacrificio ninguno el cumplimiento del deber! ¿Es que entonces no habría mérito? Nada de eso. En la doctrina determinista, por otra parte, existe también el mérito y el demérito. El primero es, según ellos, el aumento de dignidad del agente a consecuencia de su buena acción, y el demérito una especie de descenso moral debido a la mala acción. La virtud aumenta y el vicio disminuye el valor social del individuo; la virtud confiere derechos a una esfera de actividad más amplia, y el vicio legitima una restricción de la libertad. Hay seres inferiores y otros superiores: un perro abnegado, un caballo bravo son más nobles que un lobo o un asno; y un hombre valiente y enérgico, de juicio recto y de carácter franco, es superior a otro débil y cobarde, falso y cauteloso; pero esa inferioridad y superioridad no son sólo innatas: también se adquieren —dicen estos autores y con razón—: toda acción buena hace mejor al que la realiza; toda acción mala lo vuelve peor de lo que era. Es un bien moral ese progreso en perfección y dignidad a consecuencia de las acciones buenas, y un mal moral esa degradación resultante

hombre que por sus malas acciones se ve en la necesidad de someterse a sufrir un castigo. Decir que el demérito es el derecho al castigo sería definirlo mal, porque como todo hombre puede renunciar o no querer usar sus derechos, ¿quién sería el que no renunciaría a ser castigado?

El hombre malo prefiere hacer su gusto, aunque sea faltando a su deber. La justicia exige que haya una compensación y sufra un dolor o castigo, ya que el gusto que de su mala acción ha sacado era un gusto al que no tenía derecho, porque debía haber cumplido con su obligación, que no le hubiera proporcionado ese gusto.

---

de nuestras faltas. Además, el que ha hecho algo bueno ha demostrado a sus semejantes que es capaz de hacer el bien, y se ha hecho más capaz de seguir haciendo el bien. Para la sociedad tiene un valor mayor. Al mismo tiempo, el que ha hecho una cosa mala ha demostrado que es un ser pernicioso y se ha hecho aún más perjudicial. El mentiroso, por ejemplo, cada vez que miente aumenta su vicio y hace crecer la desconfianza de los demás en él.

En otras doctrinas que como la de KANT admiten la libertad, el mérito y el demérito se confunden, respectivamente, con el bien y el mal moral, a diferencia de lo que hemos visto ocurre con las doctrinas deterministas como las de PLATÓN y LEIBNIZ, para quienes ya sabemos lo que significan el mérito y el demérito.

LECCION V

El orden moral objetivo.

16. La ley moral.—*Lo que debemos hacer para no apartarnos de nuestro último fin y lo que debemos dejar de hacer para no quedarnos sin alcanzar ese último fin se encuentra* mandado y prohibido, respectivamente, *en la ley moral.* El que cumpla la ley moral haciendo lo que ella manda y dejando de hacer lo que prohibe, realiza el orden moral objetivo, esto es, que en lo moral, o sea en su conducta, es un ser ordenado y del modo que Dios quiere que sea ordenado y que debe ser. Y ¿dónde aprenderemos lo que esa ley manda y prohibe? El hombre la lleva como escrita en sí mismo, porque con su entendimiento fácilmente comprende esos mandamientos de la ley que son sencillísimos de descubrir: por ejemplo, que no se debe robar ni mentir; y además esa violencia que tiene que hacerse para ser malo, porque para serlo tiene que vencer una voz que le dice que aquello no se debe hacer, prueba que conocemos, sin que nadie nos los enseñe, los mandamientos principales de esa ley, que son los mismos de la ley de Dios. Así es que la ley moral es descubierta por la razón humana que se dedique a querer descubrirla. Si no, ¿cómo la íbamos a poder cumplir, si no se podía llegar a conocer? (a).

(a) Según Kant, la ley moral, sin necesidad de estar garantizada por premios para los que la cumplen y castigos para los que faltan a ella, se encuentra resumida en un primer principio moral generalísimo, al que él da el nombre de imperati-

17.—El deber.—De existir leyes morales que tenemos que cumplir se sigue el que existan deberes. Todo ser que sabe lo que hace comprende que hay actos posibles que se realizarán si él quiere, y de esos actos algunos le parecerán al mismo tiempo necesarios. Estos que son necesarios sin dejar de ser posibles (a) son necesarios, no porque vayan a realizarse necesariamente, sino porque son necesarios si es que se quiere que haya ese orden y perfección que la razón concibe como un ideal sumamente deseable. *El deber es lo que nos impulsa a que en la realidad hagamos lo que en Moral es lo ideal,* a que en el mundo tengamos la conducta que la razón presenta como mejor (b).

---

vo categórico. Además distingue Kant tres clases de imperativos: unos que se refieren a un solo acto y no tienen nada de generales, a los cuales llama preceptos; otros que versan acerca de todos los actos semejantes de una misma persona y son, por tanto, generales en relación con aquella persona, a los cuales los llama máximas; y, finalmente, los que se refieren a todos los casos semejantes y obligan a todos los individuos, imperativos verdaderamente universales, a los que él llama leyes. En Lógica se trata de las clases de imperativo que admite Kant. De ellos nos interesan aquí los asertóricos y el categórico. Los asertóricos tratan de un fin que, según Kant, no es necesario, pero que todos se lo proponen, a saber: la felicidad. Estos imperativos asertóricos son consejos. El medio de poner en práctica los mejores modos de alcanzar la felicidad, es la sabiduría, la prudencia de los antiguos. El imperativo categórico es apodíctico; es un mandato; obedeciéndolo se es virtuoso; el efecto de cumplirlo es el mérito. Según Kant, ese imperativo, principio supremo de la Moral, procede de la voluntad autónoma e independiente. ¿Tiene algo de extraño que los discípulos de Kant dijesen que, puesto que nuestra voluntad es autora de la ley moral, nuestra voluntad es divina y nosotros somos Dios?

(a) Posibles de hecho y necesarios de derecho.

(b) Kant distingue en el deber una materia o contenido, y una forma. La materia del deber, según él, es el acto que debe realizarse; la forma, el carácter de necesidad práctica que ese acto reviste en nuestra conciencia. Según ese autor, el imperativo categórico es una ley que debe obedecerse sin que lo obedezcamos por más motivo que por respeto a la ley. Los actos serán, pues, buenos o malos, según que sin contradicción puedan respectivamente ser mandados o prohibidos por un imperativo categórico. El bien, por lo tanto, se define por el deber, y por eso

18. Clasificación de los deberes.—Los deberes se dividen primeramente en positivos y negativos. *Deberes positivos son los que se refieren a actos que deben realizarse, y negativos a actos de que debemos abstenernos.*

Hay también deberes de justicia y de caridad. *Los deberes de justicia obligan a no hacer mal a nadie; los de caridad, a hacer bien y provecho a alguien.* Los de justicia *nos hacen respetar el derecho del prójimo; los de caridad, a hacer al prójimo un bien aunque no tenga derecho a él.* Ambos son obligatorios. Creer que los deberes de caridad son facultativos, es decir, que si no queremos podemos no cumplirlos sin cometer por ello culpa ninguna, es un error: si así fuese, no serían deberes. Deberes de caridad son aquellos que no necesitan que haya otra persona con derecho a exigirnos lo que no hayamos dado al faltar a nuestros deberes de caridad. Así, por ejemplo, se nos puede obligar a cumplir los deberes de justicia de no matar, de pagar el dinero que debemos, llevándonos ante el juez si faltamos a esos deberes; pero cuando se trata de deberes de caridad, el que tiene interés en que los cumplamos no tiene otra solución que esperar a que queramos cumplirlos. Un deber de caridad es dar limosna a los pobres. Tan obligatorio es este deber como un deber de justicia; pero el pobre no nos puede exigir que le demos

---

decíamos (1) que a la Moral kantiana se la llamaba Moral del deber. En otros sistemas morales en los que el bien se define por el placer, el interés, el sentimiento, etc., se trata de explicar el carácter de necesidad práctica que tienen para nosotros ciertas maneras de obrar que se nos presentan como obligatorias, por la forma de necesidad que a nuestra razón le gusta imponer a todos sus objetos, o por la influencia que la sociedad ejerce sobre el individuo. El imperativo categórico no existe en esas doctrinas; los deberes son imperativos hipotéticos de cierta clase; en unas sociedades existirán unos deberes, y en otras, otros; a unos individuos les parecerán obligatorias acciones que a otros no les parecerán; podrá una cosa ser obligatoria y no ser buena, pues lo obligatorio sería lo que a la razón o a la sociedad le pareciera que lo es. Con eso están suficientemente refutadas doctrinas tan falsas.

limosna y llevarnos a los tribunales si no se la damos, por muchas que sean las riquezas que nos sobren. Solamente la conciencia es la que nos obliga a cumplir con esos deberes.

19. La obligación.—*La obligación es la clase de necesidad propia de las leyes morales.* La ley moral hay que cumplirla, es necesario cumplirla. ¿De qué clase es esa necesidad? Es la necesidad de realizar un orden superior a los hechos con que podemos realizarlo; un orden que no es real si no lo realizamos, a saber: el orden moral (a).

Así se comprende una vez más cómo no puede haber obligación si no hay libertad. Un mandamiento no significa nada para un ser que naturalmente se viese arrastrado a obrar de una manera determinada. Ahora bien; la libertad no es ni la violencia para hacer algo, ni la indiferencia o despreocupación de aquel a quien todo le trae sin cuidado (b). Pero como el hombre libre puede decidirse a

---

(a) Esta necesidad la llaman los filósofos transcendente, a diferencia de la necesidad de las leyes naturales que es inmanente; porque las leyes naturales rigen un orden que no puede menos de encontrarse en las cosas y que se identifica con la naturaleza de los hechos regidos por dichas leyes.

(b) Para Kant la autonomía es el estado de una persona o de una colectividad que se da a sí misma la ley; en cambio, la heteronomía es el estado de una persona o de una colectividad que recibe de otro las leyes por que se ha de regir. Kant dice que la moralidad consiste en la autonomía personal, esto es, en obrar según una ley y en determinarse a sí mismo a obedecer a esa ley; y que hay heteronomía, siempre que la persona sufre una coacción o influencia cualquiera. El influjo de las cosas externas se ejerce principalmente sobre la voluntad por medio del deseo. Toda inclinación, todo instinto, todo hábito son para Kant una heteronomía. La autonomía existirá cuando la voluntad se determine a sí misma, independientemente de todo móvil, a obrar según la razón. Sin embargo, la presencia de los móviles no basta a tachar a la voluntad de heterónoma, porque puede suceder que se determine en el sentido de la inclinación sin que la inclinación haya sido la que la haya movido a ello.

hacer una cosa u otra, la obligación es la ley de la libertad, la que guía al hombre libre (a).

20. Conflicto de deberes.—*Habría conflicto de deberes si tuviésemos que hacer dos deberes tales, que al cumplir uno se faltase al otro.* Este caso no puede darse porque en el momento en que los dos no se pueden cumplir al mismo tiempo, uno de los dos deja de ser obligatorio. Y conviene advertir que todo lo que es bueno no es obligatorio, con lo cual no se dará tantas veces ese conflicto o lucha entre deberes. Muy bueno es enseñar al que no sabe y cuidar a los enfermos, pero para el que no tenga esa profesión no es obligatorio, y no tenemos que abandonar nuestros deberes de estudiante, por ejemplo, para ir a hacer cosas muy buenas pero que no son obligatorias.

(a) Algunos ven en la obligación una forma especial de la coacción que la sociedad ejerce sobre el individuo. Este modo de entender la obligación puede ser admitido en la doctrina del determinismo psicológico y aun es exigido por ella, pues sería la obligación así entendida una clase de motivos y móviles que contribuirían al mismo tiempo que otros a determinar a la voluntad.

LECCIÓN VI

El orden moral subjetivo.

21. La conciencia.—La ley nos dice lo que debemos hacer y lo que no debemos hacer para realizar el orden moral; pero la ley la cumplen los hombres como la entienden después de haberla estudiado, y se presenta aquí la cuestión de si un hombre que habiéndose equivocado sin poderlo remediar, como todos podemos equivocarnos, ha entendido mal la ley y de buena fe hace cosas que la ley prohibe creyendo que son buenas, realiza el orden moral o peca. Evidentemente él no ha querido pecar; él ha querido ser bueno; si hubiera sabido que aquella cosa la prohibía la ley, no la hubiese hecho; si se hubiese dado cuenta de que tenía que estudiar más la ley, la hubiera estudiado. Ese hombre no peca; y, si no peca, ha realizado el orden moral. Pero ¿cómo va a haber realizado el orden moral, si no ha cumplido la ley, si ha hecho cosas distintas de las que la ley enseña para que el orden moral se realice? Esto quiere decir que hay dos órdenes morales. Él no ha realizado el orden moral objetivo que es el que enseña la ley, el orden moral, como en realidad debe ser; pero ha realizado el orden moral subjetivo tal como él, el sujeto, lo ha entendido, y eso basta para que no haya pecado. Ese hombre será premiado por Dios por las acciones malas que ha realizado, pues esas acciones realizadas en las circunstancias y con las condiciones que hemos dicho, son buenas; del mismo modo que si hubiese equivocadamente creído que una acción buena era un pecado y, sin embargo, la hubiese hecho, hubiese pecado

y Dios le castigaría por haber hecho una acción buena, porque esa acción buena con el error que él tenía era como si fuese una acción mala.

La ley hemos visto que es la que da a conocer el orden moral. El que cumple la ley realiza el orden moral objetivo. ¿Y el subjetivo? El que sigue lo que le dice la conciencia cierta, aunque equivocada, con tal de que no tenga culpa ninguna de la equivocacion, realiza el orden moral subjetivo. *La conciencia es el nombre que recibe,* pues, *el entendimiento cuando da su parecer sobre si una acción es moral o inmoral.*

22. Clases de conciencia.—*La conciencia puede ser primeramente antecedente o consiguiente, según que su parecer lo dé sobre una acción que todavía no se ha hecho, o sobre una acción ya realizada.* Cuando se dice que remuerde la conciencia, se habla de la consiguiente, que es la que nos condena y acusa si ve que una acción que hemos hecho ha sido mala.

Ya hemos indicado también que *la conciencia puede ser verdadera o falsa* (esto es, recta o errónea, como otros dicen), *según que acierte o se equivoque en el parecer que da acerca de si una acción es buena o mala. La conciencia falsa* o equivocada *puede serlo sin culpa o con culpa, esto es, con error que se pudo vencer y evitar, o con error invencible* e inevitable. Así, el que no supiese bien sus deberes porque en su niñez no quiso estudiar Religión y Moral, tendrá errores culpables y vencibles, porque pudo evitarlos con haber estudiado esas materias o estudiarlas ahora.

La conciencia puede ser también cierta, probable, o dudosa, según que esté segura de que no se equivoca en lo que dice, que es la conciencia cierta; o le parezca más seguro lo que dice, aunque teniendo el miedo de equivocarse, en cuyo caso se llama conciencia probable; *o que no se atreva a afirmar ni que es buena ni que es mala la acción que estudia,* que ése es el caso de la conciencia dudosa.

23. El caso de conciencia no cierta.—*Mientras la conciencia no sea cierta, no se puede hacer caso de lo que diga,* porque nos exponemos a que se equivoque y a hacer una cosa mala al seguir su parecer (a).

Y *si la conciencia es dudosa o probable, ¿qué se hará para poder hacer algo? Estudiar bastante aquella acción sobre cuya moralidad o inmoralidad no está cierta,* tratando de que llegue la conciencia a ser cierta.

Pero, *¿y si a pesar de ese estudio no logramos convertir en cierta la conciencia? Entonces se acude a un rodeo* para salir de ese apuro. *Hay algunas máximas* o principios generales *en Moral que pueden servir para esto.* Por ejemplo: dice una de esas reglas que no se peca cuando se hace una cosa que prudentemente se tiene por buena; y como, si después de estudiar o consultar a personas entendidas si una acción es buena o es mala no logramos averiguarlo, es prudente tener aquella acción como permitida, porque no es seguro que exista una ley que nos prohiba hacer aquella acción, *ya tenemos conciencia cierta de que no tenemos obligación de dejar de hacer aquel acto* y que podemos, por tanto, hacerlo.

24. Los sistemas morales.—Toda la dificultad está en saber cuándo es prudente lo que pensamos sobre la moralidad o inmoralidad de una acción. Naturalmente que es prudente, si las razones en contra son de ningún peso, o parecen razones, pero no lo son; y es imprudente, si las razones en contra tienen una gran fuerza.

Pero *cuando* no *se trata de* estos casos extremos, de razones en contra muy fuertes o de ningún valor, sino de *razones más o menos*

(a) Esta ley no rige para las personas de conciencia llamada escrupulosa, incapaces muchas veces de tener conciencia cierta por una enfermedad que padecen y que les lleva a dudar aun de lo más evidente, y a temer, por consiguiente, muchas cosas en que puede haber pecado sin haber razones suficientes para tener ese temor.

fuertes en favor y en contra, hay varios sistemas morales para determinar qué es lo prudente hacer en esos casos. Cada cual puede seguir el sistema que quiera, pues no se sabe de cierto cuál es el verdadero, aunque nunca aconsejaríamos que se siguiese nada más que el probabilismo. *Estos sistemas son el probabiliorismo, el equiprobabilismo y el probabilismo* (a).

Para poder hacer el acto que no sabemos si es bueno o malo se necesita, según el probabiliorismo, que la opinión de que es bueno sea más probable que la de que es malo; según el equiprobabilismo, que sea tan probable una opinión como la otra (b); *y según el probabilismo, que haya razones fuertes para tener como probable la opinión de que aquel acto es permitido, aunque la opinión contraria sea más probable* (c).

La moralidad, pues, *del agente moral* o de la acción moral realizada por él *existe desde* el momento en *que se obre en conformidad con lo que dicte la conciencia cierta, sea verdadera o errónea, con tal de que el error no haya sido debido a culpa alguna del que lo padece* (d).

(a) Hay además otro sistema moderno llamado de la compensación o de la razón suficiente. Véase PRÜMMER: *Manuale Theologiae Moralis* (Friburgi Brisgoviae, 1915), I, 344.

(b) Si una opinión es más probable que otra, los equiprobabilistas sostienen que se debe seguir la más probable, lo mismo que los probabilioristas.

(c) Las fórmulas de los otros sistemas falsos arriba dichos serían: para que se pueda hacer el acto que no se sabe si es bueno o malo es preciso que la opinión que lo tiene por bueno sea cierta (tuciorismo absoluto), o probabilísima (tuciorismo mitigado), o basta que sea un poco probable, aunque se dude si es probable o no (laxismo). Conviene advertir que tratándose no de si un acto es o no lícito, sino de si un acto es o no válido, en esto no cabe seguir más que la opinión más probable o más segura. Así, por ejemplo, no puede un médico administrar a un enfermo grave una medicina si sabe de otra que más seguramente lo sanará, por muy probable que sea que sanaría también con la medicina no tan segura.

(d) Algo parecido a esto hay en la doctrina de KANT, con la que vamos comparando la nuestra verdadera por la mucha influencia que la kantiana tiene en la

LECCIÓN VII

El tiempo de prueba.

25. Condición para lograr el último fin.—Hemos dicho anteriormente (10) que el tiempo que precede a la muerte es tiempo en que se está probando nuestra conducta para ver si merecemos alcanzar nuestro último fin. La razón humana por sí misma, y sin tener en cuenta las enseñanzas de la fe, no podría asegurar que el tiempo de prueba termina con la muerte, como afirma la Religión. Lo que sí se puede afirmar es que *el alcanzar o no nuestro último fin depende de la situación en que respecto de él nos encontremos en el último momento del tiempo de prueba.* De modo que, aunque un hombre hubiese observado una conducta inmejorable durante toda su vida, si en el último momento del tiempo de prueba se apartaba del último fin cometiendo un pecado de importancia, un pecado grave (a), se quedaría sin alcanzar su último fin; y, al contrario, un

---

manera de concebir modernamente la moralidad. Kant dice que la moralidad es la conformidad subjetiva con la ley moral, esto es, la voluntad de conformarse a ella; y opone la moralidad a la legalidad que es la conformidad objetiva con la ley, es decir, que el acto realizado es precisamente el que se debía realizar. La moralidad reside en la intención (13) únicamente, con tal que de que por intención no se entienda el simple proyecto y menos aún el pretexto. Según esto, una acción puede ser legal sin ser moral, cuando se ha determinado uno a hacer lo que la ley manda por motivos distintos del respeto a la ley; y una acción puede ser moral sin ser legal, si de buena fe se engaña el sujeto en punto a la ley y hace lo que la ley prohibe queriendo hacer lo que manda.

(a) Lo que los teólogos llaman un pecado mortal.

hombre que hubiese llevado una mala conducta, si en el último momento del tiempo de prueba volvía a dirigirse hacia su último fin, esto es, se reconciliaba con Dios, a quien había ofendido, con un arrepentimiento de la clase que luego explicaremos, llegaría a lograr su último fin (a).

Y se comprende que así sea. Dios, que es el que nos ha de dar el último fin en cuanto termine el tiempo de prueba, procede de acuerdo con nuestros deseos manifestados en la conducta que últimamente hayamos seguido. Si al terminar el tiempo de prueba nuestros actos estaban dirigidos al último fin, y si con alguno de ellos nos hemos apartado de él nos hemos ya arrepentido del modo debido de esa mala conducta nuestra, es señal de que queremos lograr nuestro último fin, y Dios nos lo concede. Pero si en el último momento del tiempo de prueba no estamos enderezados hacia nuestro último fin porque hemos cometido pecados graves y no nos hemos arrepentido de ellos, nos hemos apartado de Dios y no nos hemos dolido del modo que en seguida diremos (26) de habernos apartado de Él, es señal de que el último fin no es cosa que deseemos más que nada; y puesto que hay otras cosas que nos importan más que el último fin, otras cosas que son para nosotros como un último fin, Dios nos complace dejándonos sin alcanzar el verdadero fin último del hombre, que es la felicidad que se encuentra en Dios.

26. El arrepentimiento y sus clases.—De lo dicho se deduce que *el hombre que ha cometido un pecado grave* y por ello se ha apartado de su último fin que es Dios, *tiene medio de volver a*

(a) Este caso es muy raro. De ordinario como es la vida es la muerte, y lo prudente es encontrarnos en todo momento enderezados hacia el último fin con una vida inocente o con el arrepentimiento, porque la muerte no se sabe cuándo puede llegar, sorprendiéndonos con el alma mal dispuesta para entrar en la eternidad.

hacerse amigo de Dios, que es lo mismo que estar dirigido de nuevo hacia el último fin; *y la manera* de lograr esto *es el arrepentimiento.*

Pero *no basta cualquier arrepentimiento. Hay dos clases de arrepentimiento: uno es* interesado, es *por miedo al castigo que nos pueda imponer Dios por las culpas cometidas. Este arrepentimiento solo no basta* (a), porque si el castigo no existiese, seguiríamos pecando. Pero *la otra clase* de arrepentimiento, *que consiste en lamentar las faltas* cometidas contra Dios *porque con ellas hemos ofendido a Dios que es digno de ser complacido en todo* cuanto desee *y porque en adelante queremos amarle sobre todas las cosas estando dispuestos a enmendarnos* y a no ofenderle con ningún pecado de importancia, *es* un arrepentimiento *suficiente,* porque con él se deshace completamente lo que hicimos con nuestras culpas. En efecto: al pecar quisimos una cosa más que a Dios, y dejamos a Dios por aquella cosa o persona que nos hizo pecar; y, al arrepentirnos de ese modo, volvemos a Dios dispuestos a amarlo sobre todas las cosas. ¿Qué más podemos hacer? (b).

(a) Este es el que los teólogos llaman contrición imperfecta o atrición.

(b) Esta clase de arrepentimiento es la que los teólogos llaman contrición perfecta o simplemente contrición. En un orden puramente natural, y hablando de lo que la razón discurriendo por sus propias fuerzas descubre, es verdad cuanto acabamos de decir. Sin embargo, el orden en que estamos colocados no es puramente natural, sino sobrenatural. De ahí que nuestro último fin no sea el puramente natural de alcanzar a Dios para ser felices, conociéndolo como nosotros naturalmente lo podemos conocer, y amándolo sobre todas las cosas. Nuestro último fin en la situación histórica de toda la humanidad es sobrenatural, superior a nuestras fuerzas naturales; consistirá en conocer a Dios de un modo que no es natural a nuestra inteligencia, y para lograr ese fin sobrenatural necesitamos medios sobrenaturales. De ahí que históricamente ese arrepentimiento, que si nuestro último fin fuese puramente natural hubiese sido suficiente, no es bastante y se requiere que sea un arrepentimiento de valor sobrenatural, esto es, hecho bajo el influjo sobrenatural de un agente sobrenatural que los teólogos llaman gracia divina. Conviene hacer notar que si bien el propósito de no volver a ofender a Dios lo envuelve de

27. VIRTUD Y VICIO.—Tanto los hombres que nunca cometieron pecados graves, como los que, habiéndolos cometido, los borraron con un arrepentimiento de la clase dicha (26), pueden llegar a ser virtuosos, del mismo modo que el hombre pecador se puede convertir en vicioso. *La virtud moral es la costumbre de practicar el bien* (a), lo mismo que *el vicio es la costumbre de hacer el mal,* cosas ambas que se pueden adquirir haciendo muchos actos buenos de la misma clase si se trata de virtudes, y muchos actos malos de la misma especie si se trata de vicios.

Una buena acción no basta para que exista la virtud, lo mismo que porque se vea una golondrina, como dice ARISTÓTELES, no se puede decir que ha llegado la primavera. Pero una buena acción deja ya una facilidad para repetirla con menos trabajo.

28. VIRTUDES CARDINALES.—*Las virtudes* de que venimos hablando, que son las llamadas morales (b), son muchísimas; pero to-

---

un modo implícito, en la doctrina católica la contrición perfecta supone el propósito de confesión o sea de la recepción de un Sacramento que por ley positiva debe recibirse en determinadas ocasiones. Naturalmente que el hombre ignorante, con ignorancia invencible, de este precepto no podría tener el propósito explícito de cumplir con él; pero en su intención de no apartarse de nuevo del último fin va incluída la resolución de cumplirlo, si tuviese noticia de él.

(a) Esta definición no se puede aplicar a las virtudes que los teólogos llaman teologales, las cuales son infundidas por Dios. KANT opone la virtud al derecho. La virtud, según él, es el conjunto de acciones moralmente buenas o subjetivamente conformes a la ley; y el derecho, el conjunto de acciones legalmente buenas u objetivamente conformes a la ley. Ganas de dar a estas palabras una significación distinta de la que tienen en todas las lenguas. Así es imposible que los hombres nos entendamos.

(b) ARISTÓTELES dividía las virtudes en teóricas y prácticas, según que consistan respectivamente en el conocimiento y contemplación de la verdad, o en la acción: las primeras son fin del hombre en cuanto racional, y las segundas en cuanto ciudadano. Hay, en efecto, virtudes intelectuales que se estudian en Lógica, por ser virtudes del entendimiento, que no tienen nada que ver con estas virtudes morales de que hablamos en Ética.

das *pueden reducirse*, como hicieron los antiguos, *a cuatro principales llamadas cardinales* porque cardinal quiere decir principal, que son la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza.

29. PRUDENCIA.—Los antiguos la llamaron también sabiduría o ciencia (a). La prudencia es el saber en cuanto que dirige la acción. Para los modernos *es el arte de ordenar nuestra vida de una manera razonable* (b).

30. JUSTICIA Y SUS CLASES.—*Consiste en dar a cada uno lo suyo*, como decían los antiguos (c). A cada cual lo que le pertenece, lo que se le debe, lo que por derecho le corresponde. La justicia es respetar todos los derechos que tenemos al vivir con otros.

ARISTÓTELES hace notar que la idea de justicia lleva consigo la de reparto por igual. Este reparto puede entenderse de dos maneras: una igualdad al pie de la letra, pura y sencilla, esto es, *que sean equivalentes los bienes que se cambian dando uno por otro* (como

---

(a) Ciencia moral y ciencia también de la naturaleza, porque casi todas las escuelas hacen de la Filosofía, bien la condición para ser virtuoso, bien la virtud suprema. Tal es la opinión de muchas escuelas antiguas.

(b) Los imperativos que tienen por fin la felicidad no son categóricos —dicen algunos autores modernos— porque no es obligatorio ser feliz, sino hipotéticos: si quieres ser feliz, haz esto, evita aquello. Esto no es exacto, porque, siendo obligatorio el alcanzar nuestro último fin que es la felicidad, debemos aspirar a ella. Y siguen diciendo estos autores: dichos imperativos tampoco son problemáticos, sino asertóricos, pues la felicidad no sólo es un fin que puede uno proponerse, sino un fin que de hecho se propone uno siempre. Esos imperativos no tienen el carácter imperioso de los mandamientos morales, pues la felicidad es cosa personal que cada uno entiende a su manera, y para lograrla no se podrían formular reglas absolutas. Los preceptos que tienen por fin la felicidad son, pues, en esta doctrina, los consejos de la sabiduria. Los utilitaristas identifican la Moral con los consejos de la sabiduría; en la Filosofía de KANT debían ser objeto de un arte distinto. Véase SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, 2.ª, 2.ᵃᵉ, q. 47, y sig.; 3 *Sent.*, D. 33.

(c) Véase SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, 2.ª, 2.ᵃᵉ, q. 58, a. 1.

dinero por los objetos que se compran en la tienda) *y tendremos la justicia conmutativa;* o *que haya proporción entre los favores que se hacen y los derechos, méritos o necesidades de las personas a quienes se le hacen, y tendremos la justicia distributiva* que es la que se tiene o ejercita cuando un tribunal da a cada alumno la nota que se merece, según el saber de que ha dado pruebas. La justicia conmutativa, propia de los cambios y contratos llamados bilaterales en que los dos que contratan dan por su parte algo, no tiene en cuenta el valor de las personas que hacen esos contratos o entre quienes se realizan esos cambios. Por eso se opone a la justicia distributiva que tiene en cuenta el valor personal.

31. FORTALEZA.—*Es la virtud por la que se continúa cumpliendo el deber por grandes que sean las dificultades que se presenten.* Es un dominio sobre sí mismo, el poder de la voluntad sobre ciertos instintos, como el de conservación de la vida, y ciertas pasiones, como la audacia y el miedo (a).

32. TEMPLANZA.—*Consiste en dominar razonablemente los placeres del gusto y el tacto* (b). Se manifiesta esta virtud en la actitud exterior del hombre de bien. Los que tienen esta virtud se parecen bastante a las personas que llamamos dignas.

33. LA SANTIDAD Y EL ASCETISMO.—*Santo es el hombre que hace actos de todas las virtudes, llegando a ser un héroe al hacerlos.* Por esto se ve que no es lo mismo moralidad que santidad (c).

(a) Véase SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica,* 2.ª, 2.ᵃᵉ, q. 123, art. 5.

(b) Véase SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica,* 2.ª, 2.ᵃᵉ, q. 141.

(c) Algunos equivocadamente ponen la diferencia entre santidad y moralidad creyendo que hombre moral es el que obra en conformidad con la ley, pero gracias a un esfuerzo y a una lucha contra la naturaleza; y el santo es el dotado de una

Una forma especial de santidad puede ser el ascetismo. Asceta, al pie de la letra, según lo que quiere decir en griego la palabra de donde ésta se deriva, significa el que se ejercita en algo, y así solían llamarse ascetas los atletas. Los estoicos comparaban al hombre bueno que se ejercita en las prácticas de la virtud para alcanzar la victoria moral al atleta que se ejercitaba para llevarse el premio en los Juegos Olímpicos. Entre los Padres de la Iglesia griega *ascetismo es el estado del alma dedicada a meditar las cosas divinas*, y de ahí que llamasen vida ascética a la vida consagrada a la meditación solitaria. Ascetismo ha significado también austeridad; pero su verdadera significación es la ya dicha: esa clase de vida que toma como fin de su conducta el esfuerzo para ser bueno y el mérito que a ello va unido, sin dedicarse a obras que materialmente pueden ser de provecho a la sociedad, como sería cuidando enfermos, enseñando al ignorante, etc., sin que por ello dejen de ser muy meritorias las virtudes practicadas por el asceta.

---

voluntad perfectamente libre y unida a una razón perfecta, de modo que su voluntad, sin que nada le obligue a ello, obrará siempre conforme a la ley por la perfección misma de su naturaleza. Nada de eso. El santo no es un hombre de una naturaleza especial sin inclinación ninguna al mal. Al contrario, muchos son santos precisamente porque tuvieron que luchar y lucharon mucho contra sus pasiones y malas inclinaciones.

LECCIÓN VIII

Premios y castigos.

34. Sanciones de la ley moral.—*Para que la ley moral no deje de ser cumplida, hay señalados premios para los que la cumplen y castigos para los que faltan a ella. Ese conjunto de premios y castigos se llama sanción de la ley moral.*

35. Clases de sanciones.—*Hay sanciones en esta vida y en otra vida* que no es la de este mundo; porque como las sanciones de esta vida iremos viendo al describirlas que no son bastante agradables ni bastante terribles para que los hombres sean buenos o dejen de ser malos respectivamente, es preciso que las haya en otra vida que no sea ésta. Tanto en esta vida como en la otra hay sanciones para el bien y sanciones para el mal, o sean premios y castigos.

36. Sanciones en esta vida.—*Cuatro son las sanciones que en esta vida tiene la ley moral, a saber:*

a) Sanción natural. Son las consecuencias que necesariamente tienen nuestros actos: consecuencias agradables, si son de acciones buenas; y desagradables, si son de acciones malas. Así, el que carece de la virtud de la templanza (32) sufre el castigo de las enfermedades que se siguen de los vicios, y el ocioso tiene por castigo el aburrimiento;

b) Sanción legal o conjunto de penas que las leyes de los diver-

sos países tienen determinadas para castigar los delitos, y recompensas que dan los Gobiernos, como son los títulos honrosos, etc.;

c) Sanción social o de la opinión del público, *consistente en los elogios que se hacen de los buenos y la gloria y buena fama que adquieren, así como el desprecio y mala fama que se ganan los malos; y*

d) Sanción interna o de la conciencia que aplaude al bueno y remuerde al malo.

El remordimiento es la imposibilidad de librarse del recuerdo de las faltas cometidas y de desprenderse del pasado; es la importunidad del recuerdo que se presenta tanto más, cuanto más se quiere deshacer uno de él (a). Si el culpable llega a comprender que el remordimiento es un castigo merecido que le puede servir de mucho porque le aparta de cometer de nuevo la misma falta, acogerá ese triste recuerdo en lugar de hacer por rechazarlo; en ese caso cesa el remordimiento y comienza el arrepentimiento.

Opuesto al remordimiento es el estado de calma de la conciencia que no se ve turbada por recuerdos importunos de faltas que hubiese cometido. Ese estado pasa más inadvertido que el de turbación del remordimiento, y no hay en la lengua palabra para designarlo. En Ética se le llama estado de satisfacción moral. Puede el hombre recrearse en el recuerdo del bien que ha realizado y saborear la alegría interior que por ello experimenta; pero así como al aceptar el remordimiento como justo y provechoso se hace más

---

(a) El remordimiento es una prueba de la solidaridad de la persona consigo misma, que justifica el empleo de la palabra conciencia en Moral. Conciencia viene de la palabra latina *conscientia,* que se deriva de *conscius* y *conscire* y significó en un principio la solidaridad establecida entre varias personas que conocen los mismos hechos y están al tanto de una misma cosa. Después la palabra *conscientia* llegó a emplearse hablando de una sola persona, y entonces significó la solidaridad debida a un conocimiento: la solidaridad del presente y del pasado en una misma persona por medio del recuerdo.

bueno, pierde mérito al complacerse en el recuerdo de sus buenas acciones apareciendo el orgullo moral, lo mismo que del remordimiento se puede seguir el arrepentimiento.

Como se ve, la conciencia en estas sanciones suyas interviene juzgando y apreciando la conducta moral observada por uno mismo anteriormente, comprobándose lo que hemos dicho en una lección anterior, a saber (21), que por la conciencia distinguimos el bien del mal (a).

37. Sanciones en otra vida.—Dijimos arriba (35) que las sanciones que verdaderamente mueven al hombre a cumplir el bien y apartarse del mal son las de otra vida, pues en ésta la conciencia llega a no remorder a los acostumbrados a pecar, y a no alabar a los muy virtuosos a quienes les parece que siempre sirven poco a Dios; la sociedad no premia ni castiga debidamente; la opinión de la gen-

---

(a) Santo Tomás llamaba a la conciencia, en cuanto que por ella distinguimos el bien del mal moral, razón práctica, que no hay que confundirla con la razón práctica de Kant. Otros han sostenido que no es la razón, que no es el pensamiento reflexivo el criterio subjetivo de la moralidad, sino un discernimiento más o menos instintivo y espontáneo, bien en forma de revelación interna, natural e inmediata como ha sostenido la escuela escocesa, bien como resultado que sea ese discernimiento de hábitos intelectuales adquiridos por la influencia de la educación y del medio ambiente, ya, finalmente, porque los juicios morales estén influídos por sentimientos y dictados por el corazón en lugar de ser razonados y deducidos de principios. Si el medio natural de distinguir el bien del mal no fuese el entendimiento discurriendo, ¡qué medio más engañoso tendríamos de descubrir nuestros deberes! ¡Qué diversamente haría pensar a los hombres sobre esos deberes el instinto de los escoceses, si tal instinto existiese! ¡Y de qué diverso modo apreciarían sus obligaciones los hombres, si se hubiesen de guiar por influencias exteriores de educación y medio ambiente o de sentimientos, tan distintos en cada hombre! Esas explicaciones erróneas de lo que es la conciencia han nacido de querer desarrollar la idea vulgar de que la conciencia es un juez interior, algo distinto de nosotros mismos cuyos juicios hay que aceptar, o una luz que nos ilumina, especie de revelación inmediata de leyes que nosotros no descubrimos y que a veces parece que se obscurecen cuanto más reflexionamos sobre ellas.

te tiene a veces por buenos a los malos, y por malos a los buenos; y el bueno muchas veces no alcanza el fruto natural de sus virtudes, ni el malo sufre a veces las consecuencias naturales de sus pecados. Pero para que las sanciones de la otra vida produzcan su efecto es preciso que el premio nunca se acabe ni el castigo tampoco. Y así sucede en realidad (a). De lo contrario nos importaría poco un premio que al fin llegaría a terminarse, ni temeríamos un castigo que iría acompañado del pensamiento agradable y la esperanza de que algún día se acabaría.

La sanción del bien en la otra vida consiste en alcanzar el último fin. En efecto: dijimos (25) que al terminar el tiempo de prueba, si no nos encontrábamos apartados del último fin por un pecado que el arrepentimiento no hubiese borrado, puesto que nuestro deseo y nuestra conducta estaban dirigidos a alcanzarlo, llegaríamos a entrar en posesión de eso a que aspirábamos. Pero el último fin hemos demostrado (10) que es la felicidad que proporciona Dios. La felicidad es lo que más deseamos. No hay cosa mejor que Dios. Luego Dios, que es nuestra felicidad y nuestro último fin, será el premio de la otra vida. Ahora bien; la felicidad para que sea felicidad tiene que no acabarse nunca, según demostramos (9); luego el premio de la otra vida será eterno e inacabable.

La sanción del mal en la otra vida consiste principalmente en vernos privados de nuestro último fin. Así como no hay felicidad mayor que conocer a Dios aprendiendo en Él la infinidad de cosas que es capaz de crear, entendiéndolas y extasiándonos con tanta cosa nueva y curiosa que hay para admirar y ver en toda la eternidad sin que lleguen nunca a acabarse, ni hay goce comparable al de amar a Dios en quien encontraremos todas las cosas que en este mundo nos atraen y que conquistan nuestro amor infinitamente

---

(a) Véase SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica,* 1.ª, 2.ª, q. 87, art. 3, y *De Malo,* q. 7, art. 1.

más perfectas y dignas de ser amadas, así tampoco hay tormento comparable al de un ser que naturalmente tiene un fin, como es el ser feliz, y que se encuentra para siempre fuera de su centro, que es Dios, privado de lo único que lo puede hacer feliz y condenado a desear un imposible, porque nunca ya llegará a alcanzar su fin (a).

Pero además sufrirá el pecador otros tormentos en la otra vida (b). En efecto: en el pecado hay una doble cosa: apartarse de Dios y buscar a una criatura u objeto distinto de Dios, al que hemos amado más que a Dios. Por haberse apartado de Dios, el pecador sufre el castigo de verse alejado de Él eternamente; y, por haberse unido a las criaturas que no eran su verdadero fin, es justo que las criaturas lo atormenten. Además, como en el momento de pecar el hombre no tiene interés alguno por su último fin y la prueba es que no le importa apartarse de él, es preciso que sepa que le espera otro castigo además del de verse privado en la otra vida de su último fin, para que por miedo a esos otros castigos se decida a no pecar (c).

Y demostradas estas verdades elementales e importantísimas en la asignatura, demos por terminado el estudio de la Ética general sin pasar de los límites que para provecho de los alumnos nos hemos trazado.

(a) Esa es la pena que los teólogos llaman de daño,

(b) Esa es la pena llamada de sentido por los teólogos. Es admirable ver e acuerdo perfecto que hay entre todas estas proposiciones de Ética descubiertas por la razón humana y las enseñanzas de la Teología sobrenatural. De igual manera podría demostrarse científicamente la necesidad natural del Purgatorio y de la resurrección de los muertos, como se hace en algunas obras de Psicología en lo referente a esto último.

(c) Véase este argumento desarrollado en Santo Tomás de Aquino: *Cont. Gent.*, Lib. III, c. 145.

El resumen sinóptico de esta lección se hará así:

Sanción de la ley moral.	en esta vida.	Sanción natural.	
		Sanción legal.	
		Sanción social.	
		Sanción interna.	
	en otra vida.	Sanción del bien.=Dios	conocido.
			amado.
		Sanción del mal.	Pena de daño.
			Pena de sentido.

MORAL ESPECIAL

LECCIÓN IX

Moral individual.

38. Clasificación de los deberes individuales.—Ya dijimos (4) lo que se entendía por Moral individual. Los deberes que en ella se estudian son los que tenemos con nosotros mismos; y puesto que, según se demuestra en Psicología, nosotros somos un compuesto de cuerpo y alma, de aquí el que estos deberes se clasifiquen en *deberes que tenemos con nuestro cuerpo, deberes con nuestra alma, y deberes con el compuesto de cuerpo y alma.*

39. Deberes con nuestro cuerpo.—Son sencillísimos de entender. *Debemos* procurar *conservarlo* con la higiene, pues por falta de higiene pudiéramos llegar a perder alguno de los miembros de nuestro cuerpo. Debemos *perfeccionarlo* por el ejercicio debido de la gimnasia y el paseo.

Esto sufre dos excepciones. Una la de consentir en perder un miembro de menos importancia para salvar otro más importante o conservar la vida, como sería dejarse cortar una mano para que se cure o para no perder el brazo, o dejarse cortar éste para salvar la

vida. La otra excepción es la de no tener del cuerpo unos cuidados que dañen al alma, por lo cual es permitido y aun a veces obligatorio mortificarnos en el cuerpo para bien del alma, dominando así nuestras pasiones y practicando la virtud de la templanza (32).

40. Deberes con nuestra alma.—Estos deberes *se dividen en* dos clases: *deberes con nuestras facultades de conocimiento y nuestras facultades apetitivas* o de deseo, según la clasificación que de nuestras facultades se hace en Psicología.

Son las primeras el entendimiento y los sentidos. Debemos evitar los errores de los sentidos; y en cuanto al entendimiento, como con él se han de conocer los deberes que tiene que cumplir, de ahí el deber de perfeccionarlo. Para ello deberá conocer cuál es el último fin y los medios de alcanzarlo, así como aquellas verdades que se refieren a su carrera, arte u oficio, porque de lo contrario no podría cumplir bien los deberes propios de su estado.

En cuanto a las facultades de deseo tiene el hombre el deber de perfeccionar su voluntad haciendo lo que la conciencia dice, del modo que ya dijimos en otra lección (24), adquiriendo virtudes que ya hemos visto (27) ayudan a hacer con facilidad el bien, y gobernando sus pasiones de la manera que la razón aconseje.

41. Deberes con el compuesto nuestro de cuerpo y alma.—Estos últimos deberes *se reducen* a uno solo, a saber: el de *conservar la vida,* por lo cual está prohibido como malo el suicidio que consiste en darse uno a sí mismo la muerte.

Para comprender la maldad del suicidio basta pensar que con él hacemos más corto el tiempo de prueba, y nosotros no somos nadie para poder reducir y acortar ese tiempo en que Dios observa la conducta que seguimos para en vista de ella hacernos alcanzar o no nuestro último fin. Por eso sentimos naturalmente tal repugnancia a quitarnos la vida.

La materia de esta lección se expone sinópticamente en el siguiente cuadro:

Deberes individuales.	con nuestro cuerpo.	Su conservación.
		Su perfeccionamiento.
	con nuestra alma.	con nuestras facultades de conocimiento.
		con nuestras facultades apetitivas.
	con nuestro compuesto de cuerpo y alma.	Conservación de la vida.

LECCIÓN X

Moral social en general.

42. Clasificación de los deberes sociales.—Después de decir algo de esta clase de deberes en esta lección, en las siguientes hemos de tratar de estas diversas clases de deberes *en las tres clases de sociedades naturales* (a) que existen, a saber: *la familia, el Estado y la humanidad.*

43. Lo social y las relaciones sociales.—*Social es lo contrario de individual;* y siendo fenómenos sociales todos aquellos hechos que consisten en una relación entre individuos (b), los deberes sociales positivos (18), cuando se cumplen, y los deberes negativos (18) sociales, cuando se falta a ellos, dan lugar a fenómenos sociales. Si cumplimos el deber positivo social de educar a nuestros hijos, se da el fenómeno social de la educación, así como si el Es-

---

(a) Otra forma de sociedad es la religiosa. Como la única sociedad religiosa verdadera es sobrenatural, creemos ajeno a esta obra el tratar de los deberes con ella. Con las sociedades religiosas falsas en realidad no hay deberes que cumplir en cuanto religiosas, y aquí no hemos de tratar de los deberes que sus miembros crean que tienen con ellas y que deberán cumplirlos, según las reglas dadas sobre la conciencia, pero que pueden ser tan varios y caprichosos como los dictados de esas conciencias.

(b) Para Emilio Durkheim fenómeno social es todo fenómeno que consiste en una coacción o influencia ejercida sobre el individuo por el medio social o conjunto de los demás individuos.

tado falta al deber negativo social de privar sin motivo de libertad a un ciudadano, se produce el fenómeno social del atropello por parte de las autoridades.

Las relaciones, pues, *entre las personas se dividen en servicios, o* por contra *en actos perjudiciales,* los cuales se llaman a veces fenómenos antisociales.

44. CARIDAD, JUSTICIA Y ALTRUÍSMO.—Esos servicios se prestan cuando cumplimos con los deberes sociales (a).

Ya hemos hablado de *los deberes de caridad y justicia* (18) que *son deberes sociales,* pues exigen que haya además de nosotros un prójimo a quien hagamos justicia o con quien tengamos caridad. El cumplimiento de estas dos clases de deberes son formas de lo que se llama altruísmo, que es todo modo de obrar que tienda a hacer bien al prójimo (b), al que debemos amar de tal modo que nuestro amor sea, no sólamente para los que nos hacen bien, sino aun para nuestros enemigos.

Esta distinción entre los deberes de justicia y de caridad nos lleva a hablar del derecho que es algo que llevan consigo los deberes de justicia. En efecto: el derecho y los deberes de justicia están en relación. Si tenemos el deber de justicia de hacer un bien a un prójimo, éste tiene el derecho de que le hagamos aquel bien. Si tenemos el deber de justicia de devolver un dinero que nos han prestado, el que nos lo prestó, o sea el acreedor, tiene un crédito contra nosotros, esto es, un derecho de que nosotros sus deudores le paguemos aquel débito o deuda. Como los deberes de caridad no

---

(a) Esto no quiere decir que no se presten en la sociedad muchos servicios sin haber cumplido con ello ninguna obligación (servicios no obligatorios).

(b) Si el altruísmo es ejercitado por una de esas personas que son incapaces de experimentar ningún sentimiento ni de realizar ningún acto en que el bien del agente no sea en último análisis el fin más o menos disimulado, el altruísmo no es entonces más que una forma disfrazada de egoísmo.

suponen un derecho en otro respecto de nosotros para obligarnos a cumplir aquel deber de caridad, hay menos derechos que deberes. El rico tiene el deber de dar limosna, pero el pobre no tiene el derecho de exigírsela, porque es un deber de caridad. El rico tiene el deber de dar limosna, pero puede escoger bajo su responsabilidad al pobre a quien ha de dársela y la cantidad con que lo ha de socorrer; y como esto es un derecho del rico, el pobre tiene el deber de respetar lo que haga el rico en este punto.

45. Derecho y sus definiciones.—Pero la palabra derecho tiene dos definiciones, según se trate del derecho considerado subjetivamente u objetivamente. *El derecho* del que hemos hablado en el párrafo anterior es considerándolo *subjetivamente*, y *es* en ese sentido *el poder inmaterial y respetable de hacer, no hacer o exigir algo*, que decimos es respetable, porque los demás deben tener en cuenta nuestros derechos para dejárnoslos ejercer, y que es inmaterial porque no es un poder físico; si fuese físico, no se vería muchas veces que el que tiene más fuerza nos atropella, sin que por eso dejemos de tener el derecho de no ser atropellados en nuestros derechos.

Considerado *objetivamente, el derecho es la ciencia de las leyes*, y así se dice que se ha estudiado Derecho penal o Derecho político.

46. Clasificación del derecho.—*El derecho*, tanto objetivamente como subjetivamente considerado, *se divide en natural y positivo. El natural es aquel que la razón comprende que tenemos*, porque dado el modo de ser de las cosas debe existir; así, tiene el hijo el derecho natural de ser alimentado, cuando niño, por sus padres; y derecho *positivo es el concedido por las leyes escritas de los diferentes países*, como el de que voten las mujeres en las elecciones, que en unos Estados se les concede y en otros no.

Tanto uno como otro, se dividen en público o entre el Estado y sus

súbditos, y privado o entre particulares; y el público se subdivide en nacional o político, e internacional o de gentes (a).

El derecho internacional se subdivide en derecho internacional público, si se refiere a los derechos existentes entre las diversas naciones, y derecho internacional privado, si se refiere a los que hay entre una nación y los ciudadanos de las demás.

Las leyes civiles son las que constituyen el derecho positivo humano (b), porque las han hecho hombres llamados legisladores. En cambio el derecho natural siempre ha existido y es eterno y divino, pues Dios es el autor de la Naturaleza que pide exista ese derecho (c).

La materia de esta lección se puede exponer sinópticamente de este modo:

(a) En latín se llamaban *gentes* a las naciones.

(b) Hay también derecho positivo divino, que no es objeto de la Ética, constituído por las prescripciones y leyes dictadas por JESUCRISTO en su vida terrena, objeto de ciencias sobrenaturales o teológicas. Según KANT hay leyes morales que, como las leyes civiles, van garantizadas por una sanción y que son imperativos hipotéticos que él opone al imperativo categórico que preceptúa con independencia de toda sanción.

(c) Algunos oponen legalidad a moralidad. La legalidad para ellos es la conformidad de las acciones con la ley escrita o derecho positivo; y la moralidad, la conformidad con la ley moral y derecho natural. En ese sentido se dice que se sale de la legalidad para entrar en el terreno del derecho.

Moral social	en general (lección X).	Actos perjudiciales.		
		Servicios	no obligatorios.	
			obligatorios o deberes sociales de	caridad.
				justicia.
				Derechos considerados.
		subjetivamente		objetivamente
		naturales		positivos
		público		privado
		nacional o político	internacional o de Gentes	
			público	privado.
	en especial	Moral familiar (lección XI).		
		Moral política (lección XII).		
		Moral internacional (lección XIII).		

LECCIÓN XI

Moral familiar.

47. Constitución de la familia y clases de deberes familiares.—*La familia se halla constituída por dos sociedades* que son: *la conyugal* que es la *formada por el marido y la mujer, y la paterno-filial que la componen los padres y los hijos* (a). *Los deberes que se estudian en la Moral familiar los dividiremos* por tanto *en* dos clases, según sean *deberes que exige la sociedad conyugal, o exigidos por la paterno-filial, y estos últimos en deberes de los padres y deberes de los hijos.*

48. Deberes de los cónyuges.—Los cónyuges, o sean el marido y la mujer, tienen deberes que *pueden ser de los dos, o sólo de la mujer o sólo del marido.*

Tanto uno como otro cónyuge *deben amarse y vivir reunidos* (b).

El marido en especial *debe amar, proteger y sustentar a su mujer* (c).

La mujer en especial *debe obedecer y respetar a su marido y administrar* y gobernar *bien la casa.*

(a) Naturalmente que las familias sin hijos son simplemente sociedades conyugales, pero ésas deben ser lo que naturalmente son, esto es, familias excepcionales. Lo natural es que haya hijos en la familia. La sociedad heril y patronal, que algunos hacen formar parte de la familia, son más bien sociedades complementarias de ella.

(b) Véase para más detalles a San Pablo: *Epístola primera a los de Corinto,* VII, 3 y sig.

(c) San Pablo: *Epístola a los de Éfeso,* V, 15 y 28.

49. Deberes de los padres. Clases de educación.—A dos pueden reducirse, que son los de *amar y educar a sus hijos.* Si se les ama, se les cuida, se les corrige, se les procura un porvenir y se les educa. En el deber de amar entran todos.

Esta educación debe ser completa; *debe educarse el cuerpo* alimentando los padres a sus hijos y haciéndoles llevar una vida sana; debe educarse *el entendimiento,* instruyéndolos por sí mismos o por medio de maestros en esos conocimientos generales y elementales, como son la lectura y escritura, las nociones religiosas, las operaciones fundamentales de la Aritmética, y en los propios de la carrera u oficio que se les dé para que se ganen la vida cuando sean hombres; y debe educarse *la voluntad,* ejercitándolos en la práctica de las virtudes morales y de los deberes religiosos.

Todo ser viviente nace con tendencias a reproducir el tipo de sus padres y su manera de obrar; ésa es la herencia natural por la cual los hijos llegan a parecerse a sus padres en la figura y en las aficiones e inclinaciones buenas y malas. Pero también sufren la influencia de lo que les rodea, como es el ejemplo de sus amigos, y tratan de acomodarse a las circunstancias en que se ven obligados a vivir, haciendo por ejemplo aquellas cosas que ven es costumbre hacer en aquel país, como por ejemplo saludar dando la mano, ceder la acera de las calles a las personas de respeto, etc., etc. Eso es lo que en un sentido muy general se llama educación. La educación es contraria a la herencia; la educación trata de reformar lo heredado, si esto es malo; la herencia tiende a no perderse y la educación procura que el hombre varíe. Si es el mismo individuo el que por sí mismo se adapta y acomoda a lo que le rodea, tenemos lo que los ingleses llaman «self-education» o educación de uno mismo. Pero el sentido propio de la palabra educación es el de transformación intelectual, moral y corpórea de un individuo por la acción e influencia de otra persona.

50. Deberes de los hijos. — A tres se pueden reducir estos deberes: *deben amar a sus padres,* porque les dieron la vida, estándoles agradecidos, y ayudándolos cuando sean ancianos, si lo necesitan; *deben venerarlos* o respetarlos, porque son superiores a los hijos en edad, si no es que también lo son en saber; *deben obedecerlos,* porque tienen derecho a mandarles en las cosas referentes a su educación (a).

Sinópticamente se expone así la materia de esta lección:

Moral familiar.	de la sociedad conyugal.	Deberes de ambos cónyuges.	Amor mutuo.	
			Cohabitación.	
		Deberes de cada cónyuge.	Del marido.	Amar a la mujer.
				Proteger a la mujer.
				Sustentar a la mujer.
			De la mujer.	Obediencia al marido.
				Respeto al marido.
				Administración de la casa.
	de la sociedad paterno-filial.	Deberes de los padres.	Amor a los hijos.	
			Educación de los hijos.	Física,
				Intelectual.
				Moral.
		Deberes de los hijos.	Amor.	
			Respeto.	
			Obediencia.	

(a) Véase Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologica,* 2.ª, 2.ᵉ q. 101, a. 1, 3; q. 102, a. 1, y Augustinus Lehmkuhl: *Theologia Moralis* (ed. II, Friburgi Brisgoviae, 1910), I, 945.

LECCIÓN XII

Moral política (a).

51. Deberes de gobernantes y gobernados.—Es mucho lo que pudiera decirse en esta lección; pero estudiando este asunto elementalmente, y como las personas que pueden tener deberes especiales políticos son los gobernantes y los gobernados, diremos brevemente que *los deberes de los primeros son ayudar a sus súbditos y gobernar bien, y los de los segundos respetar y obedecer a las autoridades.*

Lo que puede necesitar alguna mayor explicación es eso de gobernar bien. ¿Cuándo se gobierna bien? Cuando la autoridad procura que la sociedad a la que gobierna logre su fin. Para esto es preciso saber cuál es el fin de las sociedades civiles gobernadas por los Estados. Tres cosas deben procurar las sociedades civiles, a saber: defender los derechos de los ciudadanos, procurarles los bienes espirituales, y facilitarles aquellos bienes materiales de este mundo que el ciudadano no puede lograr por medio de otras sociedades inferiores al Estado. Indirectamente debe también la sociedad civil procurar los bienes sobrenaturales de sus súbditos, el bien particular de éstos, y

---

(a) Damos semejante título a este capítulo o lección, que no es frecuente encontrar en los tratados de Ética los cuales al llegar a este punto se convierten en tratados de Derecho, porque entendemos que en cierto sentido lo social se distingue de lo político, en cuanto que se llama político a lo referente a la soberanía, y social a lo que dice relación a la constitución de las sociedades.

el bien de la misma sociedad. Pues bien: la autoridad cumplirá con sus deberes cuando dirija y fomente la actividad de la sociedad que gobierna, para que logre ésta su fin. Y así debe el gobernante defender los derechos de sus súbditos: dando por ejemplo los Tribunales en los pleitos la razón al que la lleva, procurando que haya moralidad en la sociedad como es persiguiendo los vicios, y haciendo el bien que debían hacer otras sociedades en los sitios en que nadie hace ese bien, como es abriendo hospitales donde no los haya. De este modo contribuye indirectamente al bien sobrenatural de sus súbditos, pues indudablemente si persigue los vicios, facilita el que los hombres alcancen su último fin; y procura el bien particular de los ciudadanos, por ejemplo, con los hospitales dichos, y el bien de la sociedad, pues es un daño para la sociedad el que haya vicios y enfermedades.

De aquí se deduce que tiene que haber una distinción real y verdadera entre gobernantes y gobernados y que *el estado de autonomía en que una sociedad se da a sí misma las leyes es* tan *absurdo* como si una persona se mandase a sí misma lo que debía hacer, y se prohibiese lo que no debía hacer. La Moral exige, pues, en política el estado de heteronomía, o sea que tanto las personas como las sociedades deben recibir la ley de otro.

Pero *no basta que existan autoridades distintas de los súbditos si el Gobierno es anárquico. Se llama anarquía aquel estado de una función* o de una actividad *que por no estar todavía organizada se realiza mal,* como sería si un Gobierno diese leyes y a los pocos días otras contrarias, o gobernase unas cosas y otras no.

Finalmente hay una manera o forma de gobierno que se llama democracia y que consiste en aquel estado de la sociedad en que el poder político lo ejerce toda la sociedad. La nación resulta entonces convertida en soberana de sí misma; pero como es imposible que todos los ciudadanos quieran gobernar del mismo modo, se gobierna como quiere la mayoría de los ciudadanos; por consi-

guiente, la *democracia es el gobierno de las mayorías. Si éstas son las que gobiernan* porque el gobierno sea democrático, *cada uno de los individuos que forman esas mayorías tiene el deber de gobernar bien* para que las mayorías no sean tiránicas y opriman a los que opinen de distinto modo que ellas, o sea a las minorías.

Y como en las democracias los ciudadanos, en lugar de gobernar todos, eligen por votación a los que en su nombre los gobiernen, deben al votar elegir al que gobernaría mejor; y los elegidos, que son elegidos por la mayoría, deben, como cualquier otro gobernante, hacer lo que sirva para lograr el fin de la sociedad y no lo que a ellos les resulte más agradable (a). Una democracia caprichosa en lo que mandase y dispusiese sería tan mala como la anarquía.

Lo importante, pues, es gobernar bien, sea cual sea la persona o personas que gobiernen. Es, pues, indiferente y *no condena la Moral una u otra forma de gobierno, lo mismo que sea plutocrático que es cuando las personas más ricas son las que gobiernan* (b), *que aristocrático o sea cuando el poder político está en manos de los de una casta o clase social, por ejemplo, en manos de los militares, o teocrático llamado así si el poder lo ejercen los sacerdotes* como ocurría en el pueblo judío.

El poder, pues, *no debe ser absolutamente arbitrario.* Debe estar limitado por la ley moral que no deja a la autoridad hacer lo que quiera. Un poder absoluto no tiene ningún límite; es absolutamente

---

(a) En las democracias la libertad civil, que consiste en que el ciudadano no esté sujeto más que a leyes regulares evitándose así toda arbitrariedad gubernamental y jurídica, se sustituye por la que algunos llaman libertad política, consistente en gozar de los derechos cívicos, o sea en no estar sujeto el ciudadano más que a las leyes hechas por los ciudadanos mismos o por sus mandatarios. Lo contrario sería la arbitrariedad legislativa, o mejor dicho, la ausencia de ley, por no estar ésta dada por los legisladores.

(b) De ordinario, sin embargo, se suele llamar plutocracia al estado de la sociedad en que los más ricos ejercen realmente el poder, pero de un modo indirecto.

arbitrario. *El poder siempre tiene que ser relativamente arbitrario,* esto es, arbitrario dentro de ciertos límites, pues es natural que al gobernante se le deje libertad para que en cada caso haga y mande lo que crea más provechoso, y no se le pueden dar reglas detalladas sobre lo que debe mandar o hacer en cada caso. El poder de un juez sería arbitrario si no juzgase aplicando las leyes; pero hay ocasiones en que no hay leyes ningunas que aplicar, o las leyes que hay no dicen nada sobre aquel caso; entonces el juez no tiene más remedio que proceder arbitrariamente. La arbitrariedad existiría en el juez o en el gobernante cuando juzgase el primero faltando a las leyes, o gobernase el segundo de modo distinto del que las leyes o Constitución le dicen cómo ha de gobernar.

LECCIÓN XIII

Moral internacional.

52. Deberes internacionales. Sus clases.—*Los Estados,* o lo que es lo mismo los gobernantes, *tienen deberes con los otros Estados, deberes* que son *de justicia y de caridad* (18). Los Estados tienen algo de individuos, pues son sociedades individuales, distinto cada uno de los demás, lo mismo que las personas individuales son distintas de las demás; por consiguiente tienen entre sí los mismos deberes de justicia y caridad que tienen entre sí las personas individuales. Así, por ejemplo, deben unos Estados respetar la independencia nacional de los otros no queriendo convertirlos en súbditos suyos, como defienden los pangermanistas que quieren unir en un solo Estado a todos los Estados germanos; y deben respetar por regla general (a) el territorio de los otros Estados, no haciendo por apoderarse de él. Estos son ejemplos de deberes de justicia internacional.

Pero también hay deberes de caridad internacional, y uno de

(a) Las excepciones principales que suelen citarse son: indemnizarse un Estado de los daños sufridos en una guerra justa con otro Estado, quedándose con todo o parte del territorio de éste; conquista del territorio de otro Estado para defenderse, racional y prudentemente en lo futuro, del Estado despojado; hacer esa anexión para defensa de la religión y de los cristianos vejados de todos modos en ese territorio; y cuando la anexión sea necesaria para sacar a los que viven en la región anexionada de una barbarie degradante y encaminarlos por el camino de la verdadera civilización y progreso.

los principales es el llamado de intervención (a). Este deber obliga a socorrer a un Estado que esté en necesidad extrema de socorro por reinar allí la anarquía (51) o haber revolución; y de igual modo es permitido por la ley moral (16) a todo Estado ayudar a otro Estado que ha sido injustamente atacado por un tercer Estado, si así lo pide el que sufrió esa injusta agresión.

53. COSMOPOLITISMO.—De todo lo dicho se deduce que el cosmopolitismo en el sentido en que vamos a decir es inmoral. Contaban los estoicos que un día preguntaron a SÓCRATES de dónde era ciudadano, y que respondió: «Soy ciudadano del mundo», lo cual en griego, que era la lengua que hablaba SÓCRATES, se dice «cosmupolites». De ahí viene la palabra *cosmopolitismo*, que *significa que no se reconoce patria ninguna*, teniendo como opuesto a la justicia y a la fraternidad, que debe haber entre los hombres, el que la humanidad esté dividida en Estados que muchas veces son enemigos entre sí. Esto no quiere decir que no haya ciertas cosas que se deben poner por encima de todo sentimiento de patria porque son demasiado universales y tan de todos los hombres que no pueden ser nacionales, por ejemplo, la Ciencia, el Arte, la Justicia y la Religión verdadera.

(a) Defiéndelo Pío IX al condenar la proposición 62 del *Syllabus*.

LECCIÓN XIV.

Moral religiosa.

54. Deberes con Dios.— El estudio de estos deberes constituye la última parte en que dijimos (4) se dividía la Ética especial (2). *Estos deberes son tres:* el de *fe,* el de *esperanza y* el de *caridad.*

55. La fe. La tolerancia.— Dios puede enseñar algunas verdades a los hombres. Eso es indiscutible, pues no va a tener menos poder que nosotros los hombres que podemos enseñar las ciencias a otros hombres. Y como Dios es perfectísimo, en lo que enseñe ni se puede equivocar porque entonces sería un ignorante, ni nos puede engañar porque sería un mentiroso. Luego cuando Dios enseñe algo, hay que creer que es verdad aquello aunque por lo torpes que somos no lo entendamos. Ese *es el deber de fe* que tenemos con Dios: *creer que es verdad lo que Dios enseñe.* El hombre tiene, por consiguiente, el deber de averiguar qué es lo que Dios ha enseñado; porque como Dios quiere que Le estemos sujetos en todo, ha tenido que enseñar algunas verdades que creamos, para ver de ese modo si nuestro entendimiento se Le somete creyéndolas aunque no las entienda (a). Este deber es compatible,

---

(a) Es, pues, falsa la teoría del libre examen que sostiene que el hombre tiene libertad de señalarse a sí mismo lo que ha de creer, en lugar de recibir de autoridad ninguna el credo que debe admitir. Y de igual modo es falsa aquella teoría

sin embargo, con *la tolerancia,* que no porque la defendiesen en el siglo XVIII VOLTAIRE y otros filósofos hemos de condenar esa *educación en las formas exteriores que hace posible el que vivan juntos en sociedad personas de diferentes opiniones.* La tolerancia no exige que renunciemos a nuestras creencias y convicciones, ni que nos abstengamos o dejemos de manifestarlas, defenderlas y propagarlas; lo único que prohibe es que usemos de la fuerza para imponerlas, cosa completamente inútil, pues el que no está convencido de una cosa, a la fuerza no puede creer en ella; ni que injuriemos al que tiene la desgracia de admitir errores creyéndolos verdades, o queramos convencer al que no opina como nosotros con razones que no demuestran.

56. LA ESPERANZA.—*Consiste* este deber *en tener el convencimiento de que está en nuestra mano, si queremos, alcanzar nuestro último fin, porque Dios nos ayudará, para lograrlo, con todo lo que sea preciso* (a). Sin este convencimiento, que no se puede tener si antes no conocemos que Dios existe y que Él es nuestro último fin, no haríamos lo posible por alcanzar ese último fin nuestro cumpliendo nuestros deberes como medio de lograrlo y arrepintiéndonos de los pecados cometidos para obtener el perdón de Dios y volver a estar enderezados hacia nuestro último fin.

---

más mitigada de libre examen que admite el que las creencias las señale una autoridad con tal de que ésta no nos las imponga por ninguna coacción ni aun de orden moral, no ejerciendo presión alguna sobre las conciencias y limitándose a proponer los dogmas. Si así debiera ser, no existiría el deber de conciencia de creer.

(a) Aunque estos tres deberes lleven los mismos nombres que las virtudes teologales sobrenaturales, los estoy considerando aquí como deberes puramente naturales. En cuanto a la esperanza, en realidad tiene Dios que ayudarnos más que conservándonos la vida o perdonándonos los pecados de que nos arrepintamos con contrición perfecta (26), porque, como nuestro fin último es sobrenatural, necesitamos para alcanzarlo de medios sobrenaturales como es la gracia divina. Pero eso no es objeto de una ciencia natural como la Ética.

57. La caridad.— Con esta palabra que significa amor se entiende el *deber de amar a Dios sobre todas las cosas.* Al conocer que Dios es nuestro último fin y que ese último fin nos es posible alcanzarlo, cabe ya el amarlo y amarlo sobre todas las cosas, pues si es el último fin, no hay cosa que podamos desear por encima de él; y, por lo tanto, lo natural es amarlo más que a todo, de modo que, si nos amamos a nosotros mismos o al prójimo, debe ser porque esos amores nos sirvan para alcanzar el último fin. Pero este deber de caridad supone la esperanza, porque a lo imposible no se le tiene cariño, y supone el que conozcamos que Dios existe, porque a lo que no se conoce no se le puede amar.

En ese deber de caridad se incluye el que algunos autores señalan de dar culto a Dios, porque de igual manera que cuando se ama a una persona se dan a esa persona y a sus retratos muestras de amor y se tiene hacia todo lo suyo una especie de reverencia y adoración, así el amor a Dios trae consigo el darle culto por medio de la religión, que obliga: al entendimiento a someterse a Dios creyendo verdades de la fe; a la voluntad cumpliendo preceptos y mandamientos; y al cuerpo haciendo actos de adoración, como son las reverencias con la cabeza, los cánticos religiosos y las oraciones de alabanzas a Dios; porque como Dios nos dió el entendimiento, la voluntad y el cuerpo, es natural que el entendimiento, la voluntad y el cuerpo Le estén sometidos y que con ellos Le agrademos.

Esta es la mayor felicidad que podemos tener en la tierra, pues es como un principio muy imperfecto de lo que ha de ser la felicidad en la otra vida que es nuestro último fin, el cual ya hemos dicho (26) que consiste en conocer a Dios, lo infinito de su saber y de su omnipotencia, y en amarlo, como se merece, sobre todas las cosas.

ELEMENTOS

DE

HISTORIA CRÍTICA DE LA ÉTICA

CAPÍTULO I

Introducción.

I. Los sistemas de Moral.—Después de haber expuesto las escuelas filosóficas sus diversas opiniones en el terreno de la Metafísica, de la Psicología, la Lógica, etc., llegan también a oponer sistema a sistema en el terreno de la Ética cuando tratan de determinar cuáles son los principios fundamentales de esta ciencia. Y conviene un pequeño conocimiento de la historia de las mismas para saber el parentesco espiritual y el encaje que con las diversas escuelas que han aparecido en la historia puedan tener las doctrinas de un libro que cayese en nuestras manos. Ahora bien: no apartemos de este objeto que nos proponemos la labor que vamos a realizar en estas páginas; no nos detengamos en hacer la biografía de los moralistas que por aquí van a desfilar: señalemos tan sólo las doctrinas de los principales, haciendo un breve juicio sobre ellas que instruya sobre sus peligros y errores a los lectores profanos en cuyas manos caiga esta obrita. En términos generales, sistema que no ilumine nuestra conciencia, que no defina la virtud, que no señale la base de las relaciones sociales, es un sistema incompleto.

En lo tocante a los principios de la Moral *todos los sistemas pueden reducirse a dos grandes grupos. Los unos fundan la Moral en el interés* como hace el utilitarismo (XLVII) *o en el placer* como el epicureísmo (XXIV), sea que se trate del placer de los sentidos o del placer del espíritu o del sentimiento; moral pobre e insuficiente que al sostener que lo moralmente bueno es lo que nos es útil o lo que agrada a nuestros sentidos, nuestras pasiones o nuestro espíritu, no sale del egoísmo, pues en todo eso estamos apareciendo nosotros con nuestros gustos, o nuestra utilidad como regla de lo que es bueno y malo; moral falsa porque *variará de individuo a individuo* ya que a todos no nos gusta lo mismo ni a todos nos son útiles unas mismas cosas, y resultará que a uno le estará permitido como bueno lo que a otro se le prohibirá como malo. Esa es la Moral de los sensualistas, de los empiristas y escépticos de todos los tiempos.

El otro grupo de sistemas morales *es el de la Moral del deber. Todos tenemos una misma Moral;* la Moral no varía con el ambiente, los tiempos o las circunstancias. Ese es el sistema de los espiritualistas, de SÓCRATES (XIII), de PLATÓN (XVII), de los estoicos (XXI), de KANT (L) y de algunos panteístas. Pero *esta clase de Moral invariable puede entenderse de dos modos* muy diferentes. *O esa Moral se basa en el hombre, en la razón humana* que es la que dicta y determina lo que es bueno y malo y tenemos la Moral independiente, la de los estoicos (XXI) y el kantismo (L), *o* sostiene que *la razón se limita a descubrir nuestros deberes sin ser ella quien los crea* pues éstos provienen de Dios, y tenemos la Moral cristiana que alaba la abnegación y el desinterés sin hacer concesión ninguna al orgullo ni al egoísmo, pero toma de la Moral del placer cuanto sus defensores defienden que sea verdadero, como son las afirmaciones sobre la felicidad, que las hacen suyas ARISTÓTELES (XIX) y sus intérpretes los escolásticos (XXIX).

CAPÍTULO II

Egipto y China.

II. Los sacerdotes egipcios.—Notables por la pureza de su vida y la austeridad de sus costumbres, pues, por ejemplo, la poligamia no la toleraban más que en las otras clases sociales en que se dividía la antigua sociedad egipcia, eran los sabios y filósofos, en cuyas enseñanzas se pueden aprender las opiniones morales profesadas en el antiguo Egipto.

Las almas de los hombres las tenían por inmortales y sometidas después de la muerte a un juicio severo. Según la sentencia que en él se diese en vista de las obras buenas o malas realizadas durante la vida, eran premiadas o castigadas. El castigo consistía en la transmigración del alma pecadora a un cuerpo tanto más despreciable cuanto más culpable fuese ella, con lo que se explica la veneración y absurdo culto, verdadero fetichismo, que sentían por los animales domésticos y aun los reptiles inmundos y hortalizas donde podrían hallarse encarnadas las almas de sus parientes y personas queridas. En la fe en la metempsicosis presentan grandes puntos de contacto con los indios (Cap. III).

Su Moral ha sido demasiado alabada para lo que se merece. Dice Ch. Waddington (LXVI) que «sus moralistas propiamente dichos estaban poco más o menos al nivel de los poetas gnómicos y de los siete sabios de Grecia. Sus preceptos no tienen ni la amplitud ni el alcance social de los de Confucio; no se encuentra en ellos la finura, gracia y fuerza de ciertos pasajes de Teognis

y Solón. Es una sabiduría práctica, utilitaria, sin originalidad y sin profundidad, no despreciable, sin embargo, si se tiene en cuenta su antigüedad y, sobre todo, si se considera el aspecto religioso» (a).

III. LAO-TSEE.—(Nacido en 604 a. C.). La Moral que profesa este filósofo chino es de pureza irreprochable. En un fragmento del *Chou-King*, uno de los monumentos del primer período de la filosofía china, titulado *La Sublime doctrina*, se encuentra un conjunto de categorías o títulos generales referentes a todo el orden físico y moral, interesándonos de ellas lo tocante a las facultades y manifestaciones del espíritu, las virtudes principales que se deben practicar y los males que hay que evitar.

En el *Tao-te-King* (libro de la razón suprema y de la virtud), LAO-TSEE habla del ser absoluto, ilimitado, indistinto, imperecedero, al que llama Tao (vía, razón, primera causa). En cuanto a la naturaleza del hombre y la Moral, sus ideas recuerdan mucho las de los estoicos (XXI). LAO-TSEE no dice si el alma es inmortal en el sentido de que más pronto o más tarde vuelva a su primer principio a confundirse con él, o si subsiste para siempre. Su Moral casi toda se reduce al famoso dogma del no obrar, del que sus discípulos han sacado un ascetismo irracional. Es una moral demasiado tímida e insuficiente.

IV. CONFUCIO Y SU ESCUELA.—(Nacido hacia 551 a. C.). Su nombre en chino es KHOUNG-FOU-TSEE. En sus predicaciones en lo que más insistió fué en las prescripciones morales, evitando tratar de las cuestiones metafísicas. Sin embargo, sus enseñanzas son un conjunto incoherente de sentencias morales de escasa importancia. Se le atribuyen tres libros: *El Gran Estudio, La Invariabili-*

(a) *Des Idées morales dans l'antique Egypte. Rapport à l'Académie des Sciences morales sur l'ouvrage, de M. Amélineau* (1893, tomo II, págs. 550 y 581).

dad en el medio y *Charlas filosóficas*, que son de discípulos suyos y que con el de su discípulo MENG-TSEE (V) forman los cuatro libros clásicos de China, código moral y político que todos respetan y que aprenden de memoria todos los estudiantes.

La escuela de CONFUCIO es esencialmente moralista y práctica, y, aunque dirigida a conservar las creencias, se distingue grandemente de la de LAO-TSEE (III) que no tuvo influencia alguna. Proclama y exalta la autoridad paterna y el culto a los antepasados, recomienda la propia perfección, principios de Moral y de religión doméstica a los que la China debe su extraordinaria estabilidad por haberles sido inculcadísimos. En cuanto al destino del hombre guarda esta doctrina un mutismo absoluto. Por eso ha podido penetrar en China el budismo (VIII), y con el culto de BUDDHA (VIII) llamado allí FO, toda clase de desórdenes: un materialismo práctico, la magia, etc.

V. MENG-TSEE.—Conocido también por MENCIUS (muerto hacia 314 a C.). En su citado libro *Meng*, uno de los cuatro clásicos (IV), no separa la Moral de la Política y presenta atrevidamente sus ideas, empleando para defenderlas a su manera la ironía socrática (XXI). Esfuérzase en defender las doctrinas tradicionales contra las subversivas extendidas en su tiempo en China. Sostenía que la naturaleza del hombre es buena y que cuando hacemos el mal es a la fuerza, queriendo sin duda referirse a la coacción relativa que en nosotros ejerce la pasión, o tal vez a la coacción del orgullo y del error.

CAPÍTULO III

La India.

VI. El Brahmanismo y los Vedas.—Son los *Vedas* los libros santos de la India. En ellos se refiere que al principio había una substancia infinita, indeterminada, inconsciente, especie de Dios dormido, llamada Brahma. De ella emanan las almas de los hombres, lo mismo que todas las cosas, y esas almas están sometidas a la ley ineludible de la transmigración, hasta que suficientemente purificadas de sus pecados a fuerza de vivir en unos y otros seres vuelvan al primer principio de donde dimanan a confundirse con él. El fin supremo de los *Vedas* consiste en librarnos de la metempsicosis por medio de la purificación del alma.

El brahmanismo es la religión inspirada en los *Vedas* y los brahmanes sus sacerdotes. Cuéntase de Alejandro Magno que encontró una de esas escuelas de sabios brahmanes y los invitó a que le siguiesen. Sólo uno de ellos, Calanus, lo siguió, llamando la atención de los macedonios por su austeridad e indiferencia estoica (XXI). Llegado a una avanzada vejez anunció que se iba a suicidar arrojándose a una hoguera, como con gran solemnidad lo hizo delante de todo el ejército, muriendo con un valor enorme y dando hasta el fin muestras de la más perfecta insensibilidad. Este es un ejemplo de la fanática austeridad profesada por esos sabios indios que llevan una vida extraordinaria. De ellos, aún más que de los egipcios, parece que Pitágoras (XI) y Platón (XVII), tomaron el dogma de la metempsicosis o transmigración de las almas.

VII. EL SANKHYA DE KAPILA.—Sankhya quiere decir número, cálculo, razonamiento, razón, y es el sistema defendido por KAPILA para quien la Filosofía es el único medio de llegar a librarnos del cuerpo y a la bienaventuranza. BUDDHA (VIII), cuyo sistema se parece bastante a este Sankhya, sienta este mismo principio como base de su doctrina.

KAPILA parece que excluye a Dios o se olvida de Él, pues el primer principio, del que hace derivar a todos los demás, no es un ser absoluto que exista por sí mismo y que, por consiguiente, sea infinito por naturaleza y tenga infinitas perfecciones: como dice COLEBROOKE «la materia eterna sin formas, sin partes; la causa material, universal, que se puede inducir de sus efectos; que produce y no es producida».

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE (a), ve en esta doctrina un espiritualismo elevado que, si acaso, aparece en la parte moral de la misma en la que se predica la indiferencia hacia todas las pasiones. Ahora bien: toda la filosofía sensualista (y a ésta le pasaría lo mismo si lo fuese) termina en un epicureísmo (XXIV) calculado cuando no llega a exaltar todas las pasiones. Pero téngase en cuenta que en la India la mayor desgracia es volver a nacer y con ello que renazca la vida de las pasiones. Por eso el sensualismo indio, como ha sucedido a veces en Occidente, hizo suyas las reglas del estoicismo (XXI). A continuación enseña cómo se puede librar el alma de la reencarnación que la amenaza. Para ello deberá conocer la naturaleza y distinguirse de ella librándose de toda ilusión gracias a este conocimiento y servirse de la naturaleza como un cojo con vista utiliza a un ciego, esto es, haciéndose conducir por ella, o, lo que es lo mismo, llegar por medio de ella a nuestros fines propios, porque la naturaleza es poderosa pero completamente ciega, y

(a) En el *Dictionaire des sciences philosophiques.* Véanse las palabras «Sankhya» y «Philosophie des Indiens», etc.

el alma clarividente pero incapaz de hacer nada por sí misma. La solución está en valerse de la naturaleza.

Cuando el alma se separa del cuerpo, se apaga como la llama de una lámpara que no tiene aceite. Así se explican los Tsgkarvakas y los Lokayaticas, dos ramas del Sankhya según COLEBROOKE, que no distinguen el alma del cuerpo. Pero como en KAPILA no está claro cuál es la naturaleza del alma, pues a veces parece afirmar que procede de principios anteriores, y otras que es coeterna con el primer principio y no producida, en la hipótesis de tenerla por eterna no está claro qué destino señala KAPILA al alma después de la muerte: parece que la priva de la conciencia y del yo, cosa muy parecida al aniquilamiento.

VIII. EL BUDISMO Y ÇAKYA-MUNI.—(Hacia 622-543). El fundador del budismo fué SIDDHARTHA, de la familia de los ÇAKYAS y por eso se le llamó ÇAKYA-MUNI que quiere decir solitario de los ÇAKYAS. El nombre de BUDDHA, con que comúnmente se le designa, significa el inteligente, el iluminado, el sabio.

Su sistema es heterodoxo por apartarse de los *Vedas*, y se reduce a una moral pesimista. Para librarse de las miserias de la vida y de la transmigración debe buscarse la felicidad en un reposo impersonal, admitido por todas las filosofías de Oriente, que no consiste en que el alma sea absorbida por Dios, como en el Brahmanismo, sino en el «Nirvânam» o extinción, poco explicado por BUDDHA, y que según unos es consecuencia de aniquilarse la personalidad, y según otros de un estado de positiva felicidad.

ÇAKYA-MUNI admite, como KAPILA (VII), la transmigración de las almas. Su «Nirvânam», que quiere decir desnudez o despojo del cuerpo, es la liberación profesada por las escuelas brahmánicas, con la diferencia de que en lugar de ser, como estas afirman, una vuelta del alma al seno de Brahma, es más bien una especie de aniquilamiento, por lo menos del pensamiento. Es incomprensible que el

«Nirvânam» budista haya ejercido con la nada o reposo en que se pierde una fascinación semejante sobre los espíritus; y es que las religiones y filosofías más erróneas ofrecen siempre equívocos, gracias a los cuales sus adeptos se alejan a menudo menos de la verdad, que las fórmulas o tesis que profesan; además, el budismo predicaba en Moral y en Política la igualdad de las castas, provocando de este modo una revolución social, y se dirigía preferentemente a las clases pobres y despreciadas de la India, para quienes el bien supremo podría consistir ante todo en librarse de todos los males.

Entre los indianistas andan las opiniones divididas acerca del «Nirvânam». Según BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE y EUGENIO BURNOUF es un verdadero aniquilamiento. Otros rechazan esta opinión, que no es la seguida por los budistas, quienes en sus ceremonias fúnebres dan claras pruebas de creer en la supervivencia del alma individual e invocan a BUDDHA como a un ser superior, distinto e inmortal. Si el budismo teórico admite la aniquilación, el práctico no tardó en negarla por esa creencia casi instintiva del hombre en la inmortalidad del alma; y si el budismo teórico propone como fin último la absorción en el seno de Brahma, el «Nirvânam» budista es el mismo «Nirvânam» brahmánico, y el budismo no es más que una variedad del panteísmo.

Sin definir, pues, ese «Nirvânam» que promete a sus servidores, el budismo ha reprimido las mejores aspiraciones de éstos y no ha podido llegar a ser principio de ninguna civilización superior, ni ha inspirado a sus adeptos más que una compasión o una resignación estériles, sin dar satisfacción a sus almas hambrientas del deseo de conocer y amar sin límites. Aun sin tener en cuenta sus groseras supersticiones, no vale más que el pesimismo moderno y no tiene partido más que entre los escépticos, sin que atraiga más que a los desesperados de la vida. Por eso con mucha razón escribe BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE: «No es tentativa seria la de rehabilitar el budismo; a lo más es una fantasía literaria, no sin inconvenientes. Las al-

mas sufren demasiados males para añadirles uno nuevo. Admírese cuanto se quiera el carácter de BUDDHA, sus intenciones y toda su vida; pero húyase de sus doctrinas deletéreas. El budismo debe entrar en la historia y ocupar en ella de ahora en adelante el lugar que le corresponde; pero no conviene que entre en los corazones» (a).

(a) *Le néo-bouddhisme.* (Académie des Sciences morales, 1893, I, p. 709).

CAPÍTULO IV

Grecia y Roma clásicas.

IX. Los gnómicos.—Recibieron este nombre los que expresaban sus doctrinas en sentencias cortas y llamativas denominadas en griego «gnome» máximas morales o políticas que recuerdan las «soutras» de los indios y los *Proverbios* de la *Biblia*.

Es forma que se encuentra bajo uno y otro aspecto en todos los pueblos, épocas, y géneros. Los fabulistas, por ejemplo, como Esopo, Fedro o La Fontaine (XXXV), no hacen sino comentar una sentencia que les sirve de texto o moraleja. La Rochefoucauld (XXXV), observador de las costumbres mundanas, en lugar de emplear la forma de fábula, expresa su pensamiento en máximas fuertes y profundas. Y Tomás de Kempis, el ascético autor de la *Imitación de Cristo*, formula de la misma manera las reglas, no del egoísmo, sino de una caridad ardiente y de una vida completamente sobrenatural.

Instruídos a veces y engañados otras por la experiencia de la vida, los gnómicos, a diferencia de lo que sucede en los autores inspirados de la *Biblia*, se presentan como defensores de una filosofía ya demasiado indulgente, ora demasiado austera.

X. Solón.—(Hacia 638-558). Entre los gnómicos (IX) hay que contar a los llamados siete sabios de Grecia, uno de los cuales, y el que quizá pueda interesarnos más, fué Solón. De su filosofía práctica, como de la de todos esos siete sabios, no vamos a dar otra

muestra que la respuesta que dió a Creso, que se creía feliz. Es una lección muy bien preparada, en que se presenta clarísimamente el espíritu de la sabiduría griega: «En herencia hemos recibido de Dios —le dijo—, nosotros los griegos, todas las cosas en una medida media; nuestra sabiduría, sobre todo, es firme, sencilla y, como si dijéramos, popular; no tiene nada de regia ni de espléndida; su carácter es esa misma mediocridad. Al presentarnos la vida humana, como agitada por continuas vicisitudes, esa sabiduría no nos permite ni enorgullecernos de los bienes que poseemos, ni admirar en los demás una felicidad que el tiempo puede destruir. No hay hombre a quien el porvenir no acarree mil sucesos imprevistos. Aquel, pues, a quien los dioses han concedido hasta el fin de la vida una prosperidad constante, he ahí el único a quien tenemos por feliz. Pero el hombre que vive todavía y que está expuesto a todos los peligros de la vida, tiene una felicidad tan incierta, tan poco en sus manos, como son para el atleta que está todavía luchando, las voces del heraldo que proclama y la corona.»

XI. PITAGÓRICOS.—Un filósofo griego llamado FILOLAO (a) había sostenido que todo lo indefinido, o, como él dice, lo infinito, lo indeterminado, lo informe, es imperfecto y malo, mientras que lo finito, lo formado, lo perfecto, el número y la unidad es el bien bajo alguna de sus formas. Este bien y este mal no dejan de chocar y encontrarse y combatirse, tanto en el hombre como en la naturaleza, sobre todo en el hombre que está dotado de razón y de una naturaleza ciega, de luz y de tinieblas. De estas doctrinas sacaban que el hombre no debe abandonar su puesto en este campo de batalla, sino luchar contra sus pasiones y contra sí mismo. De ahí el carácter ascético y religioso que el pitagorismo tuvo en un princi-

---

(a) «El error y la envidia —dice— son hijas de lo infinito, sin pensamiento, sin razón». Citado por P. JANET en el *Dictionnaire des sciences philosophiques.*

pio y del que más adelante se fué despojando poco a poco. PITÁGORAS, nacido hacia 580 a. C., fundador de esta escuela, era un reformador y un sabio. A pesar del amor que la secta pitagórica profesaba por la justicia, quizás se mostró tiránica y mereció ser desposeída de sus bienes. De todos modos es muy sospechosa esta doctrina por el misterio de que sus seguidores quisieron rodearse y que daba a su partido todas las apariencias de una sociedad secreta, cuando la verdad no acostumbra a ocultarse de ese modo.

XII. EMPÉDOCLES.—Este filósofo, natural de Agrigento, que floreció por el año 444 a. C., cree en la existencia de las almas después de la muerte del hombre, y en un mundo espiritual y divino. Al dios que admite lo llama Sferus, ser que no es completamente material «no tiene ni la cabeza, ni el cuerpo de un hombre, ni brazos que nazcan de los hombros, ni pies, ni rodillas ágiles; espíritu puro, espíritu santo e infinito, cuyo pensamiento rápido comprende todo el universo». Síguenle los dioses Júpiter, Juno, Plutón y Tetis y otros dioses inferiores, eternos todos, en comunicación con este mundo y totalmente dichosos. Lejos del cielo y de las tinieblas, a donde fueron arrojados, hay otros espíritus culpables y caídos a los que tiene horror toda la Naturaleza y que están condenados a sufrir suplicios. Ellos arrastran al mal a los hombres, mientras que los genios buenos los llevan hacia el bien. Las almas humanas son también espíritus caídos que existían antes de unirse a nosotros. «Triste raza la de los mortales —exclama— raza desdichadísima ¡de qué desórdenes, de qué llantos has salido! ¡De qué dignidad tan alta, de qué colmo de dicha he caído yo entre los hombres! He gemido, me he lamentado a la vista de esta nueva morada, donde se asientan el asesinato, la envidia y todos los demás males».

EMPÉDOCLES admite también la transmigración de las almas, incluso a las plantas. Él decía que se acordaba de haber sido macho y hembra, árbol, pájaro y pescado. Tras una larga y penosa ascen-

sión, que no debía durar menos de treinta mil años, el alma purificada subía al cielo. La felicidad, pues, no se concede más que o a los inocentes, o a los arrepentidos.

De acuerdo con estos principios sostiene en Moral, lo mismo que los indios: que se debe respetar toda la Naturaleza, y en especial a los seres vivientes. Sin embargo se ve obligado a tolerar el uso de los vegetales, exceptuando las habas y el laurel. Su Moral tiene por objeto calmar las pasiones, educar a las almas y traer la edad de oro.

EMPÉDOCLES compuso su sistema filosófico, más que con lo que la razón le dictaba, con lo que había aprendido en las tradiciones religiosas de su tiempo. En su doctrina se ven las nobles aspiraciones de la antigüedad pagana que, al haber olvidado gran número de verdades religiosas, luchaba por volverlas a descubrir.

XIII. SÓCRATES (469-399).—Este filósofo de gran influencia en un largo período de la filosofía griega, al que pertenecen sus discípulos PLATÓN (XVII) y ARISTÓTELES (XIX) de los que luego vamos a hablar, a diferencia de lo que habían hecho otros filósofos antecesores suyos que a la cabeza de la Metafísica habían puesto la unidad absoluta suprema, el ser puro, él colocó el Bien, sustituyendo el destino y la necesidad con una causa inteligente y un fin moral. De ahí el principio de que todo tiende a lo mejor, a su perfección. Admitida así la Providencia de Dios, la justicia no quedaba a merced de la voluntad humana, pues era como el decreto del Bien mismo y de la Providencia. Lo bello lo reducía a lo justo y a lo bueno y lo colocaba, si no del todo, al menos principalmente en lo honesto, quedando así subordinada la Estética a la Moral, pues SÓCRATES se negaba a admitir como absolutamente bello, o bello desde todos los puntos de vista, a cuanto no fuese una preparación o una radiación o manifestación de la virtud. Aunque imperfecta en sus elementos, la Moral socrática no dejaba de ser elevada.

Para él era evidente que los principios morales son absolutos; pero confunde demasiado la prudencia con el conocimiento, y las ciencias con las virtudes. Éstas le parecen conocimientos particulares; la justicia, conocimiento de lo que es justo; la fortaleza, conocimiento de lo que es verdaderamente terrible y de lo que no lo es; la piedad, conocimiento de los deberes religiosos. Todo pecado no es más que ignorancia; para convertir al pecador no hay más que instruirlo, pues su maldad es error y error involuntario. De ahí una teoría falsa sobre la libertad: no existe sino libertad para el bien; el mal se comete por pura ceguera. Incurría, pues, en una especie de fatalismo. De una manera parecida este problema de la libertad suprimido por SÓCRATES será mal planteado por KANT (L). De ese concepto verdadero, pero incompleto, de las condiciones de la libertad y del bien y confundiendo algo el conocimiento con la buena voluntad, llegaba SÓCRATES a las conclusiones más falsas, a pesar de las cuales todas imperfecciones SÓCRATES aventaja a ARISTÓTELES (XIX) siempre que éste deja de inspirarse en su maestro.

Cuando SÓCRATES iba a morir hizo una afirmación solemne, aunque un tanto vacilante, sobre la inmortalidad del alma. La demostración de esa verdad parece la hizo más bien PLATÓN (XVII) que SÓCRATES, el cual decía de su discípulo: «¡Cuántas cosas me hace decir este muchacho, en las que nunca he pensado!»; pero de todos modos SÓCRATES sentó los principios de la demostración de una verdad tan importante exigida por la Moral, y que instintivamente aceptan siempre los pueblos tras haberse extraviado por el influjo de engañosas religiones o absurdas filosofías.

La filosofía de SÓCRATES es sobre todo una doctrina moral, cuyo principio fundamental es reducir la virtud a la ciencia. Para él, quien posee la ciencia o las nociones universales obra moralmente. PLATÓN (XVII) y ARISTÓTELES (XIX) afirmarán que el saber no es más que la condición previa para que la conducta sea moral. SÓCRATES

dirá que el que posea las ideas universales tiene lo bastante para que su voluntad sea santa.

XIV. Los cirenaicos y Aristipo.—Con las enseñanzas de Sócrates (XIII) se formaron varias escuelas filosóficas que defendían doctrinas contrarias entre sí, aprendidas en Sócrates (XIII), porque la filosofía de este autor ofrecía múltiples aspectos que se completaban o corregían los unos a los otros, pero que tomados por separado podían dar lugar a la formación de escuelas de doctrinas contrarias, incompletas y falsas. Tal sucede con las escuelas cirenaica y cínica (XV). Los primeros no tomaron de la Moral de Sócrates (XIII) más que el concepto del atractivo del bien y el placer. Aristipo, fundador de esta escuela, confundía el bien, que es el fin del hombre, con el placer, considerando que éste es tanto más deseable cuanto más vivo, más sensible y más próximo y en consonancia con la actividad humana. La Moral de Epicuro (XXIV), que luego estudiaremos, no llegó a tanto; colocaba el placer más bien en la ausencia del dolor, y llegaba a buscar, por encima de todo, la tranquilidad, el descanso, una especie de abstención muy parecida a la renuncia de todo.

XV. Los cínicos y Antístenes. — Otra escuela derivada, como la cirenaica (XIV), de las enseñanzas de Sócrates (XIII), es la cínica, que pone la moralidad en el orden y el dominio de la razón y la victoria sobre los sentidos. La conducta de los cínicos hacía frente a todas las conveniencias sociales por partir del principio de que la virtud es el único bien, principio reconocido, en general, por los socráticos y por Pitágoras (XI). De él deducían que el placer es un mal; que la salud, la riqueza y la clase de familia de que uno había nacido son cosas indiferentes; que la belleza, las artes y las conveniencias son superfluidades que hay que cortar, y que al hombre bueno le basta con su bondad, a ejemplo de Dios

que es espíritu puro y soberanamente independiente. Con la capa de virtud llevaban los cínicos a un egoísmo feroz y a la barbarie. Propagóse esta secta entre las clases bajas y entre personas más bien excéntricas que generosas. Sabían muy poco de la Naturaleza para tratar de corregirla. ANTÍSTENES fué el fundador de esta escuela.

XVI. CRATES.—Filósofo de la escuela cínica (XV), florecía hacia el año 340 (a. C.). De noble familia, abrazó voluntariamente la pobreza y sufría las burlas de la gente, ejércitándose en la lucha contra el dolor; contra el calor en verano y contra el frío en invierno. Sus excentricidades iban compensadas con un resto de dulzura natural que le valía tener cierta autoridad moral. Aquí lo citamos por haber sido maestro de ZENÓN (XXI), el fundador de la escuela estoica (XXI).

XVII. PLATÓN.—El fin del hombre está, según este filósofo, en contemplar el alma separada del cuerpo: lo que él llama las Ideas puras. La virtud consiste en imitar a Dios. Pero la moral más en detalle o aplicada a casos particulares, que de sus doctrinas metafísicas podrían deducirse, no es la que PLATÓN enseña.

La teoría de las virtudes la tomó, sin corregirla, de SÓCRATES (XIII), explicando, como éste, los hábitos morales a la manera de simples conocimientos. Las utopías de toda clase que defiende son contrarias a la Moral más elemental. En la *República*, cuya doctrina no hace más que atenuarla en las *Leyes*, defiende el comunismo más absoluto por tomar a la letra la máxima de los pitagóricos (XI): «Entre amigos todos los bienes son comunes». Despreciando la Moral individual y familiar, sacrifica el individuo al Estado, negando la existencia de los deberes propios de los esposos, padres e hijos. Y, sin embargo, el divino PLATÓN, como le llaman, escribía en otro pasaje: «Procuremos santificar los matri-

monios cuanto humanamente sea posible, porque los más santos son los más útiles al Estado». Era ésta la voz de su conciencia, naturalmente honrada.

Sus doctrinas sobre Moral individual son también muy deficientes. Tanto había ahogado el paganismo griego las más delicadas virtudes, que PLATÓN no combate ciertos vicios contrarios a la naturaleza, y aun a veces parece incitar a ellos. El vicio griego, del que inúltilmente se ha tratado de disculpar a un SÓCRATES (XIII) y a un PLATÓN, es una mancha imposible de borrar de esta filosofía; y, sin embargo, ¿quién no admira las teorías de PLATÓN sobre el bien, la justicia y la dignidad, en la que se han inspirado aun filósofos cristianos y los mismos Padres de la Iglesia?

XVIII. CARNÉADES Y LA NUEVA ACADEMIA (213-126).—Este restaurador de la Academia o escuela de PLATÓN (XVII) no sostiene doctrinas que se parezcan a las de su ilustre antecesor. Era un sofista, amigo de defender cualquier cosa, y ese mismo espíritu trasciende a sus ideas morales, si es que tenía algunas. Cuenta de él CICERÓN (XXVI) que un día habló admirablemente sobre la justicia, y que al siguiente se hizo aplaudir del mismo auditorio defendiendo que la palabra justicia no tiene sentido alguno.

CATÓN lo expulsó de Roma. No tenía el estoicismo (XXI) otro modo de defenderse de él. CARNÉADES, con sus sorites, echaba por tierra la doctrina de ZENÓN (XXI) sobre el placer y la Moral.

XIX. ARISTÓTELES.—Según este discípulo de PLATÓN (XVII) todas las acciones humanas tienden al último fin, y el sumo bien está en la virtud y en la contemplación de la verdad.

La Moral de ARISTÓTELES es consecuencia de sus doctrinas psicológicas; es a la vez muy humana y muy elevada, pero tiene el

defecto de no estar bastante en consonancia con la Teodicea, ni hacer desempeñar un papel importante a Dios, soberano legislador y autor de la sanción en otra vida.

El hombre obra necesariamente movido del deseo de ser feliz y buscando el bien absoluto. Pero la verdadera felicidad del hombre consiste ante todo en su perfección en cuanto hombre, o sea en la perfección de la inteligencia y la voluntad. El conocimiento se halla, pues, subordinado a la conducta que se observe. La Ética tendrá por objeto el estudio de los actos del hombre en relación con el último fin, el cual consiste en el ejercicio armónico de todas las facultades, incluso las sensibles, y formalmente en el desarrollo de la actividad más elevada, que es la de la inteligencia. Ésta se perfecciona por el conocimiento de la verdad, así como la voluntad halla su perfección en el amor del bien o la virtud.

Hay dos clases de virtudes: las dianoéticas dependientes de la razón teórica, y las morales dependientes de la razón práctica. La prudencia es virtud intelectual y moral que a una voluntad recta junta una razón ilustrada. Ella descubre el fin que hay que lograr y señala el camino para ello; asigna el justo medio a todas las virtudes particulares tan bien analizadas por ARISTÓTELES, y determina de esta manera el recto uso de todas las facultades. Gracias a la virtud, las facultades humanas llegan a obrar del modo mejor y más elevado, y porque el placer naturalmente va unido a la actividad de la cual es complemento y en último término está en proporción con la perfección del acto, la virtud que es la vida verdaderamente razonable y superior del hombre lleva consigo un placer excelente. Tan unida está la virtud por su naturaleza al placer, que no llega a su perfeccción mientras el hombre no se complazca en el ejercicio del mismo. Secundariamente la fortuna y el placer son también elementos de felicidad. Esa es la teoría aristotélica de la felicidad, y, por consiguiente, de la virtud y del placer que hace de la Moral de ARISTÓTELES un eudemonismo racional. ¿Qué de extraño hay en

que los escolásticos (XXIX) hayan podido edificar sobre estas bases un sistema perfecto de Moral?

ARISTÓTELES tomó de las doctrinas morales de SÓCRATES (XIII) y PLATÓN (XVII) todo lo que éstas tenían de elevado, evitando sus principales errores. A diferencia de ellos, no confunde el conocimiento con la virtud, admite el libre albedrío, y no opina que la prudencia intelectual baste al hombre de bien.

¡Lástima que esta moral no vaya acompañada de afirmaciones rotundas sobre la inmortalidad del alma y sobre la perfección de otra vida en que la virtud se una a la felicidad en el seno de Dios!

XX. TEOFRASTO—(Nacido hacia 372). No queda de este filósofo más que el librito *Caracteres*, que lo mismo podría haber sido parte de un tratado de Retórica o de una obra de Moral, pues lo mismo se refiere al arte drámatico y en especial a la comedia, que a la Moral. Aunque no se puede juzgar con bastante exactitud a TEOFRASTO por los fragmentos que de sus obras se conservan, a este discípulo inmediato de ARISTÓTELES (XIX) y continuador de su escuela se le considera con razón como precursor y fundador de ese género de literatura cultivado por otros antiguos y que LA BRUYÉRE (XXXV) llevó a su apogeo.

Su Moral parece ser la misma que enseñaba ARISTÓTELES (XIX), haciendo depender excesivamente la felicidad de los bienes exteriores y de los placeres sensibles, por lo que a veces ha sido tachada de epicureísmo (XXIV), sistema que luego describiremos.

XXI. LOS ESTOICOS Y ZENÓN.—Mucho tiene que ver con la Moral de los autores que acabamos de estudiar la de la escuela filosófica griega llamada de los estoicos, moral muy elevada que trataron de fundar en su absurda Metafísica.

El fundador de esta escuela fué ZENÓN, de Citium (hacia 342-270) y principales representantes de ella su sucesor inmediato CLEAN-

TO (XXII) (hacia 331-251) y CRISIPO (XXIII) (hacia 281 ó 276-208 ó 204), vulgarizador y ordenador de las ideas estoicas. Los tres son principalmente moralistas, aunque defienden que la Física debe estudiarse en sus relaciones con la Moral,

Hay, según esta escuela, en la materia un principio interno de fuerza al que llaman «pneuma», que es el aire cálido, fuerza plástica suprema cuya acción espermática produce en el mundo un sistema cerrado de fenómenos necesariamente encadenados entre sí, según las fases de una evolución fatal. Esos fenómenos están, pues, determinados fatalmente, y, lo mismo que ellos y todos los fenómenos cósmicos, lo están también los actos humanos. El hombre conoce esas leyes cósmicas a las que fatalmente obedece. La virtud es una autodeterminación de la voluntad que se mueve a sí misma a obrar de acuerdo con nuestros conocimientos verdaderos, prescindiendo de todo otro móvil de conducta. El único mal es el querer contrario a la razón. El bien y el mal son radicalmente opuestos, pero se pasa de uno a otro momentáneamente. La virtud es obligatoria porque, como es la forma natural de actividad humana, tiene un sentido cósmico. El sabio debe hallarse absolutamente indiferente frente a todo móvil que no provenga de la razón, y tiene la obligación de ahogar sus pasiones y hacerse apático, esto es, sin pasiones algunas.

Ellos dicen que lo moral es lo bueno y no lo agradable ni lo útil, como defendían sus contrarios los de la escuela epicúrea (XXIV). El bien supremo y único del hombre es, según ellos, la virtud. Sólo ella puede hacer feliz al hombre, y su regla primitiva y única es la razón, por lo que únicamente es feliz quien vive según la naturaleza racional. Ni el honor, ni la riqueza, ni la salud merecen el nombre de bien; el hombre sabio y prudente y bueno no aprecia más que la virtud. Esta consiste en vivir, como hemos dicho, según la naturaleza, que es lo mismo que decir vivir de acuerdo con la razón, pues la naturaleza humana es racional. En concepto de ZENÓN, fundador de la escuela estoica, estos dos principios se re-

ducen a uno solo: el que antes hemos señalado. La virtud comprende la prudencia o sabiduría, la justicia, la fortaleza y la templanza, virtudes inseparables de tal modo, que el que no las tiene todas no tiene ningunas, así como tampoco se pierden más o menos, pues todos los pecados son iguales.

Las pasiones las reduce ZENÓN a cuatro: concupiscencia o deseo, alegría, temor y tristeza. Considéralas hasta cierto punto como extranaturales al hombre, malas, y, por tanto, como si debiésemos no vivir para ellas, extirpándolas por contrarias a la virtud, ya que el único bien verdadero es la virtud, y el único mal verdadero el vicio. De ahí aquel desprecio que los estoicos fingían tener hacia la sensibilidad y el dolor, expresado en las dos famosas máximas estoicas: «Dolor, tú no eres más que una palabra sin sentido» y «Sufre y abstente». PLATÓN (XVII) no había llegado a tanto; pero es que ZENÓN sigue a ANTÍSTENES (XV) y a CRATES (XVI) más bien que a SÓCRATES (XIII) y a PLATÓN (XVII).

El error del estoicismo, a pesar de que su moral aventaja a las ya vistas en lo que ensalza a la virtud, consiste en hacer de la virtud, no el medio de alcanzar el bien, sino en asegurar que ella es el bien mismo y el fin último. Es el mismo error que veremos reproducido en KANT (L). El estoico saca de sí mismo su moralidad, como si defendiese la autonomía (LV) de los kantianos. Por eso el estoico era orgulloso con un orgullo excesivo e insensato; se idolatraba a sí mismo y, tratando de destruir toda pasión, pretendía un imposible, así como al negar la existencia de la verdadera libertad, admitiendo una espontaneidad fatal, el desorden moral se hacía necesario. Si ese desorden es inevitable, ¡es tan fácil justificarlo! Por eso los cínicos (XV) trataban de justificar su cinismo. A estos errores añadía el considerar como malas las pasiones, negar la inmortalidad del alma y la existencia de premios y castigos ultraterrenos.

Sin llegar a la desvergüenza de los cínicos (XV), muchos estoicos, no obstante la austeridad de sus principios y precisamente a

causa de esa misma austeridad, defendían y toleraban las mismas costumbres de los epicúreos (XXIV) y los maniqueos. Así, ZENÓN y CRISIPO (XXIII) en su casuística no condenaban la prostitución y autorizaban desórdenes aún más vergonzosos por parecerles cosas necesarias y, por tanto, indiferentes para el alma virtuosa. Para CRISIPO (XXIII) la antropofagia y la poligamia no eran más que costumbres locales de las que no debe preocuparse el hombre bueno. Con eso está juzgado el estoicismo.

Así no es extraño que no condenase ni la mentira ni el suicidio, y que ZENÓN pusiese fin a su larga vejez con el suicidio que había tratado de defender en sus enseñanzas de Moral. No podía tener inconveniente el paganismo en admitir una moral semejante junto con otros sistemas morales, y, en lugar de servir el estoicismo de remedio a la inmoralidad que entonces reinaba, la confirmaba por muy grandes que fuesen personalmente algunos de sus seguidores. Sólo en parte tranquilizaba a la conciencia pública ultrajada.

Aunque la Moral es lo más importante de las doctrinas estoicas que son absorbidas en ella pues defendían que la Física debía estudiarse en sus relaciones con la Moral, ésta es muy limitada: es completamente individual; se desentiende de la Política, mientras que en SÓCRATES (XIII) y en PLATÓN (XVII) jamás se separa la Moral individual de la Moral social.

Poca influencia tuvo sobre las masas, lo mismo que los demás sistemas filosóficos: aquéllas se regían, en la vida pública y privada, por su buen sentido y por los primeros principios de la Moral natural que entreveían siempre de algún modo en las falsas teorías. Y así no faltaban estoicos de infames costumbres que trataban de conciliar con sus principios filosóficos, y honrados y moderados epicúreos (XXIV) que creían aplicar en su conducta las enseñanzas libertinas de su secta. A ese grado de confusión e impotencia había llegado la Filosofía, manifestado en esas contradicciones prácticas propias de los tiempos en que se enseñorea el error.

XXII. CLEANTO.—(Hacia 300-320). Discípulo y sucesor de ZENÓN (XXI), su estoicismo parece haber sido más puro que el de sus sucesores, añadiendo al sistema algunos puntos de vista personales, entre otras cosas en Moral, bastante importantes.

Admite un Dios omnipotente, eterno, causa de todo bien y del único bien. En Moral sus ideas sobre la virtud son desarrollo de las de ZENÓN (XXI); la virtud es la que distingue al hombre del animal; la virtud perfecta es el secreto de las minorías; es la que enseña al hombre bueno a someterse voluntariamente a la fatalidad. Aunque poco compatible con el panteísmo que parece defender en Teodicea, admite la inmortalidad del alma.

XXIII. CRISIPO.—Dió gran importancia a la Moral este adepto de la Filosofía estoica (XXI), nacido hacia el año 280 a. C. Sin embargo, su Moral es muy deficiente. Su máxima favorita era «Vivir conformes con la naturaleza humana, compendio de la naturaleza universal», no obstante la cual, justificaba infames desórdenes.

XXIV. EPICURO.—No hemos de terminar este resumen de la historia de la Ética en Grecia sin hablar de la Moral de EPICURO contraria a la estoica (XXI) en este período de la Filosofía griega, siguiente al período socrático, que se distingue principalmente por la afición a los estudios de Ética.

EPICURO (337-270, a. C.), en efecto, subordinaba a la Moral todas las partes de la Filosofía. La Moral no es más que el arte de llegar a la felicidad y a una felicidad que consiste en el placer y en la falta de dolor. El placer no se subordina a nada. Hay placeres naturales y necesarios, como los de comer y beber; otros son naturales pero sin ser necesarios, como los de una buena mesa y los de las pasiones; y otros ni son neeesarios ni naturales, por ejemplo, los de la ambición, los de la gloria y honores. El hombre que quiera ser dichoso no debe procurarse más que los placeres na-

turales y que están a su alcance, prefiriendo, pues, en general, los que se experimentan en la tranquilidad y el reposo, es decir, las ventajas de la templanza, en lugar de los placeres que se sacan del movimiento, o sea los que nacen de una gran actividad.

El placer del reposo es, pues, como el fin de los otros placeres y lo que hay de mejor en la felicidad. Hay sufrimientos a los que debemos saber hacer frente; el hombre bueno debe calcular, al elegir, las satisfacciones de que quiere gozar y los sacrificios que se va a imponer.

Las reglas de la moral epicúrea son las siguientes: gozar los placeres de los que no se siga ningún sufrimiento; huir los sufrimientos que no lleven consigo algún placer; huir el goce que prive de un goce mayor o que cause más sufrimiento que placer, y sufrir lo que nos libre de un sufrimiento más grande o nos procure un placer mayor.

EPICURO es un utilitarista, y antes que BENTHAM (XLVII), inventó la aritmética moral. Desde este punto de vista del bienestar y la utilidad juzga de todas las cosas y aun de la misma virtud. La virtud epicúrea no es más que esa prudencia del egoísmo, que es la prudencia de la carne. Lo que es deleitable y útil, eso es bueno. Su Moral no puede ser menos noble y más relativa. Lo mismo que los cirenaicos (XIV), se dieron a los mayores excesos en virtud de unos principios semejantes; pero también con esas doctrinas morales pudieron EPICURO y otros muchos ser, como fueron, muy moderados, porque su buen sentido y su natural poco apasionado los inclinaba más bien a la templanza. La moral epicúrea varía con el temperamento y pasiones de los que la profesan y practican, pues en ella ni el bien, ni el deber, ni la honestidad, es una cosa absoluta e idéntica para todos, y le faltan los goces superiores que procura la moralidad y la esperanza en otra vida mejor e inmortal. Esta moral defiende el individualismo y el placer egoísta. Pero como ese placer individual, que es el bien supremo, se halla más

bien en la quietud y ausencia del dolor que en que el alma esté positivamente saciada, he aquí cómo el estoicismo (XXI) y el epicureísmo, partiendo de doctrinas opuestas, llegan a una misma definición de la felicidad.

XXV. La Moral entre los romanos.—Al tratar de la historia de la Ética entre los griegos puede incluirse el hablar de los romanos, cuya Filosofía está completamente tomada de la de los griegos.

Su Moral teórica es austera. La filosofía griega, al ser adoptada por los romanos, se hizo, más que especulativa, práctica, insistiendo los autores de Roma en la Moral, en las virtudes y las reglas de conducta, y buscando en la Filosofía, más que una ocupación noble para el espíritu y un medio de satisfacer la curiosidad del entendimiento humano, un modo de dirigir nuestra vida, un consuelo en las tribulaciones y un remedio a las adversidades. Desde este punto de vista recuerda su filosofía a la de los primeros sabios; pero no obstante esta tendencia acomodada al genio de la raza, la filosofía romana no tiene nada de original.

El epicureísmo (XXIV) en Roma, aun voluptuoso, fué compatible con cierta grandeza moral, y así, por ejemplo, César, que no era más que un libertino, inspirado por la ambición practicó las virtudes naturales de los estoicos (XXI).

XXVI. Cicerón (106-43).—Su Moral es firme y no tiene nada de vacilante. A pesar de su eclecticismo en Moral, ésta no carece de grandeza y recuerda por muchos conceptos a la de los estoicos (XXI).

En las *Quæstiones academicæ* se guarda mucho de introducir el escepticismo en materia moral y tiene algo del probabilismo de Carnéades (XVIII). En su obrita *De finibus bonorum et malorum* trata la cuestión del soberano bien, y en las *Tusculanæ* incluye

varias disertaciones morales. Su tratado *De officiis,* el más dogmático de todos, trata de las virtudes naturales; es el único que no está escrito en forma de diálogo y en el que ARTURO DESJARDINS echa de menos la Moral individual y la Moral religiosa.

Todos los grandes principios de Moral, que la conciencia da a conocer y que de ordinario no han pasado inadvertidos a ninguno de los mayores filósofos, los proclama y defiende con elocuencia como necesarios a la sociedad. Tales son la existencia de la divinidad y de una ley natural y universal, y la dignidad e inmortalidad del alma humana. Defiende la existencia de la libertad en el hombre contra los estoicos (XXI), aunque admite al lado de la Providencia la intervención del destino ciego. Sus dudas no son nunca sobre lo que es esencial en su Moral, que es afirmativa, elevada y generosa. En cambio combate la Moral embrutecedora de EPICURO (XXIV), y es admirable su manera de discurrir sobre los deberes del hombre, la dignidad de la virtud, la beneficencia y la amistad universal, de la que a nadie debía excluirse. Habla asimismo de la caridad, aunque no en el sentido elevado, sobrenatural y divino que esta palabra tiene en la doctrina del Cristianismo.

CAPÍTULO V

Los Santos Padres y los Escolásticos medioevales.

XXVII. San Clemente de Alejandría.—(Muerto hacia 217). Aunque los Santos Padres y escritores eclesiásticos de los primeros siglos del Cristianismo, que tanto tomaron de la moral estoica (XXI) en lo que ésta tenía de aceptable y virtuosa, no forman escuela, es indudable que en Filosofía y de un modo muy especial en Ética constituyen un grupo importante de doctrinas bastantes parecidas, por lo que en unos Elementos de Historia del pensamiento ético nos bastará estudiar un par de figuras de ellos.

Nos fijamos en este autor porque en él se descubre el carácter ecléctico de la Escuela alejandrina que, como todas las filosofías eclécticas, profesan el deber de tomar de todos los sistemas lo que en ellos encuentran de bueno y aceptable: el mismo principio que reaparece en la filosofía moderna con las opiniones de Cousin (LXII).

San Clemente tiene gran estima de los filósofos paganos, entre los que creía se habían conservado tradiciones morales y religiosas procedentes de revelaciones hechas por Dios al principio del mundo al género humano.

Determina San Clemente bastante bien las relaciones del hombre con Dios: nuestro fin es imitar a Dios en esta vida a fin de conocerlo y amarlo aún más en otra vida. En Platón (XVII) busca el apoyo de estas afirmaciones cristianas. El hombre —dice— alcanza ese noble fin usando debidamente del libre albedrío. Su platonis-

mo (XVII) le libra de dudar de la inmortalidad natural del alma humana, así como tampoco duda de que la felicidad y los castigos ultraterrenos sean eternos.

Su obra moral principal son los tres libros del *Pedagogo*. Además tiene un opúsculo titulado *¿Qué rico se salvará?*, aparte sus ocho libros *Stromata* que son una colección de máximas y pensamientos.

XXVIII. San Agustín (354-430).—Su Moral tiene un subido sabor platónico (XVII). Sólo Dios que es la verdad sin sombras y el Bien infinito o perfecto puede llenar el corazón del hombre que jamás se sacia. El que no se una, pues, a Dios está condenado a la inquietud de desear, buscando la satisfacción de sus deseos en unas u otras criaturas y unos u otros bienes perecederos, que a ratos le dan la impresión de que en ellos se halla la felicidad, pero que acaban siempre por convertirse en tormento suyo. Por eso exclamaba: «Vos, Señor, nos habéis hecho para Vos, y nuestro corazón no está tranquilo hasta que descanse en Vos». Conocer a Dios y conocerse uno a sí mismo, entregarse totalmente a Dios por la virtud de la religión que une a la criatura con su Creador y fin último, tal es el compendio de la Moral cristiana. De ahí se deducen todos los demás deberes que en esas verdades hallan su salvaguardia y su justificación.

XXIX. Santo Tomás de Aquino.—Las doctrinas filosóficas estudiadas a retazos desde el siglo IX fueron sistematizadas por los filósofos cristianos de la Edad Media, que recibieron el nombre de escolásticos (a).

En los últimos siglos de la Edad Media el escolasticismo se divi-

---

(a) Siendo muy difícil dar una buena definición de lo que fueron los escolásticos medioevales, permítasenos no explicar este concepto más que como lo hemos hecho.

día en tres grandes escuelas: la tomista, la escotista (XXX) y la ocamista (XXXI), que toman su nombre de sus fundadores. Para que este estudio sea dentro de su carácter elemental lo más completo posible hablaremos de las doctrinas morales de estos tres filósofos, y primero de todos de las de SANTO TOMÁS DE AQUINO (1224-1274).

Su Moral la empieza el Santo por el tratado de la felicidad, porque el hombre obra necesariamente con miras a esa felicidad y es preciso hacer constar este hecho, no siempre conocido, antes de tratar de la obligación y del deber. Por otra parte, el hombre debe hacer lo bueno y evitar lo malo, primer principio evidentísimo y admisible anteriormente a toda explicación metafísica, del cual lógicamente se deduce que se debe hacer lo honesto en todo y por encima de todo, prefiriéndolo al placer o al interés. SANTO TOMÁS concilia perfectamente esa necesidad natural e invencible de buscar la felicidad, de la que han abusado los sensualistas como LOCKE (XXXIII), y esa obligación que nos dignifica de sacrificar todo a lo honesto, tan mal explicada por los estoicos (XXI) y demás partidarios de la Moral independiente, completando en estos puntos la Moral de ARISTÓTELES (XIX). El hombre ilustrado y virtuoso comprende que el verdadero bien y felicidad sin mezcla de mal es Dios, alcanzado por la observancia de sus mandamientos y deseos y de todas las leyes justas por consiguiente. Semejante hombre no pone el motivo superior de su manera de proceder ni en la perfección particular ni en el premio que pueda esperar de Dios en esta o en otra vida, sino en lo honesto, cuya más elevada expresión y primer principio es el Creador. Así llega a olvidarse de sí mismo hasta cierto punto, practicando al mismo tiempo la virtud más excelsa, humana y desinteresada. Un placer superior que consiste en el ejercicio de la virtud y la posesión del bien será el efecto último de su conducta, pero no su móvil supremo. Con esta intención noble y libre cede al atractivo invencible y fatal de la felicidad y del bien en general.

Pasa luego el Santo a analizar el acto moral y señalar las fuentes de moralidad del mismo, que son su objeto, sus circunstancias, el fin de la obra y el fin particular del agente, a lo que se llama intención, la cual no basta para justificar un acto; cuando éste por su naturaleza es evidentemente malo, la intención no puede ser buena, aunque ella es el principio formal de la moralidad. Mas como no hay acto humano realizado sin alguna intención, pues los actos humanos son libres y sobre ellos ha dictaminado el entendimiento, en la práctica no habrá actos humanos moralmente indiferentes.

A las virtudes naturales se puede hallar uno más o menos dispuesto; pero de suyo la virtud natural es adquirida y no heredada: es fruto de la libertad.

La ley esencialmente es un acto razonable y una obligación impuesta por la autoridad pública con miras al bien general. Toda ley positiva se funda en cierto modo en la ley natural que es efecto de la ley eterna de Dios.

Esta moral tan perfecta es el fundamento de las ideas políticas de SANTO TOMÁS.

XXX. JUAN DUNS SCOT.—(Hacia 1266-1308). De este filósofo franciscano tomó nombre la otra fracción del escolasticismo (XXIX) llamada escuela escotista, que aparece como opuesta a la escuela tomista del Santo dominico de AQUINO (XXIX).

Contra lo defendido por SANTO TOMÁS (XXIX) afirma ESCOTO, como se llama vulgarmente a este filósofo inglés, que la ley natural no es absolutamente inmutable y que en último término depende, no de la inteligencia divina, sino de la libre voluntad de Dios, de manera que Dios podría dispensarnos de cumplir algunos mandamientos de su ley; de este modo subordina ESCOTO el elemento intelectual al moral con peligro de destruir a éste por su base. Defiende asimismo y sin inconsecuencia que la esencia de la felicidad está en el acto de amor de Dios; SANTO TOMÁS (XXIX) la había

hecho consistir más bien en el acto de ver o conocer al Ser Supremo. Quizás ambos lleven razón con tal de que se dé prioridad a la inteligencia o conocimiento de Dios respecto del acto de amor al mismo. También sostiene frente a SANTO TOMÁS (XXIX) que hay actos libres que en concreto son moralmente indiferentes.

XXXI. OCCAM (1270-1347).— Este es el jefe de la tercera fracción importante del escolaticismo medioeval (XXIX), que de él tomó el nombre de escuela ocamista, cuyas doctrinas absurdas acusan una verdadera decadencia en la Filosofía escolástica (XXIX).

En Moral, lo mismo que en todos sus sistemas filosóficos, prescinde del carácter absoluto de la naturaleza de las cosas y de la verdad. La ley natural depende, según él, de la libre voluntad de Dios, confundiendo así esta ley y la positiva, al modo que HOBBES (XXXII), los materialistas y los evolucionistas consideran positivos y negativos los preceptos de la Moral.

OCCAM desnaturaliza en Moral la doctrina escolástica (XXIX), y con su nominalismo echa por tierra los fundamentos de la misma.

CAPÍTULO VI

El siglo XVII.

XXXII. HOBBES (1588-1679).—Este filósofo inglés es uno de los precursores de la filosofía moderna.

Para HOBBES no hay ni justicia invariable, ni deber absoluto, ni libre albedrío. Lo justo, lo bueno, es lo útil; y, como lo útil es algo variable, las reglas de Moral son mudables según las circunstancias, las épocas y los intereses.

El rey con sus leyes dictamina lo que es bueno y lo que es malo, de modo que la ley civil y la voluntad del monarca hacen las veces de la ley natural. El paganismo no había dicho nada tan absurdo ni tan odioso, y los positivistas del siglo XIX no han podido ser más avanzados que él. Adelantándose a SPENCER (LXXX) enseña que la Moral es completamente relativa y que en último análisis no se funda más que en el amor de uno mismo, o sea en el egoísmo. Del materialismo sacó su utilitarismo.

XXXIII. LOCKE (1632-1704).—El sistema moral de este filósofo inglés tiene su fundamento en su Psicología. Niega al deber su carácter de absoluto. La Moral depende, sobre todo, de las leyes humanas, de las circunstancias y de la opinión; lo honesto es lo útil y lo que nos produce placer.

XXXIV. ESPINOSA (1632-1677).—Poco se debe decir de la Moral de este filósofo holandés, de raza judía y originario de Portugal.

Se parece bastante a la de los estoicos (XXI). Conocer a Dios es el fin del hombre bueno; pero, en lugar de deducir de esto que ese conocimiento debe ser consciente y eterno, opina que el hombre moral no debe esperar más que una inmortalidad impersonal que debe afrontar con serenidad. Lo menos que se puede echar en cara a una Moral tan poco humana es el ser inaccesible al pueblo, sustituyendo la libre entrega de uno mismo por una razon implacable, y el amor por el orgullo. Por eso tan pocos siguieron sus doctrinas a pesar de los injustos elogios que de ella se han hecho en estos últimos tiempos.

Como, según este autor, las acciones se suceden las unas a las otras necesariamente, «como si se tratase de líneas, de superficies y de cuerpos», niega en Moral la existencia de la libertad. La vida moral se corona por lo que él llama «intuición mística».

XXXV. Un grupo de moralistas franceses.—En este siglo florecen en Francia unos cuantos moralistas, a la cabeza de los cuales está el jesuíta, predicador de la Corte, P. Bourdaloue (1632-1704). Ante su auditorio cortesano, mezcla de gente mundana y religiosa, ansiosa de cultivar el entendimiento hasta la refinación, exponía Bourdaloue la Moral pura del Evangelio; y aunque, como los otros que agrupamos con él, es más bien literato, hay en el fondo de sus doctrinas una base filosófica que nos permite hablar de ellos aquí.

Otro es La Rochefoucauld (1613-1680), autor de unas *Maximes* y desconsiderado analizador del corazón humano, cuya pequeñez señala aun bajo las apariencias de grandeza que a veces afecta, así como su egoísmo disfrazado de generosidad, exagerando la parte de interés y egoísmo que hay en el corazón humano; aunque el hombre no pueda en absoluto perder de vista sus propios intereses, es frecuente que quiera determinarse y de hecho se decida noblemente y con desinterés completo.

La Bruyere (1645-1696).—Una moral profunda es la que con mucho arte resume este autor en su obra *Les Caracteres*, en la que de un modo completo y original, que la hace ser un monumento de la literatura francesa, recuerda los fragmentos que sobre este fecundo tema dejó Teofrasto (XX), discípulo y sucesor de Aristóteles (XIX).

La Fontaine (1621-1695).—Este fabulista comparte sus méritos con estos sagaces observadores de las costumbres humanas. Vivo e ingenioso, toma de ordinario el argumento de sus fábulas de las de los antiguos fabulistas, al que imprime un sello muy suyo por el giro imprevisto que les da. Con esos elementos tan primitivos y ese colorido tan sencillo pinta al vivo todas las pasiones pequeñas y grandes, consignando profundas verdades en sus ingenuos versos. En los animales que intervienen en sus mil historietas se pasa revista a todos los caracteres y a todas las clases sociales con sus defectos y virtudes.

CAPÍTULO VII

El siglo XVIII.

XXXVI. HELVECIO (1715-1771).—La Moral del sensismo (XL) es la que sostiene que el placer egoísta es el criterio para conocer lo que es moral e inmoral. Lo que a nosotros en particular nos agrade, eso es moralmente bueno. HELVECIO, en su obra *De l'esprit*, saca las consecuencias últimas de semejante principio, encomendando al «sentimiento del honor francés», resolver los conflictos entre el egoísmo individual y el bien social. El libro escandalizó hasta el punto de que la Sorbona o Universidad de París, y el Parlamento francés condenasen a ser quemados los ejemplares por el verdugo. Los mismos Enciclopedistas (XXXVII) no se atrevieron a defenderlo: tan egoísta era su Moral. Según Mme. DU DEFFANT, no hacía más que decir en voz alta lo que sus amigos pensaban en silencio. Al fin llegó a retractarse, pero la Moral materialista se infiltró en las masas populares exaltando el disgusto que acarreaba el estado político y social.

XXXVII. LA ENCICLOPEDIA DEL SIGLO XVIII.—Se llamó así a una obra publicada de 1751 a 1772 en que se resume el espíritu del siglo XVIII. Su título completo es: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre par Diderot, et quant a la partie mathématique, par D'Alembert.* Es obra en la que se destaca la invitación desconsiderada a una libertad desenfrenada. Sus autores y admira-

dores fueron los que no se atrevieron a defender la Moral de HELVECIO (XXXVI).

XXXVIII. JUAN JACOBO ROUSSEAU (1712-1778).—La acción disolvente ejercida en la sociedad de su tiempo se explicaría por la clase de vida que llevó, si no encontrásemos en sus doctrinas razón suficiente de ello, aunque en la *Mémoire* que en 1750 elevó a la Academia de Dijon sobre el tema que ella había propuesto *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué a épurer les moeurs* elocuente y paradójicamente mezclaba verdades con errores, en estilo nuevo y encantador, contra la corrupción de costumbres y la civilización demasiado insustancial de su época. ROUSSEAU siempre acusaba a la sociedad por las debilidades y caídas de algunos individuos, oponiéndose a los enciclopedistas (XXXVII), que de ordinario eran de costumbres no rígidas y dados al lujo y a los vanos placeres de la moda, aunque de palabra abogaban por un régimen moral distinto. Es también importantísima por las ideas de reforma que en ella vierte y lo que influyó en la Revolución, aparte el *Contrat social* y el *Émile ou de l'Éducation*, su *Lettre a D'Alembert sur les spectacles* que era más bien contra los espectáculos.

Las ideas morales de ROUSSEAU no pueden menos de ser criticadas. Se contradice frecuentemente a sí mismo reprobando a veces y otras justificando los más graves extravíos: el adulterio, el duelo y el suicidio, por ejemplo. Su Moral es la de los novelistas y del sentimiento, sin principio fijo e inmutable, por muy elocuentemente que exalte el testimonio incorruptible de la conciencia. Además ¿qué se podía esperar que formulase en Moral quien particularmente llevaba una vida llena de caídas? Sus *Confessions* dan muestras de sus debilidades y de su poco sentido moral. Sencillas al parecer, son orgullosas en el fondo y no pueden ponerse al lado de las de SAN AGUSTÍN (XXVIII), donde se descubre un alma tan sensible como pueda ser la de ROUSSEAU, pero mucho más delicada

y humilde de verdad, que no confiesa sus faltas sino para arrepentirse más de ellas y perseverar mejor en el camino del bien.

Su Moral está fundada sobre el sentimiento natural.

XXXIX. VAUVENARGUES (1715-1747).—De haber pertenecido al siglo XVII lo hubiésemos colocado al lado de LA ROCHEFOUCAULD (XXXV) y LA BRUYERE (XXXV). No se complace en humillar al hombre bajo el peso de sus miserias y con más justicia que LA ROCHEFOUCAULD (XXXV) ve que el corazón humano es tan capaz de generosidad como de egoísmo. Afirma que tan legítimos y obligatorios son el olvido de uno mismo y el amor propio bien entendido. La Moral se ocupa principalmente en conciliar estas dos cocosas. Así lo repite en varios pasajes como el siguiente: «El cuerpo tiene sus encantos; el espíritu, sus talentos, ¿no tendrá el corazón nada más que vicios? Y el hombre, capaz de tener razón, ¿será incapaz de tener virtud?... El preferir el interés general o personal es la única definición digna de la virtud que deba fijar la idea de la misma..... Hay gérmenes de bondad y de justicia en el corazón del hombre. Si el interés propio domina en él, me atrevo a decir que ello no es sólo conforme a la naturaleza, sino aun a la justicia, con tal que nadie sufra a consecuencia de ese amor propio o que la sociedad, más que ganar, pierda en ello... El bien en que me complazco, ¿cambia de naturaleza? ¿deja de ser bien?».

XL. EL SENSISMO EN LA MORAL.—Los sistemas de Moral desde fines del siglo XVII, influídos por los estudios de Psicología, se agrupan en torno a dos banderas: los que combaten el sensismo de HOBBES (XXXII), y los que desarrollan el falso sistema del autor inglés que dijimos había de influir tanto en la filosofía moderna. Aquí está la prueba de lo que entonces afirmábamos.

En el primer grupo de los que atacan el «selfish system» de HOBBES (XXXII) figuran los filósofos de la escuela de Cambridge,

defensores de la existencia de una ley moral innata basada en tendencias a la vez altruístas y egoístas, un grupo de partidarios de la Moral sentimental para quienes el bien es objeto de un sentimiento innato que debe ser querido por sí mismo, y otros filósofos de quienes vamos a empezar a hablar: SHAFTESBURY (XLII), BUTLER (XLIV), FR. HUTCHESON (XLV) y SAMUEL CLARKE (XLIII).

En cambio el sensismo tuvo en Moral una primera aplicación que es el utilitarismo egoísta de MANDEVILLE (XLVI) y BENTHAM (XLVII), siguiendo a ésta otra aplicación que es el utilitarismo altruísta de un ADAM SMITH (XLIX) que con la otra forma de utilitarismo continúa en la Moral inglesa del siglo XIX. Digamos algo de todos estos autores.

XLI. CUMBERLAND (1632-1718).—Alumno en la famosa Universidad inglesa de Cambridge, se dedicó a demostrar la tesis tradicional de que hay una Moral absoluta y una ley universal de la que Dios es primer principio y cuyo fruto es la felicidad individual.

XLII. SHAFTESBURY (1671-1713).—Sus ideas morales son una a manera de transición del empirismo inglés al criticismo de KANT (L). Separa la Moral de la Religión y aun de la idea de Dios, y piensa que el hombre de bien debe prescindir de los premios y castigos con que está sancionada su conducta, sin que ellos le muevan para cumplir sus deberes. Realmente en esto recuerda mucho a KANT (L).

XLIII. CLARKE (1675-1729).—Combate este filósofo con igual intensidad que los filósofos de que en seguida vamos a tratar, la Moral del placer. El fundamento del bien lo pone en la correspondencia de nuestras acciones con la naturaleza de las cosas: la acción opuesta a dicha naturaleza es inmoral.

XLIV. BUTLER (1692-1752).—Este moralista niega que el interés sea el móvil de todas las acciones, y llama conciencia a un gusto moral innato.

XLV. HUTCHESON (1694-1747).—Nombrado Profesor de Filosofía moral en Glasgow en 1729, tiene una obra principal titulada *Sistema de filosofía moral.*

El espíritu inglés se ha sentido siempre atraído por las ideas prácticas y positivas, y así HUTCHESON esperaba fundar una teoría moral más sólida, basándose no en la conciencia y la razón, sino más bien en las disposiciones naturales de la humanidad; ADAM SMITH (XLIX) ha dado pruebas de la misma tendencia empírica al basar su Moral en el sentimiento, considerando, por consiguiente, que la malicia de un crimen, por ejemplo de un asesinato, nace del horror que inspira y no de que se oponga a ley moral alguna. Por eso declaraba que en general no reprobamos tal o cual acción porque se oponga a alguna ley, sino que formulamos la ley porque la experiencia enseña que esa clase de acciones es reprobada por todos. En tales asertos se ven claramente las bases o datos de la Moral evolucionista de SPENCER (LXXX).

La Moral de HUTCHESON no tiene nada que ver con el sensualismo, y en ella sigue a CUMBERLAND (XLI) de quien se presenta como discípulo. En lugar de poner como HOBBES (XXXVII) el fundamento de la Moral en el egoísmo, lo coloca en la benevolencia. Su filosofía, sin embargo, es incompleta, poco coherente y no exenta de graves equívocos. Al gusto moral innato de que habla BUTLER (XLIV), HUTCHESON lo llama gusto estético.

XLVI. UN MATERIALISTA: MANDEVILLE (1670-1733).—En sus obras de corte satírico y de libelo niega la distinción esencial entre el bien y el mal, y mira a la virtud como fruto de la política y de una secreta vanidad, afirmando que en la sociedad conviene que

haya vicios. Su *Fábula de las abejas, o Los vicios privados crean la prosperidad pública* (a), publicada en 1723, mereció ser refutada por HUTCHESON (XLV) y por BERKELEY en la obra de este último, *Alcifrón, o el pequeño filósofo,* publicada en 1732 para combatir a los librepensadores y de un modo especial a MANDEVILLE.

Como se ve, hemos entrado en el estudio del grupo influído por la moral sensista de HOBBES (XXXVII). Las mismas ideas de la *Fábula de las abejas* repítelas MANDEVILLE en *Pensamientos libres sobre la religión y la felicidad de las naciones,* publicados en 1720. En ellos combate el espiritualismo y que el sentido moral sea innato. De que el vicio y todas las pasiones, como el orgullo, la ambición, etc., sean ocasión a veces de bien, deducía que el vicio es causa de la prosperidad social y que la virtud, fuente verdadera de dignidad individual, es, al contrario, causa de decadencia. El interés individual es, según este autor, el único resorte de la vida individual y social.

XLVII. LA MORAL DE LA UTILIDAD EN BENTHAM (1748-1832).— Siguiendo las mismas doctrinas utilitaristas egoístas de MANDEVILLE (XLVI), este autor de la *Introduction to the principles of moral and legislation,* publicada en 1789, de una *Deontología o Teoría de los deberes,* editada en 1833 después de su muerte, y de una *Defensa de la usura,* de 1787, lo que de más interés presenta en su doctrina es la parte referente a la Moral.

Por no mirar en los actos humanos más que el aspecto social, no descubre en qué consiste verdaderamente la moralidad de los mismos y pone en último término la utilidad como fundamento de la moralidad. Para él el hombre no obra más que con vistas al placer y tendiendo a evitar el sufrimiento y el esfuerzo; pero, como todo

---

(a) El título inglés es *The fable of the bees, or private vices made public benefits.*

placer lleva consigo algún sufrimiento, es preciso que el hombre escoja entre los diferentes bienes y males, ante los que constantemente se halla colocado, lo mejor o más útil, es decir, el mayor bien, resignándose a sufrir el menor mal posible. La utilidad es el excedente de bien y placer sobre la cantidad de mal y sufrimiento que en todo hay. Es la misma Moral de los antiguos sensualistas como LOCKE (XXXIII), que éstos deducían de su Filosofía y en especial de su Psicología, mientras BENTHAM, sin saberse por qué, sienta el principio de que la utilidad es la última palabra de la Moral, y que la legitimidad, la justicia, la bondad, etc., de las acciones humanas no tiene otra cosa por qué explicarse ni en qué fundarse. Distingue la utilidad individual y la social, y subordina el interés privado al público sin demostrar lo recto de esa subordinación que es principio que únicamente aparece en los sistemas de la Moral del deber. «Priestley —dice— es el primero, a menos que no lo haya sido Beccaria, que aprendió de mis labios a pronunciar esta sagrada verdad: la mayor felicidad de la mayoría es la base de la moral y de la legislación».

BENTHAM opone su Moral a la de la simpatía de ADAM SMITH (XLIX) y a la del ascetismo. Define la primera diciendo que es la que juzga las acciones sin tener en cuenta sus consecuencias, y la segunda la que considera como un mal todo placer y como un bien todo sufrimiento. Claro es que ese ascetismo no es el del Evangelio, en el que, si se predica la mortificación, es para elevar nuestra naturaleza y purificarla a cambio de los verdaderos placeres espirituales. Pero BENTHAM desnaturaliza la doctrina de cuantos no piensan como él para así combatirlos mejor.

Según el principio de BENTHAM, que copiamos antes textualmente, la Moral viene a reducirse a una aritmética del placer egoísta; y, en efecto, procede este autor a medir los placeres y los sufrimientos para saber por qué ha de decidirse en cada caso en esa perplejidad que se presenta, teniendo que escoger entre bienes

y males y debiendo procurar el bienestar mayor de los más. En esa aritmética moral calcula la intensidad, la duración, la certeza, la proximidad o inminencia, la fecundidad y la pureza o falta de mezcla, de los goces y los sufrimientos, así como la naturaleza del sujeto, su temperamento, estado de salud o de enfermedad, inteligencia, etc. Es verdaderamente ingenioso BENTHAM en éste como en otros puntos de su absurdo sistema en el que no se aprecian ni evalúan los goces ni sufrimientos del espíritu, sino sólo los intereses pecuniarios. En esa aritmética se sustituye lo honesto, fin del hombre y principio de la moralidad, por lo útil que no reúne estas condiciones.

Sin embargo es de alabar en BENTHAM el que en ese cálculo tenga en cuenta las consecuencias sociales dichosas o desgraciadas de los actos individuales que por ello reciben un nuevo carácter de bondad o malicia, punto de vista en que el legislador principalmente debe colocarse; pues aunque todos los actos humanos no tienen este alcance social, ni el moralista ni el jurisconsulto pueden prescindir de ello.

XLVIII. JAMES MILL (1773-1836).—Amigo de BENTHAM (XLVII), compartió sus mismas ideas, y, aunque fué clérigo en la iglesia escocesa, renunció a toda religión, cualquiera que fuese, sentimientos en que educó a su hijo el famoso JOHN STUART MILL (LXXIX).

XLIX. LA MORAL DEL SENTIMIENTO Y DE LA SIMPATÍA EN ADAM SMITH (1723-1790).—El más célebre de los filósofos ingleses del siglo XVIII que trataron de Moral es éste de que vamos a hablar, principal defensor de una forma de utilitarismo altruísta que tiene en cuenta la simpatía por el goce y el dolor de los demás. Fué discípulo de HUTCHESON (XLV). En 1752 fué llamado a desempeñar en Glasgow la cátedra de Filosofía moral, y en 1759 publicaba su *Theory of moral sentiment.*

Lo mismo que HUTCHESON (XLV), funda la Moral no en el interés, sino en el sentimiento, y de un modo especial en la simpatía, cuyo papel exagera hasta el punto de hacer derivar de ella la misma Moral individual. El hombre que nunca haya vivido en sociedad —dice— no tiene idea alguna de la conveniencia o disconveniencia de sus acciones, como ni podría tener idea alguna de la belleza o deformidad de su rostro. Pero sean cuales sean las relaciones íntimas y esenciales de la Moral individual y de la Moral social, son inconfundibles y no puede reducirse la segunda a la primera. No todo en la Moral son relaciones del hombre con sus semejantes. Los principios que regulan esas relaciones proceden de algo más elevado que la simpatía; los promulgan la conciencia y la razón, reguladoras tanto de los actos individuales como de los sociales. ¡Qué de extravíos no habría en el hombre si se erigiesen los sentimientos en regla suprema! El principio de la simpatía es secundario; el del deber está por encima de él. El papel de la razón es algo más que recoger y apreciar los testimonios de la simpatía; la razón se guía a sí misma acerca del bien que percibe.

Estos inconvenientes de su teoría sentidos por el mismo SMITH le llevaron a confesar que en algunas ocasiones la opinión de los hombres y la conciencia no van de acuerdo, debiendo entonces obedecerse a ésta frente a la otra. No necesita para ello el autor acudir a una especie de simpatía que en estos casos sentiría un espectador ideal, más justo que la opinión de las gentes. El único espectador ideal que hay es la razón o, mejor dicho, Dios, que habla en la conciencia valiéndose de la misma razón, palabra interior que repite la voz de Dios con fuerza de obligarnos, mientras que la simpatía no nos obliga a nada, sino a lo sumo en algunos casos nos dirige, suministrándonos indicaciones muy estimables. Pero en cambio, ¡cuántas veces nos extravía! ¡Depende tánto del humor en que nos hallamos, de los prejuicios y de los hábitos! ¡Es tan relativa! No es ni desinteresada. Por eso no puede ser la regla.

CAPÍTULO VIII

Kant.

L. KANT (1724-1804).—Este filósofo alemán merece un capítulo para él solo. Tan grande ha sido su influencia en la filosofía moderna y contemporánea. Sus doctrinas morales han sido expuestas sobre todo en su famosa obra *Crítica de la razón práctica* (a), que vamos brevemente a analizar.

LI. LA RAZÓN PRÁCTICA.—Frente a la razón especulativa que se propone resolver el problema de qué es lo que podemos saber, la razón práctica trata de averiguar cómo debemos obrar. KANT, para responder a esta segunda cuestión busca los principios que determinan a la voluntad, y aquel KANT, que en Metafísica había sido un escéptico, en Moral es dogmático, concediendo a la razón práctica aquella certeza que niega a la especulativa, porque distingue exageradamente estas dos razones que en realidad no son más que una facultad sola llamada inteligencia. La Moral no se funda en modo alguno en la felicidad; debe ser completamente desinteresada, como que sería extraña a la moralidad toda esperanza de recompensa. El bien moral, lo que los escolásticos (XXIX) llamaban lo honesto, hacia lo que se orienta la Moral, es tal porque ha sido impuesto por el deber; es decir que la voluntad es moralmente bue-

---

(a) En alemán *Kritik der praktischen Vernunft.*

na, no porque se dirija al bien, ni a causa del fin que se proponga, sino que es absolutamente buena, buena por sí misma.

La ciencia nada tiene de común con la dirección de la conducta humana regida por leyes que KANT trata de averiguar por procedimientos semejantes a los empleados en la *Crítica de la razón pura* (a). Para ello busca la noción de moralidad sacando de ella las condiciones que supone la moralidad.

LII. LA OBLIGACIÓN MORAL.—Que existen obligaciones la conciencia lo asegura. Pero ¿qué es la obligación? La razón tiende por naturaleza á la unidad, y por consiguiente en la razón práctica encuentra KANT dos elementos distintos: material y formal, el primero de los cuales consta de todos los motivos que obran en la sensibilidad, de todos los estímulos del placer, y el segundo de todos los motivos desinteresados que hacen relación, no a la sensibilidad, sino a la razón pura. En los primeros no entra lo universal y lo necesario, y los segundos enseñan el principio absoluto que debe regir todas nuestras determinaciones, que es a lo que KANT llama imperativo categórico.

LIII. EL IMPERATIVO CATEGÓRICO.—No se ve cómo podría KANT definir la voluntad buena y el deber, al no regularlas con ningún objeto. Pero él reconoce, casi como los escolásticos (XXIX), que la razón ejerce sobre la voluntad una especie de coacción que es el imperativo categórico o absoluto. ¿Qué es ese imperativo? No es una máxima que valga para un caso determinado; no es un imperativo hipotético o mandato que subordine el acto mandado por él al logro de algún bien conocido por la experiencia. La ley moral es un imperativo categórico, es decir, un mandamiento en el

---

(a) En alemán *Kritik der reinen Vernunft.*

que para nada entran móviles utilitarios, que vale para todos los casos y que se enuncia así: «Obra conforme a una máxima que pueda ser considerada como ley general», que en el fondo equivale a estas otras: «Haz lo que debes, ocurra lo que ocurra» u «Obra por la ley porque es ley», «Obra por respeto a tu personalidad», máxima que recuerda las enseñanzas del estoicismo (XXI). Es fórmula que hace tiempo ha llegado a ser un proverbio por existir antes que la formulase KANT, pues la conciencia vulgar tiene evidencia de los verdaderos principios de la Moral.

Pero KANT, hablando de estos imperativos de la conciencia, distingue dos: el absoluto que acabamos de enunciar, y otro hipotético subordinado a un fin, como es la receta del médico que éste da para curar al enfermo, receta que se impone a la voluntad si se quiere obtener la curación. Ese imperativo se puede formular diciendo: «Quien quiere el fin, quiere los medios». Es una especie de consejo o regla, a diferencia del categórico que es más bien una ley, una orden que manda se haga la acción no con miras al resultado, sino por la acción misma. El imperativo categórico, pues, o ley moral, es algo universal, puesto que la acción que prescribe la manda con independencia de cualquier fin particular. Por esa universalidad de la ley moral encuentra su expresión más adecuada en la fórmula: «Obra siempre según una máxima tal que puedas desear que sea una ley universal».

LIV. LOS POSTULADOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA.—Si este principio absoluto o ley moral existe, KANT tiene que señalar las condiciones gracias a las cuales la moralidad es posible, que son los principios teóricos llamados postulados de la razón práctica sin los que es imposible concebir el imperativo categórico. Estos son tres: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

Si el hombre no fuese libre, sus actos nacerían de sus inclinaciones, de su sensibilidad; luego el principio absoluto de la razón

práctica exige que sea libre. De esta libertad tal como la concibe KANT hablaremos en seguida. Pero sigamos sin perder el hilo de esta exposición.

Para cumplir los mandatos del imperativo categórico hay que armonizar completamente nuestras intenciones con la ley moral que es lo que constituye la santidad o lo ideal de la virtud. El hombre debe encaminarse hacia ese ideal; pero eso no se puede lograr completamente porque vivimos sometidos a las condiciones de la sensibilidad, que se refiere, no a lo ideal de la virtud, sino al empirismo de los goces; por consiguiente es necesario que por medio de un progreso indefinido procuremos llegar a ese ideal, progreso indefinido que supone la inmortalidad del alma. Y es que, aunque la virtud o cumplimiento del deber no es lo mismo que la felicidad, se hace acreedor a ella, la merece, la exige; y, como esa exigencia no se puede realizar en esta vida, debe haber otra vida en que se realice porque en ella Dios nos conceda esa felicidad.

Y aquí aparece la idea de Dios, supremo remunerador y juez, como un tercer postulado. La virtud es el fin supremo. Si la felicidad lo fuese, no influirían los seres en sus propias determinaciones y todo se reduciría a los instintos. El deseo de felicidad es invencible en nosotros; la armonía de la virtud y de la felicidad no es cosa que esté en manos del hombre lograrla por sí mismo, porque, aunque es libre desde el punto de vista moral, depende de la naturaleza en lo que se refiere a su felicidad, y la naturaleza no es capaz de establecer esa armonía. Para ello se necesita una causa independiente de la naturaleza que pueda y quiera producirla, dotada de inteligencia y voluntad, la cual causa es Dios.

Como estos tres postulados de la razón práctica no lo son de la teórica pueden tener valor objetivo, pues como la razón práctica es la que determina nuestras acciones, que son algo real, sería contradictorio no fuese real el principio de donde dimanan.

LV. AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD.—Obligado KANT, a pesar de tantos rodeos, a determinar el deber por alguna cosa, aunque se defendió todo lo que pudo de hacerlo como si el deber se pudiese determinar por sí mismo y no por el bien o fin que es su objeto, asegura que hay un fin por sí, un fin absoluto que es el ser racional, esto es, el hombre mismo. El hombre no debe jamás mirarse a sí mismo ni mirar a los demás como un medio: es una persona y no una cosa, y por consiguiente es inviolable y su libertad es sagrada. De ahí la fórmula: «Obra de tal suerte que trates siempre a la humanidad lo mismo en tu persona que en la persona del prójimo como un fin, y que no te sirvas jamás de ella como de un medio». Así se comprende que KANT llegue a sostener que la voluntad humana es autónoma, es decir, que en sí misma lleva las leyes a que obedece, que es lo que hace constar en la fórmula: «Obra de tal modo que tu voluntad pueda considerarse a sí misma como si por sus máximas dictase leyes universales». KANT resulta, pues, profesando la Moral independiente. La libertad, pues, es lo que KANT llama autonomía de la razón práctica que es lo que vulgarmente se denomina voluntad, la cual, al no depender de móvil alguno exterior de acción, obra por la ley, porque la ley es tal mientras la razón teórica no entiende de libertad ni de finalidad, pues para ella todo fenómeno va condicionado por otro fenómeno antecedente.

LVI. TEORÍA KANTIANA SOBRE LA LIBERTAD.—Para entender mejor lo que llevamos dicho es preciso conocer esta teoría. KANT afirma con razón que la libertad va implicada en el deber, pero no logra hacerla plausible. Todos los fenómenos —dice—, todas las representaciones de conciencia están sometidas a una ley inflexible de determinismo; pero como no tendríamos derecho a pasar de los fenómenos a los nóumenos, esto es, de las apariencias a la realidad de las cosas, la libertad puede subsistir aunque en los hechos no aparezca. La crítica de la razón pura sienta, pues, que la libertad es

posible; la crítica de la razón práctica, que es necesaria, y de ello se deduce que la libertad existe. Pero ¿cómo va a existir la libertad en el mundo de los nóumenos si no tiene participación alguna en el de los fenómenos y de los actos íntimos de la conciencia? Libertad sin efecto no es libertad. De nada sirve que KANT suponga que la serie ininterrumpible de los fenómenos se desenvuelve completamente en virtud de un acto libre, sencillo y único, realizado fuera del tiempo en lo intemporal o eterno. Esa libertad de existir no sería la nuestra; ese acto libre radical que decidiría de toda la vida suprime la libertad humana y no la explica. Si el hombre fué libre en un principio, ya no lo es en esta vida; si lo es en lo eterno, ya no lo es en el tiempo. Al colocar KANT al hombre nóumeno en lo intemporal lleva a sus discípulos a confundir la esencia del hombre con la de Dios como la confundieron (a); y si lo que quiere decir es que, siendo el hombre y Dios cosas distintas, un acto libre realizado al principio decide de toda la vida, hace causa común con aquellos deterministas que pretenden hacer derivar fatalmente la conducta del hombre de un cierto carácter formado en un tiempo o de ciertos hábitos adquiridos.

En otro lugar da KANT una explicación distinta que tampoco tiene ningún valor. Parece que hace consistir la libertad en la autonomía de la razón. El hombre debe su independencia —dice— a la razón en el sentido de que en tanto será libre en cuanto proceda de un modo racional, lo cual es confundir la libertad en general con la libertad del bien, y, lo que es más grave, negarse a considerar como libres los actos culpables, puesto que los actos culpables no

(a) WEBER en su *Historia de la filosofía europea* dice comprobando la imprevisión de KANT en este punto: «Fichte será, pues, consecuente al deducir de las premisas kantianas la doctrina del *Yo* absoluto. En cuanto a nuestro filósofo parece que teme tan poco esa conclusión lógica de su teoría, que postula, siempre en nombre de la razón práctica, la inmortalidad individual como condición necesaria de la solución del problema moral y la existencia de un Dios distinto del yo inteligible como garantía suprema del orden moral y del triunfo definitivo del bien».

son razonables. Es el error al que tendía SÓCRATES (XIII) cuando atribuía todo acto culpable a pura ignorancia. El acto moralmente malo, en efecto, supone una ignorancia, pero también un conocimiento, una y otro imperfectos; un acto de esclavitud y otro de libertad.

LVII. PRIMACÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA.—Los tres postulados de la razón práctica enumerados más arriba son certidumbres, porque sin ellos el problema moral sería insoluble, y se basan sobre la necesidad del querer: he ahí cómo surgen ante la razón práctica esa serie de realidades suprasensibles o de cosas en sí que la razón teórica tiene por incognoscibles. Tal es la «suprema antinomia» que KANT resuelve afirmando que la razón práctica tiene la primacía sobre la teórica, y que el querer es superior al conocer sirviendo para completar lo adquirido por el conocimiento, teoría completamente nueva en Filosofía.

LVIII. EL JUICIO TELEOLÓGICO.—De la razón práctica se deducen las leyes de la libertad, como de la teórica las de la naturaleza. Una y otra tienen principios propios que permanecerían siempre separados, si no fuese por una facultad especial por la que aplicamos al mundo de la naturaleza los principios del mundo de la libertad.

El principio que rige a esa facultad es la concordancia de los medios con el fin, concordancia que existe en los actos de los seres libres y que trasladamos a los actos de la naturaleza para concebir la unión de la naturaleza y la libertad que obra en ella y por medio de ella. La que así une el orden especulativo y el práctico se llama facultad de juzgar.

La moralidad de un acto está en la intención y no en la conducta exterior; pero la naturaleza no es más que un sistema de fines dependientes de un fin general y supremo que la razón práctica nos

muestra en la moralidad; mas, como KANT niega objetividad al principio de las causas finales, no se ve cómo podría quedar en pie la Moral.

Como el juicio teleológico o de los fines considera cada organización particular como dependiente de la organizacion general de la naturaleza en la que los fines particulares no son más que medios de un fin universal y supremo, la crítica del juicio teleológico viene a terminar en las verdades religiosas cuya realidad admite la razón práctica.

LIX. METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES.—En esta obra de KANT distingue el autor los deberes de derecho impuestos por una ley exterior, a los que vulgarmente se llaman deberes positivos, y los deberes de virtud impuestos por la razón y la conciencia, que son los que de ordinario se conocen con el nombre de deberes naturales.

En cuanto a los segundos, que son de los que nos corresponde tratar en este resumen histórico, no incluye KANT en ellos la abnegación y la caridad, pues prescindiendo de la caridad sobrenatural hay arrebatos de piedad filial y generosidad que proceden de la Moral natural y son de los mejores frutos de ella, echándose de ver aún más la insuficiencia de su Moral en que omite todos los deberes directos hacia Dios, que es lo mismo que negar el deber de darle culto.

LX. CRÍTICA DEL SISTEMA MORAL DE KANT.—Hay en todo él muchas verdades mezcladas con muchos errores. No combatiremos el imperativo categórico que no es más que el dictamen supremo de la conciencia moral a lo que nosotros llamamos razón práctica. Lo primero en Moral es que cada cual debe cumplir sus deberes. Pero KANT no ve que no se puede definir el deber y la voluntad recta sino por el bien, es decir, por un objeto, un fin, un término. Los escolásticos (XXIX) estaban en lo firme cuando reconocían que

el primer principio de la Moral es: «El bien se debe hacer; el mal se debe evitar» (a).

Otro error de KANT es considerar al hombre como un fin por sí, tanto más cuanto que siendo lógico con sus afirmaciones metafísicas no debía saber si el hombre tiene un alma espiritual e inmortal, si el mundo existe y en qué relaciones está el hombre con el mundo. Dios, a quien el hombre está subordinado en calidad de criatura, es la única fuente de la ley moral y fin supremo; pero KANT en lugar de Dios y de la ley divina manifestada por la razón y la conciencia pone al hombre y la voluntad humana que dice está regida por sus propias leyes, afirmación que destruye toda Teología y que es la mejor prueba de la tendencia de KANT a sustituir a Dios por el hombre, como hace cuando pone en el hombre el ideal y el bien. Y no hay nada de eso. La voluntad se gobierna por la conciencia, la cual no es más que la razón dictando verdades prácticas; pero la verdad es superior a la razón que la conoce y no depende de ésta, sino que se impone a ella por la evidencia objetiva que toma de Dios, lo mismo que se trate de conciencias que Lo conozcan, como de las que no tengan de Él más que un concepto incompleto.

Yerra asimismo KANT cuando sostiene que la conducta moral debe ser en absoluto desinteresada y que de ningún modo se funda en la idea de felicidad. Sería entonces inmoral animar a la práctica del bien con la esperanza de un premio por digno que éste fuera, como podría ser la estima de nuestros conciudadanos. El amor de la honestidad y del deber, y, por tanto, de Dios mismo, sostén de todo el orden moral, debe ser el móvil supremo y último por qué de la conducta virtuosa; pero ésta puede inspirarse en todo otro motivo

---

(a) Este primer principio me ha parecido siempre muy mal formulado. El sentido que se ha querido dar es: «Lo que se debe hacer, es bueno; lo que se debe evitar, es malo»; pero la fórmula latina: *Bonum est faciendum, malum est vitandum*, justifica la falsa doctrina de JANET (LXXIV), que sostenía que todo lo bueno es obligatorio.

racional con subordinación al primero, como es el placer que se encuentra en la práctica misma del bien o el premio que Dios o los hombres reservan en otra vida o en ésta. La Moral de KANT recuerda mucho a la estoica (XXI) en no ser humana, orgullosa, impracticable, y por eso nadie la sigue.

KANT no dice con los estoicos (XXI) que la virtud y la felicidad sean lo mismo o dos cosas inseparables, sino que ese hecho frecuente en este mundo de que la virtud no va acompañada de la felicidad no se dará en otro mundo mejor. En cambio hay que aplaudirle su afirmación de que por la moralidad, la virtud y la santidad el hombre se eleva sobre la naturaleza, pues la grandeza de los mundos estelares no puede competir con la grandeza moral del hombre de buena conciencia.

En resumen: una vez que su Metafísica ha llevado a KANT al escepticismo, se jacta de haber vuelto al dogmatismo por la Moral y la razón práctica, imponiendo ésta a la voluntad ciertos principios absolutos y no sólo necesarios para nuestra voluntad sino para todas las voluntades, y dotados, por consiguiente, de valor objetivo que nos permite pasar del sujeto al objeto y franquear el abismo que nos separa de éste y del conocimiento de las cosas. Pero en vano acude KANT a este remedio de su escepticismo. Si a la razón especulativa la considera incapaz de hallar lo absoluto, la razón práctica, que es la misma facultad que la especulativa, tampoco lo podrá hallar. La *Crítica de la razón pura*, llevando al escepticismo, y la *Crítica de la razón práctica*, conduciendo a la certeza, se contradicen; constituyen, como diría KANT, una antimonia sin solución. Si las leyes metafísicas no son más que la condición de nuestra inteligencia, las morales lo son de nuestra voluntad; y como la Moral, verdad práctica, es en muchos aspectos consecuencia de la verdad especulativa, si en Metafísica se duda, en Moral también hay que dudar; y, si la verdad especulativa no existe, tampoco existirá la verdad moral. Lo más que se puede conceder es que hay algunos

principios de Moral evidentes por sí mismos, lo mismo que hay principios evidentísimos en Metafísica que no se derivarán de éstas en cuanto a la certeza que de ellos tenemos. Pero si se duda de los primeros principios de la Metafísica no hay razón para no dudar de los primeros principios de la Moral, y el dogmatismo moral de KANT no puede librarlo de las consecuencias de su escepticismo en Metafísica.

KANT por otra parte muestra bien claramente el carácter absoluto de los principios morales, de los que la conciencia no puede apartarse, y que implican la existencia de un Dios legislador supremo, la inmortalidad del alma y la libertad; pero estas verdades, como especulativas que son, deben demostrarse en Metafísica y no en Moral, pues, si ha habido muchos metafísicos que han dudado de las proposiciones propias de su ciencia, también ha habido muchos moralistas que han puesto en duda los principios morales y han desnaturalizado o empequeñecido la ciencia que cultivaban.

CAPÍTULO IX

El espiritualismo en el siglo XIX.

LXI. EL FIDEÍSMO DE BAUTAIN (1796-1867). — El principio que domina la filosofía de este autor es la subordinación exagerada de la razón a la fe, hasta el punto de que su doctrina fué condenada por la Iglesia.

Este mismo espíritu le hace subordinar la Moral natural a la Teología, aunque los principios de la primera tienen una certeza propia, que nosotros podemos apreciar con ver su conformidad con los preceptos de la Moral cristiana. El mismo BAUTAIN, al tratar de la Moral, razonaba sus afirmaciones y se inspiraba en los doctores escolásticos (XXIX). Esto no quiere decir que la Moral natural no encuentre su confirmación en la Moral cristiana, pero el entendimiento es capaz con más o menos trabajo, contra lo que sostenía BAUTAIN, de descubrir los principios naturales de la Moral. ¿De qué nos serviría, si no, el entendimiento? Eso es lo que no supo hacer nunca BAUTAIN: determinar las verdaderas relaciones entre la Filosofía y la fe, en la que quería encontrar el único medio de combatir las doctrinas escépticas de KANT (L).

LXII. GRATRY Y SU MÉTODO MORAL (1805-1872).—El tratar aquí de este autor es, más que por sus ideas morales, por ser defensor de un método de carácter moral, cuya necesidad defiende con bastante talento. La evidencia actúa sobre el entendimiento, pero debe ir acompañada —dice— de una buena disposición de

toda el alma y en especial del corazón. La buena voluntad lleva también a la verdad y sin ella no se puede descubrir la verdad total, la que interesa al hombre por entero y la que por medio de la obligación se adueña de cuanto nos es más querido. Con PLATÓN (XVII) dice que el alma tiene dos alas para elevarse a Dios, que son la dialéctica y el amor.

Insistiendo en estas mismas ideas admite un sentido divino, como él lo llama, por el que sentiríamos a Dios y tendríamos de Él un conocimiento experimental, cosa que sólo se da en las relaciones sobrenaturales de carácter místico de alguna que otra alma con Dios. Lo único que hay en esto de cierto, y eso en el terreno teológico, es que para creer de un modo que sirva para la vida eterna es preciso querer creer; que la pureza del corazón abre los ojos del alma según aquello de las Bienaventuranzas: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios», y que el orgullo y el vicio ciegan a los hombres de más talento. La Filosofía no es cosa de la inteligencia sola en la que ésta baste para progresar: el filósofo debe ser un hombre completo, de espíritu elevado y corazón recto.

Inspirado en este noble concepto de la Filosofía, el P. GRATRY se alza contra los voluptuosos, que no viven sino por y para los sentidos, y contra algunos especialistas, que no quieren vivir sino a costa del cerebro. El hombre —dice— debe vivir por el corazón, por la caridad y el amor del bien. Con esa vida superior preparará la consecución de su último fin en la otra vida, hacia la que las almas perfectas se sienten tan atraídas. La plenitud de la vida, cuando se puede alcanzar, es después de la muerte. GRATRY no se contenta con esta afirmación certificada por la Filosofía y por la fe, e intenta describir lo que será esa inmortalidad feliz y el lugar a donde van a parar los bienaventurados. ¿Cuál será el cielo material?— se pregunta con apasionada curiosidad—; y con la misma se plantea la cuestión de si los astros están habitados. Entre el mundo moral

y el mundo sideral halla profundas armonías, y opina que, cuando el primero alcance su perfección, deberá el segundo ser digna morada de él. Son ideas de apóstol y artista, aceptables en el fondo y aun indiscutibles en algunos de sus aspectos. Aquí no hemos hecho más que un esbozo de ellas. Es preocupación de muchos filósofos contemporáneos relacionar los destinos de la humanidad con los cuerpos celestes. La *Biblia* nos ofrece ciertos bellísimos chispazos sobre ese punto, tan bellos, que ni la imaginación de los poetas ni los descubrimientos de los astrónomos pueden añadir nada a ellos.

GRATRY, al creer en un progreso de la humanidad, si no indefinido, susceptible al menos de prolongarse de un modo maravilloso, olvida que el progreso moral individual del que resultan todos los otros progresos del hombre y que le es indispensable comienza de nuevo con cada generación. Cede demasiado este autor a las tendencias optimistas de su gran inteligencia y de su hermoso corazón.

LXIII. COUSIN (1792-1867).—Interésanos de este autor francés su *Cours d'histoire de la philosophie morale au* XVIIIme *siecle* (publicado de 1840-1841, en 5 vols., por VACHEROT y DANTON), pues en ella estudia sistemas que funde en el suyo ecléctico, constituído con elementos de todos ellos. En la última parte de su vida COUSIN reduce la enseñanza pública de la Filosofía a la Psicología, la Lógica y la Ética. Al exponer esta última parece que hace consistir la libertad en la espontaneidad y trata de explicar en último análisis los fundamentos de la Moral y del deber por los principios de la libertad en lugar de fundar la libertad en el deber.

El discípulo más eminente de COUSIN es JOUFFROY (LXIV).

LXIV. JOUFFROY (1796-1842).—Este autor sólo trata de los fundamentos de la Moral en su *Cours de droit naturel.* Elocuentemente plantea el problema del fin último con que comienzan tanto

la Ética de ARISTÓTELES (XIX) como la de SANTO TOMÁS (XXIX). El hombre se pregunta con ansiedad sobre el destino personal que le aguarda. El problema se extiende a medida que nuestras miradas se dirigen al resto del mundo y sondean el pasado y la historia. ¿A dónde se dirige la humanidad? ¿A dónde va a parar el mundo? ¿Y los que nos han precedido en los siglos pasados? ¿Y los cuerpos celestes que brillan en el firmamento? La poesía, las religiones y la Filosofía han tratado de responder a estas preguntas. JOUFFROY busca la respuesta en la naturaleza del hombre y sus tendencias. Refuta los sistemas falsos: fatalismo, panteísmo, etc., y confiesa que el fin perfecto del hombre no se halla en esta vida. El fin particular de esta vida es el desarrollo de la personalidad frente a todas las dificultades que a ello se oponen.

En cuanto a la vida futura, JOUFFROY no se atreve a decir nada. En resolución: a los problemas que se plantea empieza a darles, sin seguir adelante, las soluciones cristianas que, aunque no disipan el misterio, sacian el corazón del hombre y dan estabilidad a sus esperanzas.

LXV. DAMIRON (1794-1862).—Se dedicó este autor principalmente a las cuestiones morales, que relacionaba exclusivamente con la Psicología. Fué el moralista y como si dijésemos el predicador de la escuela ecléctica (LXIII). Según él, todo sistema que no está de acuerdo con la fe en lo bello, en Dios y en la vida futura, es un error; y, en efecto, la afirmación de las verdades morales es un criterio de verdad, pero no el único, y es preciso emplear todos los demás criterios legítimos para que la Moral quede en pie e ilumine a los otros conocimientos. La Moral de DAMIRON es poco exacta y poco sólida a pesar de sus apariencias. Considérala no como ciencia en sí, sino derivada, o, mejor dicho, como arte. De la Psicología toma su razón de ser y evidencia, sus títulos y autoridad. El bien que la Moral busca es un bien psicológico: el bien del alma

humana, el legítimo desenvolvimiento de nuestra actividad libre y de todas nuestras facultades por el esfuerzo sostenido que se torna virtud y principio, al mismo tiempo, de las más agradables emociones y sentimientos, esto es, de la felicidad. Trata de este modo de conciliar la Moral de la obligación con la Moral del atractivo: la obligación nace de la razón que dice «es preciso», mientras el atractivo o aliciente nace de la sensibilidad que dice «eso agrada». Y he aquí un error de DAMIRON: el reducir la Moral al hombre, a su perfección, como hicieron los estoicos (XXI), en lugar de referirla a Dios, único principio suficiente del deber absoluto y de la virtud desinteresada. Al independizar la Moral de la Metafísica, y en particular de la Teodicea, para hacerla formar parte de la Psicología, hace de ella una Moral independiente de lo absoluto, y por tanto, relativa y egoísta en último análisis, careciendo de bases bastantes para justificar sus preceptos.

LXVI. CARLOS WADDINGTON.—Nacido en 1819. Es un fiel discípulo de la escuela ecléctica (LXII), cuyas doctrinas sostuvo en las cátedras oficiales de que estuvo encargado en diversos Colegios y Liceos, en el Seminario protestante de Estrasburgo y finalmente en la Sorbona. Miembro de la Academia de Ciencias Morales en 1888 en la vacante que dejó CARO, es autor de un trabajo titulado *Dieu et conscience* publicado en 1870.

LXVII. MORAL RACIONALISTA.—De la Teodicea sin milagros ni revelación del racionalismo no podía seguirse más que una Moral natural noble, pero incapaz de ser impuesta a los hombres ni de bastarles. Fúndase esta moral en el dictamen de la conciencia, eco de la voz de Dios. Admite un Dios personal e infinitamente bueno; pero los sistemas valen poco para moralizar al pueblo.

LXVIII. JULES SIMON (1814-1896).—Autor de una obra titulada *Le Devoir* (1854), sus ideas son las de un gran número de sus

contemporáneos. La inmortalidad del alma la demuestra basándose en la justicia de Dios: «Nos veríamos —dice— reducidos a acusar a la providencia si esta tragedia —se refiere a la vida presente — terminase aquí..... He ahí el fruto delicioso que acarrea el sufrimiento, y puede decirse de éste que está pletórico de inmortalidad. Bendigamos a Dios que ha permitido que la ley del deber sea tan evidente y a menudo tan austera y que cada día nos proporcione la ocasión o el espectáculo de un martirio. Esta demolición de lo verdadero y de lo justo significa que la vida no es más que un comienzo, una prueba, una hora anterior a la eternidad. ¿De qué sirven las demás demostraciones? Esto es todo. No sólo me consuelo de la injusticia que veo, sino que encuentro dulzura en la injusticia que sufro. Soy justo y me persiguen: entonces Dios me espera».

Igualmente son acertadas las palabras de este autor al señalar como fin último del hombre el conocimiento y el amor de Dios, y no esa serie indefinida de existencias de que algunos hablan: «Es —dice— absolutamente necesario que una vez que me desprenda del cuerpo no viva más que para amar a Dios, para conocerlo sin sombras y para unirme sin reservas a su voluntad; mi espíritu no exige otra cosa fuera de esa certeza. Mejor se aquieta en este pensamiento que en la esperanza de esos perfeccionamientos sucesivos que retrasan indefinidamente la posesión del único bien al que él aspira, o en la contemplación de todos esos placeres terrenos que las religiones paganas acumulan en su paraíso. ¿Quién sabe si esa pretendida necesidad de precisar más la idea del cielo no es sino la necesidad de hacerla más material? Para quien conoce la naturaleza y las necesidades de la inteligencia y del amor, no hay nada más preciso que esa grande y dulce frase: *Ver a Dios cara a cara y amarlo con toda el alma durante toda la eternidad*». El autor ignora que no está en las fuerzas de la razón el alcanzar la visión de Dios y los dones que de ella se siguen.

Frente a los deterministas defiende la existencia de la libertad, aunque a veces parece confundirla con la espontaneidad; pero al fin la fundamenta en sus verdaderas bases, una de las cuales es la conciencia moral.

Como otros tantos dogmas de la razón, admite la existencia de un Dios eterno, perfecto y personal.

En cuanto a su sistema moral es el que hemos descrito brevemente en el número anterior.

LXIX. FRANCK (1809-1893).—Francés y de familia judía, reconoce que la Moral implica la libertad, el dogma de la vida futura, el de los premios y castigos, y que en último término se basa en Dios, cuya ley, y no nuestra propia razón, es quien nos liga. La primera fuente de la Moral la encuentra, no en los griegos o los romanos, sino en los hebreos. «El sentimiento moral —dice— : he ahí en lo que el Oriente aventaja a Grecia». El autor olvida que esa preponderancia de la religión judía era debida a su origen y virtudes sobrenaturales.

LXX. VACHEROT.—Nacido en 1809. Sucesor de COUSIN (LXIII) en la Academia de Ciencias Morales en 1868, publicaba en 1870 su obra *La Science et la conscience*. Con los eclécticos (LXIII) defiende la libertad moral y el carácter absoluto del deber.

Su Moral es la de los espiritualistas; pero en la Teodicea de VACHEROT no encuentra bases ni sanción suficiente. Sostiene que la Moral moderna o Moral de la justicia, como él la llama, está por encima de la Moral del Evangelio calificada por él de Moral del amor, cuando esta Moral es a la vez Moral de justicia perfecta y de amor perfecto; precisamente el amor perfecto es el que lleva a hacer justicia, y la justicia perfecta la que nos conduce al amor. La Moral humana, por pura que sea, es bien pálida y bien poco eficaz en comparación con la Moral sobrenatural evangélica, que tan fácil-

mente lleva hasta el heroísmo a las almas más humildes e inspira a todos las más hermosas virtudes.

En sus doctrinas hay bastante de kantismo (L), sobre todo coincidiendo con el voluntarismo de la *Crítica de la razón práctica* de KANT (L).

LXXI. BOUILLIER.—Nacido en 1813. El error capital de este autor en Moral es la afirmación de la identidad de la conciencia moral y de la ley moral, como si la conciencia que promulga esa ley pudiera confundirse con la ley misma: «El hombre —dice— es para sí mismo su ley». Mas como la conciencia es la regla formal e inmediata de la conducta, ella no es más que el órgano de la ley natural y de la ley divina. No es, pues, nuestra razón la que en último análisis nos manda, sino una razón más alta, calificada por BOUILLIER de impersonal, que es la misma verdad o voluntad divina, y de ningún modo el hombre.

El verdadero progreso moral es una obra completamente personal: los primeros hombres no han sido condenados a valer menos que los modernos; la virtud no depende del medio social ni de la educación, sino de la voluntad recta. El progreso moral no es lo mismo que el progreso intelectual. El primero se necesita para el progreso social que no es fatal y que puede verse gravemente comprometido por la decadencia de las costumbres. No creemos con BOUILLIER y el Sócrates de FONTENELLE que la suma de virtudes sea aproximadamente la misma en todas las épocas. Al contrario, hay siglos y medios en que el bien es más factible y la virtud es el hábito predominante, mientras que en otros se hace raro y excepcional, no porque el hombre deje de ser libre, sino porque su voluntad se halla diversamente inclinada hacia el bien o hacia el mal por la influencia del exterior y de los hábitos.

LXXII. EMILIO BEAUSSIRE. (1824-1889).—Autor de *Du fondement de la obligation morale* (1855), *La liberté dans l'ordre intellectuel et moral* (1866), *La Morale indépendante* (1867), *La Morale laique, Examen de la morale évolutionniste de M. Spencer* (1881), y *Les Principes de la morale* (1885).

Su Moral es espiritualista, pero con bastantes prejuicios. Se muestra partidario de «la moral independiente» y «la autonomía de la voluntad» (LV), errores inconciliables con los principios del deísmo, pues, si la Moral no se basa en Dios, se acaba con Dios y con la Moral. «Hay que deplorar, dice con razón LEONCE COUTURE en su *Rapport* de 1878, la inconsecuencia teórica de un espiritualista que aboga por la Moral independiente y la voluntad autónoma, al mismo tiempo que admite la ley de Dios y sus supremas sanciones».

LXXIII. AMÉLINEAU.—Distinguido egiptólogo, publicó en 1895 *Essais sur l'évolution historique des idées morales dans l'Egypte ancienne* en la Biblioteca de la *École des Hautes Études* de Francia. En ellos combate la idea de que los primitivos egipcios fuesen monoteístas, y presenta el origen de la Moral como completamente humano y experimental y utilitario.

LXXIV. PAUL JANET.—Nacido en 1823. Poco podemos decir de la Moral de este autor, expuesta de ordinario en los libros que destina a la juventud, en los cuales observa una prudente reserva. De ello, sin embargo, se desprende un error muy grave, tanto más peligroso quizás cuanto que está latente y en ninguna parte lo afirma: y es que la Moral natural puede separarse de la Moral religiosa, y, tratándose de países cristianos, de la Moral evangélica. La Moral completamente laica de JANET flaquea también por comprometer su autor los dogmas fundamentales de la inmortalidad del alma y de las sanciones eternas.

LXXV. Las tendencias idealistas de Ravaisson.—Nacido en 1813. Defensor de la excelencia del corazón, parece que hace de la belleza, objeto del amor, el fin del amor. La Moral se ve así reducida a ser un capítulo de la Estética: la conducta buena será la conducta bella; la acción virtuosa, la acción bella. ¡Qué ilusión! El Arte y la Estética están en realidad subordinados a la Moral, con la que no se confunden, si bien lo honesto, o sea el bien moral, se identifica con la belleza suprema, ni hay cosa más bella que la virtud. Pero lo que define e impone el deber y regula nuestra conducta es el bien y no lo bello. Mas, si la belleza supera o iguala al bien, la inteligencia, única que percibe la belleza y nos pone en relación directa con ella, superará o igualará a la voluntad del bien cuya supremacía defiende Ravaisson en su Metafísica.

LXXVI. Arturo Schopenhauer (1788-1860).—Autor de *Los dos problemas fundamentales de la Ética* (1834), su Moral es pesimista como su filosofía. La voluntad, según él, es una espontaneidad que esencialmente no procede del entendimiento, y por consiguiente es determinada y fatal. Libre de las leyes de la causalidad eficiente, obra sin finalidad y sin tregua, es libre, es su operación ciega e infinita, lo que el autor en este cúmulo de contradicciones llama «Wille zum Leben». La libertad, pues, no existe. Su doctrina es absolutamente determinista. De su panteísmo, como de la mayoría de las doctrinas que confunden a Dios con el mundo, se sigue la negación de la inmortalidad del alma, pues la voluntad de cada individuo desaparece con el tiempo particular en que se produce para ir a parar a la voluntad eterna, de la que toda voluntad individual es manifestación efímera. Al morir el hombre, la voluntad, que es lo único indestructible, se separa del entendimiento, único perecedero, el cual desaparece bajo una forma para reaparecer con otra forma, con lo que se explica la variedad de individualidades y las reencarnaciones: una especie de palingenesia intelectual.

En estas bases se fundamenta el sistema moral de este autor, que establece el pesimismo, nacido de que no hay tregua en el querer. El mundo y todo lo que en él hay es sólamente efecto de una voluntad que tiende a vivir: es, como si dijéramos, un esfuerzo sostenido y pujante. En el hombre principalmente este esfuerzo se hace perfectamente consciente y muy doloroso, pues de continuo se ve combatido y retrasado en su empeño sin llegar a lograr nunca su efecto, sino a medias y por poco tiempo. La ley del sufrimiento es, pues, la ley de la vida. Nuestras necesidades continuamente nos apremian y se multiplican a medida que progresa la civilización, y, si logramos satisfacer una de ellas, es para encontrarnos con otra nueva más exigente todavía. Nuestra vida, pues, que en resolución no es más que querer y deseo, no es tampoco más que dolor, interminable serie de pruebas y sufrimientos que se ceban por igual en nuestro cuerpo y en nuestra alma, estado de desgracia que no acaba hasta que con la muerte termina la voluntad misma de vivir. En el dejar de querer todo, busca la cesación de todo dolor o «nirvânam».

El mundo para SCHOPENHAUER es una pesadilla, el peor de los mundos posibles, y el optimismo no es sino ilusión que sirve para prolongar los dolores de la humanidad, la tontería mayor que han inventado los profesores de Filosofía. La verdadera Ética es la que se dedique a comprender esto y a desprenderse de esta vida, que es un deseo continuo y nunca saciado, un tormento de Tántalo, para volver sus esperanzas hacia el día en que nuestra existencia personal sea aniquilada. Idéntica es la detestable doctrina del «nirvânam» profesada por los budistas (VIII). Librarnos del sufrimiento, suprimiendo la vida individual, es el fin de esta moral. En ese sentido hay que entender el descanso eterno a que naturalmente aspiran las almas después de las luchas de esta vida. Entre tanto el hombre prudente debe dedicarse a restringir sus deseos y a acortarse la vida, y por eso alaba el autor el ayuno, la resignación pasiva, el des-

canso contemplativo, el celibato, en una palabra, una especie de quietismo, falsificación de la paz y de la contemplación cristianas que son sobre todo plenitud de vida superior. El arte mismo lo recomienda tanto, porque libra momentáneamente al hombre de sí mismo, suspendiendo la voluntad y deseo de vivir al olvidarse y abstraerse en la contemplación de las obras maestras.

En cuanto al prójimo, débense compadecer sus dolores, no negando a nadie las muestras y efectos de nuestra simpatía: moral nada superior a la del budismo (VIII), que no se eleva ni aun a la Moral del sentimiento, e incapaz de dar lugar a las más nobles virtudes. Virtud tan sencilla y hermosa como el patriotismo no la explica: para SCHOPENHAUER es la pasión de los tontos, y la palabra Patria no tiene sentido alguno.

Hay en esta doctrina de origen budista (VIII), la misma falta de lógica que en la de KANT (L) cuando en Moral trata este autor de por el estudio de la voluntad admitir las verdades absolutas que negó en Metafísica. KANT (L) se apoya en el deber y en la Moral, y SCHOPENHAUER en la voluntad. Pero inútilmente. Si el conocimiento es ilusorio, no hay razón para que no lo sea también la voluntad; si el conocimiento no es objetivo, la voluntad no hay por qué lo sea.

En cuanto al pesimismo, tema inagotable tratado a menudo por los grandes genios, ¡es tan fácil demostrar mordazmente que todas las alegrías de esta vida son malas, por lo menos por contener o preparar secretas amarguras!... Pero también es fácil demostrar, sobre todo a la luz de la fe, que la vida tiene encantos presentes y esperanzas para lo futuro. Que la acción sea necesariamente sufrimiento es falso; así como que sólo la muerte nos puede abrir la puerta de la felicidad. Esta se alcanza con los actos perfectos, acordes con nuestra naturaleza y nuestro fin que es algo positivo, mientras que la ausencia de dolor es una condición negativa, una consecuencia. Esa Moral del aniquilamiento, tomada del budismo (VIII), es pro-

pia de los desesperados, de los que no creen en la virtud infinita del bien. Nunca se hallará en los pueblos enérgicos, virtuosos y grandes. Parece mentira que semejante moral haya hallado adeptos en naciones cristianas por no entender que SCHOPENHAUER se engañaba al buscar en el Cristianismo un aliado para su pesimismo, pues las prácticas externas y consejos austeros que recomienda tomados de aquél, como son el ayuno, la mortificación, etc., llevan en sí íntimas alegrías e inefables consuelos que el autor alemán desconoce.

El espíritu cristiano es opuesto a todo pesimismo budista (VIII) o no budista, con quien se identifica en el punto de arranque para seguir luego tendencias distintas; ambos coinciden en considerar la vida presente como valle de lágrimas a consecuencia de un primer pecado que envenena en cierto sentido toda nuestra existencia, y en que es preciso para ser bueno dominar los más legítimos deseos y mortificar las pasiones; pero esas mortificaciones buscadas voluntariamente o llevadas con paciencia dan mayor valor a la vida, en lugar de restárselo como cree el pesimismo, y son fuente de alegrías superiores que nos elevan y que tendrán su coronamiento en la eternidad.

LXXVII. HARTMANN Y LA FILOSOFÍA DE LO INCONSCIENTE.— Nacido en 1842, su doctrina pesimista es poco más o menos la de SCHOPENHAUER (LXXVI), de la cual procede. Así como para éste el fin de la vida es el aniquilamiento de la voluntad individual, para el que ahora estudiamos lo es la aniquilación de la voluntad universal, tras la cual existe lo Inconsciente, que es lo único eterno que hay. Desde el punto de vista moral, SCHOPENHAUER (LXXVI) predica la resignación, y HARTMANN la acción: quiere que el individuo emplee sus fuerzas al servicio del todo (a).

(a) Véase *Revue philosophique*, 1888, julio, pág. 99.

CAPÍTULO X

El positivismo en el siglo XIX.

LXXVIII. COMTE (1798-1857). — Positivismo es el nombre con que modernamente se disfraza el materialismo mitigado que predomina, y que, en lugar de negar la existencia de lo espiritual y de lo absoluto como el viejo materialismo, se limita a decir que son cosas de las que no podemos saber nada.

El filósofo francés COMTE es el fundador del positivismo y el inventor de esta palabra. La Moral la relaciona o sobrepone a la Sociología. En la ridícula religión que fundó y de la que se hizo él a sí mismo Pontífice teniendo la alta magistratura moral de la misma, se cree en una Trinidad compuesta del «gran Ser», que es la Humanidad; el «gran Fetiche», que es la Tierra; y el «gran Medio», que es el Espacio, a cuyas tres entidades responden las tres ciencias principales: la Lógica o Matemática, que tiene por objeto el espacio, sus dimensiones, etc.; la Física, que tiene por objeto las cosas terrestres; y la Moral, que regula las acciones humanas. La Moral dedúcela de la Sociología y reina sobre las demás ciencias. Hácela consistir en el predominio de los instintos altruístas sobre los instintos egoístas. Los lemas político, moral y práctico del positivismo son respectivamente: «Orden y progreso», «Vivir para el prójimo» y «Vivir a la vista de todos». La fórmula sagrada de todo el sistema es «El amor por principio, el orden por base, el progreso por fin». La Religión y la Moral positivista abarcan un culto completo, personal, doméstico y público: el primero tiene por objeto el culto a

la madre, a la esposa y a la hija, personificaciones notables de la Humanidad; el segundo consiste en los nueve sacramentos positivistas con que imita a los Sacramentos de la Iglesia Católica; el tercero se celebra en los templos, especies de grandes panteones erigidos a la Humanidad y a sus grandes hombres, en que ofician los sacerdotes de ese culto, que son los filósofos positivistas.

Es todo esto la obra de quien por disgustos de familia estuvo encerrado una temporada en una casa de locos: la grandeza moral de JESUCRISTO la encuentra inferior a la de SAN IGNACIO DE LOYOLA.

La generosa moral que COMTE quiere defender no mana de sus teorías. Admite la libertad que en su sistema es indefendible; exige que se viva para el prójimo; pero, ¿en nombre de qué? Sin que el alma sea espiritual y sin que Dios exista, es absurdo hablar de conciencia, remordimiento, ley, deber, etc. Todo sistema sensualista (y el positivismo es uno de los peores) conduce a la Moral utilitarista (XLVII) o a la del sentimiento (XLIX), que es otra forma del egoísmo. La Moral absoluta no se puede basar más que en una Metafísica y en una Teodicea en que se tengan por cosas evidentes la existencia de lo absoluto y la conciencia de un deber.

LXXIX. STUART MILL.—Uno de los más caracterizados positivistas de Inglaterra, donde esta doctrina recibe con preferencia otros nombres (fenomenismo, asociacionismo, evolucionismo), es JOHN STUART MILL (1806-1873).

En Moral es este autor un utilitarista del tipo de BENTHAM (XLVII) y sostiene que el fin de la conducta humana debe ser la utilidad o la mayor felicidad posible. En punto a la libertad y la responsabilidad se presenta de un modo algo equívoco, pues, si bien no se atreve a negarlas, tampoco afirma su existencia valientemente.

Por más que STUART MILL se esfuerce en presentar una moral noble y generosa, no puede deducir una moral así de los principios

de su filosofía. Del positivismo no puede brotar el desinterés ni las garantías de la libertad y de la fraternidad, tan soñadas por tantos filósofos que no se percatan que ése es un ideal moral y social sugeridos por el Evangelio, gracias a su virtud divina. En una Metafísica nula y una Lógica experimental, como son las del positivismo, no se puede fundar la Moral del deber y de la abnegación. Engañado por los prejuicios y debilitado por la educación mal entendida que había recibido, MILL no pudo jamás librarse de los sofismas en que se hallaba enredado y que su espíritu se complacía en multiplicar. Despertado demasiado tarde su corazón a sentimientos imperfectos, su espíritu no se logró enderezar y no pudo seguir a COMTE (LXXVIII) hasta las conclusiones de su sistema quimérico, ni retroceder, deteniéndose por último en una especie de escepticismo metafísico que en vano podía atenuarse por la fe práctica en la realidad del mundo externo y una lógica vacía de ideas generales, todo lo cual, sin saberse por qué, le llevó a establecer una Moral humanitaria.

LXXX. SPENCER (1820-1904).—La Moral es la ciencia ordenadora de la conducta. La moralidad de un acto se debe a un desarrollo más considerable de la vida y va evolucionando progresivamente, desde el egoísmo y el altruísmo. La justicia «sub-humana» que él admite exige que cada individuo tenga parte en los bienes y males que se siguen de su estructura y de su conducta.

Ampliemos estos conceptos. La Moral de SPENCER se explica por los principios de su metafísica evolucionista. El origen de la Moral lo señala en los animales: en el egoísmo de éstos, manifestado en el amor que a sí mismos se tienen, y en el altruísmo de que también dan pruebas amando a los demás; en el egoísmo con que buscan su alimento y atienden a su conservación, y en el altruísmo que les lleva a reproducir la especie y enseñar a sus hijos. Toda la conducta del hombre está gobernada por estas dos tendencias funda-

mentales, que no son radicalmente opuestas y que se armonizan muy bien. El altruísmo nace del egoísmo: el mejor medio para ser feliz es sacrificarse por el prójimo, o, por lo menos, parecer que se sacrifica. No es, pues, su Moral la del deber y los principios absolutos, sino la de lo útil, el interés y el placer; es decir, la de la felicidad en el sentido subjetivo de esta palabra. Las dos fórmulas «Vivir para uno mismo» y «Vivir para el prójimo» se completan en lugar de oponerse entre sí, por lo cual espera SPENCER conciliar en su Moral todas las doctrinas morales que han aparecido antes que la suya. Su Moral está en vías de evolución, como los demás conocimientos; ni es absoluta, sino que está en relación con los países, épocas y circunstancias. Lo que en un tiempo fué moral puede convertirse en inmoral en otra época: puede variar el carácter de todo, aunque a través de esas variaciones la humanidad tiende siempre hacia un estado superior de moralidad y de bienestar. Los evolucionistas predicen que llegará un día en que el altruísmo y la más pura abnegación, esto es, lo que la doctrina católica llama la caridad, será una de tantas cualidades que se hereden, y se practicarán naturalísimamente en todo momento y sin esfuerzo alguno: la felicidad y el mayor placer del hombre llegará a ser el ejercitarse a diario en actos de virtud perfecta. La edad de oro y de la inocencia, por lo visto, no ha pasado, sino que está por venir. Mayor desconocimiento de la naturaleza del hombre no cabe al sostener lo contrario de cuanto enseñan la Historia y la Psicología (a).

Su Moral es la del naturalismo; por eso ha sido tan alabada por los enemigos de la Iglesia, y en especial por la masonería (b).

Es cierto que la ley de la continuidad y del progreso rige a la naturaleza lo mismo que al mundo moral, si se entiende bien esa

---

(a) Véase el opúsculo de ELIE BLANC: *Les nouvelles bases de la morale d'apres M. H. Spencer. Exposition et réfutation.* 1881.

(b) Véase GRUBER: *Le Positivisme depuis Comte. L'inconnaissable de Spencer et les francs-maçons,* pág. 264.

ley, pues Dios conduce gradualmente todas sus obras de lo imperfecto a lo perfecto. *Natura non facit saltum*, la naturaleza no procede a saltos; pero la aplicación a la Moral que de esa ley, tal como la entiende SPENCER, se hace en su sistema, es inadmisible.

Su Moral es insuficiente y absurda: absurda porque supone que la práctica de la virtud se puede y debe confundir con la busca del placer; que es posible moralizar a los hombres y dictar leyes y aplicarlas prescindiendo de la idea de un juez soberano y de un soberano legislador y que el altruísmo puede nacer del egoísmo y reemplazar a la caridad. Se ha tratado de vulgarizar esa moral en las escuelas neutras y ateas y en otros círculos, dando los terribles resultados que eran de esperar.

Toda moral puramente relativa es radicalmente falsa. Las costumbres y las leyes son hasta cierto punto mudables; es cierto. Lo que en una época o un pueblo ha sido permitido puede estar prohibido en otra época u otro pueblo; pero las leyes esenciales de la Moral son absolutas, lo mismo que la naturaleza humana y la Verdad de Dios.

SPENCER, consecuente consigo mismo, y después de negar la Metafísica, o sea lo absoluto en materia especulativa, no admitiendo más que conocimientos relativos, tenía que admitir una Moral relativa siempre, pronta a cambiar y evolucionar; pero eso prueba la necesidad de que la Moral se base en una Metafísica.

LXXXI. TAINE Y SU ESPÍRITU POSITIVISTA (1828-1893).—En Moral, como todos los positivistas, este filósofo francés alaba la conducta generosa y desinteresada que estima debe orientarse con miras al ideal moral, el cual describe, aunque sin explicarlo ni mostrar su carácter obligatorio. En cuanto al progreso moral no comparte las ilusiones de SPENCER (LXXX) y no cree en la perfección futura de la humanidad, antes piensa que los instintos brutales, que en vano negaba ROUSSEAU (XXXVIII), quedarán siempre latentes

bajo el barniz de la civilización, prestos a estallar a las menores conmociones sociales.

Desde el punto de vista religioso y moral la filosofía de TAINE no engendra más que una tristeza inmensa, sin otro consuelo ni otro amor estable que la aceptación estoica (XXI) de la fatalidad; es decir, un pesimismo bastante parecido al de SCHOPENHAUER (LXXVI) y HARTMANN (LXXVII).

ÍNDICE

ÉTICA

Páginas.

PRELIMINARES

MORAL GENERAL

Páginas.

Páginas.

MORAL ESPECIAL

LECCIÓN IX.—Moral individual.

LECCIÓN X.—Moral social en general.

LECCIÓN XI.—Moral familiar.

LECCIÓN XII.—Moral política

LECCIÓN XIII.—Moral internacional.

LECCIÓN XIV.—Moral religiosa.

Páginas.

HISTORIA CRÍTICA DE LA ÉTICA

Páginas.

CAPÍTULO V.—Los Santos Padres y los escolásticos medioevales.

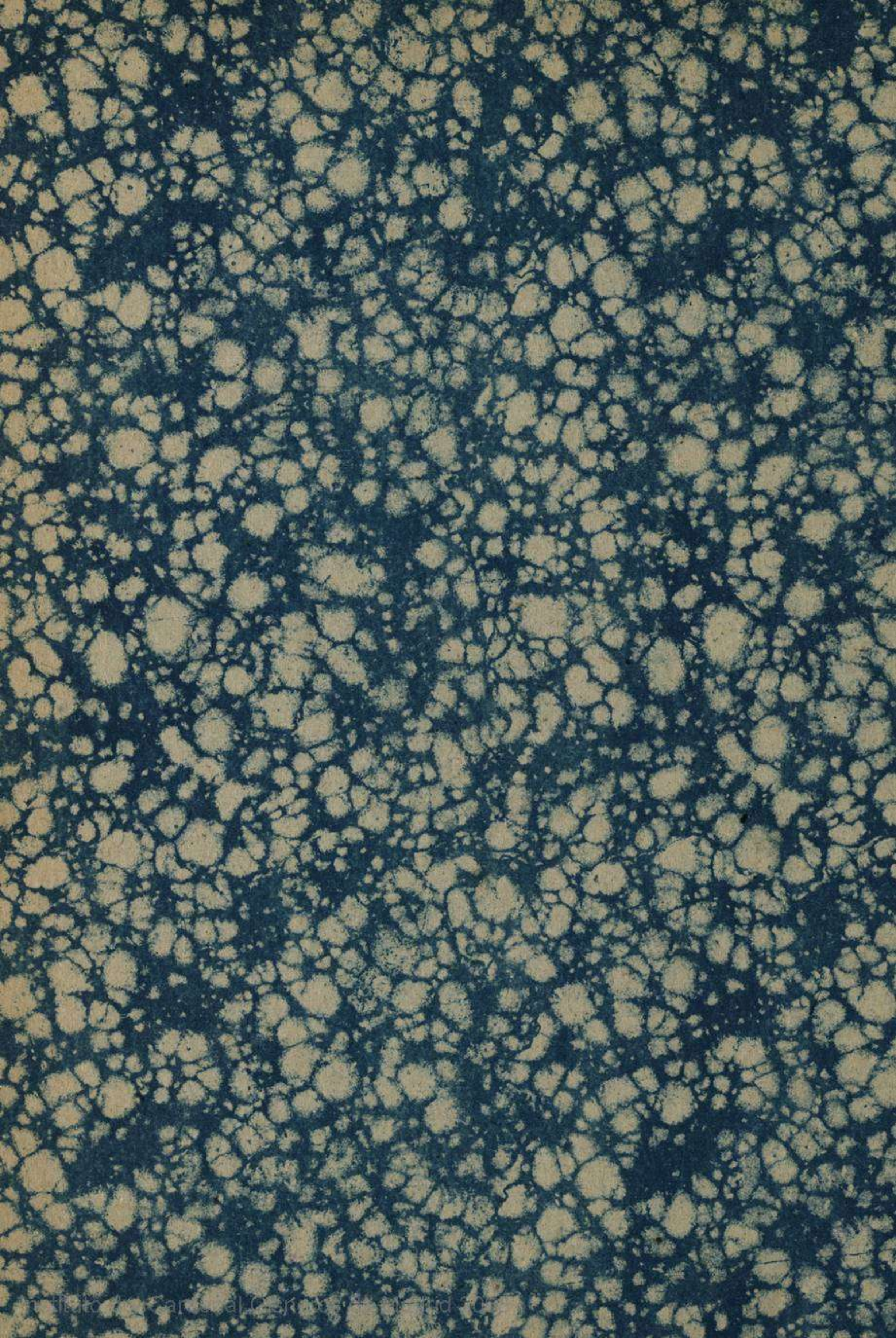
CAPÍTULO VI.—El siglo XVII.

CAPÍTULO VII.—El siglo XVIII.

CAPÍTULO VIII.—Kant.

Nihil obstat.
Dr. Isaias López Martínez,
Censor.

Imprímase.
Madrid, 16 de Septiembre de 1924.
Dr. Antonio García,
Vic. Gen.



LINERA

ÉTICA