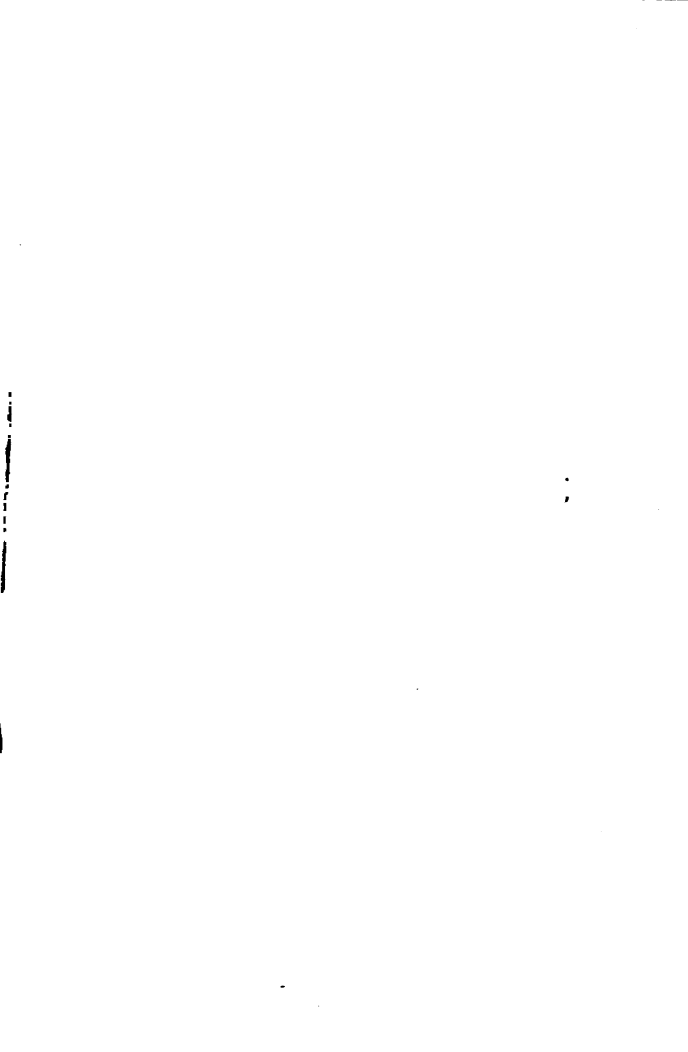




U

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100



9/22

David Hume

—

TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA
TOMO III y ÚLTIMO

MCMXXIII

ES PROPIEDAD
Copyright by Calpe, Madrid, 1923.

BIBLIOTECA UCM



5309212202

Papel expresamente fabricado por LA PAPELERA ESPAÑOLA.

K.22.502

DAVID HUME

165
HUM

Tratado
de la
naturaleza humana

Ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales.

TOMO III y ÚLTIMO

La traducción del inglés ha sido hecha por Vicente Viqueira



MADRID, 1923



X-53-202874-X

LIBRO TERCERO,

DE LA MORAL

Rara temporum felicitas, ubi sentire
quæ velis et quæ sentias dicere licet.

TÁCITO.



PARTE PRIMERA

DE LA VIRTUD Y EL VICIO EN GENERAL

SECCION PRIMERA

Las distinciones morales no se derivan de la razón.

Existe un inconveniente que acompaña a todo razonamiento abstruso, a saber: que puede hacer callar a su antagonista sin convencerle y que requiere el mismo intenso estudio para hacernos sensible su fuerza que el que fué preciso para su invención. Cuando abandonamos nuestro gabinete y entramos en los asuntos de la vida corriente, sus conclusiones parecen desvanecerse lo mismo que los fantasmas de la noche cuando llega la mañana, y nos es difícil hasta retener la conclusión que hemos alcanzado con dificultad. Esto es aún más notable en una larga cadena de razonamientos, donde debemos conservar hasta el fin la evidencia de las primeras proposiciones y donde frecuentemente perdemos de vista las máximas más generalmente admitidas, ya en la filosofía, ya en la vida común. Sin embargo, no pierdo la esperanza de que el presente sistema de filosofía adquiera nueva fuerza

al mismo tiempo que avanza y de que nuestros razonamientos referentes a la moral corroboren lo que ha sido dicho acerca del entendimiento y las pasiones. La moralidad es un asunto que nos interesa más que ningún otro; imaginamos que la paz de la sociedad se halla en riesgo en toda decisión que concierna a aquélla, y es evidente que este interés debe hacer que nuestras especulaciones aparezcan más reales y sólidas que si el asunto nos fuese en gran medida indiferente. Lo que nos afecta, concluimos, no puede ser una quimera, y como nuestra pasión se halla comprometida en uno u otro lado de la cuestión, pensamos, naturalmente, que ésta se halla dentro de los límites de la comprensión humana, lo que en otros casos de la misma naturaleza podría sugerir alguna duda. Sin esta ventaja jamás me hubiese aventurado a escribir un tercer volumen de una filosofía tan abstrusa en una época en que la mayor parte de los hombres parecen convenir en convertir la lectura en una diversión y en rechazar todo lo que requiere algún grado considerable de atención para ser comprendido.

Se ha hecho observar que nada se halla siempre presente al espíritu mas que sus percepciones y que todas las acciones de ver, oír, juzgar, amar, odiar y pensar caen bajo esta denominación. El espíritu no puede desenvolverse en una acción que no pueda ser comprendida bajo el nombre de percepción, y, por consiguiente, este término no es menos aplicable a los juicios por los que distinguimos el bien del mal que a toda otra actividad del espíritu.

El aprobar un carácter y el condenar otro son sólo diferentes percepciones.

Ahora bien: como las percepciones se dividen en dos géneros, a saber: impresiones e ideas, esta distinción da lugar a la cuestión de con cuáles de ellas empezaremos nuestra presente investigación referente a la moral, de si es por medio de nuestras ideas o de nuestras impresiones como distinguimos entre vicio y virtud y proclamamos una acción censurable o meritoria. Esto evitará inmediatamente todos los discursos vacíos y vanas declamaciones y nos reducirá a algo preciso y exacto en el presente asunto.

Todos los sistemas que afirman que la virtud no es mas que la conformidad con la razón, que existe una adecuación e inadecuación eterna de las cosas, que es la misma para todo ser racional que la considera, que la medida inmutable de lo justo y lo injusto impone una obligación no sólo a las criaturas humanas, sino a la divinidad, coinciden en la opinión de que la moralidad, lo mismo que la verdad, es conocida meramente por las ideas y por su yuxtaposición y comparación. Por consiguiente, para juzgar estos sistemas necesitamos tan sólo considerar si es posible distinguir sólo por la razón entre bien y mal o si es necesario que concurren otros principios para permitirnos hacer esta distinción.

Si la moralidad no tuviese naturalmente influencia sobre las pasiones y acciones humanas sería inútil tomarse tantos trabajos para inculcarla, y nada

sería más estéril que la multitud de reglas y preceptos en que todos los moralistas abundan. La filosofía se divide comúnmente en especulativa y práctica, y como la moralidad se comprende siempre en la última parte, se supone que influye sobre nuestras pasiones y acciones y va más allá de los tranquilos e indolentes juicios del entendimiento. Esto se halla confirmado por la experiencia corriente, que nos informa de que los hombres están frecuentemente gobernados por sus deberes y se apartan de algunas acciones por la idea de la injusticia, mientras que son impelidos a otras por la de obligación.

Puesto que la moral tiene una influencia sobre las acciones y afecciones, se sigue que no puede derivarse de la razón, y esto porque la razón por sí sola, como ya hemos probado, no puede tener esta influencia. La moral excita las pasiones y produce o evita acciones. La razón por sí misma es completamente impotente en este respecto. Las reglas de la moralidad, por consiguiente, no son conclusiones de nuestra razón.

Creo que nadie negará la exactitud de esta inferencia; no existe, además, otro medio de evadirla que negar el principio en el cual se funda. Mientras se conceda que la razón no tiene influencia sobre nuestras pasiones y acciones es en vano pretender que la moralidad se descubre solamente por una deducción de la razón. Un principio activo no puede fundarse jamás en uno inactivo, y si la razón es inactiva por sí misma debe permanecer siéndolo en

todas sus formas y apariencias, ya se ejerza en asuntos naturales o morales, ya considere las propiedades de los cuerpos externos o las acciones de los seres racionales.

Sería pesado repetir aquí todos los argumentos por los que he probado que la razón es perfectamente inerte y no puede ni prevenir ni producir una acción o afecto. Sería fácil recordar lo que ha sido dicho acerca de este asunto. Solamente indicaré en esta ocasión uno de los argumentos, que intentaré hacer aún más concluyente y más aplicable al presente asunto.

La razón es el descubrimiento de la verdad y falsedad. La verdad o falsedad consiste en la concordancia o discordancia con las relaciones reales de las ideas o con la existencia real y los hechos. Todo lo que, por consiguiente, no es susceptible de esta concordancia o discordancia es incapaz de ser verdadero o falso y no puede ser nunca un objeto de nuestra razón. Ahora bien: es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de una concordancia o discordancia tal por ser los hechos y realidades originales completos en sí mismos y no implicar referencia a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser estimadas como verdaderas o falsas y que sean contrarias a la razón o conformes con ella.

Este argumento tiene una doble ventaja para nuestro presente propósito, pues prueba directamente que las acciones no pueden derivar su mé-

rito de la conformidad con la razón ni su demérito de una oposición con ella, y prueba la misma verdad indirectamente, mostrándonos que la razón no puede de un modo inmediato evitar o producir una acción oponiéndose a ella o aprobándola, y que, por lo tanto, no puede ser la fuente del bien y el mal moral, que vemos que tienen esta influencia. Las acciones pueden ser laudables o censurables; pero no pueden ser razonables o irracionales: laudable y censurable, por consiguiente, no es lo mismo que razonable e irracional. El mérito y demérito de las acciones contradicen frecuentemente y a veces se oponen a nuestras inclinaciones naturales. Pero la razón no tiene una influencia tal. Las distinciones morales, por consiguiente, no son un producto de la razón. La razón es completamente inactiva y no puede ser jamás la fuente de un principio activo, como la conciencia o el sentido moral.

Quizá podría decirse que aunque la voluntad o la acción no puedan ser inmediatamente contrarias a la razón sin embargo podemos hallar una contradicción tal en algunos de los acompañantes de las acciones, a saber: en sus causas y efectos. La acción puede causar un juicio o puede ser causada indirectamente por él cuando el juicio va unido con la pasión, y por un modo abusivo de hablar que la filosofía apenas debe permitirse, la misma oposición, por este motivo, se atribuye a la acción. Hasta qué punto esta verdad o falsedad puede ser la fuente de la moral es lo que será oportuno considerar ahora.

Se ha observado que la razón, en un sentido estricto filosófico, puede tener una influencia sobre nuestra conducta solamente de dos modos: cuando excita una pasión, informándonos de la existencia de algo que es un objeto propio de ella, o descubriendo el enlace de causas y efectos de tal forma que nos proporcione los medios para ejercer una pasión. Estos son los dos únicos géneros de juicio que pueden acompañar a nuestras acciones o de los que se puede decir que las producen en cierto modo, y debe ser concedido que estos juicios pueden ser frecuentemente falsos y erróneos. Una persona puede hallarse afectada por una pasión por suponer que existe pena o placer en un objeto que no tiene tendencia alguna a producir estas sensaciones o que producen lo contrario de lo que se ha imaginado. Una persona puede también tomar falsas precauciones para lograr su fin y puede retrasar por su conducta estúpida, en vez de apresurar, la realización de algún objeto. Puede pensarse que estos falsos juicios afectan a las pasiones y acciones que se hallan enlazadas con ellos, y puede decirse que las hacen irracionales, en un modo de hablar figurado e impropio. Pero aunque esto sea reconocido, es fácil observar que estos errores están lejos de ser la fuente de toda inmoralidad, que son comúnmente muy inocentes y que no hacen culpable de un delito a la persona que tiene la desgracia de caer en ellos. No van más allá de una equivocación relativa a los hechos, y que los moralistas no han supuesto, en general, censurable por ser totalmente involuntaria. Soy

más digno de compasión que de censura si me equivoco con respecto a la influencia de los objetos en cuanto producen dolor o placer, o si no conozco los medios apropiados para satisfacer mis deseos. Nadie considera tales errores como un defecto de mi carácter moral. Un fruto, por ejemplo, que es realmente desagradable se me aparece a distancia, y mediante mi error imagino que es agradable y delicioso: aquí hay un error. Elijo ciertos medios para coger estos frutos, que no son apropiados para mi fin: aquí hay otro error, y no hay un tercero que pueda entrar nunca en nuestros razonamientos concernientes a las acciones. Yo pregunto, por consiguiente, si un hombre en esta situación y culpable de estos dos errores puede ser considerado como vicioso y criminal, aunque aquéllos hayan sido inevitables, o si es posible imaginar que tales errores son la fuente de toda inmoralidad.

Puede ser oportuno observar aquí que si las distinciones morales fuesen derivadas de la verdad o falsedad de estos juicios debían tener lugar siempre que los pronunciásemos y no debía existir ninguna diferencia entre si la cuestión concernía a una manzana o a un reino o si el error era inevitable o evitable.

Pues como la verdadera esencia de la moralidad se supone que consiste en un acuerdo o desacuerdo con la razón, las otras circunstancias son completamente arbitrarias y no pueden conceder a nuestra acción el carácter de virtuosa o viciosa o privarla de él. A lo que podemos unir que no admitiendo

grados este acuerdo o desacuerdo todas las virtudes y vicios serían por consiguiente iguales.

Si se pretendiese que aunque un error relativo a los hechos no es inmoral, sin embargo lo es frecuentemente un error relativo al derecho y que esto puede ser la fuente de la inmoralidad, respondería que es imposible que un error tal pueda ser nunca la fuente original de la inmoralidad, pues supone una justicia e injusticia reales, esto es, una distinción real de la moral independiente de estos juicios. Por consiguiente, un error de derecho puede llegar a ser una especie de inmoralidad, pero solamente secundaria, y se funda en algún otro antecedente a ella.

En cuanto a los juicios que son efectos de nuestras acciones y que cuando son falsos dan lugar a que se estimen estas acciones contrarias a la razón, podemos observar que nuestras acciones jamás causan un juicio en nosotros mismos, ya sea éste verdadero o falso, y que tan sólo sobre otros sujetos ejercen esta influencia. Es cierto que una acción en muchas ocasiones puede dar lugar a falsas conclusiones en los otros y que una persona que por una ventana me ve conducirme de una manera galante con la mujer de mi vecino puede ser tan simple que imagine que es la mía propia. En este caso mi acción se parece de algún modo a la mentira o falsedad, tan sólo con la diferencia importante de que yo no realizo la acción con la intención de dar lugar al falso juicio de la otra persona, sino únicamente para satisfacer mi lascivia y pasión. Produce, sin embargo,

un error y falso juicio por accidente, y la falsedad de sus efectos puede ser adscrita, mediante un modo singular de hablar figurado, a la acción misma. Pero aun así no puede encontrar pretexto o razón para afirmar que la tendencia a causar un error tal es el primer principio o fuente originaria de toda inmoralidad (1).

Así, en resumen, es imposible que la distinción entre bien y mal moral pueda ser hecha por la razón,

(1) Se podría pensar que era totalmente superfluo demostrar esto si un autor ya muerto, que ha tenido la buena fortuna de lograr alguna reputación, no hubiese afirmado que una falsedad era el fundamento de todo crimen y fealdad moral. Para que podamos descubrir la falacia de esta hipótesis necesitamos tan sólo considerar que una conclusión falsa se obtiene de una acción únicamente mediante una obscuridad de los principios naturales que hacen que una causa se halle detenida de un modo oculto en su actuación por causas contrarias y que hace incierta y variable la conexión entre dos objetos. Ahora bien: como una incertidumbre y variedad análoga de causas tiene lugar también en los objetos naturales y produce un error semejante en nuestro juicio, si la tendencia a producir el error fuera la verdadera esencia de la moralidad y del vicio los objetos inanimados podrían ser viciosos e inmorales.

Es en vano argüir que los objetos inanimados obran sin libertad y elección, pues como la libertad y la elección no son necesarias para hacer que una acción produzca una conclusión errónea, no pueden ser en ningún respecto esenciales a la moralidad y no puedo ver fácilmente cómo, dado este sistema, pueden ser traídas bajo consideración. Si la tendencia a causar el error es el origen de la inmoralidad, serían siempre inseparables esta tendencia y la inmoralidad.

Añádase a esto que si yo hubiera tenido la precaución de cerrar la ventana antes de permitirme ciertas libertades con la mujer de mi vecino no hubiera sido culpable de delito o inmoralidad alguna, ya que quedando mi acción completamente ignorada no poseería una tendencia a producir una conclusión falsa.

Por la misma razón, un ladrón que roba mediante una escalera, por una ventana, teniendo el mayor cuidado imaginable de no causar perturbación alguna, no es en ningún respecto criminal. Pues o no es percibido, o si lo es es imposible que pueda producir un error, y nadie le tomará, dadas estas circunstancias, por otra persona de la que realmente es.

Es un hecho notorio que los bizcos producen verdaderamente errores en los otros y que nos figuramos que saludan a una persona

pues esta distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones de la cual la razón por sí sola es incapaz. La razón y el juicio pueden de hecho ser causas mediatas de la acción, sugiriendo o dirigiendo la pasión; pero no se ha de pretender que un juicio de este género, según su verdad o falsedad, vaya acompañado de virtud o vicio. En cuanto a los juicios que son causados por nuestros juicios, se les puede conceder aún menos estas cualidades morales de las acciones que son sus causas.

o hablan con ella, cuando en realidad se dirigen a otra. ¿Son, pues, por esto inmorales?

Además podemos observar fácilmente que en todos estos argumentos existe un claro razonamiento en círculo. Una persona que toma posesión de los bienes de otro y usa de ellos como si fuesen propios declara en cierto modo que son los suyos, y esta falsedad es la fuente de la inmoralidad de la injusticia. Pero ¿son la propiedad, el derecho o la obligación inteligibles sin una inmoralidad precedente?

Una persona desagradecida para con su bienhechor afirma en cierto modo que no ha recibido jamás favores de él. Pero ¿de qué manera? ¿Es quizá porque su deber consiste en ser agradecido? Sin embargo, esto supone que existe una regla precedente del deber y la moral. ¿Es quizá porque la naturaleza humana es generalmente agradecida y nos hace concluir que una persona que causa un daño jamás recibe un favor de la persona dañada? Pero la naturaleza humana no es, en general, tan agradecida que justifique esta conclusión; o si lo fuese, ¿es una excepción de la regla general criminal en cada caso, por la única razón de ser una excepción?

Sin embargo, lo que bastará totalmente para destruir este sistema caprichoso es observar que nos deja abandonados a la misma dificultad al dar una razón de por qué la verdad es virtuosa y la falsedad viciosa que al explicar el mérito o fealdad de una acción. Concederé — si así se quiere — que toda inmoralidad es de esta supuesta falsedad de la acción con la única condición de que se me presente una razón plausible de por qué una falsedad tal es inmoral. Si se considera como es debido la materia, nos hallaremos ante la misma dificultad que en un principio.

Este último argumento es muy concluyente; porque si no existiese un mérito o fealdad evidente unido a esta especie de verdad o falsedad, ésta no podría jamás tener una influencia sobre nuestras acciones. ¿Pues quién piensa dejar de cometer una acción porque otros pueden sacar falsas conclusiones de ella? ¿O quién ha realizado alguna porque puede dar lugar a conclusiones verdaderas?

Sin embargo, para ser más precisos y mostrar que la adecuación y la inadecuación eterna e inmutable de las cosas no puede ser mantenida por una filosofía firme debemos tener en cuenta las siguientes consideraciones:

Si el pensamiento y el entendimiento fueran por sí solos capaces de fijar los límites de lo justo y lo injusto, el carácter de virtuoso y vicioso debería residir en alguna relación de los objetos o debería ser un hecho que se descubriría por nuestro entendimiento. Esta consecuencia es evidente. Como las operaciones del entendimiento humano se dividen en dos géneros, la comparación de ideas y los razonamientos acerca de hechos, si la virtud fuese descubierta por el entendimiento debía ser objeto de una de estas operaciones, puesto que no existe una tercera operación del entendimiento que pueda descubrirlo. Existe la opinión, propagada muy hábilmente por ciertos filósofos, de que la moralidad es susceptible de demostración, y aunque nadie ha sido capaz de avanzar un solo paso en estas demostraciones, sin embargo se considera que esta ciencia puede ser llevada a una igual certeza que la geometría o el álgebra. Según este supuesto, el vicio y la virtud deben consistir en alguna relación, pues se concede en absoluto que ningún hecho es capaz de ser demostrado. Comencemos, por consiguiente, examinando esta hipótesis e intentemos, si es posible, fijar estas cualidades morales, que han sido durante tanto tiempo objeto de investigaciones inútiles, y poner en claro las relaciones que

constituyen la moralidad u obligación de modo que podamos saber en qué consiste, y después, de qué manera debemos juzgar de ellas.

Si se afirma que el vicio y la virtud consisten en relaciones susceptibles de certeza y demostración, es preciso limitarse a las cuatro relaciones que sólo admiten este grado de evidencia, y en este caso se caerá en absurdos de los que yo no podré sacar a nadie. Pues si se considera que la verdadera esencia de la moralidad consiste en las relaciones, como no hay ninguna de éstas que no pueda aplicarse no sólo a los seres irracionales, sino también a los objetos inanimados, se sigue que tales objetos deben ser susceptibles también de mérito y demérito. Semejanza, contraste, grados de cualidad y relaciones de cantidad y número son relaciones que conciernen tanto a la materia como a nuestras acciones, pasiones y voliciones. Es indiscutible, por consiguiente, que la moralidad no consiste en algunas de estas relaciones ni su sentido en su descubrimiento (1).

Si se afirma que este sentido de la moralidad consiste en el descubrimiento de alguna relación distinta de éstas y que nuestra enumeración no

(1) Como una prueba de qué confuso es nuestro modo de pensar corrientemente sobre este asunto podemos observar que los que afirman que la moralidad es demostrable no dicen que la moralidad radica en las relaciones y que las relaciones son distinguibles por la razón. Tan sólo dicen que la razón puede descubrir que una acción tal en tales relaciones es virtuosa y que otra acción es viciosa. Parece que piensan de un modo suficientemente sólido si son capaces de introducir la palabra relación en la proposición sin preocuparse de si se lo proponían o no. Sin embargo, me parece que aquí el argumento es cla-

era completa cuando reuníamos todas las relaciones demostrables bajo cuatro títulos generales, no sé qué responda si no es rogar que alguien sea tan bondadoso que me indique una nueva relación. Es imposible refutar un sistema que no ha sido nunca expuesto. Luchando de este modo en la obscuridad se pierden los golpes en el aire y frecuentemente se coloca uno donde el enemigo no se halla.

Debo por consiguiente en esta ocasión contentarme con exponer las dos siguientes condiciones para quien quiera emprender el aclarar este sistema: Primero: como un bien y un mal moral se refieren solamente a las acciones del espíritu y se derivan de nuestra situación con respecto a los objetos externos, las relaciones de que surgen estas distinciones morales residen tan sólo entre las acciones internas y los objetos externos y no deben ser aplicables ni a las acciones internas comparadas entre sí mismas ni a los objetos externos cuando se contraponen a otros objetos externos. Pues como la moralidad se supone que acompaña a ciertas relaciones, si estas relaciones pudieran referirse a las acciones internas consideradas separadamente, se seguiría que podríamos ser culpables de crímenes

ro. La razón demostrativa descubre tan sólo relaciones. Pero la razón, según esta hipótesis, descubre también el vicio y la virtud. Por consiguiente, estas cualidades morales deben ser relaciones. Cuando censuramos una acción en una situación dada, el objeto total y complejo constituido por la acción y situación debe realizar ciertas relaciones en las que consiste la esencia del vicio. Esta hipótesis no es inteligible de otro modo. ¿Pues qué descubre la razón cuando declara que una acción es viciosa? ¿Descubrirá una relación o un hecho? Estas cuestiones son decisivas y no pueden ser eludidas.

en nosotros mismos e independientemente de nuestra situación con respecto del universo, y de igual modo si estas relaciones morales pudieran ser aplicadas a los objetos externos se seguiría que aun los seres inanimados serían susceptibles de belleza y fealdad moral. Ahora bien: parece difícil imaginar que se pueda descubrir una relación entre nuestras pasiones, voliciones y acciones que pueda ser comparada con los objetos externos, ya que dicha relación no ha de concernir ni a las pasiones y voliciones o a los objetos externos comparados entre sí.

Aun será más difícil realizar la segunda condición para justificar este sistema. Según los principios de los que mantienen una diferencia racional abstracta entre bien y mal moral y una natural adecuación e inadecuación de las cosas, no sólo se supone que estas relaciones, por ser eternas e inmutables, son las mismas consideradas por toda criatura racional, sino que sus efectos se estiman necesariamente los mismos, y se concluye que no tienen menor o, más exacto, mayor influencia en la dirección de la voluntad de la divinidad que en el gobierno de nuestra voluntad racional y virtuosa en nuestra especie. Estas dos notas son evidentemente diferentes. Una cosa es conocer la virtud y otra conformar la voluntad a ella. Por consiguiente, para probar que las reglas de lo justo e injusto son leyes eternas y obligatorias para todo espíritu racional no es suficiente mostrar las relaciones sobre que está fundada: debemos también poner de

relieve la conexión entre la relación y la voluntad y debemos probar que esta conexión es tan necesaria que en todo espíritu bien dispuesto debe presentarse y tener su influencia, aunque la diferencia entre los espíritus pueda ser en otros respectos inmensa e infinita. Ahora bien: además de que ya he probado que aun en la naturaleza humana ninguna relación por sí puede producir una acción, además, digo, ha sido mostrado, al tratar del entendimiento, que no existe una conexión de causa y efecto, como la que aquí se supone, que pueda ser descubierta de otro modo que por experiencia, y de la que podamos pretender estar seguros por la simple consideración de los objetos. Todos los seres en el universo, considerados en sí mismos, nos aparecen completamente desligados e independientes los unos de los otros. Sólo por experiencia conocemos su influencia y conexión, y esta influencia no podemos extenderla más allá de la experiencia.

Así será imposible realizar la primera condición requerida para el sistema de las reglas eternas racionales de lo justo y lo injusto porque es imposible mostrar las relaciones sobre las cuales la distinción puede fundarse, y es imposible realizar la segunda condición porque no podemos probar *a priori* que estas relaciones, si existen realmente y son percibidas, sean universalmente forzosas y obligatorias.

Para hacer estas reflexiones generales más claras y convincentes podemos ilustrarlas por algunos casos particulares en los que este carácter de bien o mal moral se reconoce más generalmente. De

todos los crímenes que las criaturas humanas son capaces de cometer es el más hórrido e innatural la ingratitud, especialmente cuando se comete contra los padres y aparece en los casos más notorios de heridas y muerte. Esto es reconocido por todo el género humano, tanto por los filósofos como por los restantes mortales; solamente entre los filósofos surge la cuestión de si el delito o fealdad moral de esta acción puede ser descubierta por un razonamiento demostrativo o ser apreciada por un sentido interno y por medio de algún sentimiento que naturalmente se ocasiona por la reflexión sobre una acción tal. Esta cuestión será pronto decidida en contra de la primera opinión si podemos mostrar las mismas relaciones en objetos, sin la noción de una culpa o maldad que las acompañe. La razón o la ciencia no es mas que la comparación de las ideas y el descubrimiento de sus relaciones, y si las mismas relaciones tienen diferentes propiedades, se debe seguir evidentemente que estas propiedades no son descubiertas solamente por la razón. Por consiguiente, para someter la cuestión a este examen escojamos un objeto inanimado, como, por ejemplo, un roble o un olmo, y supongamos que sus semillas al caer producen un vástago bajo él que, creciendo poco a poco, acaba por sobrepasar y matar el árbol padre; yo pregunto si en este caso puede faltar una relación que no se presente en el parricidio o la ingratitud. ¿No es uno de los árboles la causa de la existencia del otro y no es el último la causa de la destrucción del primero, del

mismo modo que cuando un hijo asesina a sus padres? No es suficiente replicar que falta una elección o voluntad, pues en el caso del parricidio la voluntad no da lugar a relaciones diferentes, sino que solamente es la causa de que la acción se deriva, y por consecuencia produce las mismas relaciones que en el roble o el olmo surgen de otros principios. La voluntad o la elección es lo que determina a un hombre a matar a sus padres, y son las leyes de la materia y el movimiento las que determinan un vástago a destruir el roble de que ha nacido. Aquí las mismas relaciones tienen diferentes causas; pero como las relaciones son las mismas y como su descubrimiento no va acompañado en los dos casos de una noción de inmoralidad, se sigue que esta noción no surge de este descubrimiento.

Sin embargo, para escoger un caso más semejante preguntaré gustoso por qué el incesto en la especie humana es criminal y por qué la misma acción y las mismas relaciones en los animales no tienen lo más mínimo de fealdad y deformidad moral. Si se me responde que esta acción es inocente en los animales porque no poseen suficiente razón para reconocer su fealdad, pero que por estar los hombres dotados de esta facultad, que puede obligarlos a cumplir su deber, la misma acción en ellos se hace criminal, replicaré que esto es evidentemente argüir en un círculo, pues antes que la razón pueda percibir esta fealdad la fealdad debe existir, y, por consecuencia, es independiente de las decisiones de nuestra razón y es más propiamente su objeto que

su efecto. Según este sistema, todo animal que tiene sentidos, apetito y voluntad, es decir, todo animal, debe ser susceptible de las mismas virtudes y vicios por los cuales concedemos alabanza o censura a las criaturas humanas. Toda la diferencia estará en que nuestra razón superior puede servir para descubrir el vicio y la virtud, y por este medio puede aumentar la censura o alabanza; pero este descubrimiento supone un ser separado en estas distinciones morales y un ser que depende tan sólo de la voluntad y el apetito y que tanto en pensamiento como en realidad debe ser distinguido de la razón. Los animales son susceptibles de las mismas relaciones con respecto a los otros de la especie humana, y por lo tanto serían susceptibles de la misma moralidad si la esencia de la moralidad consistiese en estas relaciones. Su carencia de grado suficiente de razón puede impedirles percibir sus deberes y obligaciones morales; pero nunca puede impedir que estos deberes existan, pues deben existir de antemano para ser percibidos. La razón los halla, pero no los produce. Este argumento merece ser tenido en cuenta por ser, según mi opinión, completamente decisivo.

El anterior razonamiento no sólo prueba que la moralidad no consiste en relaciones que son objeto de la ciencia, sino que, bien examinado, prueba también con igual certeza que tampoco consiste en hechos que puedan ser descubiertos por el entendimiento. Esta es la segunda parte de nuestro argumento, y si podemos hacer esto evidente nos será

posible concluir que la moralidad no es un objeto de razón. Pero ¿puede existir alguna dificultad para probar que el vicio y la virtud no son hechos cuya existencia podamos inferir por la razón? Tomemos una acción que se estima ser viciosa: el asesinato intencional, por ejemplo. Examinémoslo en todos sus aspectos y veamos si se puede hallar algún hecho o existencia real que se llame vicio. De cualquier modo que se le considere, sólo se hallan ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existen otros fenómenos en este caso. El vicio nos escapa enteramente mientras se le considere como un objeto. No se le puede hallar hasta que se dirige la reflexión hacia el propio pecho y se halla un sentimiento de censura que surge en nosotros con respecto a la acción. Aquí existe un hecho; pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en nosotros mismos, no en el objeto. Así, cuando se declara una acción o carácter vicioso no se quiere decir sino que por la constitución de nuestra naturaleza experimentamos un sentimiento o afectación de censura ante la contemplación de aquél. El vicio y la virtud, por consiguiente, pueden ser comparados con los sonidos, colores, calor y frío, que según la filosofía moderna no son cualidades en los objetos, sino percepciones en el espíritu, y este descubrimiento en moral, lo mismo que otros en la física, debe ser considerado como un avance considerable de las ciencias especulativas, aunque, lo mismo que éstas, no tiene o tiene poca influencia en la práctica. Nada puede ser más real o interesarnos

más que nuestros propios sentimientos de placer y dolor, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio no puede ser requerido nada más para la regulación de nuestra conducta y vida.

No puedo menos de añadir a estos razonamientos una observación que puede quizá ser estimada de alguna importancia. En todo sistema de moralidad que hasta ahora he encontrado he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo corriente de razonar, y establece la existencia de Dios o hace observaciones concernientes a los asuntos humanos, y de repente me veo sorprendido al hallar que en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones *es no es* encuentro que ninguna proposición se halla enlazada mas que con *debe o no debe*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran consecuencia, pues como este *debe o no debe* expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que sea observada y explicada y al mismo tiempo debe darse una razón para lo que parece completamente inconcebible, a saber: como esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella, ya que los autores nó usan comúnmente de esta precaución, debo aventurarme a recomendarla a los lectores, y estoy persuadido de que esta pequeña atención acabará con todos los sistemas corrientes de moralidad y nos permitirá ver que la distinción de vicio y virtud no se funda meramente en las relaciones de los objetos ni se percibe por la razón.

SECCION II

Las distinciones morales se derivan de un sentido moral.

Así, el curso del anterior argumento nos lleva a concluir que puesto que el vicio y la virtud no pueden descubrirse solamente por la razón o la comparación de ideas, debe ser mediante alguna impresión o sentimiento que nos ocasionan por lo que somos capaces de fijar la diferencia entre ellos. Nuestras decisiones concernientes a la rectitud y depravación moral son evidentemente percepciones, y como todas las percepciones son impresiones o ideas, la exclusión de las unas es un argumento convincente en favor de las otras. La moralidad, por consiguiente, es más propiamente sentida que juzgada, aunque este sentimiento o afección es comúnmente tan suave y sutil que nos inclinamos a confundirlo con una idea, según nuestra costumbre de tomar unas cosas por otras cuando existe entre ellas una gran semejanza.

La cuestión que se presenta en seguida es de qué naturaleza son estas impresiones y de qué manera actúan sobre nosotros. Aquí no podemos permanecer largo tiempo perplejos, sino que debemos declarar que la impresión que surge de la virtud es agradable y la que procede del vicio desagradable. La experiencia de cada momento nos convencerá de ello. No existe un espectáculo tan hermoso como una acción noble y generosa ni nada que nos cause

más horror que una cruel y pérfida. No hay goce igual al que recibimos de la compañía de los que amamos y estimamos, así como el más grande de los castigos consiste en ser obligado a pasar nuestra vida con los que odiamos o despreciamos. Una verdadera obra dramática o novela debe proporcionarnos casos de este placer que la virtud produce y del dolor que surge del vicio.

Ahora bien: puesto que las impresiones distintivas por las que se conoce el bien y el mal moral no son mas que dolores o placeres particulares, se sigue que en todas las investigaciones referentes a estas distinciones morales será suficiente mostrar los principios que nos hacen sentir una satisfacción o dolor ante la contemplación de un carácter, para saber por qué el carácter es laudable o censurable. ¿Por qué una acción o sentimiento o carácter es virtuoso o vicioso? Porque su consideración causa un placer o dolor de un género particular. Por consiguiente, dando razón del placer o el dolor explicamos suficientemente el vicio y la virtud. Tener el sentido de la virtud no es mas que sentir una satisfacción de un género particular ante la contemplación de un carácter. El sentimiento mismo constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más lejos ni investigamos la causa de la satisfacción. No inferimos que un carácter sea virtuoso porque agrada, sino que sintiendo que agrada de un modo particular sentimos, en efecto, que es virtuoso. Es el mismo caso que nuestros juicios concernientes a todos los géneros de belleza, gustos y sensaciones.

Nuestra aprobación se halla implicada en el placer inmediato que nos producen.

He objetado al sistema que establece reglas eternas, racionales, de lo justo e injusto que es imposible mostrar en las acciones de las criaturas racionales relaciones que no se hallen en los objetos externos, y que, por consiguiente, si la moralidad acompaña siempre a estas relaciones será posible para la materia inanimada el hacerse virtuosa o viciosa. Ahora bien: puede de igual modo objetarse al presente sistema que si la virtud y el vicio se hallan determinados por el placer y el dolor estas cualidades deben en todo caso surgir de sensaciones, y, por consiguiente, cualquier objeto, ya sea animado o inanimado, racional o irracional, puede llegar a ser bueno o malo con tal que pueda excitar una satisfacción o desagrado. Pero aunque esta objeción parece ser la misma, no tiene de ningún modo igual fuerza en un caso que en el otro, pues, primero, es evidente que bajo el término de placer comprendemos sensaciones que son muy diferentes entre sí y que tienen tan sólo la semejanza remota requerida para que sean designadas por el mismo término abstracto. Una buena composición de música y una botella de buen vino producen placer igualmente y, lo que es más, su bondad se halla determinada meramente por el placer. ¿Pero podremos decir por esto que el vino es armonioso o que la música tiene un buen sabor? Del mismo modo un objeto inanimado y el buen carácter o buenos sentimientos de una persona pueden producir una satisfacción;

pero como la satisfacción es diferente, evita que nuestros sentimientos que se refieren a ellos sean confundidos y nos hace que atribuyamos virtud a los unos y no al otro. No todo sentimiento de placer o dolor que surja de los caracteres y acciones es del género especial que nos hace alabar o condenar. Las buenas cualidades de un enemigo nos son nocivas, pero pueden captarse nuestra estima o respeto. Solamente cuando un carácter es considerado en general sin referencia a nuestros intereses particulares causa un sentimiento o afecto que denominamos bien o mal moral. Es cierto que los sentimientos de interés y morales son susceptibles de ser confundidos y que, naturalmente, pasan los unos a los otros. Rara vez acontece que no imaginemos un enemigo como vicioso y que podamos distinguir entre su oposición a nuestros intereses y su villanía o baja real; pero esto no impide que los sentimientos sean en sí mismos diferentes, y un hombre de temperamento y juicio puede librarse por él mismo de estas ilusiones. De igual manera, aunque una voz musical no es mas que aquella que produce un género particular de placer, es difícil, sin embargo, para un hombre notar que la voz de un enemigo es agradable o conceder que es musical; pero una persona de un oído fino y que tiene dominio sobre sí misma puede separar estos sentimientos y alabar lo que lo merece.

Segundo, podemos recordar el precedente sistema de las pasiones para hacer notar una diferencia aun más considerable entre nuestros dolores y pla-

ceres. El orgullo y la humildad, el amor y el odio; son excitados cuando se nos presenta algo que posee una relación con el objeto de la pasión y produce una sensación separada relacionada con la sensación de la pasión. Ahora bien: la virtud y el vicio van acompañados de estas circunstancias. Deben hallarse necesariamente en nosotros o en los otros y excitar placer o dolor, y, por consiguiente, dar lugar a una de estas cuatro pasiones, que se distinguen claramente del placer y el dolor que despiertan los objetos inanimados y que frecuentemente no tienen relación con nosotros; éste es quizá el efecto más considerable que la virtud y el vicio tienen sobre el espíritu humano.

Se puede ahora preguntar en general, con respecto a este dolor o placer que distingue el mal y el bien moral, de qué principio se deriva y por qué surge en el espíritu humano. A esto respondo: primeramente, que es absurdo imaginar que en cada caso especial estos sentimientos sean producidos por una propiedad original y constitución primaria, pues como el número de nuestros deberes es en cierto modo infinito, es imposible que nuestros instintos originales se extiendan a todos ellos y que desde nuestra primera infancia impriman en el espíritu humano toda la multitud de preceptos que se comprenden en los sistemas más completos de ética. Semejante manera de proceder no está de acuerdo con las máximas usuales según las que se conduce la naturaleza, en la que pocos principios producen toda la variedad que observamos en el universo y

todo sucede del modo más fácil y sencillo. Es necesario, por consiguiente, reducir estos impulsos primarios y hallar algunos principios generales sobre los que se funden todas nuestras nociones morales.

En segundo lugar, puede preguntarse si debemos buscar estos principios en la naturaleza o debemos suponerles algún otro origen. Responderé que nuestra respuesta en esta cuestión depende de la definición de la palabra naturaleza, puesto que no hay nada más ambiguo y equívoco que aquélla. Si la naturaleza se contrapone a los milagros, no sólo la distinción entre el vicio y la virtud es natural, sino todo hecho que haya sucedido en el mundo, exceptuando los milagros sobre los que nuestra religión está fundada. Diciendo, pues, que los sentimientos de vicio y virtud son naturales en este sentido no hacemos ningún descubrimiento extraordinario.

Sin embargo, la naturaleza puede contraponerse también a lo raro y no usual, y en este sentido de la palabra, que es el corriente, pueden surgir disputas concernientes a lo que es natural y no natural, y se puede, en general, afirmar que no poseemos un criterio preciso según el cual estas disputas puedan ser decididas. Lo frecuente y raro depende del número de casos que hemos observado, y como este número puede aumentar o disminuir gradualmente, será imposible fijar los límites entre ellos. Podemos sólo afirmar en este asunto que si algo hay que pueda llamarse natural en este sentido lo serán los

sentimientos de la moralidad, puesto que jamás existió una nación en el mundo ni una persona en una nación que se hallasen totalmente privadas de ellos y que en algún caso no mostrasen la más pequeña aprobación o censura de la conducta. Estos sentimientos se hallan tan arraigados en nuestra constitución y temperamento, que sin confundir al espíritu humano por la enfermedad o la locura es imposible extirparlos o destruirlos.

La naturaleza puede también ser contrapuesta al artificio lo mismo que lo fué a lo raro y no usual, y en este sentido puede ser discutido si las nociones de virtud son naturales o no. Fácilmente olvidamos que los designios, proyectos y consideraciones de los hombres son principios tan necesarios en su actuación como el calor y el frío, lo húmedo y lo seco, y estimándolos libres y enteramente obra nuestra es usual ponerlos en oposición con los principios de la naturaleza. Si, por consiguiente, se pregunta si el sentido de la virtud es natural o artificial, opino que me es imposible por el momento dar una respuesta precisa a esta cuestión. Quizá aparecerá después que nuestro sentido de algunas virtudes es artificial y el de otras natural. La discusión de esta cuestión será más oportuna cuando entremos en los detalles exactos de cada virtud y vicio particular (1).

Mientras tanto, no estará fuera de lugar observar, partiendo de estas definiciones de natural y no na-

(1) En lo que sigue, *natural* se contrapone a veces a *civil*, a veces a *moral*. La oposición revelará siempre el sentido en que se toma.

tural, que nada puede ser menos filosófico que los sistemas que afirman que la virtud es lo mismo que lo natural y el vicio que lo innatural, pues en el primer sentido de la palabra, estando la naturaleza contrapuesta a los milagros, la virtud y el vicio son igualmente naturales, y en el segundo, como opuesta a lo que no es usual, se hallaría quizá que la virtud sería menos natural. En último término debe concederse que la virtud heroica, no siendo usual, es mucho menos natural que la más brutal barbarie.

3 Según el tercer sentido de la palabra, es cierto que tanto el vicio como la virtud son igualmente artificiales y se hallan fuera de la naturaleza. Pues aunque se discuta si la noción de mérito o demérito en ciertas acciones es natural o artificial, es evidente que las acciones mismas son artificiales y realizadas con un cierto designio e intención; de otro modo no podrían comprenderse bajo alguna de estas denominaciones. Es imposible, por consiguiente, que el carácter de natural y no natural pueda, sea en el sentido que sea, determinar los límites del vicio y la virtud.

Así, hemos vuelto a nuestra primera posición de que la virtud se distingue por el placer y el vicio por el dolor que una acción, sentimiento o carácter nos proporciona por su mero examen y consideración. Esta conclusión es sumamente útil porque nos reduce a la simple cuestión de por qué una acción o sentimiento, en su examen general o consideración general, nos proporciona una cierta satisfacción o desagrado, para mostrar el origen de su rec-

titud o maldad moral sin indagar relaciones o cualidades incomprensibles que jamás han existido en la naturaleza, ni aun en nuestra imaginación en la forma de una concepción clara y distinta. Me vanaglorío de haber realizado gran parte de mi presente designio llegando a un planteamiento de la cuestión que me parece tan libre de ambigüedad y obscuridad.

PARTE SEGUNDA

DE LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA

SECCION PRIMERA

¿Es la justicia una virtud natural o artificial?

Ya he indicado que nuestro sentido de la virtud no es siempre natural, sino que hay algunas virtudes que producen placer y aprobación por medio de un artificio o mecanismo que surge de las circunstancias y necesidades del género humano. Afirmino que de esta especie es la justicia, e intentaré defender esta opinión por un argumento breve y, según espero, convincente, antes de que examine la naturaleza del artificio del cual se deriva el sentido de esta virtud.

Es evidente que cuando alabamos una acción consideramos solamente los motivos que la han producido y consideramos la acción como signo o indicación de ciertos principios que residen en el espíritu o temperamento. La realización externa no tiene mérito. Debemos dirigir nuestra vista al interior para hallar la cualidad moral. Esto no pode-

mos hacerlo directamente, y, por consiguiente, fijamos nuestra atención en las acciones como en signos externos; pero estas acciones se consideran aún como signos, y el último objeto de nuestra alabanza y aprobación es el motivo que las ha producido.

Del mismo modo, cuando exigimos la realización de una acción o censuramos a una persona por no realizarla suponemos siempre que en esta situación una persona debe ser influida por el propio motivo de esta acción y estimamos vicioso en ella el que no lo tenga en cuenta. Si hallamos después de una investigación que el motivo virtuoso era aún poderoso en su pecho, aunque impedido en su acción por circunstancias que nos son desconocidas, retiramos nuestra censura y experimentamos la misma estima por aquella persona que si hubiese realizado la acción que exigimos de ella.

Por consecuencia, resulta que todas las acciones virtuosas derivan su mérito de motivos virtuosos y son consideradas meramente como signos de estos motivos. De este principio concluyo que los primeros motivos virtuosos que conceden un mérito a la acción no pueden ser jamás la apreciación de la virtud de esta acción, sino que deben ser algún otro motivo o principio natural. Suponer que la mera consideración de la virtud de la acción puede ser el primer motivo que produce la acción y la hace virtuosa es razonar en un círculo. Antes de que obtengamos una apreciación tal, la acción debe ser realmente virtuosa y esta virtud debe derivarse de algún motivo virtuoso; por consiguiente, el motivo

virtuoso debe ser diferente de la consideración de la virtud de la acción. Un motivo virtuoso se requiere para hacer una acción virtuosa. Una acción debe ser virtuosa antes de que tengamos una apreciación de su virtud. Algún motivo virtuoso, por consiguiente, debe ser anterior a esta consideración.

No es esto meramente una sutilidad metafísica, sino que entra en todos nuestros razonamientos de la vida corriente, aunque quizá no somos capaces de exponerlos en términos filosóficos tan claros. ¿Por qué censuramos a un padre cuando descuida a su hijo? Porque muestra una carencia de la afeción natural que es el deber de todo padre. Si no fuese el deber una afeción natural, el cuidado de los hijos no sería un deber y resultaría imposible que pudiéramos tener presente el deber para producirle. En este caso, por consiguiente, todos los hombres suponen un motivo de la acción distinto del sentido del deber.

Hay un hombre, por ejemplo, que hace muchas acciones buenas: ayuda a los desgraciados, consuela a los afligidos y extiende su bondad hasta los extranjeros más remotos. Ningún carácter puede ser más amable y virtuoso. Consideramos estas acciones como pruebas de la más grande humanidad. Esta humanidad concede un mérito a las acciones. La apreciación de este mérito, por consiguiente, es una consideración secundaria y que deriva de los principios anteriores de humanidad que son meritorios y laudables.

En breve puede ser establecido como una máxima indudable que ninguna acción puede ser virtuosa o moralmente buena, a menos que no exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca distinto del sentido de su moralidad.

Sin embargo, ¿el sentido de la moralidad no puede producir una acción sin ningún otro motivo? Respondo: puede; pero esto no constituye una objeción para la presente doctrina. Cuando un motivo o principio virtuoso es corriente en la naturaleza humana, una persona que siente su corazón privado de este motivo puede odiarse a sí misma por esto y puede realizar la acción sin el motivo, por un cierto sentido del deber, para adquirir por práctica este principio virtuoso o al menos para ocultar tanto como es posible su carencia de él. A un hombre que realmente no experimenta gratitud en su alma le agrada, sin embargo, realizar acciones de gracia y piensa que por este medio ha cumplido su deber. Las acciones son al principio consideradas como signos de motivos, pero es usual en este caso, como en todos los otros, fijar nuestra atención por signos y olvidar en cierta medida la cosa significada. Sin embargo, aunque en algunas ocasiones una persona pueda realizar una acción meramente por su apreciación de su obligación moral, esto mismo supone la existencia en la naturaleza humana de diferentes principios que son capaces de producir la acción y cuya belleza moral hace la acción meritoria.

Ahora bien: para aplicar todo esto al caso pre-

sente, supongo que una persona me ha prestado una cantidad de dinero a condición de ser devuelta en pocos días, y supongo también que después de la expiración del plazo concedido me pide la suma. Pregunto: ¿Por qué razón o motivo tengo que devolver el dinero? Se me dirá que mi consideración de la justicia y odio de toda villanía y canalada son razones suficientes para mí si yo conservo algo de honradez o sentido del deber u obligación. Esta respuesta, no lo dudo, es justa y satisfactoria para un hombre en un estado civilizado y cuando ha sido formado de acuerdo con cierta disciplina y educación; pero en una condición ruda y más natural, si se permite llamar a esta condición natural, esta respuesta sería rechazada como perfectamente ininteligible y sofisticada, puesto que una persona en esta situación preguntaría inmediatamente: ¿En qué consiste la honradez y la justicia que encontráis en la devolución de un préstamo y en no tocar a la propiedad de los otros? No está, seguramente, en la acción externa. Debe, por consiguiente, hallarse en el motivo del que la acción externa se deriva. Este motivo no puede considerarse nunca como la apreciación de la honradez de la acción, pues es una clara falacia decir que se requiere un motivo virtuoso para hacer una acción honrada y al mismo tiempo que la apreciación de la honradez es el motivo de la acción. No podemos jamás apreciar la virtud de una acción a menos que la acción no haya sido antes virtuosa. Ninguna acción puede ser virtuosa sino en cuanto que procede de un

motivo virtuoso. Un motivo virtuoso, por consiguiente, debe preceder a la apreciación de la virtud, y es imposible que el motivo virtuoso y la apreciación de la virtud sean lo mismo.

Se requiere, pues, hallar algún motivo para conducirse según la justicia y honradez, diferente de nuestra apreciación de la honradez, y en esto consiste la gran dificultad, pues si decimos que la preocupación de nuestros intereses privados o reputación es el motivo legítimo de todas las acciones honradas, se sigue que siempre que esta preocupación cese, la honradez no podrá tener lugar. Es cierto que el amor de sí mismo, cuando actúa en libertad, en lugar de llevarnos a acciones honradas es el manantial de toda injusticia y violencia y que ningún hombre puede corregirse de estos vicios sin corregir y restringir los movimientos naturales de este apetito.

Si se afirma que la razón o motivo de tales acciones es la consideración del interés público, al que nada es más contrario que los ejemplos de injusticia y falta de honradez, propondré las tres siguientes consideraciones como dignas de tenerse en cuenta: Primero: el interés público no se halla naturalmente unido a la observancia de las reglas de justicia, sino que solamente se halla enlazado con ellas después de una convención artificial para el establecimiento de estas reglas, como se expondrá más adelante extensamente. Segundo: si suponemos que el préstamo era secreto y que es necesario para el interés de la persona que el dinero sea devuelto del mismo

modo (como cuando el que presta desea ocultar sus riquezas), en esta ocasión el caso cambia, y el público no se halla ya interesado en las acciones del deudor, aunque yo supongo que no existirá moralista que pretenda afirmar que el deber y la obligación cesan. Tercero: la experiencia prueba de un modo suficiente que los hombres, en el curso habitual de la vida, no consideran algo tan remoto como el interés público cuando pagan a sus acreedores, realizan sus compromisos y se abstienen de robo, pillaje e injusticia de cualquier género. Aquél es un motivo demasiado remoto y sublime para afectar a la generalidad del género humano y operar con fuerza en acciones tan contrarias al interés privado como son frecuentemente las de justicia y honradez común.

En general, puede ser afirmado que no existe una pasión en el espíritu humano que consista en el amor al género humano meramente como tal, independiente de las cualidades personales, servicios o relación con nosotros. Es cierto que no existe criatura humana, ni de hecho sensible, cuya felicidad o desgracia no nos afecte en alguna medida si nos está próxima y nos es expuesta en vivos colores; pero esto procede meramente de la simpatía y no es prueba de una afección universal para con el género humano, puesto que el interés se extiende más allá de nuestra especie. Una afección entre los dos sexos es una pasión innata de la naturaleza humana, y esta pasión no sólo aparece en sus síntomas peculiares, sino también inflamando los otros princi-

pios de afección y produciendo un mayor amor a la belleza, ingenio, ternura que los que habrían surgido de otro modo de ellos. Si existiese un amor universal entre las criaturas humanas se presentaría de la misma manera. Un grado de una buena cualidad produciría una afección más fuerte que el odio producido por el mismo grado de una mala cualidad, lo que es contrario a lo que hallamos en la experiencia. Los temperamentos de los hombres son diferentes y algunos tienen una tendencia a las afecciones tiernas, mientras que otros la poseen hacia las pasiones acres; pero en lo capital podemos afirmar que el hombre en general o la naturaleza humana no es más que el objeto del amor y el odio y requiere de alguna otra causa que por una doble relación de impresiones e ideas pueda excitar estas pasiones. En vano intentaremos eludir esta hipótesis. No existe fenómeno alguno que ponga de relieve una tal afección hacia los hombres independiente de su mérito y de toda otra circunstancia. Amamos la compañía en general como amamos toda otra diversión. Un inglés en Italia es un amigo nuestro, y lo es un europeo en China, y quizá un hombre sería apreciado como tal si lo encontrásemos en la Luna. Pero esto procede sólo de las relaciones con nosotros mismos, que en estos casos concentran en sí mayor fuerza por hallarse confinadas a pocas personas.

Si la benevolencia pública o la consideración de los intereses de la humanidad no pueden ser el motivo original de la justicia, mucho menos pueden ser-

lo la benevolencia privada o la consideración de los intereses de la parte interesada. ¿Por qué debo pagarle si es mi enemigo y me da un justo motivo para odiarle? ¿Por qué si es un hombre vicioso y merece el odio de la humanidad entera? ¿Por qué si es un desgraciado y no puede hacer uso de lo que le arrebato? ¿Por qué si es un perdido y recibirá más daño que beneficio de su posesión? ¿Por qué si yo me hallo en la necesidad y tengo motivos urgentes para adquirir algo para mi familia? En todos estos casos el motivo original de la justicia faltaría, y por consiguiente la justicia misma, y con ella la propiedad, el derecho y la obligación.

Un hombre rico está sometido a la obligación de dar a los que se hallan necesitados un cúmulo de cosas que le son superfluas. Si la benevolencia privada fuese el motivo original de la justicia, un hombre no estaría obligado a abandonar a la posesión de los otros mas que lo que le agradase darles. En último término, la diferencia sería muy poco considerable. Los hombres fijan sus afecciones más sobre lo que poseen que sobre aquello de lo que jamás disfrutaran; por esta razón sería una mayor crueldad desposeer a un hombre de alguna cosa que no dársela. Pero ¿quién puede afirmar que ésta es la sola fundamentación de la justicia?

Además debemos considerar que la razón capital de por qué los hombres se sienten tan unidos a sus posesiones es que las consideran como su propiedad y aseguradas para ellos de un modo inviolable por las leyes de la sociedad; pero ésta es una consi-

deración secundaria y dependiente de las nociones precedentes de justicia y propiedad.

La propiedad de un hombre se supone que se halla defendida contra todo mortal en todo caso posible; pero la benevolencia privada es y puede ser más débil en unas personas que en otras, y en varias, o de hecho en muchas, debe faltar absolutamente. La benevolencia privada, por consiguiente, no es el motivo original de la justicia.

De todo esto se sigue que nosotros no tenemos un motivo real o universal para observar las leyes de la equidad mas que la misma equidad y mérito de esta observancia, y como ninguna acción puede ser equitativa o meritoria cuando no puede surgir de algún motivo separado, existe aquí un sofisma evidente y un razonamiento en círculo. Por consiguiente, a menos que concedamos que la naturaleza ha establecido un sofisma y lo ha hecho necesario e inevitable, debemos admitir que el sentido de la justicia e injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge artificialmente, aunque necesariamente, de la educación y convenciones humanas.

Debo añadir, como un corolario de este razonamiento, que puesto que ninguna acción puede ser laudable o censurable sin algún motivo o pasiones que impelan a ello, distintas del sentido de la moral, estas ocasiones diferentes deben tener una gran influencia sobre este sentido. De acuerdo con su fuerza general en la naturaleza humana, alabamos o censuramos. Al juzgar la belleza de los cuerpos de los animales dirigimos nuestra vista a la disposición

de ciertas especies, y cuando los miembros y figura observan la proporción común a esta especie declaramos que es hermosa y bella. De igual manera consideramos siempre la fuerza natural y usual de las pasiones cuando determinamos algo concerniente al vicio y la virtud, y cuando las pasiones se apartan mucho de la medida común, en cualquier sentido, son siempre desaprobadas como viciosas. Un hombre quiere más a sus hijos que a sus sobrinos, a sus sobrinos más que a sus primos y a sus primos más que a los extraños, siendo iguales las restantes circunstancias. De aquí surgen nuestras reglas comunes del deber, prefiriendo los unos a los otros. Nuestro sentido del deber sigue siempre el curso común y natural de nuestras pasiones.

Para evitar ofender, debo observar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural hago uso de la palabra natural como contrapuesta a artificial. En otro sentido de la palabra: como ningún principio del espíritu humano es más natural que el sentido de la virtud, ninguna virtud es más natural que la justicia. El género humano es una especie dotada del don de invención, y cuando una invención es clara y absolutamente necesaria puede considerarse tan natural como lo que procede de un modo inmediato de principios originales, sin la intervención del pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de la justicia sean artificiales, no son arbitrarias. No es una expresión impropia llamarlas leyes de la naturaleza, si por natural entendemos lo

que es común a una especie o aun si designamos por ello lo que es inseparable de las especies.

SECCION II

Del origen de la justicia y la propiedad.

Procedamos ahora a examinar dos cuestiones: la que concierne al modo como las reglas de la justicia son establecidas por el artificio del hombre y la concerniente a las razones que nos determinan a atribuir a la observancia o descuido de estas reglas una belleza y deformidad moral. Estas cuestiones aparecerán después como diferentes. Empezaré por la primera.

De todos los animales que pueblan nuestro globo no hay ninguno con el que la naturaleza parece (a primera vista) haberse conducido con más crueldad que el hombre, si se tienen en cuenta las exigencias y necesidades con que le ha dotado y los escasos medios con que ella proporciona la satisfacción de estas necesidades. En otros seres estas dos cosas se compensan entre sí. Si consideramos el león como animal voraz y carnívoro veremos pronto que tiene muchas necesidades; pero si dirigimos nuestra vista a su estructura y temperamento, agilidad, valor, armas y fuerza veremos que estas ventajas compensan sus necesidades. La oveja y el buey se hallan privados de estas ventajas, pero sus apetitos son moderados y su alimento es fácil de

buscar. Tan sólo en el hombre este enlace no natural de debilidad y necesidad puede observarse en su mayor perfección. No sólo el alimento que se requiere para su sustento huye ante su busca y proximidad, o por lo menos requiere de su trabajo para ser producido, sino que también debe poseer vestidos y habitación contra las injurias de la intemperie, y considerándole en sí mismo, no se halla provisto ni de armas, ni de fuerza, ni de otras habilidades naturales que pudieran servir en algún grado para obviar tantas necesidades.

Sólo por la sociedad es capaz de suplir estos defectos y alcanzar la igualdad con los restantes seres y hasta adquirir la superioridad sobre ellos. Por la sociedad todas sus debilidades se compensan, y aunque en esta situación sus exigencias se multiplican en cada momento, sus capacidades se aumentan todavía y le dejan en todo respecto más satisfecho y feliz que le es posible estarlo en su condición salvaje y solitaria. Cuando un individuo trabaja aparte y sólo por sí mismo, su fuerza es demasiado escasa para ejecutar una obra considerable; su trabajo, empleándose en satisfacer todas sus diferentes necesidades, no alcanza nunca la perfección en un arte particular, y como su fuerza y éxito no son siempre iguales, la más pequeña falta en una de estas artes particulares debe ir acompañada de la ruina y miseria inevitables. La sociedad aporta un remedio para estos tres inconvenientes. Por la unión de las fuerzas nuestro poder se aumenta; por la división del trabajo nuestra habilidad crece, y por

el auxilio mutuo nos hallamos menos expuestos a la fortuna y los accidentes. Por esta fuerza, habilidad y seguridad adicionales llega a ser la sociedad ventajosa.

Para formar la sociedad se requiere no solamente que ésta sea ventajosa, sino que los hombres sean sensibles a estas ventajas, y es imposible que en su estado salvaje e inculto puedan, por el estudio y reflexión tan sólo, llegar a alcanzar este conocimiento. Afortunadamente se halla unida a estas necesidades, cuyos remedios son remotos y oscuros, otra necesidad que, teniendo un remedio más presente y claro, debe ser considerada como el principio primero y original de la sociedad humana. Esta necesidad no es otra mas que el apetito sexual, que une a los individuos de diferente sexo y mantiene su unión hasta que un nuevo lazo surge con su interés por la prole común. Este nuevo interés es también un principio de unión entre padres e hijos, y forman una sociedad más numerosa, en la que los padres gobiernan por su mayor fuerza y sabiduría y al mismo tiempo son moderados en el ejercicio de esta autoridad por el afecto que profesan a sus hijos. En poco tiempo la costumbre y el hábito, actuando sobre las tiernas almas de los hijos, los hacen sensibles a las ventajas que pueden sacar de la sociedad, al mismo tiempo que los hacen gradualmente también aptos para ella, disminuyendo su rudeza y reprimiendo las afecciones insociales que evitan su unión.

Pues debe reconocerse que aunque las circuns-

tancias de la naturaleza humana puedan hacer la unión necesaria, y aunque las pasiones sexuales y la afición natural parezcan hacerla inevitable, sin embargo, existen otras particularidades en nuestro temperamento natural y en las circunstancias externas que son nocivas y aun contrarias a la unión requerida. Entre las primeras podemos estimar justamente como la más considerable al egoísmo. Me doy cuenta que, hablando en general, las exposiciones de estas cualidades han ido demasiado lejos y que las descripciones que ciertos filósofos gustan hacer del género humano están en este particular tan lejanas de la naturaleza como las noticias de los monstruos que encontramos en las fábulas y narraciones. Muy lejos de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de ellos, opino que, aunque es raro encontrar alguien que quiera más a otra persona que a sí mismo, sin embargo, es difícil no hallar una persona en quien todos los afectos reunidos no equilibren al egoísmo. Consultemos la experiencia común: se verá que aunque los gastos de toda la familia están, en general, bajo la dirección del jefe de la misma, sin embargo, existen pocos de ellos que no concedan la mayor parte de sus fortunas a los placeres de sus mujeres y a la educación de sus hijos, reservando la más pequeña parte para su propio uso y entretenimiento. Esto es lo que podemos observar con respecto a aquellos que han contraído ciertos lazos, y es de presumir que sucedería lo mismo con los otros si se hallasen en análoga situación.

Aunque esta generosidad debe ser reconocida para el honor del género humano, debemos al mismo tiempo notar que una afección tan noble, en lugar de hacer al hombre apto para las sociedades extensas, es casi tan contrario a ellas como el más estrecho egoísmo, pues mientras que cada persona se ama más a sí misma que a los otros y su amor por los otros encierra el más grande afecto por sus relaciones y próximos, debe producir esto una oposición de pasiones y una consecuente oposición de acciones, que no pueden menos de ser peligrosas para la unión nuevamente establecida.

Sin embargo, merece ser notado que esta oposición de pasiones iría acompañada sólo de un pequeño peligro si no se uniese con ella una particularidad de las circunstancias externas, que aporta la oportunidad para que se ejerza. Existen tres especies de bienes de los que somos poseedores: la satisfacción interna de nuestros espíritus, las ventajas externas de nuestro cuerpo y los goces de las posesiones que hemos adquirido por nuestra industria y buena fortuna. Nos hallamos perfectamente seguros del goce de la primera. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede ser ventajosa al que nos priva de su uso. La última solamente puede ser expuesta a la violencia y puede ser transferida sin sufrir alguna pérdida o alteración, mientras que al mismo tiempo no existe cantidad suficiente para satisfacer los deseos y necesidades de todo. Del mismo modo que el cultivo de estos bienes es la ventaja capital de la sociedad, son la inestabilidad de

su posesión y su escasez sus impedimentos capitales.

En vano esperaremos encontrar en la naturaleza inculta un remedio para este inconveniente o hallar un principio natural del espíritu humano que pueda controlar estas afecciones parciales y hacernos vencer las tentaciones que surgen de las circunstancias. La idea de la justicia no podrá nunca servir para este propósito o ser tomada por un principio natural capaz de inspirar a los hombres una conducta equitativa con respecto de sus semejantes. Esta virtud, tal como ahora se entiende, no fué ni aun soñada entre los hombres rudos y salvajes, pues la noción de daño o injusticia implica una inmoralidad o vicio cometido contra otra persona, y como toda inmoralidad se deriva de algún defecto o corrupción de las pasiones, y como este defecto debe ser apreciado en gran medida según el curso ordinario y naturaleza de la constitución del espíritu, será fácil conocer si somos culpables de una inmoralidad para con los otros, considerando las fuerzas naturales y usuales y las varias afecciones que se refieren a ellas. Ahora bien: resulta que, en la estructura original de nuestro espíritu, nuestra más intensa atención se halla confinada a nosotros mismos; la que le sigue, a nuestras relaciones y próximos, y solamente la más débil es la que alcanza a los extranjeros y las personas que nos son indiferentes. Esta parcialidad, así, pues, afección desigual, no sólo debe tener influencia en nuestra vida y conducta en la sociedad, sino también sobre nuestras ideas de vicio y de virtud

de modo que nos haga considerar una notable transgresión de un grado tal de parcialidad, ya sea por una mayor extensión o restricción de estas afecciones, como viciosa e inmoral. Podemos observar esto en nuestros juicios comunes concernientes a las acciones por las que censuramos a una persona que o concentra todas sus afecciones en la familia, o le interesa ésta tan poco que da la preferencia a un extraño o a un conocimiento casual. De todo lo que se sigue que nuestras ideas naturales, no cultivadas, de la moralidad, en lugar de aportar un remedio para la parcialidad de nuestras afecciones, se conforman más bien con esta parcialidad y le conceden una fuerza e influencia adicional.

El remedio, por consiguiente, no se deriva de la naturaleza, sino del artificio, o, propiamente hablando, la naturaleza aporta un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que es irregular y nocivo en las afecciones, pues cuando los hombres por su temprana educación en la sociedad han llegado a ser sensibles a las ventajas que resultan de ella y además han adquirido una nueva afección por la compañía y conversación, y cuando han observado que las principales perturbaciones en la sociedad surgen de los bienes que podemos llamar externos y de su fácil desligamiento y transición de una persona a otra, deben buscar un remedio colocando estos bienes, en tanto que es posible, sobre el mismo pie que las ventajas fijas y constantes del espíritu y el cuerpo. Esto no puede suceder mas que por una convención realizada entre todos los miembros de

la sociedad, con el fin de conceder estabilidad a los bienes externos y permitir a cada uno el disfrute pacífico de lo que puede adquirir por su fortuna e industria. Por este medio todo el mundo conoce lo que puede poseer seguramente y las pasiones son dominadas en sus movimientos parciales y contradictorios. Este dominio no es contrario a estas pasiones, pues si lo fuese no se hubiera establecido ni mantenido nunca, y sólo es contrario a los movimientos del ánimo precipitados e impetuosos. En lugar de apartarnos de nuestro propio interés o del de nuestros más próximos amigos, absteniéndonos de apoderarnos de lo que poseen los otros, no podemos tener en cuenta mejor estos intereses que por una convención tal, ya que por medio de ella hacemos que subsista la sociedad, que es tan necesaria para su bienestar y existencia como para la nuestra.

Esta convención no es del género de la promesa, pues hasta las promesas mismas, como veremos más adelante, surgen de las convenciones humanas. Es solamente un sentido general del interés común, sentido que todos los miembros de la sociedad expresan mutuamente y que los induce a regular su conducta por ciertas normas. Yo observo que convendrá para mi interés dejar a otro en la posesión de sus bienes, suponiendo que él se conduzca de la misma manera con respecto a mí. Este es sensible de un interés igual en la regulación de su conducta. Cuando este sentido común del interés se expresa mutuamente y es conocido por ambas partes produce una resolución y conducta conseqüente. Esto

puede llamarse de un modo bastante exacto convención o acuerdo entre nosotros, aunque sin la interposición de una promesa, puesto que las acciones de cada uno de nosotros poseen una relación con la de los otros y son realizadas bajo el supuesto de que algo se realiza de su parte. Dos hombres que mueven los remos de un bote lo hacen por un acuerdo o convención, aunque ellos no se han prestado jamás una promesa mutua. La regla que concierne a la estabilidad de nuestras posiciones no se deriva menos de las convenciones humanas, que surgen gradualmente y adquieren fuerza en una lenta progresión por nuestra experiencia repetida de los inconvenientes de no cumplirla. Por el contrario, esta experiencia nos asegura más que el sentido del interés se ha hecho común entre nuestros conciudadanos y nos proporciona la confianza de la regularidad futura de su conducta; solamente en la espera de ésta se fundan nuestra moderación y abstinencia. Del mismo modo todas las lenguas se establecen gradualmente, aunque sin promesa. De igual modo el oro y la plata llegan a ser los tipos comunes de cambio y son estimados como un pago suficiente para lo que vale cien veces más.

Cuando esta convención que concierne a la abstención de lo que los otros poseen se ha realizado y todos han adquirido la estabilidad en su posesión, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, lo mismo que las de propiedad, derecho y obligación. Las últimas son completamente ininteligibles sin entender las primeras. Nuestra propie-

dad no es mas que los bienes cuya constante posesión está establecida por las leyes de la sociedad, o sea por las leyes de la justicia. Por consiguiente, los que hacen uso de las palabras propiedad, derecho u obligación antes de que hayamos explicado el origen de la justicia, o hacen uso de ellas en la explicación, son culpables de una gran falacia y no pueden razonar jamás sobre un fundamento sólido. La propiedad de un hombre es algún objeto relacionado con ella. Esta relación no es natural, sino moral y fundada sobre la justicia. Es verdaderamente absurdo, por consiguiente, imaginar que podamos tener una idea de la propiedad sin comprender plenamente la naturaleza de la justicia y mostrar su origen en el artificio y mecanismo de los hombres. El origen de la justicia explica el de la propiedad. El mismo artificio da nacimiento a ambas. Como nuestro primer y más natural sentimiento de la moral se funda en la naturaleza de nuestras pasiones y concede la preferencia a nosotros y a nuestros amigos frente a los extraños, es imposible que exista algo análogo a un derecho fijo de propiedad mientras que las pasiones opuestas impulsen al hombre en direcciones contrarias y no sean dominadas por una convención o acuerdo.

Nadie puede dudar de que la convención para la distinción de la propiedad y para la estabilidad de su posesión es, de todas las circunstancias, la más necesaria para el establecimiento de la sociedad humana, y de que después del acuerdo para fijar y observar esta norma queda poco o nada que hacer

para fundamentar una perfecta armonía y concordia. Todas las demás pasiones, aparte de la del interés, son, o fácilmente dominadas, o no tienen una consecuencia tan perniciosa cuando son permitidas. La vanidad ha de ser más bien estimada como una pasión social y un enlace entre los hombres. La piedad y el amor han de ser considerados del mismo modo, y la envidia y la venganza, aunque perniciosas, actúan sólo a intervalos y se dirigen contra personas particulares a quienes consideramos nuestros superiores o enemigos. Tan sólo la avidez por adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos es insaciable, perpetua, universal y totalmente destructora de la sociedad. Apenas existe alguno que no sea influido por ella y no hay ninguno que no tenga razón de temerla cuando obra sin ningún dominio y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos del alma. Así que, en resumen, estimamos que las dificultades para el establecimiento de la sociedad son más o menos grandes según los que encontremos al regular o dominar esta pasión.

Es cierto que ninguna afección del espíritu humano posee a la vez la suficiente fuerza y dirección propia para equilibrar el amor de las ganancias y hacer a los hombres aptos para la sociedad llevándolos a que se abstengan de las posesiones de los otros. La benevolencia hacia los extraños es demasiado débil para este propósito, y en cuanto a las restantes pasiones, más bien inflaman esta avidez, al observar que cuanto más grandes son nuestras

posesiones mayor es la capacidad que tenemos de satisfacer todos nuestros apetitos. No existe, por consiguiente, otra pasión capaz de guiar la afeción del interés mas que la misma afeción mediante un cambio de su dirección. Ahora bien: es necesario que esta alteración tenga lugar ya con la más pequeña reflexión, pues es evidente que la pasión se satisface mucho mejor por su dominio que por su libertad, y que manteniendo firme la sociedad avanzamos mucho más en la adquisición de las posesiones que en la condición solitaria y desamparada, que debe ser la consecuencia de la violencia y la licencia universal. La cuestión de la maldad y bondad de la naturaleza humana no entra en lo más mínimo en el problema concerniente al origen de la sociedad, y no debe considerarse nada más que los grados de sagacidad y estupidez humana, pues es indiferente que la pasión del interés sea viciosa o virtuosa, puesto que ella se domina a sí misma; así que, si es virtuosa, los hombres llegan a ser virtuosos por su virtud, y si es viciosa, su vicio tiene el mismo efecto.

Ahora bien: como al establecer la regla para la estabilidad de la posesión esta pasión se domina a sí misma, si esta regla es verdaderamente abstrusa y de difícil invención la sociedad debe ser estimada en cierto modo accidental y efecto de mucho tiempo; pero si hallamos que nada es más simple y claro que esta regla, que ya todo padre, para mantener la paz entre sus hijos, debe establecerla, y que este primer rudimento de la justicia debe ser mejorado

cada día cuando la sociedad se hace más amplia, si todo esto aparece evidente, como ciertamente lo es, debemos concluir que es totalmente imposible para los hombres permanecer algún tiempo considerable en la condición salvaje que precede a la sociedad, y que su primer estado y situación debe con justicia ser estimado como social. Esto, sin embargo, no impide que los filósofos puedan, si les agrada, extender su razonamiento al estado de naturaleza con tal que concedan que se trata de una ficción filosófica que jamás ha tenido ni puede tener una realidad. Estando la naturaleza humana compuesta de dos partes principales que son requeridas para todas sus acciones, las afecciones y el entendimiento, es cierto que los movimientos ciegos de las primeras, sin la dirección del último, hacen incapaces al hombre para la sociedad, y nos debe ser permitido considerar por separado los resultados de estas operaciones distintas de las dos partes componentes del espíritu. La misma libertad puede ser permitida a la moral que la concedida a los filósofos de la naturaleza, y es muy usual entre los últimos considerar un movimiento como compuesto y consistente de dos partes separadas entre sí aunque al mismo tiempo reconozcan que en sí es simple e inseparable.

El estado de naturaleza, por consiguiente, ha de ser considerado como una mera ficción, análoga a la edad de oro que los poetas han inventado, con la única diferencia que la primera se describe como llena de guerras, violencia e injusticia, mientras que

la última se nos pinta como la más encantadora condición que es posible imaginar. Las estaciones de la naturaleza en esta primera edad eran tan templadas, si hemos de creer a los poetas, que no existía para los hombres la necesidad de proporcionarse trajes y casa como protección contra la violencia del calor y el frío. Los ríos llevaban leche y vino. Los robles daban miel y la naturaleza espontáneamente producía sus mejores frutos. Y no eran éstas las ventajas capitales de tan feliz edad. No sólo las tempestades y las tormentas se hallaban apartadas de la naturaleza, sino que también las tempestades de los pechos humanos eran desconocidas, cuando ahora causan una conmoción tan grande y engendran una tan gran confusión. La avaricia, la ambición, la crueldad, el egoísmo, no existían; la afección cordial, la compasión, la simpatía eran los únicos movimientos del ánimo que conocía el espíritu humano. Hasta la distinción de mío y tuyo estaba desterrada de entre esta feliz raza de mortales, y con ella las nociones de propiedad, obligación, justicia e injusticia.

Esto, sin duda, ha de ser considerado como una fútil ficción; pero merece ahora nuestra atención, porque nada puede mostrar de un modo más evidente el origen de las virtudes que son el asunto de la presente investigación. He hecho observar que la justicia nace de las convenciones humanas y que éstas se proponen remediar algunos inconvenientes que proceden de la concurrencia de ciertas propiedades del espíritu humano y de la situación de los

objetos externos. Las propiedades del espíritu son el egoísmo y la generosidad limitada, y la situación de los objetos externos es su fácil cambio y la escasez en comparación con las exigencias del hombre. Pero aunque los filósofos hayan disparatado en estas especulaciones, los poetas han sido guiados de un modo más seguro por un cierto gusto o instinto común que en los más de los géneros de los razonamientos va más allá que cualquier arte y filosofía de los que hasta ahora conocemos. Ellos vieron claramente que si todo hombre experimentase cariño por los otros y si la naturaleza satisficiera abundantemente nuestras exigencias y necesidades no hubiera podido existir la lucha de intereses que supone la justicia y no hubiera habido ocasión para las distinciones y límites de la propiedad y posesión que en el presente son usuales entre el género humano. Si aumentase en un grado suficiente la benevolencia de los hombres o la liberalidad de la naturaleza la justicia se haría inútil, siendo ocupado su lugar por más nobles virtudes y más valiosos bienes. El egoísmo de los hombres se halla excitado por lo poco que poseemos en relación con nuestras necesidades, y para dominar este egoísmo los hombres han sido obligados a separarlo de la comunidad y a distinguir entre los bienes propios y los ajenos.

No hubiéramos tenido que recurrir a las ficciones de los poetas para aprender esto, sino que, aparte de lo razonable del asunto, podríamos descubrir la misma verdad por la experiencia y observación común. Es fácil de notar que una afeción cordial

hace todas las cosas comunes entre amigos y que las gentes casadas, especialmente, pierden su propiedad y no conocen el mío y tuyo, que son tan necesarios y causan tanta perturbación en la sociedad humana. El mismo efecto surge de una alteración en las circunstancias del género humano; cuando existe una cantidad tal de alguna cosa que satisfaga todos los deseos del hombre se pierde la distinción de propiedad enteramente y todo queda siendo común. Es esto lo que podemos observar con respecto al aire y el agua, aunque son los más valiosos de los objetos externos, y podemos concluir de aquí que si los hombres estuvieran provistos de todo con la misma abundancia, o si cada uno sintiese el mismo afecto y cariño por sus semejantes que por sí mismo, la justicia y la injusticia serían igualmente desconocidas del género humano.

Es, pues, una proposición que me parece puede ser considerada como cierta que sólo por el egoísmo y limitada generosidad de los hombres, juntamente con los escasos medios que la naturaleza nos proporciona para nuestras necesidades, se produce la justicia. Si miramos hacia atrás hallaremos que esta proposición concede una fuerza adicional a algunas de las observaciones que ya hemos hecho sobre este asunto.

Primero: podemos concluir de ello que una consideración del interés público o una benevolencia muy extensa no es nuestro motivo primero y original para la observancia de las reglas de la justicia, ya que se admite que si los hombres se hallasen do-

tados de una benevolencia tal estas reglas jamás se hubiesen imaginado.

Segundo: podemos concluir del mismo principio que el sentido de la justicia no se funda en la razón o en el descubrimiento de ciertas relaciones o conexiones de las ideas que son eternas, inmutables y universalmente obligatorias, pues ya que se confiesa que una alteración como la antes mencionada, en el temperamento y circunstancias del género humano, alteraría enteramente nuestros deberes y obligaciones, es necesario, por el sistema que afirma que el sentido de la virtud se deriva de la razón, mostrar el cambio que éste debe producir en las relaciones e ideas. Es evidente que la única causa de por qué la generosidad amplia del hombre y la gran abundancia de alguna cosa destruirían la idea de la justicia es el que la hacen inútil, y que, por otra parte, su limitada benevolencia y su necesitada condición dan lugar a esta virtud solamente haciéndola necesaria para el interés público y el de cada individuo. Es, por consiguiente, el interés por nuestro interés y por el interés público el que nos hizo establecer las leyes de la justicia, y nada puede ser más cierto que no existe ninguna relación de ideas que nos conceda este interés, sino que éste proviene de nuestras impresiones y sentimientos, sin lo que todo en la naturaleza sería perfectamente indiferente y no podría afectarnos en lo más mínimo. Este sentido de la justicia, por consiguiente, no se funda en nuestras ideas, sino en nuestras impresiones.

Tercero: podemos confirmar más aún la precedente

proposición de que las impresiones que dan lugar al sentido de la justicia no son naturales al espíritu del hombre, sino que surgen del artificio y las convenciones humanas, pues ya que una alteración considerable del temperamento y las circunstancias destruye igualmente la justicia y la injusticia, y ya que una alteración tal tiene efecto tan sólo por cambiar nuestro interés y el interés público, se sigue que el primer establecimiento de las reglas de la justicia depende de estos diferentes intereses. Pero si los hombres obedeciesen naturalmente al interés público y experimentasen un cordial afecto no hubieran pensado en limitar a nadie mediante estas reglas, mientras que si buscasen su propio interés sin ninguna precaución caerían de lleno en todo género de injusticias y violencias. Estas reglas, por consiguiente, son artificiales y buscan su fin de una manera oblicua e indirecta, y no es el interés que les da lugar de un género tal que pueda ser buscado por las pasiones naturales y espontáneas de los hombres.

Para hacer esto más evidente consideremos que las reglas de la justicia se establecen meramente por el interés, que su conexión con el interés es en cierto modo única y es diferente de lo que podemos observar en otras ocasiones. Un acto único de justicia es frecuentemente contrario al interés público, y si existiese solo, sin ser seguido de otros actos, podría ser en sí mismo perjudicial a la sociedad. Cuando un hombre de mérito o de disposición benéfica restaura una gran fortuna a un avaro

o a un revoltoso fanático ha obrado de un modo justo y laudable, pero la sociedad es una víctima real. Tampoco es cada acto de justicia, considerado aparte, más útil para el interés privado que para el público, y es fácilmente concebible cómo un hombre puede empobrecerse a sí mismo por un único caso de integridad y cómo tiene razón para desear que con respecto a este único acto las leyes de la justicia se suspendieran por un momento en el universo. Sin embargo, aunque los actos particulares de la justicia puedan ser contrarios al interés público o al privado, es cierto que el plan o esquema total es altamente útil y de hecho absolutamente necesario, tanto para mantener la sociedad como para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar el bien del mal. La propiedad debe ser estable y debe ser fijada por reglas generales. Aunque en un caso la sociedad sea una víctima, este mal momentáneo se halla ampliamente compensado por la continua validez de la regla y por la paz y orden que establecen en aquélla. Aun cada persona individual debe considerarse como gananciosa ante la consideración de esto, pues sin la justicia la sociedad se disolvería inmediatamente y cada uno caería en la condición salvaje y solitaria, que es infinitamente peor que la situación más mala que podamos conocer en la sociedad. Por consiguiente, cuando los hombres tienen suficiente experiencia para observar que, sea la que quiera la consecuencia de un solo acto de justicia realizado por una sola persona, sin embargo el sistema total

de las acciones que se unen a él por la sociedad entera es infinitamente ventajoso para el todo y para cada parte, no nos hallamos ya lejos de que sea establecida la justicia y la propiedad. Cada miembro de la sociedad es sensible a este interés, cada uno expresa su actitud a sus compañeros juntamente con la resolución que ha tomado de adaptar a él sus acciones, a condición de que los otros hagan lo mismo. No se requiere más para inducir a cualquiera a realizar un acto de justicia en cuanto tenga la primera oportunidad. Este llega a ser un ejemplo para los otros, y así la justicia se establece por sí misma mediante una especie de convención o acuerdo, esto es, por el sentido del interés, que se supone ser común en todos, y cuando cada acto particular se realiza esperando que los otros lo realicen de modo análogo. Sin una convención tal nadie hubiera imaginado la existencia de una virtud como la justicia o hubiera sido inducido a conformar con ella sus acciones. Considerando cada acto particular, mi justicia puede ser perniciosa en todos respectos, y solamente sobre el supuesto de que otros imitarán mi ejemplo puedo yo ser inducido a admitir esta virtud, pues nada más que esta combinación puede hacer la justicia ventajosa o aportarme motivos para conformarme a sus reglas.

Pasamos ahora a la segunda cuestión que hemos propuesto, a saber: por qué unimos a la idea de virtud con la justicia y la de vicio con la injusticia. Esta cuestión no nos detendrá mucho tiempo des-

pués de los principios que ya hemos establecido. Todo lo que podemos decir por el momento será expuesto en pocas palabras, y para más detalles el lector debe esperar a que lleguemos a la tercera parte de este libro. La obligación natural con respecto a la justicia, o sea al interés, ha sido plenamente explicada; pero en cuanto a la obligación moral o al sentimiento de lo justo y lo injusto se necesitará primero examinar las virtudes naturales para que podamos dar una plena y satisfactoria explicación de ella.

Cuando los hombres hallaron, por experiencia, que su egoísmo y limitada generosidad, actuando en libertad, los incapacitaba totalmente para la sociedad, y después de haber observado al mismo tiempo que la sociedad era necesaria para la satisfacción de las pasiones, fueron naturalmente inducidos a ponerse por sí mismos bajo el dominio de tales reglas, como aquellas que pueden hacer su comercio más seguro y cómodo. Para la imposición, pues, y observancia de estas reglas, tanto en general como en cada caso particular, fueron en un principio inducidos por la consideración del interés, y este motivo, después de la formación de la sociedad, es suficientemente fuerte y poderoso. Sin embargo, cuando la sociedad se ha hecho numerosa y ha aumentado desde una tribu a una nación este interés es más remoto y los hombres no perciben tan fácilmente que el desorden y la confusión se siguen de toda transgresión de estas reglas como en una sociedad más pequeña y reducida. Sin em-

bargo, aunque en nuestras acciones frecuentemente perdemos de vista el interés que tenemos en mantener el orden y podemos seguir un interés más o menos presente, jamás dejamos de observar el prejuicio que nos viene, o mediatamente o inmediatamente, de la injusticia de los otros, a no hallarnos en este caso cegados por la pasión o influídos por una tentación contraria. Es más: aun cuando la injusticia se halla tan distante de nosotros que no puede afectar a nuestros intereses, nos desagrade porque la consideramos perjudicial para la sociedad humana y perniciosa para todo el que se aproxime a la persona culpable de ella. Participamos de su desagrado mediante la simpatía, y como todo lo que produce desagrado en las acciones humanas cuando se las somete a una consideración general se llama vicio y lo que produce del mismo modo satisfacción, virtud, resulta de aquí la razón de por qué el sentido moral del bien y el mal acompaña a la justicia e injusticia. Aunque en el presente caso este sentido se derive solamente de la contemplación de las acciones de los otros, no podemos menos de extenderlo a nuestras acciones. Las reglas generales van más allá de los casos de los que surgen, mientras que al mismo tiempo simpatizamos naturalmente con los otros sujetos con respecto de los sentimientos que abrigan hacia nosotros.

Aunque este progreso de los sentimientos es natural y hasta necesario, es cierto que ha sido cultivado por el artificio de los políticos, que para gobernar los hombres más fácilmente y mantener

la paz en la sociedad humana han trabajado por producir estima por la justicia y odio por la injusticia. Esto, sin duda, ha tenido su efecto; pero nada puede ser más evidente que el hecho ha sido exagerado por ciertos escritores de moral, que parece que han empleado todos sus esfuerzos en extirpar todo sentido de virtud entre el género humano. El artificio de los políticos puede ayudar a la naturaleza a producir los sentimientos que ella nos sugiere, y puede aun en ciertas ocasiones producir por sí sola una aprobación o estima ante una acción particular; pero es imposible que sea la única causa de la distinción que hacemos entre vicio y virtud, pues si la naturaleza no nos ayudase en este respecto sería en vano para los políticos hablar de honroso y deshonroso, de meritorio y censurable. Estas palabras serían absolutamente ininteligibles y no despertarían más ideas que si constituyeran una lengua totalmente desconocida para nosotros. Lo más que los políticos pueden hacer es extender los sentimientos naturales más allá de sus límites originarios; pero aun en este caso la naturaleza debe proporcionar el material y darnos alguna noción de las distinciones morales.

Del mismo modo que la alabanza y censura pública aumentan nuestra estima por la justicia, contribuye la educación privada a igual efecto. Como los padres fácilmente observan que un hombre es tanto más útil para sí y los otros cuanto mayor es el grado de probidad y honor de que se halla dotado y que estos principios tienen mayor fuerza

cuando la costumbre y la educación ayudan al interés y la reflexión, son llevados por estas razones a inculcar en sus hijos desde su más tierna infancia los principios de probidad y a enseñarles a considerar la observancia de las reglas por las que la sociedad se sostiene como meritorias y honrosas y a su violación como baja e infame. Por este medio los sentimientos de honor pueden arraigar en sus tiernas almas y adquirir tal firmeza y solidez que llegan a ser poco inferiores en fuerza a los principios más esenciales de nuestra naturaleza y a los más profundamente arraigados en nuestra constitución interna.

Contribuye aún a aumentar esta solidez el interés de la reputación, después de que la opinión de que el mérito y el demérito acompañan a la justicia o la injusticia se halla establecida entre el género humano. No hay nada que nos toque de tan cerca como nuestra reputación y nada de que nuestra reputación dependa tanto como nuestra conducta con respecto a la propiedad de los otros. Por esta razón, todo el que tenga alguna consideración por su carácter o quiera vivir en buenos términos con el género humano debe proponerse como ley inviolable el no ser jamás arrastrado por alguna tentación a violar los principios que son esenciales a un hombre de probidad y honor.

Debo hacer solamente una observación antes de dejar este asunto, a saber: que aunque yo afirmo que en el estado de naturaleza, o estado imaginario que precede a la sociedad, no existían ni justicia ni

injusticia, no por esto entiendo que se permitiría en este estado violar la propiedad de los otros. Solamente mantengo que no existía algo que pudiera llamarse propiedad y que, por consecuencia, no habría algo que pudiera llamarse justicia e injusticia. Tendré ocasión para hacer una reflexión similar con respecto a las promesas cuando trate de ellas, y espero que esta reflexión, si se considera debidamente, será bastante para desvanecer toda la antipatía por las opiniones precedentes con respecto a la justicia y la injusticia.

SECCION III

De las reglas que determinan la propiedad.

Aunque el establecimiento de las reglas referentes a la estabilidad de la posesión no fuese sólo útil, sino absolutamente necesario para la sociedad humana, no podría servir para ningún propósito mientras permaneciese en términos tan generales. Debe ser mostrado algún método mediante el que se pueda distinguir qué bienes particulares han de ser asignados a cada persona particular, mientras que el resto del género humano es excluido de su posesión y goce. Nuestro inmediato problema, pues, será descubrir las razones que modifican esta regla general y la adaptan al uso y práctica común del mundo.

Es claro que estas razones no se derivan de la

utilidad o ventaja que la persona particular o la sociedad puedan sacar del goce de bienes especiales por ser éste más grande que el que resultaría de la posesión de ellos por otra persona. Sería mejor, sin duda, que cada uno poseyese aquello que le fuese más conveniente y propio para su uso; pero aparte de que esta relación o adecuación puede ser común a varios individuos a la vez, está sujeta a tantas controversias y los hombres son tan parciales y apasionados al juzgar de estas controversias, que una regla tan floja e incierta sería incompatible con la paz de la sociedad humana. La convención referente a la estabilidad de las posesiones se ha hecho para evitar todas las ocasiones de discordia y disputa, y este fin no se lograría nunca si permitiésemos aplicar esta regla de modo diferente en cada caso particular, según la utilidad particular que puede ser descubierta en una aplicación tal. La justicia, en sus decisiones, jamás considera la adecuación o inadecuación del objeto a las personas particulares, sino que se conduce por puntos de vista más amplios. Es igualmente bien recibido por ella un hombre generoso que un avaro y obtienen ambos con la misma facilidad una decisión en su favor aun para lo que les es enteramente inútil.

Se sigue, por consiguiente, que la regla general de que la posesión debe ser estable no se aplica por juicios particulares, sino por otras reglas generales que se deben extender a toda la sociedad y que deben ser inflexibles ante la violencia o el favor. Para

explicar esto pongo el siguiente ejemplo: Considero primero a los hombres en su condición salvaje y solitaria y supongo que siendo sensibles a lo miserable de su estado y previendo las ventajas que resultarían de la sociedad, buscan la compañía los unos de los otros y se hacen la oferta de protección y asistencia mutua. Supongo, pues, que se hallan dotados con tal sagacidad que inmediatamente perciben que el obstáculo capital de su proyecto de sociedad y compañía está en la avidez y egoísmo de sus temperamentos naturales, y para remediar esto hacen una convención con respecto a la estabilidad de la posesión y para el mutuo dominio y represión. Me doy cuenta de que este modo de proceder no es totalmente natural; pero aparte de que supongo solamente que estas reflexiones se han hecho de una vez, cuando en realidad han surgido insensiblemente y por grados, es muy posible que habiendo sido separadas varias personas por un accidente de las sociedades a las que primitivamente pertenecían puedan hallarse obligadas a formar una nueva sociedad entre ellas mismas, en cuyo caso se encuentran en la situación ahora mencionada.

Es evidente, pues, que su primera dificultad en esta situación, después de la convención general para el establecimiento de la sociedad y para la constancia de la posesión, será saber cómo separar estas posesiones y asignar a cada uno su porción particular que debe gozar de un modo inalterable en lo futuro. Esta dificultad no los detendrá largo

tiempo, sino que se les debe ocurrir inmediatamente, como el expediente más natural, que cada uno continúe gozando de lo que es dueño en aquel momento y que la propiedad o posesión constante quede unida a la posesión inmediata. Tal es el efecto de la costumbre, que no sólo nos reconcilia con algo que disfrutamos desde hace largo tiempo, sino que aun nos proporciona una afección por ello y nos hace preferirlo a los otros objetos que son más valiosos, pero menos conocidos. Lo que ha estado largo tiempo ante nuestra vista y ha sido empleado frecuentemente para nuestra utilidad es lo que cedemos más contra nuestra voluntad; pero abandonamos fácilmente a la posesión de otro aquello de que no hemos disfrutado nunca y a que no estamos acostumbrados. Es evidente, pues, que los hombres se aventurarán al recurso de que cada uno continúe disfrutando de lo que posee en el momento presente, y ésta es la razón de por qué estarán de acuerdo tan fácilmente al preferirlo (1).

(1) Ninguna cuestión es más difícil en filosofía que determinar, cuando se presenta para un fenómeno un cierto número de causas, cuál es la principal y predominante. Rara vez existe un argumento preciso para basar nuestra elección, y los hombres deben contentarse con guiarse por una especie de gusto o fantasía que surge de la analogía y de la comparación de casos similares. Así, en el presente caso existen sin duda motivos de interés público para las más de las reglas que determinan la propiedad; pero aun sespecho que estas reglas se fijan principalmente por la imaginación o por las propiedades más frívolas de nuestro pensamiento o concepción. Explicaré estas causas, dejando al lector la elección para que pueda elegir entre las derivadas de la utilidad pública o las que se derivan de la imaginación. Comenzaremos con el derecho del poseedor presente.

Una cualidad que ya he observado en la naturaleza humana es que cuando dos objetos aparecen en íntima relación entre sí, el espíritu se inclina a atribuirles una relación adicional para completar su

Sin embargo, podemos observar que aunque la regla de la concesión de la propiedad al primer poseedor es natural y por este medio útil, su utilidad no se extiende más allá de la primera formación de la sociedad, y nada sería más pernicioso que su observancia constante, por la cual se excluiría la restitución y toda injusticia sería autorizada y re-

unión; esta inclinación es tan fuerte que nos hace caer frecuentemente en errores (tales como el enlace de pensamiento y materia) si hallamos que pueden servir para este propósito. Muchas de nuestras impresiones son incapaces de ser referidas a un lugar o de determinación espacial, y, sin embargo, suponemos que estas mismas impresiones poseen un enlace espacial con las impresiones de la vista y del tacto meramente porque se hallan enlazadas por causalidad y están ya unidas en la imaginación. Puesto que podemos fingir una nueva relación, y hasta una relación absurda, para completar una unión, será fácil imaginar que si existen relaciones que dependen del espíritu se enlazarán prestamente con la relación precedente y que se unirán mediante un nuevo lazo objetos que estaban ya unidos en la fantasía. Así, por ejemplo, al ordenar los cuerpos jamás dejamos de colocar los que son semejantes en una relación de contigüidad, o al menos en puntos de vista correspondientes, porque experimentamos una satisfacción uniendo la relación de contigüidad a la de semejanza o la semejanza de situación a la semejanza de cualidades. Esto se explica por las propiedades conocidas de la naturaleza humana. Cuando el espíritu se halla determinado a reunir ciertos objetos mientras queda indeterminado en su elección de objetos particulares, dirige, naturalmente, su mirada a los que se hallan relacionados entre sí. Estos se hallan ya unidos en el espíritu, se presentan a la concepción al mismo tiempo, y en lugar de requerir una nueva razón para su enlace requerirían una razón muy poderosa para hacernos no tener en cuenta su afinidad natural. Tendremos ocasión de explicar esto más adelante, cuando tratemos de la belleza. Mientras tanto podemos contentarnos con observar que el mismo amor de orden y uniformidad que ordena los libros de una biblioteca o las sillas en una sala contribuye a la formación de la sociedad y al bienestar del género humano, modificando la regla general concerniente a la estabilidad de la posesión. Como la propiedad constituye una relación entre una persona y un objeto, es natural fundamentarla en cualquier relación precedente, y como la propiedad no es más que una posesión constante asegurada por las leyes de la sociedad, es natural añadirla a la posesión presente, que es una relación que se le asemeja. Por esto tiene, pues, su influencia. Si es natural enlazar toda suerte de relaciones, lo es más aún enlazar las relaciones que son semejantes y que se hallan relacionadas entre sí.

compensada. Por consiguiente, debemos buscar algunas otras circunstancias que puedan dar lugar a la propiedad, una vez que la sociedad está establecida, y de este género hallo las cuatro capitales siguientes: ocupación, prescripción, accesión y sucesión. Examinaremos brevemente cada una de ellas, empezando por la ocupación.

La posesión de todos los bienes externos es mutable e incierta, lo que es uno de los más considerables obstáculos para el establecimiento de la sociedad y es la razón de por qué, por acuerdo universal, expreso o tácito, los hombres se guían por lo que ahora llamamos las reglas de la justicia y la equidad. La miseria de la condición que precede a este dominio es la causa de por qué nos sometemos a este remedio lo más pronto posible, y esto nos aporta una razón fácil de por qué unimos la idea de la propiedad con la primera posesión u ocupación. Los hombres no gustan de dejar la propiedad en suspenso, aun por el tiempo más breve, o de abrir la más pequeña entrada a la violencia y al desorden. A lo cual debemos añadir que la primera posesión siempre llama más la atención, y si la descuidásemos no habría ninguna razón para asignar la propiedad a una posesión que la sucediese (1).

No nos queda nada mas que determinar exacta-

(1) Algunos filósofos explican el derecho de ocupación diciendo que cada uno tiene derecho a su propio trabajo como una propiedad; cuando uno este trabajo con algo le concede la propiedad sobre el todo que resulta de la unión. Sin embargo, primero, existen varios géneros de ocupación en los que no podemos decir que unimos nuestro trabajo a los objetos que adquirimos, como cuando poseemos una

mente lo que se entiende por posesión, y esto no es tan fácil como puede imaginarse a primera vista. Decimos hallarnos en posesión de algo no solamente cuando lo alcanzamos inmediatamente, sino también cuando nos hallamos situados con respecto a ello de manera que podamos tenerlo en nuestro poder y usarlo y podamos moverlo, alterarlo o destruirlo de acuerdo con nuestro placer y ventaja presente. Esta relación, pues, es una especie de causa y efecto, y como la propiedad no es mas que una posesión estable derivada de las reglas de la justicia o de las convenciones de los hombres, ha de ser considerada como la misma especie de relación. Podemos observar aquí que como el poder de usar un objeto se hace más o menos cierto según que las interrupciones que encontremos sean más o menos probables, y como esta probabilidad puede aumentar por grados insensibles, es en muchos casos imposible determinar cuándo la posesión comienza o termina y no hay ningún criterio cierto que pueda decidir tales controversias. Un jabalí que cae en nuestra trampa se estima que se halla en nuestra posesión si es imposible que se escape. Pero ¿qué se quiere decir por imposible? ¿Cómo podemos separar esta imposibilidad de una improbabilidad y cómo distinguirla exactamente de una

pradera apacentando nuestro ganado; segundo, esto explica el asunto mediante la accesión, lo que es un rodeo innecesario; tercero, no se puede decir que unimos nuestro trabajo a algo mas que en un sentido figurado. Hablando con propiedad, solamente producimos en este algo una alteración mediante nuestro trabajo. Esto constituye una relación entre nosotros y el objeto y de aquí surge la propiedad, según los principios precedentes.

probabilidad? ¿Determine el que pueda los límites precisos de la una y de la otra y muestre el criterio por el que se pueden decidir todas las disputas que puedan surgir y que, como hallamos en la experiencia, surgen frecuentemente acerca de este asunto! (1).

Tales disputas no surgen tan sólo con respecto a la existencia real de la propiedad o posesión, sino

(1) Si buscamos una solución de estas dificultades en la razón y el interés público jamás podremos hallarnos satisfechos, y si la buscamos en la imaginación es evidente que las cualidades que actúan sobre esta facultad pasan tan gradual e insensiblemente las unas a las otras que es imposible concederles límites o términos precisos. La dificultad en esta cuestión debe aún aumentar si consideramos que nuestro juicio se altera notablemente por el asunto y que se estimará como propiedad la misma facultad y proximidad en un caso que en otro no se considera como tal. Una persona que ha perseguido una liebre hasta el último grado de cansancio considerará una injusticia por parte de otro el adelantarse a él y coger la presa. Sin embargo, la misma persona, cuando se dirige a coger una manzana que se halla a su alcance, no tiene razón ninguna de quejarse si otro más avisado que él se le ha adelantado y ha tomado posesión de ella. ¿Cuál es la razón de esta diferencia mas que el hecho de que no siendo la inmovilidad natural a la liebre, sino efecto de la industria, tiene en este caso una relación más fuerte con el cazador, mientras que esta relación falta en el otro caso?

Aquí aparece que frecuentemente no produce propiedad una facultad de disfrute cierta e infalible sin contacto o alguna otra relación sensible; además, hago observar que una relación sensible sin una facultad presente es a veces suficiente para conceder un título de derecho a la posesión de un objeto. La visión de una cosa rara vez se considera como una relación considerable y sólo es admitida como tal cuando el objeto es oculto o muy obscuro, en cuyo caso hallamos que la vista por sí misma concede la propiedad, según la máxima que aun un continente entero pertenece a la nación que lo ha descubierto primero. Es, sin embargo, notable que, tanto en el caso de descubrimiento como en el de posesión, el primer descubridor o poseedor debe unir a la relación la intención de hacerse a él mismo propietario, pues de otro modo la relación no ejerce su efecto; esto es debido a que el enlace en nuestra fantasía entre la propiedad y la relación no es tan grande y requiere ser auxiliada por la antedicha intención.

Partiendo de estas circunstancias es fácil comprender qué obscuras pueden llegar a ser muchas cuestiones relativas a la adquisición de la

también con motivo de su extensión, y estas disputas frecuentemente no son susceptibles de decisión o no pueden ser decididas por otra facultad mas que por la imaginación. Una persona que desembarca en la orilla de una pequeña isla que se halla desierta e inculta es considerada como poseedor desde el primer momento y adquiere la propiedad de todo el objeto porque éste se halla aquí limi-

propiedad por ocupación, y el más pequeño esfuerzo de pensamiento nos presentará ejemplos que no son susceptibles de una decisión razonable. Si preferimos los ejemplos reales a los fingidos podemos considerar el siguiente, que se encuentra en casi todos los autores que han tratado de derecho natural. Dos colonias griegas, habiendo dejado su tierra natal en busca de nuevas comarcas donde asentarse, fueron informadas que una ciudad cercana a ellas se hallaba abandonada por sus habitantes. Para conocer la verdad de esta noticia enviaron a la vez dos mensajeros, uno de cada colonia, que viendo al aproximarse que la noticia era verdadera emprendieron una carrera con la intención de tomar posesión de la ciudad cada uno para sus compatriotas. Uno de los mensajeros, hallando que no tenía tanta fuerza como el otro, lanzó su espada para clavarla en la puerta de la ciudad, y fué tan afortunado que pudo fijarla allí antes de que llegase su compañero. Esto produjo una discusión entre las dos colonias acerca de cuál de ellas era la propietaria de la ciudad abandonada, y la discusión subsiste aún entre los filósofos. Por mi parte encuentro que la discusión no puede decidirse, y esto porque la cuestión entera depende de la fantasía, que en este caso no posee un criterio que le sirva para pronunciar la sentencia. Para hacerlo evidente consideremos que si estas dos personas hubieran sido simples miembros de las colonias y no mensajeros o enviados, sus acciones no hubieran tenido consecuencias, ya que en dicho caso su relación con las colonias sería demasiado débil e imperfecta. Añádase a esto que nada los determinó a correr hacia las puertas en lugar de correr hacia los muros o hacia cualquier otra parte de la ciudad mas que el hecho de que, siendo las puertas una parte más manifiesta y notable, la fantasía las toma por el todo, del modo que hallamos en los poetas que obtienen sus imágenes y metáforas de ella. Además, podemos considerar que la proximidad o contacto de un mensajero no es propiamente la posesión, como tampoco lo es más el atravesar las puertas con la espada, sino que tan sólo constituyen una relación, y existe una relación en el otro caso igualmente manifiesta, aunque quizá no de igual fuerza. Dejo la decisión a los que son más avisados que yo de cuál de estas relaciones sugiere el derecho de propiedad; así basta para este efecto.

tado y circunscrito en la fantasía y al mismo tiempo es adecuado al nuevo poseedor. La misma persona, desembarcando en islas desiertas tan grandes como la Gran Bretaña, no extiende su posesión más allá de su posesión inmediata aunque una colonia numerosa sea estimada como propietaria del todo desde el momento de su desembarco.

Sin embargo, cuando sucede frecuentemente que el título de primer poseedor llega a ser obscuro a través del tiempo y que es imposible determinarlo por muchas controversias que puedan surgir referentes a él, aparece naturalmente la posesión continuada o prescripción y concede a la persona propiedad suficiente con respecto a aquello de lo que goza. La naturaleza de la sociedad humana no admite una gran exactitud y no podemos remontar al primer origen de las cosas para determinar su condición presente. Un período considerable de tiempo coloca los objetos a una distancia tal que parecen en cierto modo perder su realidad, y tienen tan poca influencia sobre el espíritu como si no hubieran existido nunca. El título de un hombre, título que es claro, cierto y presente, parecerá obscuro y dudoso cincuenta años más tarde, aunque los hechos sobre los cuales se funda sean probados con la mayor evidencia y certeza. Los mismos hechos no tienen la misma influencia después de un intervalo tan largo de tiempo. Esto puede ser admitido como un argumento convincente para nuestra precedente doctrina referente a la propiedad y la justicia. La posesión continuada durante un

largo período de tiempo concede derecho a un objeto. Aunque es cierto que todo es producido por el tiempo, nada real se produce por el tiempo; de lo que se sigue que la propiedad, siendo producida por el tiempo, no es algo real en los objetos, sino el resultado de los sentimientos sobre los que se sabe que el tiempo tiene influjo (1).

Adquirimos la propiedad de los objetos por *accesión* cuando éstos están enlazados de un modo íntimo con los objetos que eran ya de nuestra propiedad y que al mismo tiempo les son inferiores. Así, los frutos de nuestro jardín, las crías de nuestro ganado y el trabajo de nuestros esclavos son estimados propiedad nuestra aun antes de su posesión. Cuando los objetos se hallan enlazados en la imaginación pueden ser puestos sobre el mismo pie y se supone comúnmente que se hallan dotados de las mismas cualidades. Pasamos fácilmente del uno al otro y no hacemos diferencia en nuestros juicios referentes a ellos, especialmente si el último es inferior al primero (2).

(1) La posesión presente es claramente una relación entre una persona y un objeto, pero no es suficiente para contrarrestar la relación de la primera posesión, a menos que aquélla sea larga e ininterrumpida, en cuyo caso la relación se aumenta del lado de la posesión presente por la extensión del tiempo y se disminuye del lado de la primera posesión por la distancia. Este cambio en la relación produce un cambio consecuente en la propiedad.

(2) La fuente de la propiedad puede tan sólo explicarse por la imaginación, y se puede afirmar que las causas son aquí simples. Pasaremos a explicarlo ahora más detalladamente y a ilustrarlo mediante ejemplos tomados de la vida corriente y experiencia.

Se hizo observar antes que el espíritu tiene la inclinación natural a unir relaciones, especialmente las que son semejantes, y halla una especie de adecuación y de uniformidad en una unión tal. De esta inclinación se derivan las leyes naturales que dicen que en el primer

El derecho de sucesión es muy natural, partiendo del consentimiento supuesto de los padres o parientes próximos y del interés general de la huma-

momento de la formación de la sociedad la propiedad sigue siempre a la posesión presente y que después surge de la primera posesión o de la posesión continuada. Ahora bien; podemos observar fácilmente que no se limita solamente a un grado, sino que por un objeto que se halla relacionado con nosotros nos damos cuenta de su relación con cada uno de los objetos que se hallan relacionados con él, y así sucesivamente hasta que el pensamiento pierda el hilo por la longitud excesiva de la serie. Aunque la relación pueda debilitarse en cada tránsito no se destruye inmediatamente, sino que frecuentemente enlaza dos objetos mediante uno inmediato que se relaciona con los otros dos. Este principio tiene tal fuerza que da lugar al derecho de accesión y nos hace adquirir la propiedad no sólo de los objetos de que nos hallamos inmediatamente en posesión, sino también de aquellos que se hallan con ellos estrechamente enlazados.

Supóngase que un alemán, un francés y un español entran en una habitación donde se hallan colocadas sobre una mesa tres botellas de vino, una del Rín, otra de Borgoña y otra de Oporto, y supóngase que surge una querrela acerca de su distribución; una persona que fuese elegida por imparcial daría, para mostrar su imparcialidad, a cada uno el producto de su propia tierra, y esto según el principio que en alguna medida es la fuente de la ley natural que atribuye la propiedad a la ocupación, prescripción y accesión.

En todos estos casos, y particularmente en el de la accesión, existe primeramente una unión natural entre la idea de la persona y la del objeto y después una nueva unión moral producida por el derecho de propiedad que atribuimos a la persona. Pero aquí se presenta una dificultad que merece nuestra atención y que puede procurarnos una oportunidad de enseñar el método singular de razonamiento que ha sido empleado en el presente asunto. He observado ya que la imaginación pasa con mayor facilidad de lo pequeño a lo grande que de lo grande a lo pequeño y que la transición de ideas es siempre más fácil y suave en el primer caso que en el último. Ahora bien: como el derecho de accesión surge de la fácil transición de ideas por la que los objetos relacionados se hallan enlazados entre sí, se pensará, naturalmente, que el derecho de accesión debe aumentar en fuerza según que la transición de ideas se realice con mayor facilidad. Puede, por consiguiente, pensarse que cuando adquirimos la propiedad de un objeto pequeño consideraremos fácilmente un objeto grande relacionado con él como una accesión y como perteneciendo al propietario del objeto pequeño, ya que la transición en este caso es muy fácil partiendo del objeto pequeño para llegar a lo grande y los enlazará entre sí del modo más íntimo. Pero en la realidad sucede de otro modo. El imperio de la Gran Bretaña parece llevar consigo el

nidad, que exige que las posesiones de los hombres pasen a los que son más queridos de aquéllos, para hacerlos así más industriosos y frugales. Qui-

dominio de las islas Orkney, de las Hébridas, la isla de Man y la isla de Wight; pero la autoridad sobre estas islas más pequeñas no implica, naturalmente, un derecho al dominio de la Gran Bretaña. En breve un objeto pequeño sigue, naturalmente, a uno grande como su acesión, pero jamás se supone que uno grande pertenece al propietario de uno pequeño que está relacionado con él tan sólo por razón de esta propiedad y relación. Sin embargo, la transición de las ideas es más suave partiendo del propietario para llegar al objeto pequeño, que es su propiedad, y del objeto pequeño al grande, que, en el primer caso, del propietario al objeto grande y de éste al pequeño. Puede, por consiguiente, pensarse que estos fenómenos constituyen objeciones para la hipótesis precedente que dice que la atribución de la propiedad a la acesión no es mas que defecto de las relaciones de las ideas y de la transición suave de la imaginación.

Será fácil resolver esta objeción si consideramos la agilidad e instabilidad de la imaginación juntamente con los diferentes puntos de vista en que continuamente coloca a sus objetos. Cuando atribuimos a una persona la propiedad de dos objetos no necesitamos siempre pasar de la persona a un objeto y de éste al otro objeto relacionado con él. Como los objetos se consideran aquí como la propiedad de la persona, nos inclinamos a unirlos entre sí y a colocarlos en la misma situación. Si suponemos, pues, que un objeto grande y uno pequeño se hallan relacionados entre sí, y si una persona se halla fuertemente relacionada con el objeto grande, lo estará también fuertemente con los dos objetos considerados juntos, porque lo está con la parte más considerable. Por el contrario, si se halla solamente relacionada con el objeto pequeño no lo estará fuertemente con los dos considerados juntos, ya que su relación radica tan sólo en la parte más insignificante, que no es capaz de impresionarnos en un grado alto cuando consideramos el todo. Esta es la razón de por qué objetos pequeños llegan a ser accesiones con respecto a los grandes y no los grandes con respecto a los pequeños.

Es la opinión general de filósofos y civilistas que el mar no puede convertirse en la propiedad de una nación, y esto porque es imposible tomar posesión de él o crear una relación distinta con él que pueda ser fundamento de la propiedad. Cuando esta razón cesa, la propiedad tiene lugar inmediatamente; así, los más decididos defensores de la libertad de los mares conceden siempre que los estrechos y bahías pertenecan, naturalmente, como una acesión a los propietarios del continente que los rodea. Estos, en realidad, no tienen un mayor enlace o unión con la tierra que lo tendría el Océano Pacífico; pero poseyendo una unión en la fantasía y siendo al mismo tiempo inferiores, se consideran en consecuencia como una acesión.

zá estas causas se hallan secundadas por la influencia de la relación o la asociación de ideas, por la cual somos llevados a considerar al hijo después

La propiedad de los ríos, por las leyes de las más de las naciones y por el modo natural de pensar, se atribuye a los propietarios de sus orillas, exceptuando los grandes ríos, como el Rin y el Danubio, que parecen a la imaginación demasiado anchos para seguir como una accesión a la propiedad de los campos vecinos. Sin embargo, aun estos ríos se consideran como la propiedad de la nación a través de cuyos dominios corren, siendo la idea de una nación algo que les corresponde por su tamaño y encerrando en la fantasía una relación tal.

Las accesiones de las tierras que caen sobre los ríos siguen a la tierra de que caen, dicen los civilistas, con la única condición de que surjan por lo que ellos llaman aluvión, es decir, insensible e imperceptiblemente, circunstancias que auxilian poderosamente a la imaginación en su enlace. Cuando existe un derrumbamiento de un golpe en una orilla y que va a unirse a otra no se convierte en la propiedad de la tierra sobre la que cae hasta que se una con la tierra y hasta que los árboles o plantas echen raíces en ambos terrenos. Antes de esto la imaginación no los une de un modo suficiente.

Existen otros casos que se parecen algo a la accesión, pero que en el fondo son muy diferentes y merecen nuestra atención. De este género es la unión de propiedades de diferentes personas de una manera tal que no admite separación. La cuestión es a quién debe pertenecer el conjunto.

Cuando este enlace es de una naturaleza tal que admite división, pero no separación, la decisión es natural y fácil. El conjunto debe suponerse que es común a los propietarios de las diversas partes y después debe dividirse según la proporción de estas partes. Sin embargo, aquí no puedo menos de indicar una sutilidad notable del Derecho romano al distinguir entre confusión y conmixción. Confusión es la unión de dos cuerpos, como, por ejemplo, de dos diferentes líquidos, cuando las partes se hacen enteramente indistinguibles. Conmixción es el enlace de dos cuerpos, como, por ejemplo, de dos haces de trigo, cuando las dos partes continúan separadas de una manera visible y manifiesta. El que en el último caso la imaginación no descubre una unión tan completa como en el primero, sino que es capaz de seguir y conservar una idea diferente de la propiedad de cada uno, es la razón de por qué la ley civil, aunque establezca una comunidad total en el caso de la confusión, y según ésta una división proporcional, sin embargo, en el caso de la conmixción suponga que cada uno de los propietarios conserva un derecho distinto, aunque la necesidad pueda al fin forzarla a someterse a la misma división.

Quod si frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit: si quidem ex voluntate vestra, commune est; cuius singula corpora, id est, singula

de la muerte del padre y atribuirle el derecho a las posesiones de su padre. Estos bienes deben ser la propiedad de alguien, pero la cuestión es de quién.

grana, quae cujusque propria fuerunt, ex consensu vestro communicata sunt. Quod si casu id mistum fuerit, vel Titius id miscuerit sine tua voluntate, non videtur it commune esse; quia singula corpora in sua substantia, durant. Sed nec magis istis casibus commune sit frumentum quam grex intelligitur esse communis, si pecora Titii tuis pecoribus mista fuerint. Sed si ab alterutro vestrum totum id frumentum retineatur, in rem quidem actio pro modo frumentum cujusque competit. Arbitrio autem judicis, ut ipse aestimet quale cujusque frumentum fuerit. (Inst., libro II, título I, § 28.)

Cuando las propiedades de dos personas se hallan unidas de una manera tal que no admiten ni división ni separación, como cuando uno construye una casa sobre el terreno de otro, el todo debe pertenecer a uno de los propietarios, y aquí yo afirmo que se concede naturalmente que pertenece al propietario de la parte más importante, pues aunque el objeto compuesto puede tener una relación con las dos personas diferentes y hacer que nuestra vista se dirija a la vez a ambos, como la parte más considerable atrae sobre todo nuestra atención y por la estrecha unión que entre ellas existe lleva consigo a la inferior, el todo posee una relación con el propietario de esta parte y se la considera como su propiedad. La única dificultad es que debemos considerar la parte más considerable y más atractiva para la imaginación.

Esta cualidad depende de varias circunstancias diferentes que tienen una escasa conexión entre sí. Una parte del objeto compuesto puede llegar a ser más considerable que otra porque es más constante y duradera, porque es de más gran valor, porque es más manifiesta y notable, porque es de mayor extensión o porque su existencia es más separada e independiente. Será fácil concebir que como estas circunstancias pueden unirse y oponerse de los más diferentes modos y de acuerdo con los diferentes grados que puedan imaginarse, resultarán aquí muchos casos en que las razones en favor del pro y el contra se hallarán equilibradas de modo que nos es imposible dar una decisión satisfactoria. Así, pues, es el asunto propio de las leyes civiles fijar lo que los principios de la naturaleza humana han dejado indeterminado.

La superficie pertenece al suelo, lo escrito al papel, el lienzo a la pintura, dice la ley civil. Estas decisiones no es preciso que concuerden entre sí y son una prueba de la oposición de los principios de que se derivan.

La más curiosa de estas cuestiones es la que ha dividido a través de las edades a los discípulos de Proculus y Sabinus. Supóngase que una persona hizo una copa con el metal perteneciente a otra o un barco con la madera de otro y supóngase que el propietario del metal

Aquí es evidente que los hijos de la persona se presentan por sí mismos al espíritu, y hallándose ya enlazados con las posesiones por medio del padre difunto nos inclinamos a enlazarlos aún con ellas por la relación de propiedad. De esto existen varios ejemplos análogos (1).

o de la madera ha pedido sus bienes; la cuestión es saber si adquiere por esto un título de derecho a la copa o al barco. Sabinus mantenía la afirmativa y decía que la substancia o materia es el fundamento de todas las cualidades, que es incorruptible e inmortal, y, por consiguiente, superior a la forma, que es casual y dependiente. Por otra parte, Proculus observaba que la forma es la parte más manifiesta y notable y que según ella los cuerpos se consideran perteneciendo a una u otra especie particular. A lo que pudo haber añadido que la materia o substancia es en la mayor parte de los cuerpos tan fluctuante e incierta que resulta de todo punto imposible seguirla en todos sus cambios. Por mi parte no sé según qué principios puede decidirse de un modo cierto esta controversia. Por consiguiente, me contentaré con observar que la decisión de Treboniano me parece muy ingeniosa: la copa pertenece al propietario del metal porque puede ser restablecida a su primera forma, pero el barco pertenece al autor de su forma por la razón contraria. Sin embargo, por muy ingeniosa que esta razón parezca, depende en absoluto de la fantasía, que mediante la posibilidad de una reducción tal halla una relación más íntima entre la copa y el propietario de su metal que entre el barco y el propietario de su madera, pues la substancia, en el primer caso, es más fija e inalterable.

(1) Al examinar los diferentes títulos a la autoridad en el gobierno tropezaremos con muchas razones que nos convenzan de que el derecho de sucesión depende de la medida de la imaginación. Mientras tanto debo contentarme con observar un ejemplo que se refiere al presente asunto. Supóngase que una persona muere sin dejar hijos y que surge una disputa entre sus parientes con respecto a su herencia; es evidente que si su riqueza se deriva en parte de su padre y en parte de su madre, el modo más natural de determinar una disputa tal es dividir sus bienes y asignar cada parte a la familia de que se derivan. Ahora bien: como se supone que la persona ha sido el pleno y entero propietario de estos bienes, me pregunto: ¿Qué es lo que nos hace hallar una cierta equidad y razón natural en esta división mas que la imaginación? Su afección por estas familias no depende de sus afecciones, razón por la que su consentimiento jamás puede presumirse de un modo preciso para una división tal, y en cuanto al interés público, no parece hallarse interesado en lo más mínimo por ninguna de las partes.

SECCION IV

De la transferencia de la propiedad por consentimiento.

A pesar de lo útil o aun necesaria que sea la estabilidad de la posesión para la sociedad humana, va acompañada con considerables inconvenientes. La relación de adecuación o conveniencia no puede entrar nunca en consideración al distribuir las propiedades del género humano, sino que debemos gobernarnos por reglas que sean más generales en su aplicación y más libres de dudas e incertidumbre. De este género es la posesión presente en el primer establecimiento de la sociedad, y más tarde la ocupación, prescripción, accesión y sucesión. Como éstas dependen en gran parte del azar, deben frecuentemente aparecer contradictorias para las necesidades y los deseos del hombre y las personas y las posesiones deben hallarse frecuentemente mal acopladas. Este es un gran inconveniente que necesita un remedio. Aplicar directamente uno y permitir a los hombres apoderarse por violencia de lo que juzgan apropiado para ellos destruiría la sociedad; por consiguiente, las reglas de la justicia buscan algún término medio entre la estabilidad rígida y esta apropiación cambiante e incierta; pero no existe un término medio mejor que el más sencillo, consistente en que la posesión y propiedad sea siempre estable, excepto cuando el propietario consiente en concederla a otra persona. Esta regla

no puede tener malas consecuencias, ocasionando luchas y disensiones, puesto que el consentimiento del propietario, que sólo está interesado en ella, es tenido en cuenta en la enajenación y puede servir para fines buenos acoplando personas y propiedad. Partes diferentes de la tierra producen diferentes ventajas, y no sólo esto, sino que hombres diferentes se hallan dotados por la naturaleza para diferentes empleos y alcanzan la más grande perfección en uno de ellos cuando se limitan a él. Todo esto requiere el cambio mutuo y comercio, por lo que la transmisión de la propiedad por consentimiento se funda en una ley de la naturaleza, lo mismo que su estabilidad sin consentimiento.

Hasta aquí todo está determinado por una clara utilidad e interés; pero quizá por razones más triviales, según los más de los autores, se exige por las leyes civiles, y por lo tanto por las leyes de la naturaleza, la tradición o transferencia sensible de un objeto como una circunstancia requerida en la traslación de la propiedad. La propiedad de un objeto, cuando se toma por algo real sin ninguna referencia a la moralidad o los sentimientos del espíritu, es una propiedad totalmente insensible y aun inconcebible y no podemos formar una noción distinta ni de su estabilidad ni de su transmisión. Esta imperfección de nuestras ideas es experimentada menos sensiblemente con respecto a su estabilidad porque atrae menos nuestra atención y es fácilmente pasada por alto sin un examen escrupuloso; pero como la transmisión de propiedad de una persona a otra es

un suceso más notable, el defecto de nuestras ideas se hace más sensible en esta ocasión y nos hace dirigirnos en todos sentidos en busca de un remedio. Ahora bien: como nada vivifica más una idea que una impresión presente y una relación entre esta impresión y la idea, nos es natural buscar alguna explicación falsa por este lado. Para ayudar a la imaginación a concebir la transmisión de la propiedad tomamos el objeto sensible y transferimos actualmente su posesión a la persona a la que concedemos su propiedad. La supuesta semejanza de las acciones y la presencia de esta entrega sensible engañan al espíritu y le hacen imaginar que concibe la misteriosa transmisión de la propiedad. Que esta explicación del asunto es exacta aparece de que los hombres han inventado la tradición simbólica para satisfacer su fantasía cuando la tradición real es impracticable. Así, la entrega de las llaves de un granero se entiende como la entrega del grano que está contenido en él; la donación de piedra y tierra representa la entrega de una finca. Esta es una especie de práctica supersticiosa de las leyes civiles y naturales, que se asemeja a la superstición católica romana relativa a la religión. Del mismo modo que los católicos romanos representan los misterios inconcebibles de la religión cristiana y los hacen más presentes al espíritu por un cirio, un traje, un gesto que se supone se asemeja a ellos, así los legistas y moralistas, por la misma razón, han llegado a análogas invenciones y han intentado por estos medios satisfacerse a sí mismos en lo

referente a la transferencia de la propiedad por consentimiento.

SECCION V

De la obligación de las promesas.

Que la regla de la moralidad que impone el cumplimiento de las promesas no es natural aparecerá suficientemente claro partiendo de las dos proposiciones que yo probaré ahora, a saber: que la promesa no es inteligible antes de que las convenciones humanas la han establecido y que si fuese inteligible no iría acompañada de ninguna obligación moral.

Digo primeramente que una promesa no es naturalmente inteligible ni anterior a las convenciones humanas y que un hombre que no conozca la sociedad no podrá contraer obligaciones con otro aun cuando pueda percibir el pensamiento de otro por intuición. Si las promesas fuesen naturales e inteligibles debería existir algún acto del espíritu que acompañase a las palabras «yo prometo», y sobre este acto del espíritu debería reposar la obligación. Indaguemos todas nuestras facultades del alma y veamos cuál interviene en nuestras promesas.

El acto del espíritu expresado por una promesa no es una resolución para realizar algo, pues esto jamás impone una obligación. No es tampoco un deseo de una realización, pues podemos obligarnos sin un deseo semejante o aun sintiendo una aver-

sión declarada o manifiesta. Tampoco es la resolución de la acción que prometemos realizar, pues una promesa se refiere siempre al futuro y no tiene la voluntad influencia mas que en las acciones presentes. Se sigue, por consiguiente, que puesto que el acto del espíritu que entra en la promesa y produce su obligación no es ni la resolución, ni el deseo, ni la voluntad de una acción particular, debe necesariamente ser la voluntad de esta obligación la que surge de esta promesa. No es ésta solamente una conclusión de la filosofía, sino que está enteramente conforme con nuestro modo común de pensar y de expresarnos cuando decimos que nos hallamos ligados por nuestro propio consentimiento y que la obligación surge de nuestra única voluntad y deseo. La cuestión consiste solamente aquí en si es o no un absurdo manifiesto el suponer este acto del espíritu, y un absurdo tal que ningún hombre caería en él a no ser que se hallase confundido por el prejuicio y el uso engañoso del lenguaje.

Toda la moralidad depende de nuestros sentimientos, y cuando una acción o cualidad del espíritu nos agrada de un cierto modo decimos que es virtuosa, y cuando su olvido o no realización nos desagrade, de una manera análoga decimos que nos hallamos bajo la obligación de realizarla. Un cambio de la obligación supone un cambio del sentimiento, y una creación de una nueva obligación supone que surge algún nuevo sentimiento. Sin embargo, es cierto que naturalmente no podemos cambiar más nuestros sentimientos que los

movimientos de los cielos, ni por un único acto de nuestra voluntad, esto es, por una promesa, hacer más una acción agradable o desagradable, moral o inmoral, que sin este acto hubiera producido impresiones contrarias o hubiera sido dotada con diferentes cualidades. Sería absurdo, por consiguiente, desear una nueva obligación, esto es, un nuevo sentimiento de dolor o placer, y no es posible que los hombres puedan caer naturalmente en un absurdo tan grande. Una promesa, por consiguiente, es naturalmente algo totalmente ininteligible, y no existe un acto del espíritu que le pertenezca (1).

Segundo: si existiese un acto del espíritu que le perteneciese no podría producir naturalmente la

(1) Si la moralidad pudiese ser descubierta por la razón y no por el sentimiento, sería aún más evidente que las promesas no podrían producir alteración en ella. La moralidad se supone que consiste en una relación. Toda nueva imposición de la moralidad debe surgir, pues, de alguna nueva relación de objetos, y, por consecuencia, la voluntad no puede producir inmediatamente un cambio en lo moral y sólo puede tener este efecto produciendo un cambio en los objetos. Sin embargo, como la obligación moral de una promesa es el puro efecto de la voluntad sin el más mínimo cambio de una parte del universo, se sigue que las promesas no tienen obligación natural.

Si se dice que este acto de la voluntad, siendo, en efecto, un nuevo objeto, produce nuevas relaciones y nuevos deberes, responderé que esto es un mero sofisma, que puede descubrirse por una cantidad muy moderada de precisión y exactitud. Querer una nueva obligación es querer una nueva relación de objetos, y, por consiguiente, si esta nueva relación de objetos estuviese constituida por la volición misma deberíamos querer la volición, lo que es totalmente absurdo e imposible. La voluntad no tendría aquí un objeto hacia el cual dirigirse, sino que debería volver sobre sí misma en el infinito. La nueva obligación depende de nuevas relaciones. Las nuevas relaciones dependen de una nueva volición. La nueva volición tiene como objeto una nueva obligación, y, por consiguiente, nuevas relaciones, y, por consiguiente, una nueva volición, volición que de nuevo se dirige a una nueva obligación, relación y volición, y así en una serie infinita. Es imposible que podamos querer una nueva obligación, y, por consiguiente, es imposible que la voluntad pueda acompañar nunca a una promesa o producir una nueva obligación de moralidad.

obligación. Esto aparece como evidente, según el razonamiento que precede. Una promesa crea una nueva obligación. Una obligación supone un nuevo sentimiento que surge. La voluntad jamás crea sentimientos. Por consiguiente, no puede jamás surgir naturalmente una obligación de una promesa, aun suponiendo que el espíritu puede caer en el absurdo de querer esta obligación.

La misma verdad puede ser probada por el razonamiento que demostraba que la justicia, en general, era una virtud artificial. Ninguna acción puede ser exigida por nosotros como nuestro deber, a menos que sea implantada en la naturaleza humana alguna pasión actuante o motivo capaz de producir la acción. Este motivo no puede ser el sentido del deber. Un sentido del deber supone una obligación antecedente, y cuando una acción no es exigida por una pasión natural no puede ser requerida por una obligación natural, puesto que puede omitirse sin revelar que existe un defecto o imperfección del espíritu y temperamento, y, por consecuencia, sin vicio. Ahora bien: es evidente que no tenemos un motivo que nos lleve a la realización de las promesas distinto del sentido del deber. Si pensamos que estas promesas no incluyen una obligación moral, jamás sentiremos una inclinación que nos lleve a observarlas. Esto no sucede con las virtudes naturales. Aunque no existiese la obligación de ayudar al desgraciado, por humanidad seríamos llevados a ello, y cuando no cumpliésemos este deber la inmoralidad de su incumplimiento surge de ello, siendo una prue-

ba de que carecemos de los sentimientos naturales de la humanidad. Un padre sabe que es su deber cuidar de sus hijos, pero también experimenta una inclinación natural hacia ellos. Y si ninguna criatura humana tuviera esta inclinación, nadie se hallaría sometido a una obligación tal. Puesto que naturalmente no existe una inclinación a observar las promesas distinta del sentido de su obligación, se sigue que la fidelidad no es una virtud natural y que las promesas no tienen fuerza antes del establecimiento de las convenciones humanas.

Si alguien disiente de esta opinión debe proporcionar una prueba apropiada de estas dos proposiciones, a saber: que hay un acto peculiar del espíritu que va unido a las promesas, y que, por consiguiente, de este acto del espíritu surge una inclinación a realizar algo distinto de un sentido del deber. Presumo que es imposible probar ninguno de estos dos puntos, y, por consiguiente, me aventuro a concluir que las promesas son invenciones humanas fundadas en las necesidades e intereses de la sociedad.

Para descubrir estas necesidades e intereses debemos considerar las mismas propiedades de la naturaleza humana que ya vimos daban lugar a las precedentes leyes de la sociedad. Los hombres, siendo naturalmente egoístas o dotados tan sólo de una generosidad limitada, no son llevados fácilmente a realizar una acción en provecho de los extraños excepto cuando esperan alguna ventaja recíproca que no creen podrían alcanzar mas que por dicha acción.

Ahora bien: como frecuentemente sucede que estas acciones recíprocas no pueden terminar al mismo momento, es necesario que una parte se contente con permanecer en la incertidumbre y que dependa de la gratitud de la otra en lo que respecta a una afición recíproca. Pero es tan grande la corrupción entre los hombres, que esta seguridad, hablando en general, es muy insuficiente, y como el bienhechor se supone que concede sus favores considerando su propio interés, esto libra de la obligación y da un ejemplo de egoísmo, que es la madre de la ingratitud. Por consiguiente, si siguiésemos el curso natural de nuestras pasiones e inclinaciones llevaríamos a cabo pocas acciones ventajosas para los otros desde puntos de vista desinteresados, porque, naturalmente, nos hallaríamos muy limitados en nuestro interés porque no podríamos esperar nada de su gratitud. Aquí, pues, el comercio mutuo de buenos oficios se halla en cierto modo anulado entre el género humano y cada uno está reducido a su propia habilidad de industria para su bienestar y su existencia. El descubrimiento de la ley de la naturaleza concerniente a la estabilidad de la posesión ha hecho más tolerables los hombres los unos para los otros; la de la transferencia de la propiedad y la posesión por consentimiento ha comenzado a hacerlos mutuamente ventajosos; pero estas leyes de la naturaleza, aun estrictamente observadas, no son suficientes para hacerlos tan útiles los unos para los otros como la naturaleza los ha dotado para serlo. Aunque la posesión sea estable, los hombres

pueden sacar pocas ventajas de ella mientras posean una mayor cantidad de una especie de bienes de la que necesitan y al mismo tiempo sufran de la carencia de otros. La transmisión de la propiedad, que es el remedio propio para este inconveniente, no puede corregirlo del todo, porque sólo puede tener lugar con respecto a objetos que están presentes y son individuales, pero no con respecto a los que están ausentes o son generales. Una persona no puede transferir la propiedad de una casa particular que está a veinte leguas de distancia, porque el consentimiento no puede ir acompañado de la entrega, que es una circunstancia requerida. No puede tampoco transferir la propiedad de diez fanegas de grano ni de cinco pipas de vino por la mera expresión del sentimiento, porque éstos son sólo términos generales y no tienen una relación peculiar con un determinado montón de grano o barriles de vino. Además, el comercio del género humano no se limita al tráfico de cosas útiles, sino que se extiende a servicios y acciones que podemos cambiar para nuestro mutuo interés y ventaja. Vuestro grano madura hoy, el mío madurará mañana. Es provechoso para ambos que yo trabaje hoy con vos y que vos me ayudéis mañana. No siento cariño ninguno por vos y sé que no lo sentís tampoco por mí. No debo, por consiguiente, preocuparme de vuestras cosas, sino que debo trabajar con vos por mi interés y esperando una acción recíproca; sé que puedo engañarme y que en vano esperaré vuestra gratitud, Así, pues, os dejo trabajar solo y

me conduzco de la misma manera. La estación cambia y ambos perdemos nuestras cosechas por la falta de confianza mutua y seguridad.

Todo esto es el efecto de los principios naturales e inherentes a las pasiones de la naturaleza humana, y como estas pasiones y principios son inalterables se puede pensar que nuestra conducta, que depende de ellos, debe serlo también, y que es en vano que los moralistas o los políticos se entremetan en nuestra vida o intenten cambiar el curso usual de nuestras acciones guiados por el interés público. De hecho, si el éxito de sus designios se basase en el buen resultado de su corrección del egoísmo e ingratitud de los hombres, no harían ningún progreso, a menos que no fueran ayudados por el Omnipotente, que es sólo capaz de moldear de nuevo el espíritu humano y cambiar su carácter en respectos tan fundamentales. Todo lo más que pueden pretender es dar una nueva dirección a las pasiones naturales y enseñarnos que podemos satisfacer mejor nuestros apetitos de una manera indirecta y artificial que por movimientos precipitados e impetuosos. Aprendo a hacer un servicio en favor de otro sin sentir por él un cariño real porque preveo que me devolverá mi servicio en expectación de otro del mismo género y para mantener la misma correspondencia de buenos oficios conmigo o con los otros. Según esto, después que yo le he servido y él se halla en posesión de la ventaja que surge de mi acción es inducido a realizar su parte previendo las consecuencias de negarse a ello.

Aunque este comercio egoísta comienza a tener lugar entre los hombres y a predominar en la sociedad, no suprime el más generoso y noble comercio de la amistad y los buenos oficios. Debo aún prestar servicio a las personas que quiero y que particularmente conozco sin ninguna esperanza de ventajas, y ellas se comportan conmigo del mismo modo sin tener presente otro motivo mas que recompensar mis servicios pasados. Por consiguiente, para distinguir estos dos tipos de comercio entre los hombres, el interesado y el desinteresado, existe una cierta *fórmula verbal* inventada para el primero, por la que nos obligamos nosotros mismos a la realización de una acción. Esta fórmula verbal constituye lo que llamamos una promesa, que es la sanción del comercio interesado del género humano. Cuando un hombre dice que *promete algo* expresa, en efecto, la resolución de realizar algo, y con esto, haciendo uso de esta fórmula verbal, se somete él mismo a la penalidad de que los demás no tengan otra vez confianza en él en caso de faltar a la palabra. Una resolución es el acto natural del espíritu que se expresa por la promesa; pero si no existiese mas que una resolución, en este caso la promesa declararía tan sólo nuestros motivos anteriores y no crearía ningún motivo nuevo u obligación. Son las convenciones de los hombres las que crean un nuevo motivo cuando la experiencia nos ha enseñado que los asuntos humanos serían conducidos con mucha más ventaja mutua si se instituyeran ciertos símbolos o signos por los que pudiéramos darnos los unos a

los otros la seguridad de nuestra conducta en un incidente particular. Después que estos signos han sido instituídos todo el que los use se hallará inmediatamente obligado por su propio interés a cumplir sus compromisos y no debe esperar que tengan en él confianza jamás si se niega a realizar lo que ha prometido.

No es este conocimiento, que es requerido para hacer que el género humano se dé cuenta de su interés en la institución y observancia de las promesas, superior a la capacidad de la naturaleza humana, aun de la salvaje e inculta. Se necesita una práctica muy pequeña del mundo para percibir todas estas consecuencias y ventajas. La más escasa experiencia de la sociedad se las descubre a todo mortal, y cuando el individuo percibe en todos sus compañeros el mismo sentido del interés inmediatamente realiza su parte en un contrato, estando asegurado de que ellos no dejarán de hacerla en los suyos. Todo esto, mediante un acuerdo, entra a formar parte de una regla de las acciones, calculada para el beneficio común, y que se admite está de acuerdo con la palabra dada, y no se requiere nada más para realizar este acuerdo o convención que cada uno tenga un sentido del interés por la realización leal de sus compromisos y exprese este sentido a los otros miembros de la sociedad. Esto inmediatamente produce que el interés actúe sobre ellos, y el interés es la primera obligación para realizar las promesas.

Después se une un sentimiento moral al interés

y llega a ser un nuevo vínculo para el género humano. Este sentimiento de moralidad en la realización de las promesas surge de los mismos principios que en el respeto de la propiedad de los otros. El interés público, la educación y los artificios de los políticos tienen el mismo efecto en los dos casos. Las dificultades que se nos presentan al suponer que una obligación moral acompaña a las promesas pueden vencerse o eludirse. Por ejemplo, la expresión de una obligación no se supone comúnmente que sea obligatoria, y no podemos concebir fácilmente cómo el hacer uso de una cierta fórmula verbal puede ser capaz de producir una diferencia material. Por consiguiente, fingimos aquí un nuevo acto del espíritu, que llamamos querer una obligación, y suponemos que la moralidad depende de él. Pero hemos probado ya que no existe un acto tal en el espíritu y, por consecuencia, que la promesa no impone una obligación natural.

Para confirmar esto podemos unir algunas otras reflexiones concernientes a esta voluntad que se supone entra en la promesa y causa su obligación. Es evidente que no se supone nunca que la voluntad sola produzca la obligación; debe ser expresada por palabras y signos para obligar a una persona. La expresión, siendo considerada ya como un auxiliar de la voluntad, pronto se convierte en el elemento principal de la promesa, y no se obligará menos por su palabra quien dé secretamente una dirección diferente a su intención y se niegue a la resolución y a querer la obligación. Sin embargo, aun-

que la expresión constituye en las más de las ocasiones el total de la promesa, no sucede siempre así; y quien haga uso de una expresión de la que no conoce el sentido y que usa sin la intención de obligarse no se hallará ligado por ella. Es más: aunque conozca su sentido, si la usa tan sólo en broma y con signos tales que muestren evidentemente que no tiene la intención seria de obligarse, no se hallará sometido a la obligación de su realización; es necesario que las palabras sean una expresión perfecta de la voluntad y sin existir ningún signo contrario. No debemos llevar esto tan lejos que imaginemos que una persona de la que por nuestra precipitación de juicio conjeturamos por ciertos signos que tiene la intención de engañarnos no se halla ligada por su expresión o promesa verbal si nosotros la aceptamos, sino que debemos limitar esta conclusión a los casos donde los signos son de un género diferente del engaño. Todas estas contradicciones son fácilmente explicadas si la obligación de la promesa es meramente una invención humana para la conveniencia de la sociedad; pero no podrán explicarse nunca si se la considera real y natural surgiendo de una acción del espíritu o el cuerpo.

Debo hacer observar además que, dado que toda nueva promesa impone una nueva obligación moral a la persona que promete, y dado que esta nueva obligación surge de su voluntad, es una de las más misteriosas e incomprensibles operaciones que puedan imaginarse y puede ser comparada a la tran-

substanciación u órdenes sagradas (1), en las que una determinada fórmula verbal unida a cierta intención cambia enteramente la naturaleza de un objeto externo o aun de una criatura humana. Aunque estos misterios son análogos, es muy de notar que se diferencian mucho en otros respectos, y esta diferencia puede ser considerada como una prueba poderosa de la diferencia de sus orígenes. Como la obligación de la promesa es una invención para los intereses de la sociedad, se halla modificada en tantas formas diferentes como el interés lo requiere y aun más bien cae antes en contradicciones que perder de vista a su objeto. Pero como aquellas otras doctrinas monstruosas son meramente invenciones de los sacerdotes y no tienen en vista el interés público, son menos perturbadas en su progreso por nuevos obstáculos y se debe confesar que después del primer absurdo siguen más directamente la corriente de la razón y buen sentido. Los teólogos perciben claramente que la forma externa de las palabras, siendo un mero sonido, requiere una intención para que tenga eficacia, y que si esta intención se considera como una circunstancia necesaria su ausencia debe igualmente evitar el efecto, ya sea tácita o expresa, sincera o engañosa. Según esto, han determinado comúnmente que la intención del sacerdote hace el sacramento y que cuando secretamente rechaza esta intención es altamente cri-

(1) Me refiero a las órdenes sagradas en cuanto se supone que producen el carácter indeleble. En otros respectos son tan sólo una calificación legal.

minal consigo mismo, si no es que destruye aún el valor del bautismo, de la comunión o las órdenes sagradas. Las consecuencias terribles de esta doctrina no son capaces de impedir que tenga lugar del mismo modo que los inconvenientes de una doctrina similar con respecto a las promesas no evitan que esta doctrina se establezca. Los hombres se preocupan más de la vida presente que de la futura y se inclinan a pensar que el mal más pequeño con respecto a la primera es mayor que el más grande con respecto a la última.

Podemos sacar la misma conclusión concerniente al origen de las promesas de la *fuerza* que se supone puede anular todos los contratos y libertarnos de sus obligaciones. Un principio tal es la prueba de que las promesas no incluyen una obligación natural y son meros mecanismos artificiosos para la conveniencia y ventaja de la sociedad. Si consideramos como es debido el asunto, la fuerza no es esencialmente diferente de algún otro motivo de esperanza o temor que pueda inducirnos a dar nuestra palabra o imponernos una obligación. Un hombre herido peligrosamente que promete una gran cantidad de dinero a un cirujano para que le cure se hallará ciertamente ligado a realizar su promesa; aunque el caso no sea muy diferente del que promete una suma a un bandido, para producir una diferencia tan grande en nuestros sentimientos, si éstos no se basasen enteramente en el interés público o conveniencia.

SECCION VI

Algunas reflexiones concernientes a la justicia y a la injusticia.

Hemos recorrido las tres leyes fundamentales de la naturaleza: la de la estabilidad de la posesión, la de su transferencia por consentimiento y la de la realización de las promesas. De la estricta observancia de estas tres leyes dependen la paz y la seguridad de la sociedad humana, y no es posible establecer un buen sistema de relaciones entre los hombres cuando éstas son descuidadas. La sociedad es absolutamente necesaria para el bienestar de los hombres, y éstas son necesarias para el sostenimiento de la sociedad. Sean los que quieran los límites que impongan a las pasiones de los hombres, son el resultado de estas pasiones y son sólo un modo más hábil y refinado de satisfacerlas. Nada es más vigilante e inventivo que nuestras pasiones y nada es más fácil que la convención para la observancia de estas reglas. La naturaleza ha confiado, por consiguiente, este asunto a la conducta del hombre y no ha colocado en el espíritu principios peculiares y originales para suscitar acciones a las que nos llevan de un modo suficiente otros principios de nuestra estructura y constitución. Para convencernos más plenamente de esta verdad debemos detenernos aquí un momento, y mediante una revista de los precedentes razonamientos podemos deducir algunos nuevos argumentos para probar que estas leyes,

aunque necesarias, son enteramente artificiales y de invención humana y que, por consecuencia, la justicia es una virtud artificial y no natural.

I. El primer argumento del que haré uso se deriva de la definición vulgar de la justicia. La justicia se define comúnmente como una voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo que le es debido. En esta definición se supone que existen cosas tales como derecho y propiedad, independientes de la justicia y anteriores a ella, y que subsistirían aunque los hombres no hubieran jamás soñado en practicar alguna virtud. Ya he hecho observar, de una manera incidental, la falacia de esta opinión, y debo continuar aquí exponiendo, algo más claramente, mi opinión sobre este asunto.

Comenzaré observando que esta cualidad que llamamos *propiedad* es análoga a muchas de las cualidades de la filosofía peripatética y se desvanece con una investigación más detallada del asunto. Es evidente que la propiedad no consiste en alguna de las cualidades sensibles del objeto, pues éstas pueden permanecer invariablemente las mismas, mientras que la propiedad cambia. Por consiguiente, la propiedad debe consistir en alguna relación del objeto; pero no puede ser con relación a otros objetos externos e inanimados, pues éstos pueden continuar invariablemente los mismos, mientras que la propiedad cambia. Por consiguiente, esta cualidad consiste en las relaciones de los objetos con los seres inteligentes y racionales. Sin embargo, no es la relación externa y corporal la que constituye la esen-

cia de la propiedad, pues esta relación puede ser la misma entre objetos inanimados o con respecto a los animales, aunque en estos casos no da lugar a la propiedad. Por consiguiente, la propiedad consiste en una relación interna, es decir, en alguna influencia que los objetos tienen sobre el espíritu y las acciones. Así, la relación externa que llamamos ocupación o primera posesión no pensamos que por sí misma es la *propiedad* del objeto, sino que tan sólo causa esta propiedad. Ahora bien: es evidente que esta relación externa no influye nada en los objetos externos y que sólo influye sobre el espíritu produciendo en nosotros un sentido del deber de no apoderarnos del objeto y de entregarlo a su primer poseedor. Estas acciones son lo que propiamente llamamos justicia, y, por consecuencia, de esta virtud depende la naturaleza de la propiedad y no la virtud de la propiedad.

Si alguno, por consiguiente, afirmase que la justicia es una virtud natural y la injusticia un vicio natural, debe afirmar también que, haciendo abstracción de las nociones de propiedad, derecho y obligación, naturalmente, una cierta conducta y serie de acciones, en ciertas relaciones externas de los objetos, posee una belleza o fealdad moral y causa un placer o dolor original. Así, la devolución de los bienes a su propietario se consideraría como virtuosa no porque la naturaleza ha unido un cierto sentimiento de placer a una conducta tal con respecto a la propiedad de los otros, sino porque la naturaleza ha unido este sentimiento a la conducta que se dirige

a los objetos externos, de los cuales los otros tienen la primera o la más larga posesión, o la que han recibido por el consentimiento de los que tuvieron antes la primera posesión. Si la naturaleza no nos ha dado un sentimiento semejante, no es natural ni anterior a las convenciones humanas, algo análogo a la propiedad. Ahora bien: aunque parece suficientemente evidente en esta consideración sobria y exacta del presente asunto que la naturaleza no ha unido un placer o sentimiento de aprobación a una conducta tal, como yo no quiero dejar el más pequeño espacio para una duda posible añadiré algunos argumentos más para confirmar mi opinión.

Primeramente, si la naturaleza nos hubiera dado un placer de este género, hubiera sido tan evidente y discernible como lo es en toda ocasión, y no hubiéramos encontrado dificultad ninguna en percibir que la consideración de acciones tales en una situación tal proporciona un cierto placer y sentimiento de aprobación. No nos hubiéramos visto obligados a recurrir a las ficciones de la propiedad para la definición de la justicia y al mismo tiempo a hacer uso de las nociones de justicia en la definición de la propiedad. Este modo engañoso de razonar es una prueba clara de que existen en el asunto algunas obscuridades y dificultades que no somos capaces de dominar y que deseamos evadir por este artificio.

Segundo: estas reglas por las que se determinan propiedades, derechos y obligaciones no presentan ni restos de un origen natural, sino, por el contrario,

del artificio y mecanismo. Son demasiado numerosas para proceder de la naturaleza, demasiado mudables por las leyes humanas, y tienen una tendencia directa y evidente hacia el bien público y el sosten de la sociedad civil. Esta última circunstancia es notable en dos respectos: primero, porque, aunque la causa del establecimiento de estas leyes ha sido la consideración del bien público, lo mismo que el bien público es su tendencia natural, han sido aún artificiales porque se han imaginado y dirigido á un cierto fin intencionalmente; segundo, porque si los hombres se hallasen dotados de una poderosa consideración del bien público no se hubieran limitado por estas reglas; de modo que las leyes de la justicia surgen de los principios naturales de una manera más indirecta y artificial. Es el amor de sí mismo el que constituye su origen real, y como el amor de sí mismo de una persona es naturalmente contrario al de las otras, esta serie de pasiones interesadas se encuentra obligada a armonizarse de una manera tal que se organice en algún sistema de conducta y vida. Este sistema, pues, comprendiendo el interés de cada individuo, es, por consecuencia, ventajoso para el interés público, aunque no sea imaginado para este propósito por sus inventores.

II. En segundo lugar podemos observar que todos los géneros de vicio y virtud pasan insensiblemente de los unos a los otros y pueden aproximarse por grados tan imperceptibles que hacen muy difícil, si no totalmente imposible, determinar cuándo uno termina y otro comienza, y de esta ob-

servación podemos derivar un nuevo argumento para el precedente principio, pues, cualquiera que sea el caso con respecto a todos los géneros de vicio y virtud, es cierto que los derechos, obligaciones y propiedad no admiten una gradación insensible, sino que un hombre o posee la propiedad plena y perfectamente o no la tiene de ningún modo, o está totalmente obligado a realizar una acción o no se halla de ningún modo sometido a esta obligación. Aunque la ley civil pueda hablar de un dominio perfecto e imperfecto, es fácil observar que esto surge de una ficción que no tiene un fundamento en la razón y que no puede entrar en nuestras nociones de justicia natural y equidad. Un hombre que alquila un caballo, aunque sea por un día, tiene un tan pleno derecho a hacer uso de él por este tiempo como el que llamamos propietario lo tiene para hacerlo cualquier otro día, y es evidente que aunque el uso pueda ser limitado en tiempo y grado, el derecho mismo no es susceptible de una gradación, sino que es absoluto y total tan lejos como se extiende. De acuerdo con esto podemos observar que este derecho surge y desaparece en un instante y que un hombre adquiere enteramente la propiedad de un objeto por ocupación o por el consentimiento del propietario y la pierde por su propio consentimiento, sin ninguna de las gradaciones insensibles que se pueden apreciar en otras cualidades y relaciones. Por consiguiente, puesto que sucede esto con respecto a la propiedad, los derechos y obligaciones, pregunto ahora: ¿Qué sucede con respecto

a la justicia e injusticia? De cualquier manera que se responda a esta cuestión se cae en dificultades inextricables. Si se responde que la justicia y la injusticia admiten grados y se transforman insensiblemente la una en la otra, se contradice expresamente la afirmación que precede de que obligación y propiedad no son susceptibles de una gradación tal. Estas últimas dependen totalmente de la justicia y la injusticia y las siguen en todas sus variaciones. Donde la justicia es total, la propiedad es también total; donde la justicia es imperfecta, la propiedad debe ser también imperfecta. Por el contrario, si la propiedad no admite tales variaciones, debe ser también incompatible con la justicia. Por consiguiente, si se asiente a esta última proposición y se afirma que la justicia y la injusticia no son susceptibles de grados se afirma, en efecto, que no son naturalmente ni viciosas ni virtuosas, puesto que vicio y virtud, bien y mal moral, y de hecho todas las cualidades naturales, se transforman insensiblemente las unas en las otras y son en muchas ocasiones indistinguibles.

Merece la pena detenernos aquí para observar que aunque el razonamiento abstracto y las máximas generales de la filosofía y la ley establecen esta afirmación de que la propiedad, el derecho y la obligación no admiten grados, sin embargo, en nuestro modo común y negligente de pensar hallamos una gran dificultad para mantener esta opinión y aun abrazamos secretamente el principio contrario. Un objeto debe hallarse en la posesión

de una persona o de otra, una acción debe realizarse o no. La necesidad, que aquí está en escoger en estos dilemas, y la imposibilidad, que está aquí frecuentemente en hallar un término justo, nos obligan, cuando reflexionamos sobre el asunto, a reconocer que toda propiedad y obligación es total. Sin embargo, por otra parte, cuando consideramos el origen de la propiedad y obligación y hallamos que dependen de la utilidad pública y a veces de la imaginación, que son rara vez completas en una de sus direcciones, nos sentimos naturalmente inclinados a imaginar que estas relaciones morales admiten una gradación insensible. Por esto, en las transacciones, cuando el consentimiento de las partes deja al árbitro ser el que decide el asunto, aquél habitualmente descubre tanta equidad y justicia en ambos lados, que le inducen a buscar un término medio y divide la diferencia entre las partes. Los jueces civiles, que no tienen esta libertad, sino que se hallan obligados a pronunciar su sentencia en favor de una de las partes, no saben a veces cómo determinarse y se hallan en la necesidad de apoyarse en las razones más frívolas del mundo. La *mitad* de los derechos y obligaciones que parecen tan naturales en la vida común son perfectos absurdos ante su tribunal, por cuya razón se hallan frecuentemente obligados a tomar la mitad de los argumentos por el todo, para terminar el asunto de una manera o de otra.

III. El tercer argumento de este género del que debo hacer uso puede ser expuesto como sigue: Si

consideramos el curso ordinario de las acciones humanas hallaremos que el espíritu no se gobierna por reglas generales y universales, sino que obra en muchas ocasiones del modo como es determinado por sus motivos presentes e inclinaciones. Como cada acción es un suceso individual, debe proceder de principios particulares y de nuestra situación inmediata con respecto a nosotros mismos y al resto del universo. Si en algunas ocasiones nuestros motivos van más allá de las circunstancias que les han dado origen y constituyen algo análogo a reglas generales para nuestra conducta, es fácil observar que estas reglas no son perfectamente inflexibles, sino que permiten muchas excepciones. Por consiguiente, ya que éste es el curso ordinario de las acciones humanas, podemos concluir que las leyes de la justicia, siendo universales y totalmente inflexibles, no pueden derivarse de la naturaleza ni ser el producto inmediato de un motivo o inclinación natural. Ninguna acción puede ser, naturalmente, buena o mala moralmente, a menos que no exista alguna pasión natural o motivo que nos impele a ella o nos disuada de ella, y es evidente que la moralidad debe ser susceptible de todas las variaciones que son naturales a la pasión. Dos personas pleitean por un patrimonio: de ellas, una es un rico, loco y soltero, y la otra, un pobre, de buen sentido y que tiene una numerosa familia; la primera es mi enemigo; la segunda, mi amigo. Ya esté influido en este asunto por el punto de vista del interés público o del privado, por la amistad o por la enemis-

tad, debo ser llevado a hacer lo más posible para procurar el patrimonio al segundo. Ninguna consideración referente al derecho y propiedad de las personas será capaz de moverme, si me hallase influido tan sólo por motivos naturales, sin existir un arreglo o convención con los otros, pues como toda propiedad depende de la moralidad, y como toda moralidad depende del curso natural de nuestras pasiones y acciones, y como éstas se dirigen solamente por motivos particulares, es evidente que una conducta parcial de este género, para adaptarse a la más estricta moralidad, no debe ser nunca una violación de la propiedad. Si los hombres pudiesen tener la libertad de acción con respecto a las leyes de la sociedad como la tienen en todo otro asunto se conducirían en muchas ocasiones por juicios particulares y tendrían en cuenta los caracteres y circunstancias de las personas lo mismo que la naturaleza general de la cuestión. Sin embargo, es fácil observar que esto produciría una confusión infinita en la sociedad humana y que la avidez y parcialidad de los hombres traerían rápidamente el desorden al mundo si no fuesen dominadas por principios inflexibles y generales. Por consiguiente, teniendo en cuenta este inconveniente, los hombres establecieron estos principios y acordaron someterse a ellos mediante reglas generales que no pueden cambiarse ni por el favor ni por las consideraciones de interés público o privado. Estas reglas, pues, han sido inventadas para un propósito particular y son contrarias a los principios comunes de la na-

turalidad humana, que se acomodan a las circunstancias y no tienen un modo declarado e invariable de acción.

No veo cómo puedo engañarme fácilmente en este asunto. Evidentemente, me doy cuenta de que cuando un hombre se impone a sí mismo reglas generales e inflexibles para su conducta con los otros considera ciertos objetos como de su propiedad, objetos que supone son sagrados e inviolables. Ninguna proposición puede ser más evidente que la de que la propiedad es totalmente ininteligible sin suponer primero la justicia y la injusticia, y que estas virtudes y vicios son también ininteligibles, a menos que no tengamos motivos independientes de la moralidad que nos impelan a las acciones justas y nos separen de las injustas. Sean estos motivos los que quieran, deben, por consiguiente, acomodarse a las circunstancias y deben admitir todas las variaciones de las que los asuntos humanos son susceptibles en sus incesantes cambios. Son, por consiguiente, un fundamento muy inadecuado para tales reglas, inflexibles como las leyes de la naturaleza, y es evidente que estas leyes pueden tan sólo derivarse de las convenciones humanas cuando los hombres hayan percibido los desórdenes que resultan de seguir sus principios naturales y variables.

En resumen, pues, debemos considerar la distinción entre justicia e injusticia como teniendo dos fundamentos diferentes, a saber: el del interés, cuando los hombres observan que es imposible vivir

en sociedad sin gobernarse por ciertas reglas, y el de la moralidad, cuando este interés es ya una vez observado y los hombres experimentan placer ante la vista de las acciones que tienden a la paz de la sociedad y dolor por las que son contrarias a ella. La convención voluntaria y el artificio de los hombres son los que hacen que el primer interés tenga lugar, y, por consiguiente, las leyes de la justicia deben considerarse de este modo artificiales. Después que este interés está establecido y reconocido se sigue naturalmente el sentido de la moralidad en la observancia de estas reglas y por sí mismo, aunque es cierto que es también aumentado por un nuevo artificio y que las disposiciones públicas de los políticos y la educación privada de los padres contribuyen a darnos un sentido del honor y el deber en la regulación estricta de nuestras acciones con respecto a la propiedad de los otros.

SECCION VII

Del origen del Gobierno.

Nada es tan cierto como que los hombres se guían en gran medida por el interés y que aun cuando se preocupan por algo que trasciende de ellos mismos no llegan muy lejos; no es usual para ellos en la vida corriente interesarse mas que por sus amigos más cercanos y próximos. No es menos cierto que es imposible para los hombres asegurar su

interés de una manera más efectiva que mediante la observancia universal e inflexible de las reglas de la justicia, por las cuales pueden mantener firme la sociedad y evitar la recaída en la condición miserable y salvaje que corrientemente se nos presenta como el estado de naturaleza. Siendo grande este interés que todos los hombres tienen en el mantenimiento de la sociedad y la observancia de las reglas de la justicia, es palpable y evidente aun para el más rudo e inculto de los miembros de la raza humana y es casi imposible para cualquiera que tenga experiencia de la sociedad engañarse en este particular. Por consiguiente, ya que los hombres se hallan tan sinceramente ligados a su interés, y su interés se preocupa tanto por la observancia de las reglas de la justicia, y este interés es tan cierto y declarado, puede preguntarse cómo puede surgir el desorden en la sociedad y qué principio tan poderoso existe en la naturaleza humana que venza a una pasión tan fuerte o que sea tan violento que oscurezca un conocimiento tan claro.

Ya se observó, al tratar de las pasiones, que los hombres se hallan poderosamente guiados por la imaginación y adaptan sus afecciones más a la manera como un objeto se les aparece que a su valor intrínseco y real. Lo que les impresiona mediante una idea intensa y vivaz prevalece corrientemente sobre lo que se presenta obscuramente, y debe existir una gran superioridad de valor para compensar esta ventaja. Ahora bien: como todo lo que es contiguo en el espacio o en el tiempo nos impresiona

mediante una idea tal, tiene un efecto proporcional sobre la voluntad y las pasiones y actúa comúnmente con más fuerza que un objeto que está en una mayor distancia y más obscurecido. Aunque podamos estar plenamente convencidos de que el último objeto supera al primero, no somos capaces de regular nuestras acciones por este juicio, sino que cedemos a las sollicitaciones de nuestras pasiones, que hablan siempre en favor de todo lo que está cerca o contiguo.

Esta es la razón de por qué los hombres obran tan frecuentemente en contradicción con su interés conocido, y en particular de por qué prefieren una pequeña ventaja presente al mantenimiento del orden en la sociedad, que depende tanto de la observancia de la justicia. La consecuencia de cada violación de la equidad parece hallarse muy remota y no se inclina a oponerse a las ventajas inmediatas que pueden ser obtenidas por ella. Sin embargo, no son menos reales por ser remotas, y como los hombres se hallan en algún grado sometidos a las mismas debilidades, sucede necesariamente que las violaciones de la equidad deben llegar a ser muy frecuentes en la sociedad y el comercio de los hombres; de este modo debe hacerse muy peligroso e incierto. Vosotros tenéis la misma propensión que yo tengo hacia lo que es contiguo frente a lo que es remoto. Por consiguiente, sois llevados a cometer como yo actos de injusticia. Vuestro ejemplo me empuja en esta vía por imitación y también me proporciona una nueva razón para la violación de

la equidad mostrándome que seré la víctima de mi integridad si me impongo solo yo el deber de dominarme en medio de la licencia de los otros.

Por consiguiente, esta cualidad de la naturaleza humana no sólo es muy peligrosa para la sociedad, sino que parece, en una ojeada rápida, ser incapaz de remedio. El remedio puede venir con sólo el consentimiento de los hombres; y si los hombres son incapaces de preferir lo remoto a lo contiguo no consentirán jamás en algo que los obligue a esta elección y contradiga de una manera tan sensible sus principios e inclinaciones naturales. Siempre que se escogen los medios se escoge el fin, y si nos es imposible preferir lo que es remoto nos es igualmente imposible someternos a una necesidad que nos obligue a un método tal de acción.

Sin embargo, aquí puede observarse que esta debilidad de la naturaleza humana llega a ser el remedio de sí misma y que nos precavemos contra nuestra negligencia de los objetos remotos solamente porque somos inclinados a esta negligencia. Cuando consideramos los objetos a distancia, todas sus pequeñas particularidades se desvanecen, y damos siempre preferencia a lo que es preferible en sí mismo, sin considerar su situación y circunstancias. Esto da lugar a lo que en un sentido impropio llamamos razón, que es un principio que es frecuentemente contrario a las inclinaciones que se presentan ante la proximidad de un objeto. Al reflexionar sobre una acción que realizaré de aquí a doce meses me determino a preferir

el bien más grande, ya se halle más contiguo o más remoto en este tiempo, y una diferencia en este particular no trae consigo una diferencia en mis intenciones y resoluciones presentes. Mi alejamiento de la determinación final hace que estas pequeñas diferencias se desvanezcan, y no estoy afectado por nada mas que por las cualidades generales y más discernibles del bien y el mal; pero cuando me aproximo más cerca, estas circunstancias que en un principio eché de ver comienzan a aparecer y tienen una influencia en mi conducta y mis afectaciones. Una nueva inclinación hacia el bien presente surge y me hace difícil el adherirme a mi primer propósito y resolución. Esta debilidad natural puedo lamentarla mucho y puedo intentar por todos los medios posibles el librarme de ella. Puedo recurrir al estudio y a la reflexión sobre mí mismo, al consejo de los amigos, a la meditación frecuente y la resolución repetida, y habiéndome experimentado qué poco eficaces son todos estos medios, puedo abrazar gustoso otro expediente por el que me imponga el dominio sobre mí mismo y que me defienda contra esta debilidad.

La única dificultad, por consiguiente, es hallar este expediente por el que el hombre se libre de su debilidad natural y se ponga bajo la necesidad de observar las leyes de la justicia y equidad, a pesar de su violenta inclinación a preferir lo contiguo a lo remoto. Es evidente que un remedio tal jamás podrá tener efecto sin corregir esta propensión, y como es imposible cambiar o corregir algo

material en nuestra naturaleza, lo más que podemos hacer es cambiar las circunstancias de la situación y hacer de la observancia de las leyes de la justicia nuestro interés más inmediato y de su violación nuestro interés más remoto. Sin embargo, siendo esto impracticable con respecto a todo el género humano, puede tener tan sólo lugar con respecto a pocas personas, que nosotros inmediatamente interesamos en la ejecución de la justicia. Estas son aquellas que llamamos magistrados civiles, reyes y ministros de éstos o gobernantes y legisladores, que siendo personas indiferentes a la mayor parte del Estado no tienen interés o tienen un interés muy remoto en algún acto de injusticia, y hallándose satisfechos con su condición presente y con su parte en la sociedad tienen un interés inmediato en toda ejecución de la justicia, ya que es tan necesaria para el mantenimiento de la sociedad. Aquí, pues, radica el origen del Gobierno y sociedad civil. Los hombres no son capaces de desarraigar en ellos o en los otros la estrechez de horizonte que les hace preferir lo presente a lo remoto. Estas personas, pues, no son solamente inducidas a observar estas reglas en su propia conducta, sino también a obligar a los otros a una igual regularidad y a inculcar los dictados de la equidad a través de la sociedad entera. Y si ello es necesario deben interesar a otros más inmediatamente en la ejecución de la justicia y crear un número determinado de funcionarios civiles y militares para asistirlos en su gobierno.

Sin embargo, esta realización de la justicia, aunque es la principal, no es la única ventaja del Gobierno. Como las pasiones violentas impiden a los hombres percibir claramente el interés que tienen en una conducta justa con respecto a los otros, les impide también ver esta equidad misma y los hace de un modo notable parciales en sus propios favores. Dicho inconveniente se corrige del mismo modo que el antes mencionado. Las mismas personas que ejecutan las leyes de la justicia decidirán de las controversias referentes a ellos, y siendo indiferentes a la mayor parte de la sociedad, decidirán de un modo más equitativo que cada uno lo haría en su propio caso.

Mediante estas dos ventajas de la *ejecución* y de la *decisión* de la justicia los hombres adquieren una garantía contra la pasión y debilidad de los otros, así como contra las suyas propias, y bajo el amparo de sus gobernantes comienzan a probar a gusto las dulzuras de la sociedad y de la mutua asistencia. El Gobierno extiende aún más allá su influencia benéfica, y no contento con proteger a los hombres en estas convenciones que realizan para sus mutuos intereses, los obliga frecuentemente a hacer tales convenciones y los fuerza a buscar su propia ventaja mediante el acuerdo acerca de cualquier fin o propósito común. No existe cualidad de la naturaleza humana que cause errores más fatales en nuestra conducta que la que nos lleva a preferir lo que es presente a lo distante y lo remoto y nos hace desear los objetos más por su situación que

por su valor intrínseco. Dos vecinos pueden ponerse de acuerdo para desecar un campo que poseen en común, porque es fácil para ellos conocer recíprocamente sus espíritus y cada uno de ellos puede ver que la consecuencia inmediata de no llevar a cabo su parte es el abandono del proyecto total. Sin embargo, es verdaderamente difícil, y de hecho imposible, que mil personas se pongan de acuerdo para una labor tal, siendo imposible para ellos concertar un designio tan complicado, y aun más difícil para ellos realizarlo, ya que cada uno trata de buscar un pretexto para librarse de la perturbación y gasto y quiere dejar todo el peso del asunto a los otros. La sociedad política remedia fácilmente estos inconvenientes. Los magistrados hallan un interés inmediato en el interés de una parte considerable de sus súbditos. No necesitan consultar a nadie mas que a sí mismos para el fomento de este interés, y cuando el fracaso de un elemento en la ejecución va unido, aunque no inmediatamente, con el fracaso del todo, evitan este fracaso porque no tienen un interés ni inmediato ni remoto en él. Así, se construyen puentes, se abren puertos, se levantan fortificaciones, se hacen canales, se equipan flotas y se instruyen ejércitos en todas partes por el cuidado del Gobierno, que, aunque compuesto de hombres sometidos a todas las debilidades humanas, llega a ser, por una de las invenciones más finas y sutiles imaginables, una composición que se halla en cierta medida libre de estas debilidades.

SECCION VIII

De la fuente de la obediencia.

Aunque el Gobierno sea una invención muy ventajosa y aun en algunas circunstancias absolutamente necesaria para el género humano, no es necesaria en todas las circunstancias y no es imposible para los hombres mantener la sociedad por algún tiempo sin recurrir a una invención tal. Es cierto que los hombres se hallan muy inclinados a preferir el interés presente al distante y remoto y no les es fácil resistir a la tentación de alguna ventaja que puedan gozar inmediatamente, basándose en la estimación de un mal que está a distancia de ellos; pero aun esta debilidad es menos notable cuando las posesiones y placeres de la vida tienen escaso o pequeño valor, como acontece siempre en la infancia de la sociedad. Un indio experimenta una tentación muy pequeña a desposeer a otro de su choza o a robarle su arco hallándose ya dotado de estas ventajas, y con respecto a toda su fortuna superior a la de los otros, que puede alcanzar cazando o pescando, por ser tan sólo casual y temporal, poseerá sólo una pequeña tendencia a perturbar la sociedad. Tan lejos estoy de pensar con algunos filósofos que los hombres son totalmente incapaces de sociedad sin Gobierno, que afirmo que los rudimentos del Gobierno surgen de las querellas, no entre los hombres de la misma sociedad, sino los pertenecientes a

diferentes sociedades. Un menor grado de riqueza puede ser suficiente para este último efecto que el que es requerido para el primero. Los hombres no temen más de la lucha pública y violencia que la resistencia que encuentran, la que cuando la comparten en común parece menos terrible, y cuando proviene de extranjeros parece menos perniciosa en sus consecuencias que cuando se hallan expuestos a luchar individuo contra individuo, siendo su comercio entre ellos ventajoso y sin cuya sociedad es imposible que puedan subsistir. Ahora bien: la guerra contra los extraños en una sociedad sin Gobierno produce necesariamente la guerra civil. Si se lanzan algunos bienes considerables entre los hombres, inmediatamente comenzarán a luchar entre sí, ya que cada uno se esforzará en apoderarse de lo que le agrada, sin consideración de las consecuencias. En una guerra contra extraños los más considerables de todos los bienes, la vida y los miembros, están en peligro, y como cada uno evita toda actitud peligrosa, elige las mejores armas y busca excusa para las más pequeñas heridas; las leyes, que pueden ser bastante bien observadas mientras que los hombres están tranquilos, no pueden ya mantenerse cuando se hallan en una agitación tal.

... Esto lo hallamos verificado en las tribus americanas, en las que los hombres viven concordes y en amistad entre ellos sin un Gobierno establecido, y no se someten a ninguno de sus compañeros mas que en tiempo de guerra, en que su jefe disfruta de

una sombra de autoridad, que pierde después del regreso a su territorio y del establecimiento de la paz con las tribus vecinas. Esta autoridad, sin embargo, los instruye en las ventajas del Gobierno y los enseña a recurrir a él cuando, o por el pillaje de la guerra, o por el comercio, o por hallazgos fortuitos, sus riquezas y posesiones han llegado a ser tan considerables que les hacen olvidar en cada aparición el interés que tienen en la conservación de la paz y la justicia. Por esto podemos dar, entre otras cosas, una razón plausible de por qué el Gobierno fué primero monárquico sin ninguna mezcla y variedad alguna, y por qué las repúblicas sólo surgen de los abusos de la monarquía y del poder despótico. Los campamentos son los padres de las ciudades, y como la guerra no puede ser dirigida, por la rapidez de sus exigencias, sin la autoridad de una sola persona, el mismo género de autoridad tiene lugar naturalmente en el Gobierno civil que sucede al militar. Me parece que esta razón es más natural que la corriente, derivada del gobierno patriarcal o de la autoridad de los padres que se dice tuvo lugar primeramente en la familia y acostumbró a los miembros de ella al gobierno de una sola persona. El estado de la sociedad sin Gobierno es uno de los estados más naturales del hombre y debe subsistir con la unión de varias familias largo tiempo después de la primera generación. Sólo un aumento de la riqueza de posesiones puede obligar a los hombres a abandonarlo, y tan bárbaras e incultas son las sociedades en su pri-

mera formación, que deben pasar muchos años antes de que puedan llegar éstas a un grado tal que perturben al hombre en el goce de la paz y concordia.

Aunque es posible para los hombres mantener una sociedad pequeña e inculta sin Gobierno, es imposible que puedan mantener una sociedad, de cualquier género, sin justicia y sin la observancia de las tres leyes fundamentales concernientes a la estabilidad de la posesión, su transmisión por desconocimiento y la realización de las promesas. Estas leyes son anteriores al Gobierno y se supone que imponen una obligación antes de que se haya pensado en el deber de obediencia a los magistrados civiles; puedo ir más lejos aún y afirmar que el Gobierno, después de su primer establecimiento, naturalmente supon-dría que derivaba su obligación de estas leyes de la naturaleza y en particular de la concerniente a realización de las promesas. Una vez que los hombres han percibido la necesidad del Gobierno para mantener la paz y ejecutar la justicia, se reunirán naturalmente, elegirán los magistrados y determinarán su poder y les prometerán obediencia. Como una promesa se supone ser un vínculo o garantía ya en uso y acompañada de una obligación moral, debe ser considerada como la sanción original del Gobierno y como la fuente de la primera obligación de obediencia. Este razonamiento parece tan natural que ha llegado a ser la fundamentación de nuestro elegante sistema de política, y es en cierto modo el credo de un partido entre nosotros que se vanagloria

con razón de la profundidad de su filosofía y de la libertad de su pensamiento. «Todos los hombres—dicen ellos—han nacido libres e iguales; Gobierno y superioridad han podido ser establecidos tan sólo por el consentimiento; el consentimiento de los hombres al establecer el Gobierno les impone una nueva obligación, desconocida para las leyes de la naturaleza. Los hombres, por consiguiente, se hallan obligados a obedecer a sus magistrados tan sólo porque lo han prometido, y si no hubieran dado su palabra, ya expresa o tácitamente, de mantener su obediencia jamás hubiera sido ésta un elemento de su deber moral.» Esta conclusión, sin embargo, cuando se lleva tan lejos que comprende el Gobierno en todas sus edades y situaciones, es completamente errónea, y mantengo que aunque el deber de obediencia en un principio se derivase de la obligación de las promesas y por algún tiempo se mantuviese por esta obligación, pronto se arraigó por sí mismo; y posee una obligación y autoridad original independiente de todos los contratos. Este es un principio de actualidad que debemos examinar con cuidado y atención antes de ir más lejos.

Es razonable para los filósofos que afirman que la justicia es una virtud natural y anterior a las convenciones humanas el resolver toda obediencia civil en la obligación de una promesa y afirmar que sólo por nuestro consentimiento nos hallamos obligados a una sumisión a los magistrados, pues como todo Gobierno es por completo una invención de los hombres y el origen de los más de los Gobiernos se

conoce en la historia, es necesario remontar más arriba para hallar la fuente de nuestros deberes políticos si queremos afirmar que poseen una obligación moral natural. Estos filósofos, por consecuencia, observan en seguida que la sociedad es tan antigua como el género humano y que las tres leyes fundamentales de la naturaleza son tan antiguas como la sociedad; así que, valiéndose de la antigüedad del origen obscuro de estas leyes, niegan primeramente que sean invenciones artificiales y voluntarias de los hombres y después tratan de derivar de ellas otros deberes que son más claramente artificiales. Pero habiendo ya sido desengañados en este particular y habiendo hallado que tanto la justicia natural como la civil traen su origen de las convenciones humanas, debemos ver en seguida cuán inútil es reducir la una a las otras y buscar en las leyes de la naturaleza un fundamento más sólido para nuestros deberes políticos que el interés y las convenciones humanas, ya que estas leyes se hallan construídas sobre el mismo fundamento. De cualquier lado que nos dirijamos en este asunto hallaremos que estos dos géneros de deberes son de igual categoría y tienen el mismo origen, radicando en la primera invención y obligación moral. Se han imaginado para remediar análogos inconvenientes, y adquieren su sanción moral, del mismo modo, por el remedio de estos inconvenientes. Son éstos los dos puntos que trataré de probar todo lo claro que sea posible.

Hemos mostrado ya que los hombres inventaron

las tres leyes fundamentales de la naturaleza cuando se dieron cuenta de la necesidad de la sociedad para su subsistencia mutua y hallaron que era imposible mantener relaciones entre ellos sin dominar de algún modo sus apetitos naturales. Por consiguiente, el mismo amor de sí mismos, que hace a los hombres tan molestos los unos para los otros, tomando una dirección nueva y más conveniente, produjo las reglas de la justicia y fué el primer motivo de su observancia. Sin embargo, cuando los hombres observaron que aunque las reglas de la justicia eran suficientes para mantener una sociedad era imposible para ellos observar por su propio impulso en una sociedad amplia y culta estas reglas, establecieron el Gobierno como una nueva invención para lograr su fin y mantener las antiguas ventajas o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia. Por consiguiente, hasta tal punto se hallan enlazados nuestros deberes civiles con los naturales, que los primeros se inventaron capitalmente para el respeto de los últimos y que el fin principal del Gobierno es obligar a los hombres a observar las leyes de la naturaleza. Sin embargo, en este respecto la ley de la naturaleza concierne a la realización de las promesas se comprende solamente con las restantes, y su exacta observancia debe ser considerada como un efecto de la institución del Gobierno y no la obediencia al Gobierno como un efecto de la obligación de las promesas. Aunque el objeto de nuestros deberes civiles es el fortalecer nuestros debe-

res naturales, el primer (1) motivo de la invención, así como de la realización de ambos, no es mas que el interés personal, y puesto que existe un interés distinto en la obediencia al Gobierno del de la realización de las promesas, debemos admitir una obligación diferente. Para obedecer a los magistrados civiles se requiere mantener el orden y la concordia en la sociedad; para realizar las promesas se requiere producir la fe y confianza mutua en las funciones corrientes de la vida. Los fines, como los medios, son totalmente distintos y no se halla el uno subordinado al otro.

Para hacer esto más evidente consideremos que los hombres se obligarán frecuentemente por promesas para la realización de lo que estaba en su interés realizar independientemente de estas promesas, como, por ejemplo, cuando quieran dar a los otros una seguridad más grande, añadiendo una nueva obligación de interés a la que ya habían establecido primeramente. El interés en la realización de las promesas, aparte de su obligación moral, es en general manifiesto y de extrema importancia en la vida. Otros intereses pueden ser más particulares y dudosos, y nos inclinamos a abrigar una más grande sospecha de que los hombres pueden satisfacer su humor o pasión obrando en contra de ellos. Por consiguiente, aquí las promesas se presentan naturalmente y con frecuencia son requeridas para una más plena seguridad y satisfacción. Suponiendo

(1) Primero en el tiempo, no en dignidad o fuerza.

que otros intereses son tan generales y manifiestos como el interés de la realización de las promesas, éstos serán considerados sobre el mismo pie y los hombres comenzarán a tener la misma confianza en ellos. Ahora bien: esto es lo que sucede con respecto a nuestros deberes civiles u obediencia a los magistrados, sin la cual el Gobierno no podría subsistir ni podría ser mantenida la paz y el orden en las sociedades amplias, cuando existen tantas posesiones por una parte y tantas necesidades, reales ó imaginarias, por otra. Nuestros deberes civiles, por consiguiente, deben separarse pronto de nuestras promesas y adquirir una influencia y fuerza separadas. El interés en ambos es del mismo género, es general, manifiesto y vale en todo lugar y tiempo. No existe, pues, razón ninguna para fundar el uno sobre el otro, ya que cada uno de ellos posee un fundamento propio. Podemos reducir la obligación de abstenernos de las posesiones de los otros a una obligación de una promesa, del mismo modo que lo hacemos con la obediencia. Los intereses no son menos claros en un caso que en otro. La consideración de la propiedad no es más necesaria para la sociedad natural que la obediencia lo es a la sociedad civil o Gobierno, y no es la primera sociedad más necesaria para la existencia del hombre que la última para su bienestar y felicidad. En breve, si la realización de las promesas es ventajosa, lo es también la obediencia para el Gobierno; si en el primer caso el interés es general, también lo es en el último; si un interés es claro y general, también lo es el otro.

Como estas dos reglas se hallan fundadas sobre iguales obligaciones de interés, cada una de ellas debe tener una autoridad peculiar independiente de la de la otra.

Sin embargo, no sólo las obligaciones *naturales* de interés son distintas en las promesas y la obediencia, sino también las obligaciones *morales* de honor y conciencia, y no puede el mérito y demérito de las unas depender en lo más mínimo del de las otras. De hecho, si consideramos la estrecha conexión que existe entre las obligaciones naturales y morales hallaremos que esta conclusión es enteramente inevitable. Nuestro interés se encuentra siempre del lado de la obediencia a los magistrados, y tan sólo una gran ventaja presente puede llevarnos a la rebelión, haciéndonos no considerar el interés remoto que tenemos en mantener la paz y el orden en la sociedad. Aunque un interés presente pueda cegarnos así con respecto a nuestras acciones, no tiene esto lugar con respecto a las acciones de los otros y no impide que éstas aparezcan en su aspecto real como altamente perjudiciales al interés público y al nuestro propio en particular. Esto, naturalmente, nos produce dolor al considerar tales acciones sediciosas y desleales y nos hace unir a ellas la idea de vicio o fealdad moral. Es éste el mismo principio que nos lleva a desaprobamos todo género de injusticia privada, y en particular la violación de las promesas. Censuramos toda traición y violación de la fe porque consideramos que la libertad y la extensión del comercio humano dependen enteramente de la fidelidad con res-

pecto a las promesas. Censuramos toda deslealtad a los magistrados porque percibimos que la ejecución de la justicia, en la estabilidad de la posesión, su traslación por consentimiento y el cumplimiento de las promesas es imposible sin la sumisión al Gobierno. Como allí, existen aquí dos intereses enteramente distintos el uno del otro, que deben dar lugar a dos obligaciones morales igualmente separadas e independientes. Aunque no existiese algo semejante a la promesa en el mundo, los Gobiernos serían todavía necesarios en las sociedades amplias y civilizadas, y si las promesas poseyesen sólo su propia obligación sin la sanción separada del Gobierno tendrían muy poca eficacia en estas sociedades. Esto separa los límites de nuestros deberes públicos y privados y muestra que los últimos dependen más de los primeros que los primeros de los últimos. La educación y el artificio de los políticos concurren para conceder una moralidad ulterior basada en la lealtad y para marcar toda rebelión con un mayor grado de delito e infamia. No es de maravillar que los políticos hayan sido muy hábiles para inculcar dichas nociones, cuando su interés se halla tan particularmente interesado.

Si estos argumentos no aparecen totalmente concluyentes (como pienso que lo son) recurriré a la autoridad y probaré por el consentimiento universal del género humano que la obligación de sumisión al Gobierno no se deriva de una promesa de los súbditos. Nadie debe maravillarse de que aunque yo he intentado siempre establecer mi sistema so-

bre la pura razón y he citado muy poco siempre el juicio aun de los filósofos o historiadores sobre algún punto, apele a la autoridad popular ahora y oponga los sentimientos de la plebe a los del razonamiento filosófico. Pero debe observarse que las opiniones de los hombres en este caso llevan consigo una autoridad peculiar y son en gran medida infalibles. La distinción de bien y mal moral se funda en el placer o el dolor que resulta de la presencia de un sentimiento o carácter, y como el placer o el dolor no pueden ser desconocidos por la persona que los experimenta, se sigue (1) que existe precisamente tanto vicio y virtud en un carácter como cada uno coloca en él y que es imposible en este particular que podamos equivocarnos nunca. Y aunque nuestros juicios referentes al origen del vicio y la virtud no sean tan ciertos como los concernientes a sus grados, sin embargo, ya que la cuestión no se refiere en este caso a ningún origen filosófico de una obligación, sino a un hecho claro, no es fácil concebir cómo podemos caer en el error. Un hombre que reconoce hallarse ligado a otro por una cierta suma debe ciertamente saber si es por su propia hipoteca o por la de su padre por lo que esto sucede así, o si esto acaece por su buena voluntad o por dinero que ha tomado prestado, y bajo qué

(1) Esta proposición debe considerarse estrictamente verdadera con respecto a toda cualidad que se determina meramente por sentimiento. En qué sentido podemos hablar de un mal gusto o un buen gusto en la moral, elocuencia y belleza, lo veremos más tarde. Mientras tanto, puede indicarse que existe una uniformidad tal en los sentimientos generales de la humanidad que hace de pequeña importancia cuestión semejante.

condiciones y para qué propósito se ha ligado él mismo. De igual modo, siendo cierto que existe una obligación moral de someterse al Gobierno porque cada individuo lo piense así, debe ser cierto que esta obligación no surge de una promesa, pues nadie, cuando su juicio no esté descarriado por su adhesión demasiado estricta a un sistema de filosofía, ha soñado atribuirle este origen. Ni los magistrados ni los súbditos se han formado esta idea de nuestros deberes civiles.

Hallamos que los magistrados se hallan tan lejos de derivar su autoridad y la obligación de obediencia de sus súbditos del fundamento de una promesa o contrato original, que ocultan tanto como es posible a su pueblo, especialmente al vulgo, que tienen su origen aquí. Si fuese ésta la sanción del Gobierno, nuestros gobernantes jamás la recibirían tácitamente, que es lo más que puede pretenderse, ya que lo que se concede tácita e insensiblemente no puede tener tanta influencia sobre el género humano como lo que es realizado expresa y públicamente. Una promesa tácita existe cuando la voluntad se expresa por otros signos más difusos que los del lenguaje; pero debe hallarse en ella incluída una voluntad, y esto no puede escapar al conocimiento de la persona que la hace, aunque sea no verbal o tácita. Ahora bien: si preguntáis a la mayor parte de la nación si ha consentido en la autoridad de sus gobernantes o prometido obedecerlos, ésta se hallará inclinada a pensar algo extraño de vosotros y replicará ciertamente que el asunto no depende de

su consentimiento, sino que ellos han nacido ya en una obediencia semejante. En consecuencia de esta opinión, vemos que imagina frecuentemente que son sus gobernantes naturales personas que en el momento se hallan privadas de todo poder y autoridad y a las que nadie, aunque estuviese tonto, querría escoger voluntariamente, y esto porque se hallan en la línea de los que gobernaron antes y en el grado que acostumbra a sucederles, aunque quizá en un período tan distante que ningún hombre vivo puede haber prometido obediencia. ¿No tiene, pues, un Gobierno autoridad sobre personas como éstas, porque no han consentido en él, y estimará el intento de una elección tal como un caso de arrogancia e impiedad? Hallamos por experiencia que los castiga sin restricción por lo que llama traición y rebelión, que según parece, de acuerdo con este sistema, se reduce a la injusticia común. Si se dice que por vivir en sus dominios consienten, en efecto, para establecer el Gobierno, responderé que esto sólo podría ser si pensasen que el asunto dependía de su elección, lo que pocos o ningunos, aparte de los filósofos a que nos referimos, han imaginado hasta ahora. Jamás se ha usado para la defensa de un rebelde que el primer acto que ha realizado después de llegar a los años de madurez fué el promover una guerra contra los soberanos de un Estado, ya que mientras era niño no se pudo obligar por su propio consentimiento, y habiendo llegado a ser hombre mostró claramente por el primer acto que realizó que no tiene el designio de imponerse la obligación

de obediencia. Hallamos, por el contrario, que las leyes civiles castigan este crimen a la misma edad que otro que es criminal por sí mismo sin nuestro consentimiento, esto es, cuando la persona llega al pleno uso de razón, mientras que para este crimen debería en justicia ser concedido algún tiempo intermedio, en el que un consentimiento, tácito al menos, pudiera ser supuesto. A esto puede añadirse que un hombre, viviendo bajo un Gobierno absoluto no le debería obediencia, pues por su propia naturaleza no depende de nuestro consentimiento. Sin embargo, como éste es un Gobierno tan natural y común como otro cualquiera, debe ocasionar alguna obligación, y es claro, por experiencia, que los hombres que están sometidos a él piensan siempre así. Esto es una prueba clara de que no estimamos comúnmente nuestra obediencia derivada de nuestro consentimiento o promesa, y es una prueba además de que cuando nuestra promesa se halla ligada expresamente por alguna razón distinguimos siempre exactamente entre las dos obligaciones y creemos que la una añade más fuerza a la otra que en una repetición de la misma promesa. Cuando ninguna promesa hubiese sido hecha, una persona no considera rota su fe en asuntos privados por motivo de rebelión, sino que considera los dos deberes de honor y obediencia como completamente distintos y separados. El que la unión de ellos fué pensada por estos filósofos, una invención muy sutil, es una prueba convincente de que no es verdadera, pues una persona no puede prestar una promesa o

ser dominada por su sanción y obligación quedando éstas desconocidas para ella.

SECCION IX

De las medidas de obediencia.

Los escritores políticos que han recurrido a las promesas o contrato originario como fuente de nuestra obediencia para con los Gobiernos pretenden establecer un principio que es perfectamente justo y razonable, aunque el razonamiento sobre el que intenten establecerlo sea erróneo y sofístico. Desean probar que nuestra sumisión al Gobierno admite excepciones y que una extraordinaria tiranía en los gobernantes es suficiente para libertar a los súbditos de todos los lazos de la obediencia. Puesto que los hombres, dicen ellos, entran en sociedad y se someten al Gobierno por su consentimiento libre y voluntario, deben tener presentes ciertas ventajas que se proponen obtener y por las que les agrada abandonar su libertad nativa. Existe, por lo tanto, algo prometido por la parte de los magistrados, a saber: la protección y la seguridad, y es tan sólo por la esperanza de estas ventajas por lo que se puede persuadir al hombre de someterse a ellos. Pero cuando en lugar de la protección y la seguridad encuentran la tiranía y la opresión, se hallan liberados de sus promesas (como sucede en todo contrato condicional) y vuelven al estado de

libertad que precede a la institución del Gobierno. Los hombres no serán nunca tan tontos que realicen compromisos que resulten sólo ventajosos para otros sin una esperanza de mejorar su propia condición. Todo el que quiera sacar algún provecho de nuestra sumisión debe comprometerse él mismo, expresa o tácitamente, a hacernos sacar alguna ventaja de su autoridad, y no puede esperar que sin la realización de su parte nosotros continuemos obediéndole.

Repito que esta conclusión es justa, aunque sus principios sean erróneos, y me vanaglorío de poder llegar a la misma conclusión sobre principios más razonables. No intentaré al establecer nuestros deberes políticos afirmar que los hombres se dan cuenta de las ventajas del Gobierno, que instituyen después un Gobierno teniendo en cuenta estas ventajas y que esta institución requiere una promesa que impone una obligación moral en un cierto grado, pero que, siendo condicional, cesa de ser obligatoria cuando la otra parte contratante no realiza su parte en el compromiso. Comprendo que la promesa misma surge totalmente de las convenciones humanas y está inventada con el fin de un cierto interés. Busco, por consiguiente, algún interés semejante, enlazado más inmediatamente con el Gobierno y que pueda ser a la vez el motivo original para su institución y la fuente de la obediencia a él. Este interés hallo que consiste en la seguridad y protección que disfruto en la sociedad política, y que no podemos jamás alcanzar cuando

somos absolutamente libres e independientes. Como el interés, por consiguiente, es la sanción inmediata del Gobierno, el uno no puede tener más larga existencia que el otro, y siempre que los magistrados civiles llevan su opresión tan lejos que hacen intolerable totalmente su autoridad no nos hallamos obligados a someternos a ellos. La causa cesa: el efecto debe cesar también.

Hasta aquí es inmediata y directa la conclusión concerniente a la obligación natural que tenemos de obediencia. En cuanto a la obligación moral, podemos observar que sería aquí falsa la máxima de que cuando la causa cesa el efecto debe cesar, pues existe un principio en la naturaleza humana, del que frecuentemente hemos tenido noticia, según el cual los hombres se hallan poderosamente adheridos a las reglas generales y frecuentemente aplican nuestras máximas más allá de las razones que nos indujeron a establecerlas en un comienzo. Cuando los casos son similares en muchas particularidades nos sentimos inclinados a considerarlos del mismo modo, sin ver que difieren en las más de sus circunstancias importantes y que su semejanza es más aparente que real. Debe, por consiguiente, pensarse que en el caso de la obediencia nuestra obligación del deber no cesará aun cuando la obligación natural del interés, que es su causa, haya cesado, y que los hombres pueden hallarse obligados por conciencia a someterse a un Gobierno tiránico contra su propio y público interés. De hecho, sólo admito la fuerza de este razonamiento

en cuanto reconozco que las reglas generales se aplican más allá de los principios sobre los que han sido fundadas y que rara vez notamos una excepción de ellas, a menos que esta excepción tenga las cualidades de una regla general y se funde en casos muy numerosos y comunes. Ahora bien: afirmo que esto ocurre en el caso presente. Cuando los hombres se someten a la autoridad de los otros es para procurarse alguna seguridad contra la maldad e injusticia de los hombres, que son llevados continuamente por sus pasiones indóciles y por su interés presente e inmediato a la violación contra las leyes de la sociedad. Pero como esta imperfección es inherente a la naturaleza humana, sabemos que debe alcanzar a los hombres, en todos sus estados y condiciones, y que aquellos que elegimos por gobernantes no deben llegar a ser inmediatamente superiores al resto de la humanidad por razón de su superior poder y autoridad. Lo que esperamos de ellos no depende de un cambio de su naturaleza, sino de su situación, cuando adquieren un interés más inmediato en el mantenimiento del orden y la ejecución de la justicia. Sin embargo, aparte de que este interés es solamente más inmediato en la realización de la justicia entre sus súbditos, digo que debemos esperar frecuentemente de la irregularidad de la naturaleza humana que olviden aquellos aun su interés inmediato y sean llevados por sus pasiones a todos los excesos de crueldad y ambición. Nuestro conocimiento general de la naturaleza humana, nuestra observación de la historia,

pasada del género humano, nuestra experiencia de la época presente nos llevan a abrir la puerta a las excepciones y nos hacen concluir que podemos exponernos a los efectos más violentos del poder supremo sin cometer crimen o injusticia.

De acuerdo con esto, podemos observar que es la práctica general y el principio de la humanidad lo que acabamos de exponer y que ninguna nación que sepa hallar remedio para ello sufre los estragos de un tirano o es censurada por su resistencia. Los que tomaron armas contra Dionisio, Nerón o Felipe II se atraen la simpatía de todo lector en la lectura de su historia y sólo la perversión del sentido común puede llevarnos a condenarlos. Por consiguiente, es cierto que en todas nuestras nociones de moral jamás mantenemos un absurdo tal como lo es la obediencia pasiva, sino que permitimos la resistencia en los más evidentes casos de tiranía y opresión. La opinión general del género humano tiene alguna autoridad en todos los casos; pero en moral es perfectamente infalible y no es menos infalible porque los hombres no puedan explicar claramente los principios en que se funda. Pocas personas pueden seguir la marcha de este razonamiento: el Gobierno es una mera invención humana para el interés de la sociedad. Cuando la tiranía del gobernante suprime este interés suprime la obligación natural de la obediencia; la obligación moral se funda en la natural y, por consiguiente, debe cesar cuando ésta cesa, especialmente cuando el asunto es tal que nos hace prever

muchas ocasiones en que la obligación natural puede cesar y producirnos una especie de reglas generales para la regulación de nuestra conducta en tales casos. Aunque este razonamiento es demasiado sutil para el vulgo, es cierto que todos los hombres tienen una noción implícita de él y se dan cuenta de que deben obediencia al Gobierno tan sólo por razón del interés público, y al mismo tiempo de que la naturaleza humana se halla tan sometida a tantas fragilidades y pasiones que puede pervertir fácilmente esta institución y cambiar sus gobernantes en tiranos y enemigos públicos. Si el sentido del interés público no fuese nuestro motivo original de obediencia, preguntaría gustosamente qué otro principio existe en la naturaleza humana capaz de dominar la ambición de los hombres y forzarlos a una sumisión tal. La imitación y la costumbre no son suficientes, pues se pone de nuevo la cuestión de qué motivo produjo los primeros casos de sumisión que imitamos y la serie de acciones que dan lugar a la costumbre. No es evidentemente otro principio mas que el del interés público, y si el interés produce primeramente obediencia al Gobierno, la obligación de la obediencia debe cesar cuando el interés cesa en un grado alto y en un número considerable de casos.

SECCION X

De los objetos de la obediencia.

Aunque en algunas ocasiones puede ser justificado, tanto en la sana política como en la moralidad, resistir al poder supremo, es cierto que en el curso ordinario de los asuntos humanos nada puede ser más pernicioso y criminal, y que aparte de las convulsiones que acompañan siempre a las revoluciones, un proceder semejante tiende directamente a la destrucción de todo Gobierno y a la producción de una anarquía y confusión total entre el género humano. Como las sociedades numerosas y civilizadas no pueden subsistir sin Gobierno, así el Gobierno es enteramente inútil sin una exacta obediencia. Podemos siempre pesar las ventajas que obtenemos de la autoridad frente a sus desventajas, y de este modo llegaremos a ser más escrupulosos para poner en práctica la doctrina de la resistencia. La regla general requiere sumisión, y sólo en los casos de gravosa tiranía y opresión la excepción puede tener lugar.

Puesto que una sumisión ciega de este tipo se exige corrientemente a los magistrados, surge la cuestión de a quién es debida y a quién debemos considerar como magistrados legales. Para responder a esta cuestión resumamos lo que ya se estableció con respecto al origen del Gobierno y sociedad política. Una vez que los hombres han experimentado la imposibilidad de mantener un orden estable en

la sociedad, mientras cada uno de ellos es dueño de sí mismo y viola u observa las leyes del interés según su interés o placer presente, van a dar naturalmente a la invención del Gobierno y apartan de su poder propio, tan lejos como les es posible, el violar las leyes de la sociedad. Por consiguiente, el Gobierno surge de la convención voluntaria de los hombres, y es evidente que la misma convención que establece el Gobierno determina las personas que han de gobernar y evita toda duda y ambigüedad en este respecto. El consentimiento voluntario de los hombres debe tener aquí más grande eficacia, de modo que la autoridad de los magistrados debía hallarse en un principio basada en el fundamento de la promesa de sus súbditos, por la que se obligaban a la obediencia, lo mismo que en otro contrato o acuerdo. La misma promesa, pues, que los obliga a la obediencia los somete a una persona particular y la hace objeto de su obediencia.

Pero cuando el Gobierno ha sido establecido sobre este fundamento durante algún tiempo considerable y el interés separado que tenemos en la sumisión ha producido un sentimiento diferente de moralidad, el caso cambia totalmente y una promesa no es ya capaz de determinar el magistrado particular, puesto que ya no se considera como fundamento del Gobierno. Nos suponemos naturalmente nacidos para esta sumisión e imaginamos que estas personas determinadas tienen el derecho de gobernarnos, del mismo modo que nosotros por nuestra parte nos hallamos obligados a obedecerlas. Estas

nociones de derecho y obligación no se derivan mas que de las ventajas que obtenemos del Gobierno; lo que nos produce una repugnancia a resistirnos a ellas y nos desagrada cuando vemos un caso de este tipo en nosotros. Sin embargo, es aquí notable que en este nuevo estado de cosas la sanción original del Gobierno, que es el interés, no se admite para determinar las personas a que hemos de obedecer, como lo hizo la sanción original en un comienzo, cuando los asuntos se basaban en la promesa. Una promesa fija y determina las personas sin vacilación; pero es evidente que si los hombres hubieran de regular su conducta en este particular por la consideración de un interés peculiar, ya público o privado, se verían envueltos en una confusión sin fin y harían todo Gobierno en gran parte ineficaz. El interés privado de cada uno es diferente, y aunque el interés público es siempre en sí mismo uno e idéntico, sin embargo llega a ser la fuente de grandes disensiones por razón de las diferentes opiniones que mantienen las personas particulares con respecto de él. El mismo interés, por consiguiente, que nos lleva a someternos a los magistrados nos hace renunciar a la elección de éstos y nos obliga a una cierta forma de Gobierno y a personas particulares, sin permitirnos aspirar a la más grande perfección en ambas cosas. El caso es aquí el mismo que en la ley de la naturaleza referente a la estabilidad de la posesión. Es muy ventajoso, y aun absolutamente necesario, para la sociedad que la posesión sea estable, y esto nos lleva

al establecimiento de una regla tal; pero hallamos que si persiguiésemos la misma ventaja asignando posesiones particulares a personas particulares no lograríamos nuestro fin y perpetuaríamos la confusión que esta regla intenta evitar. Debemos, por consiguiente, proceder por reglas generales y guiarnos por intereses generales al modificar la ley de la naturaleza concerniente a la estabilidad de las posesiones. No necesitamos temer que nuestro asentimiento a esta ley disminuirá por razón de la aparente insignificancia de los intereses por los que se halla determinada. El impulso del espíritu se deriva de un interés muy fuerte, y los restantes intereses, pequeños, sirven solamente para dirigir el movimiento, sin añadirle nada o disminuirlo. Lo mismo sucede con el Gobierno. Nada es más ventajoso para la sociedad que una invención semejante, y este interés es suficiente para hacérselo abrazar con ardor y presteza aunque estemos obligados después a regular y dirigir nuestra sumisión al Gobierno por diversas consideraciones que no tienen la misma importancia y a elegir nuestros magistrados sin tener presente una ventaja particular para hacer dicha elección.

El primero de los principios de que yo debo ocuparme como fundamento del derecho de la magistratura es el que da autoridad a los más de los Gobiernos establecidos del mundo, sin excepción; me refiero a la posesión continuada de una forma de Gobierno o a la sucesión de los príncipes. Es cierto que si remontamos al primer origen de toda nación

hallaremos que pocas veces existe una dinastía real o un Gobierno que no se halle fundado primitivamente en la usurpación y la rebelión y cuyo derecho no sea en un comienzo peor que dudoso e incierto. Sólo el tiempo concede solidez a su derecho, y actuando gradualmente sobre los espíritus de los hombres los reconcilia con la autoridad y hace que ésta les parezca justa y razonable. Nada como la costumbre causa un sentimiento que tenga más influencia sobre nosotros o que dirija nuestra imaginación más poderosamente hacia el objeto. Cuando nos hemos acostumbrado durante largo tiempo a obedecer a una serie de hombres, este instinto general o tendencia que suponemos una obligación moral que acompaña a la lealtad toma fácilmente su dirección propia y elige esta serie de hombres para su objeto. Es el interés el que da el instinto general, pero la costumbre es la que da su dirección particular.

Se puede observar aquí que la misma longitud de tiempo tiene una influencia diferente sobre nuestros sentimientos de moralidad, según su diversa influencia sobre el espíritu. Juzgamos naturalmente de todo por comparación, y puesto que considerando la fortuna de los reyes y repúblicas abarcamos un largo período de tiempo, una pequeña duración no tiene en este caso una influencia sobre nuestros sentimientos igual a la que ejerce cuando consideramos algún otro objeto. Una persona piensa que adquiere el derecho a un caballo o a un surtido de telas en un tiempo muy breve; pero una

centuria es apenas suficiente para establecer un nuevo Gobierno y desarraigar todos los escrúpulos en los espíritus de sus súbditos y que se refieren a él. Añádase a esto que un período más breve de tiempo bastará para dar a un príncipe el derecho para un poder adicional que haya usurpado que el que es preciso para fijar su derecho cuando en su totalidad se debe a una usurpación. Los reyes de Francia no han poseído un poder absoluto arriba de dos reinos y, sin embargo, nada aparecerá más extravagante a un francés que hablarle de sus libertades. Si consideramos lo que se ha dicho referente a la accesión, explicaremos fácilmente este fenómeno.

Cuando no existe forma de Gobierno establecida por una larga posesión, la posesión presente es suficiente para suplirla y puede ser considerada como el segundo origen de toda autoridad pública. El derecho a la autoridad no es mas que la posesión constante de la autoridad mantenida por las leyes de la sociedad y los intereses del género humano, y nada puede ser más natural que unir esta constante posesión con la presente según los principios antes mencionados. Si los mismos principios no tienen lugar con respecto a la propiedad de las personas privadas es porque estos principios se hallan equilibrados por consideraciones muy poderosas de interés desde el momento que observamos que toda restitución sería impedida por medio de ellos y toda violencia autorizada y protegida. Aunque los mismos motivos pueda parecer que tienen fuerza

con respecto a la autoridad pública, se hallan, sin embargo, contrarrestados por un interés contrario que consiste en el mantenimiento de la paz y la supresión de todos los cambios, que aunque puedan producirse fácilmente en los asuntos privados, van inevitablemente unidos con derramamiento de sangre y confusión cuando la vida pública se halla interesada.

Todo el que al hallar la imposibilidad de explicar el derecho del poseedor presente por un sistema admitido de ética se resuelva a negar en absoluto este derecho y afirme que no está autorizado por la moralidad, será estimado como defensor de una paradoja muy extravagante y chocará con el sentido común y el juicio del género humano. Ninguna máxima está más de acuerdo con la prudencia y la moral que el someternos tranquilamente al Gobierno que hallamos establecido en la comarca donde vivimos, sin inquirir demasiado curiosamente su origen y primer establecimiento. Pocos Gobiernos resistirían el ser examinados tan rigurosamente. ¡Cuántos Gobiernos existen hoy día en el mundo y cuántos hallamos en la historia cuyos gobernantes no tienen un mejor fundamento para su autoridad que la posesión presente! Para limitarnos al imperio de los romanos y de los griegos, ¿no es evidente que la larga sucesión de los emperadores desde la ruina de la libertad romana hasta la total extinción del imperio por los turcos no puede presentar otro derecho al imperio? La elección del Senado era una pura fórmula que seguía siempre a la elec-

ción de las legiones, y hallándose éstas en oposición casi siempre, en las diferentes provincias sólo la espada era capaz de terminar con las diferencias. Por consiguiente, por la espada adquiría y defendía todo emperador su derecho, y debemos decir, o que todo el mundo conocido, durante tantas edades, no tenía Gobierno y no debía obediencia a nadie, o debemos admitir que el derecho del más fuerte en los asuntos públicos debe ser admitido como legítimo y autorizado por la moralidad cuando no se le opone algún otro título.

El derecho de conquista debe ser considerado como un tercer origen del derecho de los soberanos. Este derecho se parece mucho al de la posesión presente; pero tiene más bien una fuerza superior por hallarse secundado por las nociones de gloria y honor que adscribimos a los conquistadores, en lugar de los sentimientos de odio y aborrecimiento que acompañan a los usurpadores. Los hombres, naturalmente, favorecen a aquellos a quienes aman, y, por consiguiente, se inclinan más a atribuir un derecho a una violencia con éxito entre un soberano y otro que a la rebelión triunfante de un súbdito contra sus soberanos (1). Cuando no tiene lugar ni la posesión continuada, ni la posesión pre-

(1) No se afirma aquí que la posesión presente o conquista sea suficiente para conceder un título frente a la posesión continuada o ley positiva, sino tan sólo que tienen alguna fuerza y que serán capaces de equilibrar la balanza cuando los títulos son iguales y que será suficiente a veces para santificar el título de derecho más débil. Qué grado de fuerza tienen es difícil determinarlo. Creo que todos los espíritus moderados concederán que tienen una gran fuerza en todas las disputas referentes a los derechos de los príncipes.

sente, ni la conquista, como cuando el soberano que fundó una monarquía muere, el derecho de sucesión prevalece naturalmente en su lugar y los hombres se sienten comúnmente inducidos a colocar al hijo del monarca muerto sobre el trono y a suponer que hereda la autoridad de su padre. El presunto consentimiento del padre, la imitación de la sucesión en las familias privadas, el interés que el Estado tiene en elegir la persona que es más poderosa y tiene el mayor número de partidarios, todas estas razones llevan a los hombres a preferir al hijo del monarca muerto a otra persona (1).

Estas razones tienen algún peso; pero estoy persuadido de que el que considere imparcialmente el asunto verá que concurren algunos principios de la imaginación con estas consideraciones de interés. La autoridad real parece hallarse enlazada con el joven príncipe aun durante la vida de su padre, por la natural transición de nuestro pensamiento, y todavía más después de su muerte; así que nada es más natural que completar esta unión por una nueva relación poniéndole actualmente en posesión de lo que parecía de un modo tan natural pertenecerle.

Para confirmar esto debemos considerar los siguientes fenómenos, que son muy curiosos en su género. En las monarquías electivas el derecho de sucesión no tiene lugar por las leyes y costumbres

(1) Para evitar errores debo observar que este caso de sucesión no es el mismo que el de las monarquías hereditarias, en las que la costumbre ha fijado el derecho de sucesión. Estas dependen del principio de la posesión continuada, antes explicada.

establecidas, y sin embargo su influencia es tan natural, que es imposible excluirlas de la imaginación y hacer a los súbditos indiferentes ante el hijo de su monarca muerto. Por esta razón en algunos Gobiernos de este género la elección recae comúnmente en alguna persona de la familia real y en otros se hallan éstas todas excluidas. Estos fenómenos contrarios proceden del mismo principio. Cuando la familia real es excluida lo es por un refinamiento de política que hace al pueblo sensible de su inclinación a elegir soberano en esta familia y le concede el celo de su libertad de miedo que el nuevo monarca, ayudado por esta inclinación, establezca su familia y destruya la libertad de la elección para el futuro.

La historia de Artajerjes y el joven Ciro puede proporcionarnos algunas reflexiones sobre el mismo asunto. Ciro pretendía el derecho a la Corona sobre su hermano mayor porque había nacido después de haber subido su padre al trono. No pretendo que esta razón fuese válida. Quiero tan sólo inferir de esto que no hubiera hecho uso de un pretexto tal si no fuese por las cualidades de la imaginación antes mencionadas, por lo que nos sentimos naturalmente inclinados a unir por una nueva relación los objetos que hemos hallado ya unidos. Artajerjes tenía la ventaja sobre su hermano de ser el hijo mayor y el primero en la sucesión; pero Ciro se hallaba más íntimamente relacionado con la autoridad real por haber sido engendrado después de que el padre fué investido con ella.

Si se pretendiese que la consideración de la conveniencia puede ser el origen de todo derecho de sucesión y que los hombres se aprovechan con gusto de una regla que pueda fijar el sucesor de su soberano muerto y evitar la anarquía y confusión que acompañan a una nueva elección, responderé que concedo que este motivo puede contribuir algo al mismo efecto; pero al mismo tiempo afirmo que sin otro principio es imposible que un motivo tal pueda tener lugar. El interés de una nación requiere que la sucesión de la Corona sea fijada de un modo o de otro; pero es indiferente para su interés de qué manera está fijada; así, que si la relación de sangre no tiene un efecto independiente del interés público, jamás hubiera sido considerada sin una ley positiva y hubiera sido imposible que tantas leyes positivas o diferentes naciones pudieran haber coincidido en las mismas consideraciones e intenciones.

Esto nos lleva a considerar la quinta fuente de la autoridad, a saber: las leyes positivas, cuando los legisladores establecen una cierta forma de Gobierno y sucesión de los príncipes. A primera vista puede pensarse que ésta debe resolverse en alguno de los precedentes títulos a la autoridad. El poder legislativo, del que se deriva la ley positiva, debe ser establecido o por un contrato original o por la posesión duradera, posesión presente, conquista o sucesión, y, por consecuencia, la ley positiva debe derivar su fuerza de alguno de estos principios. Pero aquí es notable que aunque la ley positiva puede derivar su fuerza sólo de estos principios, sin

embargo no adquiere toda su fuerza de los principios de que se deriva, sino que pierde una parte considerable de ella en la transición, como es natural imaginarlo. Por ejemplo, un Gobierno se establece durante varias centurias sobre un cierto sistema de leyes, formas y modos de sucesión. El poder legislativo establecido sobre esta larga sucesión cambia de un modo repentino todo el sistema e introduce una nueva Constitución en su lugar. Creo que pocos de los súbditos se creerán obligados a conformarse con esta alteración, a menos que muestre una tendencia evidente hacia el bien público, sino que se sentirán libres de restablecer el antiguo Gobierno. De aquí la noción de las leyes fundamentales que se supone son inalterables por la voluntad del soberano, y en Francia la ley sálica se entiende ser de esta naturaleza. Hasta dónde se extienden estas leyes fundamentales no se determina en ningún Gobierno ni es posible que se determine jamás. Existe una gradación insensible tal desde las leyes más importantes a las más triviales y de las más antiguas a las más modernas, que sería imposible poner límites al poder legislativo y determinar hasta qué limite puede introducir innovaciones en los principios del Gobierno. Es esto más obra de la imaginación y la pasión que de la razón.

Todo el que considere la historia de las diversas naciones del mundo, sus revoluciones, conquistas, aumento y disminución, modo en que se han establecido sus Gobiernos particulares y el derecho que sucesivamente se ha transmitido de una persona a

otra, aprenderá a considerar como algo muy superficial las disputas concernientes a los derechos de los príncipes y se convencerá de que una adhesión estricta a las reglas generales y la rígida lealtad a personas particulares y familias, a la que algunas gentes atribuyen tanto valor, son virtudes que participan menos de la razón que de la intolerancia y la superstición. En este particular el estudio de la historia confirma los razonamientos de la verdadera filosofía, que mostrándonos las cualidades originales de la naturaleza humana nos enseña a considerar las controversias en política como incapaces de una solución en muchos casos y como totalmente subordinadas a los intereses de la paz y la libertad. Cuando el bien público no exige un cambio evidentemente, es cierto que la concurrencia de los siguientes títulos de derecho, contrato original, posesión continuada, posesión presente, sucesión y leyes positivas, constituye el derecho más poderoso de la soberanía, y es éste justamente considerado como sagrado e inviolable; pero cuando estos títulos de derecho se hallan mezclados y contrapuestos en diferentes grados ocasionan frecuentemente una perplejidad y son menos capaces de solución por los argumentos de los legistas y los filósofos que por la espada de los soldados. ¿Quién puede decirme, por ejemplo, quién debía suceder a Tiberio, si Germánico o Druso, habiendo muerto aquél mientras que los dos vivían y no habiendo nombrado a ninguno de ellos sucesor? ¿Puede el derecho de la adopción ser considerado equivalente al de la sangre en una

nación en la que tiene el mismo efecto en las familias privadas y tuvo lugar ya dos veces en la vida pública? ¿Puede Germánico ser estimado el hijo mayor por haber nacido antes que Druso o el menor porque ha sido adoptado después del nacimiento de su hermano? ¿Puede el derecho del hermano mayor ser tenido en cuenta en una nación en la que el hijo mayor no goza de ninguna ventaja en la sucesión de las familias privadas? ¿Puede el imperio romano al mismo tiempo ser estimado hereditario a causa de dos ejemplos o puede igualmente ser considerado como perteneciente al más fuerte o al poseedor presente por estar fundado en una tan reciente usurpación? Sean los que quieran los principios sobre los que pretendamos responder tales cuestiones y otras análogas, temo que jamás seremos capaces de satisfacer a un inquiridor imparcial que no tome un partido en las controversias políticas y no quiera satisfacerse con nada mas que con la sólida razón y la filosofía.

Un lector inglés deseará aquí indagar este problema con respecto de la famosa revolución que tuvo una influencia tan beneficiosa sobre nuestra Constitución y que ha ido acompañada de consecuencias tan importantes. Hemos hecho notar ya que en el caso de una tiranía y opresión grande es legal tomar las armas aun contra el poder supremo, y que como el Gobierno es una mera invención humana para la mutua ventaja y seguridad, no impone ninguna obligación, ni natural ni moral, una vez que cesa de tener esta tendencia. Aunque este

principio general se halle autorizado por el sentido común y la práctica de todos los tiempos, es ciertamente imposible para las leyes o para la filosofía establecer una regla particular por la que se pueda saber cuándo la resistencia es legal y decidir de las controversias que puedan surgir acerca de este asunto. No puede suceder sólo esto con respecto del poder supremo, sino que es posible, aun en ciertas constituciones en las que la autoridad legislativa no reside en una única persona, que exista un magistrado tan eminente y poderoso que obligue a guardar silencio a las leyes en este particular. Este silencio no será sólo un efecto de su respeto, sino también de su prudencia, ya que es cierto que en la vasta variedad de circunstancias que se presentan en todos los Gobiernos un ejercicio del poder en un magistrado tan grande puede en un respecto ser beneficioso al bien público, mientras que en otras ocasiones es pernicioso y tiránico. A pesar de este silencio de las leyes en las monarquías limitadas, es cierto que el pueblo conserva aún el derecho de la resistencia, ya que es imposible, hasta en los Gobiernos más despóticos, privarle de él. La misma necesidad de defensa propia y el mismo motivo del bien público le conceden la misma libertad en un caso que en otro. Podemos observar además que en tales Gobiernos mixtos los casos en que la resistencia es legal deben ocurrir más frecuentemente, y debe tolerarse más que los súbditos se defiendan por la fuerza de las armas que en un Gobierno absoluto. No sólo cuando el magistrado principal interviene

en medidas extremadamente perniciosas por sí mismas para el bien público, sino cuando quiere usurpar los otros elementos de la Constitución y extender su poder más allá de los límites legales, es permitido resistirle y destronarle, aunque tal resistencia y violencia puedan, en el aspecto general de las leyes, ser consideradas como ilegales y sediciosas, pues, aparte de que nada es más esencial al interés público que el mantenimiento de la libertad pública, es evidente que si un Gobierno tal mixto se supone hallarse ya establecido, cada parte o miembro de la Constitución tiene el derecho de propia defensa y de mantener sus antiguos límites contra la usurpación de toda otra autoridad. Del mismo modo que la materia hubiera sido creada en vano si se hallase desprovista del poder de resistencia, sin el que cada parte no podría conservar una existencia distinta y el universo entero se amontonaría en un solo punto, es un gran absurdo suponer en un Gobierno un derecho sin un remedio para él o permitir que el poder supremo esté unido con el pueblo sin conceder que es legal para éste el defender su parte contra todo invasor. Por consiguiente, aquellos que parecen respetar nuestro libre gobierno y niegan el derecho de resistencia han renunciado a todas las pretensiones del sentido común y no merecen una respuesta seria.

No corresponde a mi propósito presente mostrar que estos principios generales se aplican a la pasada revolución y que todos los derechos y privilegios que pueden ser sagrados para una nación libre se

hallasen en aquel tiempo amenazados del mayor peligro. Me agrada más abandonar este discutido asunto, si realmente admite discusión, y permitirme algunas reflexiones filosóficas que naturalmente surgen de tan importante suceso.

Primeramente podemos observar que si los lores y comunes, en nuestra Constitución, pudiesen sin razón de interés público deponer al rey actual o después de su muerte excluir al príncipe que por las leyes y costumbres establecidas debía sucederle, nadie estimaría este procedimiento legal o se creería obligado a contentarse con él. Pero si el rey, por sus prácticas injustas o sus intentos de un poder tiránico y despótico, perdiese su carácter legal, entonces no sólo es moralmente justo y conveniente a la naturaleza de la sociedad política destituirlo, sino que, lo que es más aún, nos inclinaremos a pensar que los miembros restantes de la Constitución adquieren el derecho de excluir a su próximo heredero y a escoger quien les agrada. Esto se funda en una propiedad muy particular de nuestro pensamiento e imaginación. Cuando un rey pierde su autoridad, su heredero, naturalmente, permanece en la misma situación que si el rey hubiera desaparecido por muerte, a menos que por mezclarse en la tiranía no pierda su autoridad también. Sin embargo, aunque esto pueda parecer razonable, fácilmente nos satisfacemos con la opinión contraria. La deposición de un rey en un Gobierno como el nuestro es ciertamente un acto que va más allá de la autoridad corriente y la asunción ilegal del po-

der para el bien público, que en el curso ordinario del Gobierno no puede pertenecer a ningún miembro de la Constitución. Cuando el bien público es tan grande y tan evidente que justifica esta acción, el uso recomendable de esta licencia nos lleva a atribuir al Parlamento el derecho de usar de licencias ulteriores, y siendo una vez transgredidos con aprobación los antiguos límites de las leyes, no nos hallamos inclinados a ser tan rigurosos confiándonos en sus límites. El espíritu continúa, naturalmente, una serie de acciones que ha comenzado, y no sentimos corrientemente ningún escrúpulo referente a nuestro deber después que la primera acción, del género que sea, ha sido realizada por nosotros. Así, en la revolución ninguno de los que pensaban que el destronamiento del padre era justificable estimaban hallarse limitados a su hijo, aún niño; aunque el desgraciado monarca hubiera muerto inocente en este tiempo y su hijo, por un accidente, hubiera atravesado el mar, no hay duda de que una regencia hubiera sido nombrada hasta que él hubiera llegado a la debida edad y pudiera ser repuesto en sus dominios. Como las propiedades más insignificantes de la imaginación tienen un efecto sobre los juicios del pueblo, es una muestra de la sabiduría de las leyes y del Parlamento aprovechar estas propiedades y elegir los magistrados en una o en otra línea, según como el vulgo les atribuya, naturalmente, autoridad y derecho.

Segundo: aunque la subida al trono del príncipe de Orange pudo en un principio dar ocasión a mu-

chas disputas y pudo ser su derecho contestado, no debe aparecer ahora dudoso, sino haber adquirido una autoridad suficiente por los tres príncipes que le han sucedido en el mismo derecho. Nada es más usual, aunque nada puede parecer a primera vista más irracional; que este modo de pensar. Los príncipes parecen frecuentemente adquirir un derecho por sus sucesores lo mismo que por sus antecesores, y un rey que durante su vida pudo ser considerado como usurpador será considerado por la posteridad como un príncipe legal porque ha tenido la buena fortuna de poner su familia sobre el trono y de cambiar enteramente la forma de Gobierno. Julio César se considera como el primer emperador romano, mientras que Sila y Mario, cuyos derechos eran iguales a los de éste, son tratados como tiranos y usurpadores. El tiempo y la costumbre dan autoridad a todas las formas de Gobierno y a todas las sucesiones de los príncipes, y el poder, que en un comienzo se hallaba fundado solamente en la injusticia y la violencia, llega a ser con el tiempo legal y obligatorio. No se detiene aquí el espíritu, sino que, retrocediendo sobre sus huellas, transfiere a los predecesores y antepasados el derecho que naturalmente atribuye a la posteridad, por hallarse relacionados y unidos en la imaginación. El actual rey de Francia hace a Hugo Capeto un príncipe más legal que Cromwell, del mismo modo que la libertad establecida de los holandeses no es una apología poco considerable para su obstinada resistencia contra Felipe II.

SECCION XI

De las leyes de las naciones.

Cuando la sociedad civil ha sido establecida entre la mayor parte del género humano y han sido formadas diferentes sociedades contiguas las unas a las otras surge un nuevo sistema de deberes entre los estados vecinos, deberes adecuados a la naturaleza de las relaciones que mantienen los unos con los otros. Los tratadistas de política nos dicen que en todo género de relaciones un cuerpo político debe ser considerado como una persona, y de hecho esta aserción es justa en tanto que las diferentes naciones, del mismo modo que las personas privadas, requieren de la asistencia mutua y al mismo tiempo que su egoísmo y ambición son las fuentes perpetuas de la guerra y la discordia. Sin embargo, aunque las naciones en este particular se asemejen a los individuos, como son muy diferentes en otros respectos, no hay que maravillarse de que se determinen por máximas muy diferentes y den lugar a un nuevo sistema de reglas que nosotros llamamos las leyes de las naciones. Bajo este título comprendemos la inviolabilidad de las personas de los embajadores, la declaración de guerra, el abstenerse de envenenar las armas, con otros deberes del mismo género que son evidentemente calculados para las relaciones que son peculiares a las diferentes sociedades.

Aunque estas leyes se añaden a las leyes de la na-

turalaleza, no las suprimen completamente, y se puede afirmar con seguridad que las tres reglas fundamentales de la justicia, la estabilidad de la posesión, su transmisión por consentimiento y la realización de las promesas, son deberes tanto de los príncipes como de los súbditos. El mismo interés produce el mismo efecto en ambos casos. Cuando la posesión no tiene estabilidad, la lucha debe ser continua. Cuando la propiedad no se transmite por consentimiento, no puede existir comercio alguno. Cuando las promesas no se observan, no puede haber ni ligas ni alianzas. Por consiguiente, las ventajas de la paz, comercio y auxilio mutuo nos hacen extender a los diferentes reinos las mismas nociones de justicia que tienen lugar entre los individuos.

Existe una máxima muy corriente en el mundo que pocos políticos conceden con gusto, pero que ha sido autorizada por la práctica de todas las edades, según la que existe un sistema de moral calculado para los príncipes, mucho más libre que el que debe regir para las personas privadas. Es evidente que esto no ha de ser entendido en el sentido más limitado de los deberes y obligaciones públicas ni será nadie tan extravagante que afirme que los tratados más solemnes no puedan tener fuerza entre los príncipes, pues cuando los príncipes realizan entre ellos tratados deben proponerse alguna ventaja por la ejecución de los mismos, y la espera de una ventaja tal para el futuro debe obligarlos a realizar su parte y debe establecer esta ley de la naturaleza. Por consiguiente, el sentido de esta máxima

política es que aunque la moralidad de los príncipes tiene la misma extensión no tiene la misma fuerza que la de las personas privadas y puede ser violada por el motivo más trivial. Aunque esta proposición pueda parecer extraña a ciertos filósofos, será fácil defenderla sobre los principios con que explicamos el origen de la justicia y la equidad.

Cuando los hombres han hallado por experiencia que es imposible subsistir sin sociedad y que es imposible mantener la sociedad mientras se da libre curso a los apetitos, un interés tan urgente domina rápidamente sus acciones y les impone la obligación de observar las reglas que yo llamo leyes de justicia. Esta obligación de interés no permanece aquí, sino que, por el curso necesario de las pasiones y sentimientos, da lugar a la obligación moral del deber, cuando aprobamos las acciones que tienden a la paz de la sociedad y desaprobamos las que tienden a su perturbación. La misma obligación natural de interés tiene lugar entre reinos independientes y da lugar a la misma moralidad; así, que ninguno que profese tan corrompida moral aprobará que un príncipe voluntariamente y por su propio acuerdo no cumpla su palabra o viole un tratado. Sin embargo, podemos observar aquí que aunque las relaciones de diferentes Estados sean ventajosas y a veces necesarias no son tan necesarias y ventajosas como las que existen entre los individuos, sin las que es totalmente imposible para la naturaleza humana la existencia. Por consiguiente, ya que la obligación natural de justicia entre los di-

ferentes Estados no es tan poderosa como entre los individuos, la obligación moral que surge de ella debe participar de su debilidad y debemos ser más indulgentes con un príncipe o un ministro que engaña a otro que con un caballero particular que rompe su palabra de honor.

Si se pregunta qué relación existe entre estas dos especies de moralidad responderé que ésta es una cuestión a la que no podemos dar una respuesta precisa y no es posible reducir a números esta relación que podemos fijar entre ellas. Se puede afirmar seguramente que esta relación se halla por sí misma, sin ninguna clase de estudio de los hombres, como podemos observarla en muchas otras ocasiones. La práctica del mundo va más lejos y nos enseña los grados de nuestro deber mejor que la más sutil filosofía que hasta ahora se haya inventado. Esto puede servir como una prueba convincente de que todos los hombres tienen una noción implícita de la fundamentación de las reglas morales referentes a la justicia natural y civil y se dan cuenta de que surgen meramente de las convenciones humanas y del interés que tenemos en el mantenimiento de la paz y el orden, pues de otro modo la disminución de interés jamás produciría una relación de la moralidad y jamás nos reconciliaría más fácilmente con la violación de la justicia entre los príncipes y repúblicas que en el comercio privado de un súbdito con otro.

SECCION XII

De la castidad y la modestia.

Si alguna dificultad acompaña al sistema concerniente a las leyes de la naturaleza y de las naciones se referirá a la aprobación o censura universal que sigue a su observancia o violación, y que no se puede pensar suficientemente explicada por el interés general de la sociedad. Para evitar tanto como sea posible los escrúpulos de este género consideraré aquí otra serie de deberes, a saber: la modestia y la castidad, que pertenecen al bello sexo, y no dudo se hallará que estas virtudes son casos aún más notables de la actuación de los principios sobre los que yo he insistido.

Hay algunos filósofos que combaten con vehemencia las virtudes femeninas, y yo pienso que han ido demasiado lejos disipando errores populares cuando creen poder mostrar que no existe fundamento en la naturaleza para la modestia exterior que exigimos en las expresiones, traje y conducta del bello sexo. Creo que puedo economizarme el trabajo de insistir sobre un asunto tan claro, y me es dado proceder sin más preparación a examinar de qué manera estas nociones surgen de la educación de las convenciones voluntarias de los hombres y del interés de la sociedad.

Quien considere la longitud y debilidad de la infancia humana al mismo tiempo que el interés que ambos sexos tienen por su progenie verá fácilmente

te que debe existir una unión del hombre y la mujer para la educación de la juventud y que esta unión debe ser de duración considerable. Sin embargo, para inducir al hombre a imponerse a él mismo esta obligación y a someterse gustosamente a todas las fatigas y gastos a los que se halla por ella sujeto debe creer que sus hijos son los suyos propios y que su instinto natural no se dirige a un objeto injusto cuando da rienda suelta a su amor y ternura. Ahora bien: si examinamos la estructura del cuerpo humano hallaremos que esta seguridad es muy difícil de alcanzarse por nuestra parte y que ya que en la copulación de los sexos el principio de la generación pasa del hombre a la mujer, puede tener fácilmente lugar un error por parte del primero, aunque es totalmente imposible con respecto a la última. De esta observación trivial y anatómica se deriva la gran diferencia entre la educación y los deberes de los dos sexos.

Si un filósofo considerase el asunto *a priori* razonaría del siguiente modo: Los hombres son inclinados al trabajo para la alimentación y nutrición de sus hijos, por la persuasión de que son realmente los propios, y, por consiguiente, es razonable y aun necesario darles alguna seguridad en este particular. Esta seguridad no puede consistir totalmente en la imposición de severos castigos para las transgresiones de la fidelidad conyugal por parte de la mujer, puesto que estos castigos públicos no pueden ser infligidos sin prueba legal, lo que es difícil de encontrar en este asunto. ¿Qué impo-

sición, por consiguiente, debemos imponer a la mujer para equilibrar una tentación tan fuerte como es la que tienen con respecto a la infidelidad? No parece existir más imposición posible que el castigo de la mala fama o reputación, castigo que tiene una poderosa influencia sobre el espíritu humano y que al mismo tiempo es infligido por el mundo valiéndose de presunciones y conjeturas y de pruebas que jamás se admitirían ante un tribunal de justicia. Por consiguiente, para imponer un debido dominio sobre sí al sexo femenino debemos unir un grado peculiar de vergüenza con su infidelidad, sobre todo con la que surge meramente de su injusticia, y debemos conceder una alabanza proporcionada a su castidad.

Sin embargo, aunque éste es un motivo muy poderoso para la fidelidad, nuestro filósofo descubrirá rápidamente que no basta por sí solo para este propósito. Todas las criaturas humanas, especialmente las del sexo femenino, se inclinan a abandonar los motivos remotos en favor de una tentación presente. La tentación es aquí la más fuerte imaginable; su aproximación es insensible y seductora, y una mujer fácilmente halla, o se vanagloria de hallar, ciertos medios de proteger su reputación y evitar todas las consecuencias perniciosas de sus placeres. Por consiguiente, es necesario que, aparte de la infamia que acompaña a tales licencias, debe existir algún precedente retrainimiento o temor que pueda evitar la aproximación primera y pueda dar al sexo femenino repugnancia por todas las

expresiones, posturas y libertades que tienen inmediata relación con este placer.

Tal sería el razonamiento de nuestro filósofo especulativo; pero yo estoy persuadido de que si no tiene un conocimiento perfecto de la naturaleza humana lo considerará como una especulación quimérica y estimará la infamia que acompaña a la infidelidad y el temor a toda su aproximación como principios que serían más de desear que de esperar en este mundo. ¿Por qué medios, dicen, persuadir al género humano que las transgresiones del deber conyugal son más infames que cualquier otro género de injusticia, cuando es evidente que son más excusables por lo grande de la tentación? ¿Y qué posibilidad existe de conceder temor a la aproximación del placer, para el cual la naturaleza ha dado una inclinación tan fuerte y una inclinación que es absolutamente necesaria de satisfacer para la propagación de la especie?

Pero los razonamientos especulativos, que cuestan tanto trabajo a los filósofos, se forman naturalmente por las gentes y sin reflexión, del mismo modo que dificultades que parecen insolubles en teoría son fácilmente dominadas en la práctica. Los que tienen interés en la fidelidad de la mujer desaprueban, naturalmente, su infidelidad y toda aproximación a ella. Los que no tienen interés son llevados por la corriente. La educación toma posesión de los espíritus dúctiles del bello sexo en su infancia. Y cuando una regla general de este género se halla establecida los hombres se inclinan a esta-

blecerla más allá de los principios de los que surgió en un comienzo. Así, los solteros, aun viciosos, no pueden preferir un caso de lascivia e impudor en la mujer, sino que esto los molesta. Aunque todas estas máximas hayan tenido una clara referencia a la generación, sin embargo, las mujeres que han pasado de la edad de tener hijos no tienen más privilegio en este respecto que las que se hallan en la flor de su juventud y de la belleza. Los hombres tienen implícitamente una noción de que todas estas ideas de modestia y decencia se refieren a la generación, puesto que no imponen las mismas leyes con la misma fuerza al sexo masculino, en el que esta razón no tiene lugar. La excepción es aquí clara y extensiva y se funda sobre una notable diferencia que produce una clara separación y disyunción de ideas. El caso no es el mismo con respecto a las diferentes edades de la mujer, por la razón de que, aunque los hombres conocen que estas nociones se hallan fundadas sobre el interés público, la regla general los lleva aún más allá del principio original y les hace extender las nociones de modestia sobre el sexo entero desde su más temprana infancia hasta la más extrema vejez y debilidad.

El valor, que es el punto de honor entre los hombres, deriva su mérito en gran parte de un artificio, del mismo modo que la castidad de la mujer, aunque posee alguna fundamentación en la naturaleza, como veremos más adelante.

En cuanto a las obligaciones a que se halla sometido el sexo masculino con respecto a la castidad,

podemos observar, según las nociones generales del común sentir, que guardan la misma relación aproximadamente con las obligaciones de la mujer que las obligaciones de la ley de las naciones con la ley de la naturaleza. Es contrario al interés de la sociedad civil que los hombres tengan entera libertad de entregarse a sus apetitos sexuales; pero como este interés es más débil que el existente en el caso del sexo femenino, la obligación moral que surge de él ha de ser igualmente más débil. Para probar esto debemos tan sólo apelar a la práctica y los sentimientos de todas las naciones y tiempos.

103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200

PARTE TERCERA

DE OTRAS VIRTUDES Y VICIOS

SECCION PRIMERA

Del origen de las virtudes y vicios naturales.

Pasamos ahora a examinar las virtudes y vicios que son enteramente naturales y no dependen del artificio e invención de los hombres. El examen de éstos pondrá fin a nuestro sistema de moral.

El resorte capital o principio propulsor de las acciones del espíritu humano es el placer o el dolor, y cuando estas sensaciones se suprimen en nuestro pensamiento y en nuestro sentimiento somos en gran medida incapaces de pasión o acción y de deseo o volición. Los efectos más inmediatos del placer y dolor son las acciones del espíritu de aproximarse a algo o apartarse de algo, y que se hallan diversificadas en volición, deseo y aversión, pena y alegría, esperanza y temor, según como el placer o el dolor cambia la situación y se hace más probable o improbable, cierto o incierto, o es considerado fuera de nuestro poder en el momento presente. Cuando al mismo tiempo que esto los

objetos que causan placer o pena adquieren una relación con nosotros o los otros, continúan excitando deseo o aversión, pena o alegría; pero causan también al mismo tiempo las pasiones indirectas de orgullo y humildad, amor u odio, que en este caso tienen una doble relación de impresiones e ideas con el dolor y el placer.

• Hemos hecho observar ya que las distinciones morales dependen enteramente de ciertos sentimientos peculiares de dolor o placer y que cualquier cualidad espiritual que en nosotros o los otros nos produce satisfacción por su consideración o contemplación es en consecuencia virtuosa, del mismo modo que todo lo que dentro de este género produce dolor es vicioso. Ahora bien: puesto que toda cualidad en nosotros o los otros que causa placer produce siempre orgullo o amor, del mismo modo que todo lo que produce dolor despierta la humildad o el odio, se sigue que se han de considerar como equivalentes con respecto a nuestras cualidades mentales las dos propiedades: virtud y poder de producir amor u orgullo, y vicio y poder de producir humildad u odio. Por consiguiente, en cada caso debemos juzgar de la una por la otra y podemos declarar virtuosa una cualidad del espíritu cuando produce amor u orgullo y viciosa cuando causa odio o humildad.

Que una acción sea virtuosa o viciosa es tan sólo un signo de alguna cualidad o carácter y debe depender esto de principios duraderos del espíritu, que se extienden sobre la conducta total y pene-

tran en el carácter personal. Las acciones mismas, no procediendo de un principio constante, no tienen influencia sobre el amor o el odio, orgullo o humildad, y por consiguiente no son consideradas jamás en la moralidad.

Esta reflexión es evidente por sí misma y merece ser tenida en cuenta, siendo de la mayor importancia para el presente asunto. No debemos considerar nunca una acción particular en nuestra investigación concerniente al origen de la moral, sino tan sólo la cualidad o carácter de que la acción procede. Este sólo es duradero suficientemente para afectar nuestros sentimientos concernientes a la persona. Las acciones son, de hecho, mejores indicaciones del carácter que las palabras o aun los deseos y sentimientos; pero solamente en tanto que son tales indicaciones, porque van acompañadas de amor u odio, alabanza o censura.

Para descubrir el verdadero origen de la moral y el del amor u odio que surge de estas cualidades mentales debemos entrar muy profundamente en el asunto y comparar algunos principios que ya han sido examinados y explicados.

Podemos comenzar considerando de nuevo la naturaleza y fuerza de la simpatía. Los espíritus de todos los hombres son similares en sus sentimientos y operaciones, y no puede ser influido uno de ellos por alguna afeción de la que todos los demás no sean en algún grado susceptibles. Lo mismo que en las cuerdas enlazadas de un modo igual el movimiento de la una se comunica al resto de ellas,

las afecciones pasan rápidamente de una persona a otra y ejecutan movimientos correspondientes en toda criatura humana. Cuando yo veo los efectos de la pasión en la voz y gestos de una persona mi espíritu pasa inmediatamente de estos efectos a sus causas y se forma una idea vivaz de la pasión tal, que se convierte en el momento en la pasión misma. De igual modo, cuando yo percibo las causas de una emoción mi espíritu es llevado a sus efectos y afectada con una emoción igual. Si yo me hallase presente a una de las más terribles operaciones de la cirugía es cierto que, antes que comenzase, la preparación de los instrumentos, la colocación de los vendajes en orden, el calentar los hierros, con todos los signos de ansiedad y preocupación del paciente y los asistentes, tendrían un gran efecto sobre mi espíritu y excitarían los sentimientos más poderosos de piedad y terror. Ninguna pasión de otro sujeto se descubre por sí misma inmediatamente al espíritu. Solamente somos sensibles a sus causas y efectos. De éstos inferimos la pasión y, por consecuencia, éstos son los que dan lugar a nuestra simpatía.

Nuestro sentido de la belleza depende en gran parte de este principio, y cuando un objeto tiene tendencia a producir placer en su poseedor es considerado siempre como bello, del mismo modo que todo objeto que tiene tendencia a producir dolor es desagradable y feo. Así, lo conveniente de una casa, la fertilidad de un campo, la fuerza de un caballo, la capacidad, seguridad y rapidez para na-

vegar de un barco constituyen la belleza capital de estos varios objetos. Aquí el objeto que se llama bello agrada tan sólo por su tendencia a producir un cierto efecto. Este efecto es el placer ó la ventaja de alguna otra persona. Ahora bien; el placer de un extraño por el que no experimentamos amistad nos agrada tan sólo por la simpatía. A este principio, por consiguiente, se debe la belleza que hallamos en todo lo que es útil. Qué elemento tan considerable de la belleza es éste lo veremos después de reflexionar sobre ello. Siempre que un objeto tiene la tendencia a producir placer en el poseedor, ó, con otras palabras, es la causa propia del placer, es seguro que agradará al espectador por una delicada simpatía con el poseedor. Las más de las obras de arte se estiman bellas en proporción a su adecuación para el uso del hombre, y aun muchas de las producciones de la naturaleza tienen su belleza en este origen. Hermosura y belleza no son en muchas ocasiones una cualidad absoluta, sino relativa, y no nos agradan mas que por su tendencia a producir lo que es agradable (1).

El mismo principio produce en muchos casos tanto nuestro sentimiento de moral como el de belleza. Ninguna virtud es más estimada que la justicia y ningún vicio más odiado que la injusticia, y no hay otras cualidades que vayan más lejos

(1) *Decentior equus cujus astricta sunt illa; sed idem velotior. Pulcher aspectus sit athleta, cujus lacertus exercitatio expressit; idem, certamine paratior. Nunquam vero species ab utilitate dividitur. Sed hoc quidem discernere, modici judicii est.* (Quint. Lib. VIII.)

para fijar este carácter que el ser amable u odioso. Ahora bien: la justicia es una virtud moral meramente porque posee la tendencia hacia el bien del género humano y de hecho no es mas que una invención artificial para este propósito. Lo mismo puede decirse de la obediencia de las leyes de las naciones, de la modestia y de las buenas maneras. Todas ellas son meros artificios humanos para el interés de la sociedad. Puesto que existe un sentimiento muy fuerte de la moral, que en todas las naciones y en todos los tiempos lo ha acompañado, debemos conceder que la reflexión sobre la tendencia del carácter y las cualidades mentales es suficiente para producirnos el sentimiento de aprobación y censura. Ahora bien: dado que los medios para un fin pueden ser sólo agradables cuando el fin es agradable y que el bien de la sociedad cuando nuestro interés no está contra ello o el de nuestros amigos agrada por simpatía, se sigue que la simpatía es el origen de la estima que concedemos a todas las virtudes artificiales.

Así, resulta que la simpatía es un principio muy poderoso de la naturaleza humana, que tiene una gran influencia sobre nuestro sentido de la belleza y que produce nuestro sentimiento de la moral en todas las virtudes artificiales. De aquí podemos presumir que da lugar también a muchas de las otras virtudes y que las cualidades adquieren nuestra aprobación por su tendencia al bien del género humano. Esta presunción debe convertirse en certidumbre cuando hallemos que estas cualidades que

aprobamos naturalmente poseen esta tendencia y hacen al hombre propio para la sociedad, mientras que las cualidades que desaprobamos naturalmente tienen la tendencia contraria y hacen las relaciones con la persona que las posee peligrosas o desagradables. Habiendo hallado que tendencias tales tienen fuerza suficiente para producir los más fuertes sentimientos morales, no podemos en estos casos buscar razonablemente jamás otra causa de aprobación o censura, siendo una máxima inviolable en la filosofía que cuando una causa particular es suficiente para un efecto debemos contentarnos con ella y no debemos multiplicar las causas sin necesidad. Hemos logrado experimentos en las virtudes artificiales en los que la tendencia de las cualidades al bien de la sociedad eran la única causa de nuestra aprobación, sin existir rastro de la participación de otro principio. De aquí vemos la fuerza de este principio. Cuando este principio puede tener lugar y la cualidad aprobada es realmente beneficiosa para la sociedad, un verdadero filósofo no buscará jamás otro principio para explicar la más decidida aprobación y estima.

Nadie puede dudar de que muchas de las virtudes naturales tienen esta tendencia al bien de la sociedad. Mansedumbre, beneficencia, caridad, generosidad, clemencia, moderación y equidad poseen la mayor consideración entre las cualidades morales, y se denominan comúnmente virtudes sociales para indicar su tendencia al bien de la sociedad. Sucede esto hasta tal punto que algunos filósofos

han expuesto que todas las distinciones morales son un producto del artificio y la educación porque los políticos hábiles han intentado dominar las pasiones turbulentas de los hombres y hacerlos laborar por el bien público mediante las nociones de honor y vergüenza. Este sistema, sin embargo, no concuerda con la experiencia, pues primeramente existen otras virtudes y vicios además de los que tienen esta tendencia hacia la ventaja y desventaja pública. Segundo: si los hombres no tuviesen un sentimiento natural de aprobación o censura no podría haber sido esto despertado por los políticos, ni las palabras laudable y digno de alabanza, censurable y odioso serían más inteligibles que si perteneciesen a un lenguaje desconocido totalmente para nosotros, como ya lo hemos hecho observar. Sin embargo, aunque este sistema sea erróneo, puede enseñarnos que las distinciones morales surgen en gran medida de la tendencia de cualidades y caracteres hacia los intereses de la sociedad y que la preocupación por este interés es la que nos hace aprobarlas o desaprobarnos. Ahora bien: nosotros no tenemos un interés tan extenso por la sociedad mas que mediante la simpatía, y, por consiguiente, este principio es el que nos aparta hasta tal punto de nosotros que nos proporciona el mismo placer o dolor por los caracteres de los otros que si éstos tendieran hacia nuestra propia ventaja o desventaja.

La única diferencia existente entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien que re-

sulte de la primera surge de cada acto particular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto separado de justicia considerado en sí mismo puede ser contrario frecuentemente al bien público, y sólo la concurrencia del género humano en un esquema o sistema de acción es lo ventajoso. Cuando ayudo a las personas que se hallan en la desgracia, mi motivo es mi humanidad natural y hasta donde llega mi auxilio he promovido la felicidad de mis semejantes; pero si examinamos todas las cuestiones que se presentan ante un tribunal de justicia hallaremos que, considerando aparte cada caso, será un ejemplo de humanidad frecuentemente decidir en contra de las leyes de justicia y no conformarse a ella. Los jueces toman el caudal de un hombre pobre para entregárselo a un rico, conceden al disoluto el trabajo del industrioso y ponen en manos de los viciosos los medios de dañarse a sí mismos y de dañar a los demás. El sistema total, sin embargo, de la ley y la justicia es ventajoso para la sociedad, y en consideración a esta ventaja fué por lo que los hombres la establecieron mediante sus convenciones voluntarias. Una vez que fué establecida por estas convenciones, va siempre naturalmente acompañada con un fuerte sentimiento moral que no puede proceder mas que de nuestra simpatía con los intereses de la sociedad. No necesitamos otra explicación de esta estima que acompaña a las virtudes naturales que tienen tendencia hacia el bien público.

Debo añadir además que existen varias circuns-

tancias que hacen esta hipótesis mucho más probable con respecto a las virtudes naturales que con respecto a las artificiales. Es cierto que la imaginación es más afectada por lo que es particular que por lo general y que los sentimientos se despiertan siempre con dificultad cuando sus objetos son en cierto grado vagos e indeterminados. Ahora bien: cada acto particular de justicia no es beneficioso para la sociedad, sino todo el esquema o sistema, y no puede quizá ser una persona particular por la cual nos interesamos la que recibe un beneficio de la justicia, sino el todo social. Por el contrario, todo acto particular de generosidad o ayuda del industrioso o del indigente es beneficioso para una persona particular que no es indigna de él. Es más natural, por consecuencia, pensar que las tendencias de la última virtud afectarán nuestros sentimientos y exigirán nuestra aprobación que pensar que lo hagan las primeras, y, por consiguiente, ya que hallamos que la aprobación de las primeras sufre en sus tendencias, podemos adscribir con más razón la misma causa a la aprobación de las últimas. En un número de efectos similares, si una causa es descubierta para uno, podemos extender esta causa a todos los otros efectos que pueden ser explicados por ella; pero podemos hacerlo mucho más aún si estos otros efectos van acompañados con circunstancias peculiares que facilitan la acción de la causa.

Antes de que vaya más lejos debo hacer observar dos notables circunstancias en este asunto que pueden parecer objeciones para el sistema pre-

sente. La primera puede ser explicada así: Cuando alguna cualidad o carácter posee una tendencia hacia el bien del género humano, nos agrada y la aprobamos porque presenta la idea vivaz de placer, idea que nos afecta por simpatía y es en sí misma un género de placer; pero como esta simpatía es muy variable y puede pensarse que nuestros sentimientos morales admiten las mismas variaciones, simpatizamos más con personas contiguas a nosotros que con personas que están remotas, con nuestros próximos que con los extraños, con nuestros compatriotas que con los extranjeros. A pesar de esta variación de nuestra simpatía concedemos la misma aprobación a las mismas cualidades morales en China que en Inglaterra; aparecen igualmente virtuosas y exigen igualmente la estima de un espectador juicioso. La simpatía varía sin una variación de nuestra estima. Nuestra estima, por consiguiente, no procede de la simpatía.

A esto respondo que la aprobación de las cualidades morales no se deriva de la razón o de una comparación de ideas, sino que procede enteramente del sentido moral y de ciertos sentimientos de placer o disgusto que surgen ante la contemplación o consideración de cualidades o caracteres particulares. Ahora bien: es evidente que los sentimientos, derívense de donde se quiera, deben variar según la distancia o contigüidad de los objetos y que yo no siento el mismo placer vivaz por las virtudes de una persona que vivió en Grecia hace dos mil años que por las virtudes de un amigo familiar

y por la de mis próximos. Yo no digo que estime la una más que la otra, y, por consiguiente, si la variación del sentimiento sin la variación de la estimación es una objeción, deben tener igual fuerza contra todo otro sistema que contra el de la simpatía. Sin embargo, si se considera el asunto debidamente, no tiene fuerza alguna y es lo más fácil en el mundo explicarla. Nuestra situación con respecto a las personas y cosas está en fluctuación continua, y un hombre que se halla a distancia nuestra puede en un tiempo breve convertirse en nuestro familiar y próximo. Además, todo hombre particular tiene una posición peculiar con respecto a los otros y es imposible que podamos mantener un trato recíproco en términos razonables si cada uno de nosotros considera los caracteres y las personas sólo como aparecen desde su punto de vista particular. Por consiguiente, para evitar estas continuas contradicciones y llegar a un juicio más estable de las cosas nos fijamos en algunos puntos de vista firmes y generales y siempre nos colocamos en nuestros pensamientos en ellos, cualquiera que sea nuestra situación presente. De igual modo la belleza externa se determina meramente por el placer, y es evidente que un porte hermoso no puede producir tanto placer cuando se ve a la distancia de veinte pasos como cuando se halla más cerca de nosotros. Sin embargo, no decimos que nos parece menos hermoso, porque sabemos qué efecto tendrá en una posición tal y por esta reflexión corregimos su apariencia del momento.

En general, todos los sentimientos son variables según nuestra situación de proximidad o lontananza con respecto a la persona censurada o alabada y según la disposición presente de nuestro espíritu; pero no consideramos estas variaciones en nuestras decisiones generales, sino que aplicamos los términos que expresan nuestro agrado o desagrado del mismo modo que si permaneciésemos en un mismo punto de vista. La experiencia nos enseña pronto este procedimiento para corregir nuestros sentimientos, o al menos para corregir nuestro lenguaje cuando los sentimientos son más tenaces e inalterables. Nuestro servidor, si es diligente y fiel, puede despertar sentimientos más fuertes de amor y ternura que Marco Bruto, tal como nos lo presenta la historia; pero no decimos por esto que el carácter del primero es más laudable que el del último. Sabemos que si nos aproximásemos igualmente al famoso patricio nos produciría un grado mucho mayor de afección y admiración. Tales correcciones son comunes con respecto a todos los sentidos, y de hecho sería imposible que pudiésemos hacer uso del lenguaje o comunicar nuestros sentimientos a los otros si no corrigiésemos la apariencia momentánea de las cosas y superásemos nuestra situación presente.

Por consiguiente, por la influencia del carácter y cualidades sobre aquellos que tienen un trato con otra persona los censuramos o alabamos. No consideramos si las personas afectadas por estas cualidades son nuestros próximos o extraños, compa-

triotas o extranjeros. Es más: superamos nuestro presente interés en tales juicios y no censuramos a un hombre por oponérsenos a algunas de nuestras pretensiones cuando su propio interés se halla particularmente comprometido en ello. Permitimos un cierto grado de egoísmo en los hombres porque sabemos que es inseparable de la naturaleza humana e inherente a nuestra estructura y constitución. Mediante esta reflexión corregimos los sentimientos de censura que surgen naturalmente de esta oposición.

Sin embargo, aunque el principio general de nuestra censura o alabanza pueda ser corregido por estos principios, es cierto que no son totalmente eficaces ni nuestras pasiones corresponden frecuentemente a la presente teoría. Rara vez los hombres aman de corazón lo que se halla lejos de ellos y lo que no redunde en su particular beneficio, del mismo modo que no es menos raro encontrar personas que puedan perdonar a los otros la oposición que hacen a su propio interés, aunque sea justificable esta oposición por las reglas generales de la moralidad. Aquí nos contentamos diciendo que la razón requiere una conducta tal, imparcial, pero que rara vez podemos someternos a ella y que las pasiones no siguen fácilmente la determinación de nuestro juicio. Este lenguaje será fácilmente entendido si consideramos lo que dijimos primeramente referente a la razón que es capaz de oponerse a las pasiones, y que hallamos que no era mas que una determinación general tranquila de las pasiones fun-

dada en alguna consideración distante o reflexión. Cuando pronunciamos nuestros juicios acerca de las personas meramente por la tendencia de su carácter hacia nuestro provecho o hacia el de nuestros amigos hallamos tantas contradicciones con nuestros sentimientos en la sociedad y conversación y tal incertidumbre por los incesantes cambios de nuestra situación, que buscamos algún otro criterio de mérito o demérito que no puede admitir una variación tan grande. Habiéndonos librado así de nuestro primer punto de vista, no podemos fijar la atención después tan cómodamente por ningún medio como por la simpatía con los que tienen algún comercio con la persona que consideramos. Esta se halla lejos de ser tan vivaz como cuando nuestro propio interés o el interés de nuestros amigos se halla en juego y no tiene una influencia análoga sobre nuestro amor y odio, sino que, hallándose de acuerdo con nuestros principios generales y tranquilos, se dice que tiene una autoridad igual sobre nuestra razón y determina nuestro juicio y opinión. Censuramos igualmente una acción mala que leemos en la historia que la realizada en nuestra vecindad un día de éstos; el sentido de esto es que sabemos por reflexión que la primera acción despertaría un sentimiento de desaprobación tan fuerte como la última si se hallase en la misma situación.

Paso ahora a la segunda circunstancia notable que me propongo indagar. Cuando una persona posee un carácter que su tendencia natural es benefi-

ciosa para la sociedad, la estimamos virtuosa, y nos agrada la consideración de este carácter aunque accidentes particulares impidan su actuación y la incapaciten para ser útil a sus amigos y país. La virtud en andrajos es aún virtud, y el amor que produce alcanza al hombre en un calabozo o en el desierto, donde la virtud no puede ejercitarse ya y está perdida para el mundo entero. Ahora bien: esto puede ser estimado como una objeción para el presente sistema. La simpatía nos interesa por el bien del género humano, y si la simpatía fuese el origen de nuestra estima de la virtud, el sentimiento de aprobación sólo podría tener lugar cuando la virtud lograse realmente su fin y fuese beneficiosa para el género humano. Cuando no alcanza este fin es sólo un medio imperfecto y, por consiguiente, jamás adquiere mérito alguno por este fin. La bondad de un fin puede conceder mérito tan sólo a los medios que son perfectos y que producen actualmente el fin.

A esto podemos replicar que cuando un objeto, en todas sus partes, se halla adecuado para alcanzar un fin agradable produce naturalmente placer y es estimado como bello aunque algunas circunstancias externas sean todavía necesarias para hacerlo totalmente efectivo. Es suficiente que todo sea completo en el objeto mismo. Una casa que está imaginada con gran conocimiento para todas las comodidades de la vida nos agrada por esta razón aunque quizá nos damos cuenta de que nadie vivirá en ella. Un suelo fértil y un clima agradable

nos deleitan por la reflexión acerca de la felicidad que aportarán a sus habitantes aunque en el presente la comarca esté desierta y deshabitada. Un hombre cuyos miembros y hechura prometen fuerza y actividad se estima como hermoso aunque se halle condenado a una prisión perpetua. La imaginación experimenta una serie de pasiones concernientes a aquellos de que deben depender nuestros sentimientos de belleza. Estas pasiones son producidas por grados de vivacidad y fuerza que son inferiores a la creencia e independientes de la existencia real de sus objetos. Cuando un carácter es en todos respectos adecuado para el bien de la sociedad, la imaginación pasa fácilmente de la causa al efecto sin considerar que existen algunas circunstancias necesarias aún para hacer que la causa sea completa. Las reglas generales crean una especie de probabilidad que a veces influye nuestro juicio y siempre la imaginación.

Es cierto que cuando la causa es completa y una buena disposición va acompañada de buena fortuna que la hace realmente beneficiosa a la sociedad, produce un placer más grande en el espectador y va acompañada de una simpatía más vivaz. Somos más afectados por ella, y sin embargo no decimos que es más virtuosa o que la estimamos más. Nos damos cuenta que una alteración de la fortuna puede convertir la disposición favorable en completamente impotente y, por consiguiente, separamos tanto como es posible la buena fortuna de esta disposición. Es el mismo caso que cuando corri-

mos los diferentes sentimientos de la virtud que proceden de las diferentes distancias de los objetos con respecto a nosotros. Las pasiones no siguen siempre nuestras correcciones, pero estas correcciones sirven de un modo suficiente para regular nuestras nociones abstractas y se tienen sólo en cuenta cuando nos pronunciamos en general con respecto de los grados del vicio y la virtud.

Se ha observado por los tratadistas de estética que todas las palabras o sentencias que son difíciles para la pronunciación son desagradables al oído. No hay diferencia entre que un hombre las oiga pronunciar o las lea por lo bajo. Cuando paseo mi vista sobre las páginas de un libro imagino que lo oigo todo, y por la fuerza de la imaginación penetro en el desagrado que la lectura del mismo produciría al declamador. El desagrado no es real; pero como una composición de palabras semejante tiene una tendencia natural a producirlo, es esto suficiente para afectar nuestro espíritu con un sentimiento penoso y hacer el discurso duro y desagradable. Es un caso análogo a cuando una cualidad real, por circunstancias accidentales, resulta impotente y se halla privada de su influencia natural en la sociedad.

Basándonos en estos principios podemos fácilmente resolver una contradicción que puede presentarse entre la *simpatía extensiva*, de la que dependen nuestros sentimientos de virtud, y la *generosidad limitada*, que he hecho frecuentemente observar era natural al hombre y que suponen la justicia

y la propiedad según el razonamiento presente. Mi simpatía con otro sujeto puede producirme el sentimiento de dolor o desaprobación cuando se presenta un objeto que tiene la tendencia a proporcionar a aquél dolor, aunque no me halle dispuesto a sacrificar algo de mi propio interés y a pasar por encima de mis pasiones para su satisfacción. Una casa puede desagradarme por sus malas condiciones para la comodidad del habitante y sin embargo puedo rehusarme el dar ni siquiera un chelín para reconstruirla. Los sentimientos deben llegar al corazón para guiar nuestras pasiones, pero no necesitan extenderse más allá de la imaginación para hacerla influir en nuestro gusto. Cuando una construcción parece torpe y vacilante a la vista es fea y desagradable aunque podamos estar plenamente seguros de la solidez de su estructura. Una especie de miedo causa este sentimiento de desaprobación, pero la pasión no es la misma que la que experimentamos cuando nos hallamos obligados a estar bajo un muro que realmente nos parece vacilante e inseguro. Las tendencias aparentes de los objetos afectan al espíritu, y las emociones que excitan son de igual especie que las que proceden de las consecuencias reales de los objetos, pero su cualidad afectiva es diferente. Es más: estas emociones son tan diferentes en su cualidad afectiva que pueden ser frecuentemente contrarias sin destruirse las unas a las otras, como cuando las fortificaciones de una ciudad perteneciente al enemigo son estimadas hermosas por razón de su fuerza,

aunque podamos desear que sean totalmente destruidas. La imaginación se adhiere a las consideraciones generales de las cosas y distingue los sentimientos que surgen de ella de los que produce nuestra situación particular y momentánea.

Si examinamos los panegíricos que comúnmente se hacen de los grandes hombres hallaremos que las más de las cualidades que se les atribuyen pueden ser divididas en dos géneros, a saber: las que les hacen llevar a cabo su parte en la sociedad y las que les hacen útiles a sí mismos y los capacitan para trabajar por su propio interés. Su prudencia, templanza, frugalidad, industria, asiduidad, arresto, destreza se celebran del mismo modo que su generosidad y humanidad. Si somos indulgentes con alguna cualidad que incapacita al hombre para representar un papel en la vida es ésta la indolencia, que no se supone que le priva de una parte de su capacidad, sino solamente que suspende su ejercicio, y esto sin inconveniente para la persona misma, puesto que es en alguna medida cosa de su propia elección. Sin embargo, la indolencia se concede siempre que es un defecto muy grande, si no extremo, y jamás a un amigo se le reconoce sometido a ella mas que para salvar su carácter en otros aspectos más importantes. Se dice: podía hacer un papel si él quisiera aplicarse a ello; su entendimiento es sólido, su concepción rápida y su memoria tenaz, pero odia el trabajo y es indiferente a lo que respecta a su fortuna. Este hombre puede hallarse a veces sujeto a la vanidad, aunque con el aire de

confesar su defecto, porque puede pensar que su incapacidad para el trabajo implica cualidades mucho más nobles, como un espíritu filosófico, un gusto fino, un ingenio delicado y un sentido para los placeres de la sociedad. Sin embargo, tomemos otro caso: supongamos una cualidad que, sin ser una indicación de otras cualidades buenas, incapacita a un hombre siempre para el trabajo y es fatal para sus intereses, como un entendimiento desatinado y un juicio absurdo de todo en la vida, inconstancia e irresolución o falta de habilidad en el manejo de los hombres y los negocios; todas éstas se concede que son imperfecciones del carácter, y muchos hombres preferirían tomar sobre sí los más grandes crímenes a ser sospechados de hallarse en algún grado sujetos a ellas.

Es una gran ventaja para nuestras investigaciones filosóficas hallar el mismo fenómeno diversificado por una serie de circunstancias, y descubriendo lo que es común entre los diversos casos podemos asegurarnos mejor de la verdad de una hipótesis de la que podemos hacer uso para explicarlo. Si no fuese estimado como virtud mas que lo beneficioso para la sociedad, estoy persuadido que la explicación precedenté del sentido moral debía ser también admitida, y esto con evidencia suficiente; pero esta evidencia debe aumentar para nosotros cuando hallemos otros géneros de virtud que no admiten más explicación que nuestra hipótesis. Ved un hombre que no carece de un modo notable de sus cualidades sociales, pero que se recomienda princi-

palmente por su destreza en los negocios, por la que ha salido por sí mismo de las más grandes dificultades y llevado los asuntos más delicados con una habilidad y prudencia singulares. Hallo que una estima hacia él surge inmediatamente en mí; su compañía me es una satisfacción, y antes de tener un trato ulterior con él preferiría prestarle un servicio que hacerlo a otros cuyo carácter es en todo respecto igual, pero es deficiente en este particular. En este caso las cualidades que me agradan son consideradas como útiles para la persona y como teniendo una tendencia a promover su interés y satisfacción. Se las considera tan sólo como medios para un fin y me agradan en proporción con su adecuación para este fin. El fin, por consiguiente, debe serme agradable. Pero ¿qué hace agradable el fin? La persona es extranjera; no me hallo de manera alguna interesado por ella y no me encuentro sometido a ninguna obligación para con ella; su felicidad no me preocupa más que la felicidad de todo ser humano, y de hecho, de toda criatura sensible; esto es, me afecta solamente por simpatía. Mediante este principio, siempre que descubro su felicidad o bien, en sus causas o en sus efectos, penetro tan profundamente en ello que me produce una emoción apreciable. La apariencia de las cualidades que tienen una tendencia a promoverla posee un efecto agradable sobre mi imaginación y despierta mi amor y mi estima.

Esta teoría puede servir para explicar por qué las mismas cualidades, en todos los casos, producen or-

gullo y amor, humildad y odio, y el mismo hombre es virtuoso o vicioso, perfecto o vil para los otros cuando lo es para sí mismo. Una persona en la que descubrimos una pasión o hábito que originalmente es tan sólo incómodo para ella misma se nos hace siempre desagradable por esta razón, lo mismo que, por otra parte, una persona cuyo carácter es sólo peligroso o desagradable a los otros no puede jamás hallarse satisfecha de sí misma en tanto que se da cuenta de esta desventaja. Esto no sólo puede observarse con respecto a los caracteres y a las maneras, sino que puede ser notado aun en las más pequeñas circunstancias. Una tos violenta en otro nos produce desagrado aunque en sí misma no nos afecta en lo más mínimo. Un hombre se sentirá mortificado si se le dice que tiene un aliento desagradable aunque es evidente que no constituye una molestia para él. Nuestra fantasía cambia fácilmente su situación o contemplándonos tal como aparecemos a los otros o considerando a los otros tal como se experimentan a sí mismos; penetramos por este medio en los sentimientos que de ningún modo nos pertenecen y por los que nada más que la simpatía es capaz de interesarnos. Esta simpatía nos lleva a veces tan lejos que nos sentimos desagradados con una cualidad cómoda para nosotros meramente porque desagrada a los otros, y nos hace desagradables a sus ojos aunque quizá no podemos tener nunca ningún interés en hacernos agradables a ellos.

Han existido muchos sistemas de moralidad, ex-

puestos por los filósofos en todas las edades; pero si se los examina rigurosamente pueden ser reducidos a dos que tan sólo merecen nuestra atención. El bien y el mal moral son distinguidos ciertamente por nuestros sentimientos, no por nuestra razón; pero estos sentimientos pueden surgir o de la mera forma o apariencia de los caracteres y pasiones o de las reflexiones sobre su tendencia hacia la felicidad del género humano y de las personas particulares. Mi opinión es que las dos causas se hallan mezcladas en nuestro juicio o moral del mismo modo que lo están en nuestras decisiones referentes a los más de los géneros de la belleza externa, aunque soy también de la opinión que las reflexiones acerca de las tendencias o de las acciones tienen con mucho la mayor influencia y determinan lo más importante de nuestros deberes. Existen, sin embargo, casos de menos importancia en los que el gusto inmediato o sentimiento produce nuestra aprobación. El ingenio y una conducta fácil y desenvuelta son cualidades inmediatamente agradables a los otros y conquistan su amor y estima. Algunas de estas cualidades producen satisfacción en los otros por principios originales particulares de la naturaleza humana que no pueden ser explicados; otras pueden ser reducidas a principios que son más generales. Esto aparecerá mejor después de una investigación particular.

Del mismo modo que algunas cualidades adquieren su mérito por ser inmediatamente agradables a los otros, sin necesidad de ninguna tendencia hacia

El interés público, se denominan algunas virtuosas por ser inmediatamente agradables a la persona misma que las posee. Cada una de las pasiones y actividades del espíritu tiene su peculiar cualidad afectiva, que debe ser agradable o desagradable. La primera es virtuosa; la segunda, viciosa. Esta peculiar cualidad afectiva constituye la naturaleza de las pasiones y, por consiguiente, no necesita ser explicada.

Sin embargo, aunque directamente la distinción de vicio y virtud parezca fluir inmediatamente de los placeres y dolores inmediatos que cualidades particulares nos causan a nosotros y los otros, es fácil observar que dependen también del principio de la simpatía, sobre el que se ha insistido. Nos agrada una persona que posee cualidades inmediatamente agradables a aquellos con quienes tiene relación aunque quizá nosotros mismos jamás obtenemos placer de ella. También nos agrada una persona que posee cualidades que son inmediatamente agradables para ella misma aunque ellas no presten servicio alguno a ningún mortal. Para explicar esto debemos recurrir a los precedentes principios.

Resumiendo la hipótesis presente: toda cualidad del espíritu es denominada virtuosa cuando produce placer por la mera contemplación, del mismo modo que toda cualidad que produce dolor se llama viciosa. Este placer y este dolor pueden surgir de cuatro fuentes diferentes, pues logramos placer por la consideración de un carácter que se halla adecuado para ser útil a los otros o a la persona misma

o que es agradable a los otros o a la misma persona. Alguien puede quizá mostrarse sorprendido de que entre todos estos intereses y placeres nos olvidemos del nuestro propio, que nos toca tan de cerca en toda otra ocasión; pero nos satisfaremos fácilmente acerca de este asunto si consideramos que siendo diferentes todo placer particular e intereses de una persona, es imposible que los hombres se hallen de acuerdo acerca de sus sentimientos y juicios, a menos que escojan un punto de vista común desde el que puedan contemplar su objeto y que pueda hacer que aparezca idéntico a los demás. Ahora bien: al juzgar de los caracteres, el único interés o placer que aparece el mismo a todo espectador es el de la persona misma cuyo carácter se examina o el de personas que tienen una conexión con él, y aunque tales intereses y placeres nos afectan más débilmente que los nuestros, sin embargo, siendo más constantes y universales, contrarrestan a los últimos siempre en la práctica y son sólo admitidos en la especulación como criterio de virtud y moralidad. Sólo ellos producen esta particular cualidad afectiva o sentimiento del que dependen las distinciones morales.

Igualmente el merecimiento, bueno o malo, de la virtud o el vicio es una consecuencia evidente de los sentimientos de placer y dolor. Estos sentimientos producen amor u odio, y amor u odio, por la constitución original de la pasión humana, van acompañados con benevolencia o cólera, esto es, con un deseo de hacer feliz a la persona que amamos y des-

graciada a la que odiamos. Hemos tratado de esto más detalladamente en otra ocasión.

SECCION II

De la grandeza de alma.

Será oportuno ilustrar este sistema general de moral aplicándole a casos particulares de virtud y vicio y mostrando cómo el mérito o demérito surgen de los cuatro orígenes aquí explicados. Comenzaremos examinando las pasiones de orgullo y humildad y consideraremos el vicio y la virtud que se halla en su exceso o justa proporción. Un orgullo excesivo o concepto presuntuoso de nosotros mismos se estima siempre como vicioso y es universalmente odiado, del mismo modo que la modestia o un justo sentido de la debilidad se estima como virtuoso y despierta la buena voluntad de todo el mundo. Esto debe ser adscrito a la tercera de las cuatro fuentes de las distinciones morales, a saber: el agrado o desagrado inmediato que una cualidad produce a los otros, sin reflexión acerca de la tendencia de esta cualidad.

Para probar esto debemos recurrir a dos principios que son muy notables en la naturaleza humana. El primero de éstos es la simpatía y comunicación de sentimientos y pasiones, antes mencionadas. Tan estrecha e íntima es la correspondencia de las almas humanas, que apenas se aproxima una persona a

mí difunde sobre mi ser entero todas sus opiniones e influye en mi juicio en un grado mayor o menor. Aunque en muchas ocasiones mi simpatía con ella no vaya tan lejos que cambie totalmente mis sentimientos y mi modo de pensar, en general no es nunca tan débil que no perturbe el fácil curso de mi pensamiento y no conceda una autoridad a la opinión que se me recomienda por su asentimiento y aprobación. No es de ninguna importancia el objeto al que ella y yo apliquemos nuestros pensamientos. Ya juzguemos de una persona indiferente o de una de mi mismo carácter, mi simpatía concede igual fuerza a su decisión, y aun sus sentimientos y su propio mérito me hacen considerarla del mismo modo que ella se considera a sí misma.

El principio de la simpatía es de una naturaleza tan poderosa e insinuante que penetra los más de nuestros sentimientos y pasiones y frecuentemente tiene lugar bajo la apariencia de su contrario, pues es notable que cuando una persona se me opone en algo a lo que yo me inclino marcadamente y despierta mi pasión por la contradicción, experimento siempre un grado de simpatía con ella, y mi movimiento de ánimo no procede de otro origen. Podemos observar aquí un conflicto evidente o encuentro de dos pasiones y principios opuestos. Por una parte, existe la pasión o sentimiento que me es natural, y puede observarse que cuanto más fuerte una pasión es, más fuerte es la emoción. Debe existir también una pasión o sentimiento contrario, y esta pasión no puede proceder mas que de la sim-

patía. Los sentimientos de los otros sujetos jamás pueden afectarnos mas que convirtiéndose en cierto modo en los nuestros, en cuyo caso actúan sobre nosotros oponiéndose a nuestras pasiones y aumentándolas del mismo modo que si se hubiesen derivado originalmente de nuestro temperamento y disposición. Mientras permanecen encerradas en los espíritus de los otros jamás pueden tener alguna influencia sobre nosotros, y aun cuando son conocidas, si no atraen mas que a la imaginación o concepción, como esta facultad se halla tan acostumbrada a objetos de todo género, una mera idea, aunque contraria a nuestros sentimientos e inclinaciones, jamás será por sí sola capaz de afectarnos.

El segundo principio que tengo en cuenta es el de comparación o el de la variación de nuestros juicios referentes a objetos según la relación que tienen con aquellos otros con los que los comparamos. Juzgamos más frecuentemente por comparación de los objetos que por su valor intrínseco, y consideramos todo como insignificante cuando lo ponemos en oposición con lo que es superior dentro del mismo género. Sin embargo, ninguna comparación es más clara que la que se refiere a nosotros mismos, y de aquí que en todas las ocasiones tenga lugar y se mezcle con las más de nuestras pasiones. Este género de comparación es totalmente contrario a la simpatía en su actuación, como ya lo hemos hecho observar al tratar de la compasión y malicia. En todos los géneros de compasión, un objeto nos hace obtener de otro con el que se com-

para una sensación contraria a la que surge de él mismo en su consideración directa e inmediata. La consideración directa del placer de otro nos produce naturalmente placer, y, por consiguiente, produce dolor cuando lo comparamos con el nuestro propio. Su dolor, considerado en sí mismo, es penoso, pero aumenta la idea de nuestra propia felicidad y nos concede placer.

Puesto que los principios de la simpatía y la comparación con nosotros mismos son completamente contrarios, merecerá la pena de detenernos para considerar qué reglas generales pueden crearse, además del temperamento particular de una persona, para que el uno o el otro prevalezcan. Supongamos que yo me hallo ahora en seguridad en tierra y quiero obtener algún placer mediante esta consideración: debo pensar en la miserable condición de los que se hallan en el mar durante una tormenta y debo tratar de hacer esta idea tan fuerte y vivaz como sea posible para hacerme más sensible a mi propia felicidad. Sin embargo, cualesquiera que sean los trabajos que me tome, la comparación jamás tendrá una eficacia igual a la que tendría si me hallase realmente en la orilla (1) y viese un barco a cierta distancia arrastrado por una tempestad y en peligro constante de perecer sobre una roca o en un banco de arena. Sin

(1) *Suavi mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vezari quinquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cerene suav est.*

embargo, supongo que esta idea llega a ser aún más vivaz. Supongamos que el barco se aproxima a mí, que yo puedo percibir el dolor pintado en los gestos de los marineros y pasajeros, oír sus gritos dolorosos, ver a los amigos más queridos decirse el último adiós o tomar juntos la resolución de perecer los unos en los brazos de los otros; ningún hombre tendrá un corazón tan duro que obtenga un placer de este espectáculo o resista a los movimientos de la más tierna compasión y simpatía. Es evidente, por consiguiente, que existe en este caso un término medio y que si la primera idea era demasiado débil no tenía influencia por la comparación, y si era, por otra parte, demasiado fuerte actuaba sobre nosotros por simpatía, que es lo contrario de la comparación. Siendo la simpatía la conversión de una idea en una impresión, exige una mayor fuerza y vivacidad en la idea que la que se requiere para la comparación.

Todo esto se aplica fácilmente al asunto presente. Descendemos mucho ante nosotros mismos cuando nos hallamos en presencia de un gran hombre o de un genio superior, y esta humildad constituye un ingrediente considerable del respeto que concedemos a nuestros superiores, de acuerdo con nuestro precedente razonamiento acerca de esta pasión. A veces, aun la envidia y el odio surgen de la comparación; pero en la mayor parte de los hombres no se pasa del respeto y la estima. Como la simpatía posee una influencia tan poderosa sobre el espíritu humano, hace que el orgullo tenga en cierto modo

el mismo efecto que el mérito, y haciéndonos penetrar en los sentimientos elevados que el hombre orgulloso abriga de sí mismo presenta la comparación, que es tan mortificante y desagradable. Nuestro juicio no acompaña necesariamente el concepto laudatorio que tiene de sí mismo; pero es lo suficientemente sensible para admitir la idea que se le presenta y para que ésta adquiriera un influjo sobre las concepciones inconexas de la imaginación. Un hombre que en un rato de mal humor quisiese formar la noción de una persona poseyendo un mérito muy superior al suyo propio no se sentiría mortificado por esta ficción; pero si un hombre se nos presenta y estamos persuadidos realmente de que le somos inferiores en mérito, y si observamos en él un grado extraordinario de orgullo o de alto concepto de sí mismo, la firme convicción que él tiene de su propio mérito se apodera de la imaginación y nos disminuye ante nuestros ojos de la misma manera que si él se hallase poseído de todas las buenas cualidades que se atribuye a sí mismo tan decididamente. Nuestra idea se encuentra aquí precisamente en el punto medio que se requiere para hacer que actúe sobre nosotros por comparación. Si fuera acompañada de la creencia y la persona pareciese poseer el mismo mérito que ella misma supone, tendría un efecto contrario y actuaría sobre nosotros por la simpatía. La influencia de este principio sería superior a la de la comparación, o sea lo contrario que sucede cuando el mérito de la persona parece ser inferior a sus pretensiones.

La consecuencia necesaria de estos principios es que el orgullo o el concepto presuntuoso de nosotros mismos debe ser vicioso, pues produce dolor en todos los hombres y se presenta a ellos en todo momento acompañado de una comparación desagradable. Es una observación trivial en filosofía, y aun en la vida y conversación corriente, que es nuestro propio orgullo el que hace que nos desagrade tanto el orgullo de las otras personas y que la vanidad nos es insoportable tan sólo porque somos vanos. El de carácter alegre se asocia naturalmente con el que es alegre, y el inclinado al amor, con el amoroso; pero el orgulloso jamás puede sufrir al orgulloso, y busca más bien la compañía de los que se hallan en disposición contraria. Como todos nosotros somos hasta cierto punto vanidosos, el orgullo es censurado y condenado universalmente por todo el género humano por poseer tendencia a causar dolor en los otros sujetos mediante la comparación. Y este efecto debe seguirse tanto más naturalmente cuanto que los que tienen un concepto mal fundado de sí mismos hacen siempre estas comparaciones y no tienen otro modo de mantener su vanidad. Un hombre de buen sentido y mérito se halla satisfecho de sí mismo independientemente de todas las consideraciones de los otros; pero un tonto debe hallar siempre una persona que sea más tonta para hacerle contentarse con sus propias dotes y entendimiento.

Aunque un concepto presuntuoso de nuestro propio mérito sea vicioso y desagradable, nada puede

ser más laudable que tener una estima de nosotros mismos cuando realmente apreciamos cualidades que son estimables. La utilidad y ventaja para nosotros mismos de una cualidad es la fuente de la virtud, lo mismo que lo es su agrado para los otros, y es cierto que nada nos es más útil en la conducta de la vida que un justo grado de orgullo, que nos da confianza y seguridad en nuestros proyectos y empresas. Cualquiera que sea la cualidad de que nos hallemos dotados, ésta será completamente inútil si no nos damos cuenta de ella y si no concebimos designios que le sean adecuados. En todas las ocasiones necesitamos conocer nuestra propia fuerza, y si es permitido equivocarse en algún sentido, será más ventajoso equivocarse en favor de nuestro mérito que formarnos ideas acerca de él que estén por bajo de su justo valor.

Añádase a esto que aunque el orgullo o alabanza de sí mismo puede a veces ser desagradable a los otros es siempre agradable para nosotros mismos, del mismo modo que la modestia, aunque proporciona placer a todo el que la observa, produce frecuentemente dolor en la persona que se halla dotada de ella. Ahora bien: ha sido observado que nuestras propias sensaciones determinan el vicio y la virtud de una cualidad lo mismo que las sensaciones que ésta puede suscitar en los otros.

Así, la satisfacción de sí mismo y la vanidad no sólo son permitidas, sino requeridas en un carácter. Sin embargo, es cierto que la buena crianza y decencia requieren que evitemos todos los signos y

expresiones que tienden a mostrar directamente esta pasión. Tenemos todos nosotros una parcialidad prodigiosa para con nosotros mismos, y si expresásemos claramente nuestros sentimientos en este particular nos produciríamos mutuamente la más grande indignación los unos a los otros, no sólo por la presencia inmediata de un asunto tan desagradable de comparación, sino también por lo contrario de nuestros juicios. Por consiguiente, del mismo modo que hemos establecido las leyes de la naturaleza para asegurar la propiedad en la sociedad y evitar la oposición del interés egoísta establecemos las reglas de la buena crianza para evitar la oposición del orgullo de los hombres y hacer el trato agradable e inofensivo. Nada es más desagradable que el concepto presuntuoso que un hombre tiene de sí mismo. Todo el mundo tiene casi una tendencia tan fuerte a este vicio. Nadie puede distinguir bien en sí mismo entre vicio y virtud o hallarse cierto de que está bien fundada su estima de su propio mérito; por estas razones todas las expresiones directas de esta pasión se condenan y ni hacemos excepción en esta regla en favor de los hombres de buen sentido y mérito. No se conceda que se hagan a sí mismos claramente justicia en sus palabras más que las otras gentes se la hacen, y si muestran reserva y duda secreta con respecto a hacerse a sí mismos justicia en sus propios pensamientos son más aplaudidos. Esta inclinación impertinente y casi universal de los hombres a sobreestimarse a sí mismos nos ha producido

un prejuicio tal contra la alabanza propia, que nos sentimos llevados a condenarla, según una regla general, siempre que la descubrimos, y sólo con alguna dificultad la concedemos como un privilegio a los hombres de buen sentido, y esto aun en sus más secretos pensamientos. Al menos debe reconocerse que alguna disimulación en este respecto es absolutamente requerida y que si abrigamos orgullo en nuestros pechos debemos mantener un exterior agradable y mostrar un aspecto de modestia y de deferencia mutua en toda nuestra conducta y vida. Debemos en toda ocasión mostrarnos prestos a preferir a nosotros los otros, a tratarlos con una especie de respeto aun cuando sean nuestros iguales, a parecer siempre los inferiores y últimos en la sociedad cuando no somos muy superiores a los demás, y si observamos estas reglas en nuestra conducta los hombres serán más indulgentes para nuestros sentimientos secretos cuando los revelamos de un modo indirecto.

No creo que nadie que tenga práctica del mundo y pueda penetrar en los sentimientos de los hombres afirme que la humildad, la buena crianza y la decencia requieran de nosotros ir más allá del aspecto externo o que una absoluta sinceridad en este respecto sea estimada como un elemento de nuestro deber. Por el contrario, podemos observar que un orgullo o estima de sí mismo genuino y cordial, si se halla bien oculto y fundado, es esencial para el carácter de un hombre de honor y que no hay cualidad del espíritu que sea más indispensa-

ble requisito para procurar la estima y la aprobación del género humano. Existen ciertas deferencias y sumisiones mutuas que la costumbre exige de los diferentes rangos de los hombres, los unos con respecto de los otros, y todo el que se excede en este particular, si lo hace por interés, es acusado de bajeza; si por ignorancia, de simplicidad. Es necesario, por consiguiente, conocer nuestro rango y situación en el mundo, ya sea fijado por nuestro nacimiento, fortuna, empleo, talento o reputación. Es necesario experimentar el sentimiento y pasión del orgullo en conformidad con ello y regular nuestras acciones de acuerdo con esto. Se dirá que la prudencia puede bastar para regular nuestras acciones en dicho particular sin un orgullo real; responderé que aquí el objeto de la prudencia es conformar nuestras acciones con el general uso y costumbre y que es imposible que el aire oculto de superioridad pueda haber sido establecido y autorizado por la costumbre, a menos que éstos no fuesen habitualmente orgullosos y que esta pasión fuese en general aprobada cuando estuviese bien fundada.

Si pasamos de la vida y conversación corrientes a la historia, el razonamiento anterior adquiere una nueva fuerza al observar que todas las grandes acciones y sentimientos que han llegado a ser la admiración del género humano no se fundaron mas que en el orgullo y la estima de sí mismo. «Id—decía Alejandro el Magno a sus soldados cuando no quisieron seguirle a la India—, id a contar

a vuestros compatriotas que habéis dejado a Alejandro acabando la conquista del mundo.» Este pasaje fué particularmente admirado por el príncipe de Condé, como sabemos por Saint-Evremond. Dice el príncipe: «Alejandro, abandonado por sus soldados, entre bárbaros aun no completamente sometidos, experimentó en sí mismo una dignidad y derecho de mando tal que no pudo creer posible que nadie rehusase el seguirle. Le era indiferente hallarse en Europa, en Asia, entre los griegos y los persas: donde hallaba hombres imaginaba que había hallado súbditos.»

En general, podemos observar que todo lo que llamamos *virtud heroica* y admiramos por su carácter de grandeza y elevación de alma no es mas que un orgullo continuo y bien establecido o participa con mucho de esta pasión. Valor, intrepidez, ambición, amor de la gloria, magnanimidad y las demás brillantes virtudes de este género contienen claramente un importante elemento de estima de sí mismo y derivan una gran parte de su mérito de este origen. De acuerdo con esto hallamos que muchos predicadores religiosos censuran estas virtudes como puramente paganas y naturales y nos presentan las excelencias de la religión cristiana, que colocó la humildad en el rango de las virtudes y corrige el juicio del mundo y aun de los filósofos, que tan generalmente admiran todos los esfuerzos del orgullo y la ambición. No pretenderé determinar si la virtud de la humildad ha sido bien entendida. Me contento con hacer la concesión de

que el mundo estima naturalmente un orgullo bien regulado, que determina secretamente nuestra conducta sin manifestarse en expresiones inconvenientes de vanidad que puedan ofender la vanidad de los otros.

El mérito del orgullo o estima de sí mismo se deriva de dos circunstancias, a saber: su utilidad y su agrado para nosotros mismos, por las que nos capacita para nuestros asuntos y al mismo tiempo nos produce una satisfacción inmediata. Cuando va más allá de los debidos límites pierde la primera ventaja y hasta se hace perjudicial, razón por la que condenamos un orgullo y ambición extravagantes, aunque regulados por el decoro de la buena crianza y cortesía. Sin embargo, como esta pasión es aún agradable y sugiere una sensación elevada y sublime para la persona que se halla afectada por ella, la simpatía con esta satisfacción disminuye considerablemente la censura que naturalmente acompaña a su influencia peligrosa sobre nuestra conducta y vida. De acuerdo con esto podemos observar que un valor excesivo o magnanimidad, sobre todo cuando se desarrolla bajo los reveses de la fortuna, contribuye en gran medida al carácter de un héroe y concederá a una persona la admiración de la posteridad, al mismo tiempo que echa a perder sus asuntos y le lleva a peligros y dificultades que no habría conocido de otro modo.

El heroísmo o gloria militar es muy admirado por la generalidad de los hombres. Lo consideran como el género más sublime de mérito. Los hom-

bres de reflexión fría no se sienten exaltados en sus alabanzas con respecto a él. Las infinitas confusiones y desórdenes que ha causado en el mundo disminuyen mucho su mérito a sus ojos. Cuando quieren oponerse a las ideas populares en este respecto, pintan los males que esta supuesta virtud ha producido para la sociedad humana: la destrucción de imperios, la devastación de regiones, el saqueo de ciudades. Mientras estos males se hallan presentes a nosotros nos sentimos más inclinados a odiar que a admirar la ambición de los héroes; pero cuando fijamos nuestra vista en la persona misma que es el autor de todo este daño, hay algo tan deslumbrador en su carácter, su mera contemplación eleva el alma de tal modo, que no podemos rehusarle nuestra admiración. El dolor que sentimos por su tendencia a perjudicar a la sociedad es dominado por una simpatía más fuerte y más inmediata.

Así, nuestra explicación del mérito o demérito que acompaña a los grados de la estima de sí mismo puede servir como un argumento poderoso en favor de mi precedente hipótesis, mostrando los efectos de los principios antes expuestos en todas las variaciones de nuestros juicios referentes a la pasión. No nos será solamente ventajoso este razonamiento mostrándonos que la distinción de vicio y virtud surge de cuatro principios, la *ventaja* y el *placer* de la persona misma y la *ventaja* y el *placer* de los otros, sino que también nos proporcionará una prueba rigurosa de algunos elementos secundarios de nuestra hipótesis.

Nadie que considere como es debido este asunto experimentará escrúpulo alguno para conceder que un acto de mala crianza o una expresión de orgullo o altanería nos es desagradable solamente porque tropieza con nuestro propio orgullo y nos lleva por simpatía a la comparación que causa la pasión desagradable de la humildad. Ahora bien: como censuramos una insolencia de tal género aun en una persona que siempre ha sido atenta con nosotros, es más aún, en una persona cuyo nombre sólo nos es conocido por la historia, se sigue que nuestra desaprobación procede de la simpatía con los otros y de la reflexión acerca de que un carácter semejante es altamente desagradable y odioso para todo el que conversa o tiene trato con la persona que los posee. Simpatizamos con estas personas en su desagrado, y como su desagrado procede en parte de la simpatía con la persona que las molesta, podemos observar aquí un doble efecto de la simpatía, lo que constituye un principio muy semejante al que hemos observado en otra ocasión (1)..

SECCION III

De la bondad y la benevolencia.

Habiendo así explicado el origen de la alabanza y aprobación que acompaña a todo lo que llamamos

(1) Libro segundo, parte segunda, sección 5.ª

grande en las afecciones humanas, procedemos ahora a dar una explicación de su *bondad* y a mostrar de dónde se deriva su mérito.

Una vez que la experiencia nos ha dado un conocimiento sólido de los asuntos humanos y nos ha mostrado la relación que guardan con las pasiones humanas, percibimos que la generosidad de los hombres es muy limitada y que rara vez se extiende más allá de sus amigos y familia, o todo lo más de su tierra natal. Conociendo así la naturaleza del hombre, no esperamos cosas imposibles de él, sino que limitamos nuestra vista al pequeño círculo en que las personas se mueven cuando queremos formular un juicio referente a su carácter moral. Cuando la tendencia natural de estas pasiones las lleva a ser serviciales y útiles en su esfera, aprobamos su carácter y amamos a estas personas por una simpatía con los sentimientos de los que tienen una conexión más particular con ellas. Estamos obligados a olvidar rápidamente nuestros intereses en un juicio de este género, en razón de las contradicciones perpetuas que encontramos en la sociedad y conversación por parte de personas que no se hallan colocadas en la misma situación y no tienen el mismo interés que nosotros. El único punto de vista en el que coinciden nuestros sentimientos con los de los otros es el que se toma cuando consideramos la tendencia de una pasión hacia la ventaja o daño de los que tienen una conexión inmediata o trato con la persona que la experimenta, y aunque esta ventaja o daño sea frecuentemente

muy remoto a nosotros mismos, a veces, sin embargo, está muy próximo de nosotros y nos interesa poderosamente por la simpatía. Extendemos esta preocupación fácilmente a otros casos que son semejantes, y cuando éstos son muy remotos, nuestra simpatía es proporcionalmente más débil y nuestra alabanza o censura menos fuerte y más dudosa. Es éste el mismo caso que el de nuestros juicios referentes a los cuerpos externos. Todos los objetos parecen disminuir por la distancia; pero aunque la apariencia de los objetos a nuestros sentidos sea el patrón original por el cual los juzgamos, no podemos decir que disminuyen realmente por la distancia, sino que corrigiendo la apariencia por la reflexión llegamos a un juicio más constante y estable acerca de ellos. De igual modo, aunque la simpatía sea mucho más débil que el interés por nosotros mismos y una simpatía con personas remotas mucho más débil que con personas próximas y contiguas, no tenemos en cuenta estas diferencias en nuestros juicios serenos referentes a los caracteres del hombre. Aparte de que cambiamos nuestra situación frecuentemente en este respecto, encontramos todos los días personas que se hallan en una situación distinta de la nuestra y que no podrían tratar con nosotros en términos razonables si permaneciésemos constantemente en la situación y punto de vista que nos es peculiar.

La comunicación de sentimientos, por consiguiente, en la sociedad y conversación nos hace crear un tipo general e inalterable mediante el que

aprobamos o desaprobamos los caracteres y maneras, y aunque el corazón no tome parte siempre en estas nociones generales o regule su amor y odio por ellas, son suficientes para el discurso y sirven para todos nuestros propósitos en sociedad, en el púlpito, en el teatro y en las escuelas.

Mediante estos principios podemos explicar fácilmente el mérito que comúnmente se atribuye a la generosidad, humanidad, compasión, gratitud, amistad, fidelidad, celo, desinterés, liberalidad y todas las restantes cualidades que forman el carácter del bueno y benevolente. Una inclinación a las pasiones afectuosas hace al hombre agradable y útil en todas las ocasiones de la vida y da una justa dirección a todas las demás cualidades, que de otro modo podrían ser perjudiciales a la sociedad. El valor y la ambición, cuando no son regulados por la benevolencia son adecuados tan sólo para hacer un tirano o un bandido. Sucede lo mismo con el juicio y la capacidad y todas las cualidades de este género: son en sí mismas indiferentes para los intereses de la sociedad y tienen una tendencia al bien o al mal del género humano, según como se hallen dirigidas por estas pasiones.

El hecho de que el amor es inmediatamente agradable para la persona que está afectada por él y el odio inmediatamente desagradable puede ser también una razón considerable de por qué alabamos todas las pasiones que participan del primero y censuramos todas las que tienen un elemento considerable del último. Es cierto que somos tan

afectados por un sentimiento afectuoso como por uno grande. Las lágrimas asoman naturalmente a nuestros ojos cuando lo concebimos, y no podemos menos de dejar rienda suelta al cariño hacia la persona que lo experimenta. Todo esto me parece una prueba de que nuestra aprobación tiene en estos casos un origen diferente de la consideración de la ventaja y utilidad, ya sea la nuestra o la de los otros. A esto podemos añadir que los hombres aprueban naturalmente y sin reflexión el carácter que es más semejante al suyo. El hombre de disposición suave y afecciones tiernas, al formarse una noción de la virtud más perfecta pone en ella más de benevolencia y humanidad que el hombre de valor y espíritu de empresa, que naturalmente considera una cierta elevación del alma como el carácter más perfecto. Esto debe de proceder evidentemente de una simpatía inmediata que los hombres tienen con un carácter similar al suyo. Penetran con mayor calor en sentimientos análogos y sienten más sensiblemente el placer que surge de ellos.

Es digno de ser notado que nada afecta más a la humanidad que un caso de extraordinaria delicadeza en el amor o amistad, en el que una persona se interesa por las más pequeñas cosas de su amigo y está presta a sacrificar a él sus intereses más considerables. Tales delicadezas tienen poca influencia sobre la sociedad, porque nos hacen considerar las más grandes bagatelas; son tanto más dominadoras cuanto más pequeños son los asuntos y son una prueba del mérito más alto en los que son

capaces de ellas. Las pasiones son tan contagiosas que pasan con la mayor facilidad de una persona a otra y producen conmociones correspondientes en todos los pechos humanos. Cuando la amistad aparece en casos muy notables, mi corazón experimenta la misma pasión y está animado por los ardientes sentimientos que tienen lugar ante mí. Tales movimientos del ánimo, agradables, deben procurarme una afección para con todo el que los despierta. Esto es lo que sucede con todo lo que es agradable en una persona. La transición del placer al amor es fácil, pero la transición debe de ser aquí aún más fácil, pues el sentimiento agradable que es despertado por la simpatía es el amor mismo, y no se requiere nada más que un cambio del objeto.

De aquí proviene el mérito peculiar de la benevolencia, en todas sus formas y apariencias. De aquí también que sus debilidades mismas sean virtuosas y amables y que una persona cuya pena por la muerte de un amigo fuese excesiva sea estimada por este motivo. Su ternura concede un mérito, como lo hace un placer, a su melancolía.

Sin embargo, no debemos imaginar que todas las pasiones coléricas son viciosas aunque sean desagradables. Existe una cierta indulgencia, debida a la naturaleza humana, en este respecto. Cólera y odio son pasiones inherentes a nuestra estructura y constitución. La carencia de ellas en alguna ocasión puede ser prueba de blandura o debilidad, y cuando aparecen sólo en un grado moderado no sólo las excusamos porque son naturales, sino que hasta

les concedemos nuestro aplauso porque son inferiores a lo que aparece en la mayor parte del género humano.

Cuando estas pasiones coléricas surgen de la crueldad constituyen el más detestado de todos los vicios. Toda la piedad e interés que experimentamos por el desgraciado que sufre este vicio se dirige contra la persona culpable de él y produce un odio más fuerte que el que experimentamos en toda otra ocasión.

Aun cuando el vicio de inhumanidad no alcance este grado extremo, nuestros sentimientos referentes a él se hallan muy influídos por las reflexiones acerca del daño que de él resulta. Es dado observar, en general, que si podemos hallar una cualidad en una persona que la hace molesta a los que viven y tratan con ella, concedemos siempre que constituye una falta o imperfección sin consideración ulterior alguna. Por otra parte, cuando enumeramos las buenas cualidades de una persona mencionamos siempre los elementos de su carácter que le hacen un compañero seguro, un amigo fácil, un señor bondadoso, un marido agradable o un padre indulgente. Le consideramos con todas sus relaciones en la sociedad y le amamos o le odiamos según sus afectos para con aquellos que tienen inmediatamente trato con él. Y es una regla de las más ciertas que si no existiese alguna relación en la vida en que yo no pudiese desear hallarme con respecto a una persona particular, su carácter podría ser considerado perfecto. Si es tan poco defec-

tuosa para sí misma como para los otros, su carácter es enteramente perfecto. Esta es la última prueba del mérito y la virtud.

SECCION IV

De las capacidades naturales.

Ninguna distinción es más usual en todos los sistemas de ética que la que se hace entre capacidades naturales y virtudes morales, en la que las primeras se colocan en el mismo plano que las dotes corporales y se supone que no van acompañadas de ningún mérito o valor moral. Todo el que considere con exactitud la cuestión hallará que una discusión acerca de este asunto será una pura discusión en torno de palabras y que aunque estas cualidades no son totalmente del mismo género coinciden, sin embargo, en las circunstancias más importantes. Ambas son cualidades mentales y ambas producen igualmente placer y poseen, por consiguiente, una tendencia igual a despertar el amor y estima de la humanidad. Existen pocos individuos que no sean tan celosos de su carácter con respecto del buen sentido y conocimiento como de su honor y valor, y mucho más aún que con respecto a su templanza y sobriedad. Los hombres temen pasar por estar dotados de una buena naturaleza por temor de que se tome esto por falta de inteligencia, y frecuentemente alardean de más vicios que los que realmente tienen,

para darse aires de ardor y espíritu. En breve, el papel que un hombre representa en el mundo, la aceptación que encuentra en la sociedad, la estima que se le concede por su trato, todas estas ventajas dependen casi tanto de su buen sentido y juicio como de otros aspectos de su carácter. Haced que un hombre tenga las mejores intenciones del mundo, que se halle lo más apartado posible de toda injusticia y violencia: jamás será capaz de ser muy considerado sin poseer, por lo menos, algunas dotes naturales e inteligencia. Ya que las capacidades naturales, aunque quizá inferiores, se hallan en el mismo plano, tanto en sus causas como en sus efectos, que las cualidades que llamamos virtudes morales, ¿por qué debemos hacer una distinción entre ellas?

Aunque rehusemos a las capacidades naturales el título de virtudes, debemos conceder que procuran el amor y estima del género humano, que dan un nuevo brillo a las virtudes y que un hombre que las posea tiene más títulos a nuestra buena voluntad y servicios que otro que se halle totalmente privado de ellas. Puede de hecho pretenderse que el sentimiento de aprobación que producen estas cualidades, aparte de ser inferior, es algo diferente del que acompaña a las otras virtudes. Pero esto, según mi entender, no es razón suficiente para excluirlas del catálogo de las virtudes. Cada una de las virtudes, aun la benevolencia, la justicia, la gratitud y la integridad, despierta un sentimiento o cualidad afectiva diferente en el espectador. Los caracteres de

César y Catón, tales como los pinta Salustio, son ambos virtuosos, en el sentido estricto de la palabra, pero de un modo diferente, y los sentimientos que surgen de su consideración no son enteramente los mismos. El uno produce amor, el otro estima; el uno es amable, el otro temible; desearíamos encontrar el carácter del primero en un amigo; el segundo ambicionaríamos poseerlo nosotros mismos. De igual modo, la aprobación que acompaña a las capacidades naturales puede ser algo diferente a la cualidad afectiva de la que surge de las otras virtudes, sin convertirse por esto en una especie diferente. De hecho podemos observar que las capacidades naturales, lo mismo que las otras virtudes, no producen todas el mismo género de aprobación. El buen sentido y el genio despiertan estima; el ingenio y humor dan lugar a amor (1).

Los que exponen esta diferencia entre capacidades y las virtudes morales como muy importante pueden decir que las primeras son completamente involuntarias y no tienen ningún mérito que las acompañe, no dependiendo de la libertad y libre albedrío. Pero a esto respondo que, primero, muchas de las cualidades que todos los moralistas, especial-

(1) El amor y la estima son en el fondo la misma pasión y surgen de causas análogas. Las cualidades que producen a ambos son agradables y causan placer; pero cuando este placer es severo y serio o cuando su objeto es grande y hace una impresión poderosa o cuando produce un cierto grado de humildad y respeto, la pasión que surge se denomina más propiamente estima que amor. La benevolencia acompaña a ambas, pero está enlazada con el amor en un mayor grado.

mente los antiguos, comprenden bajo el título de virtudes morales, son tan involuntarias y necesarias como las cualidades del juicio y la imaginación. De esta clase son la constancia, fortaleza, magnanimidad y en breve todas las cualidades que constituyen un grande hombre. Puede decirse lo mismo, en algún grado, de las otras, siendo casi imposible para el espíritu cambiar su carácter en un elemento considerable o librarse de un carácter apasionado o bilioso cuando le son naturales. Cuanto mayor es el grado de estas cualidades censurables tanto más viciosas son, y entonces precisamente son aún menos voluntarias. Segundo, pediría que alguno me explicase por qué la virtud y el vicio no pueden ser involuntarios, como la belleza y la fealdad. Las distinciones morales surgen de las distinciones naturales de dolor y placer, y cuando experimentamos estos sentimientos por la consideración general de una cualidad o carácter lo llamamos vicioso o virtuoso. Ahora bien: creo que nadie afirmará que jamás una cualidad puede producir placer o dolor a la persona que la considera mas que cuando es totalmente voluntaria en la persona que la posee. Tercero, en cuanto al libre albedrío, hemos mostrado ya que no tiene lugar con respecto a las acciones ni a las cualidades de los hombres. No es una consecuencia exacta decir que lo que es voluntario es libre. Nuestras acciones son más voluntarias que nuestros juicios, pero no poseemos más libertad en los unos que en las otras.

Aunque esta distinción entre voluntario e in-

voluntario no es suficiente para justificar la distinción entre capacidades naturales y virtudes morales, sin embargo, la primera distinción nos aportará una razón plausible de por qué los moralistas han inventado la última. Los hombres han observado que aunque las capacidades naturales y morales se hallan en lo capital en el mismo plano, existe, sin embargo, una diferencia entre ellas, a saber: que las primeras son casi invariables por arte o industria, mientras que las últimas, o al menos las acciones que proceden de ellas, pueden cambiarse por motivos que parten de la recompensa y el castigo, alabanza y censura. Por esto los legisladores, teólogos y moralistas se han aplicado principalmente a la regulación de las acciones voluntarias y han tratado de producir motivos adicionales para ser virtuosos en este particular. Saben que el castigar a un hombre por tonto o el exhortarle a ser prudente y sagaz tendría un efecto muy pequeño, aunque los mismos castigos y exhortaciones, con respecto a la justicia e injusticia, pueden tener una influencia considerable; pero como los hombres en la vida común y trato no deben tener presente estos fines, sino alabar o censurar naturalmente todo lo que les agrada o desagrada, no parecen tener muy en cuenta esta distinción, sino considerar que la prudencia posee tanto el carácter de virtud como la benevolencia, y la inteligencia tanto como la justicia. Es más: hallamos que todos los moralistas cuyo juicio no está pervertido por una estricta adhesión a un sistema proceden según el mismo modo de pensar,

y que los antiguos moralistas, en particular, no se hacían escrúpulo alguno de colocar la prudencia a la cabeza de las virtudes cardinales. Existe un sentimiento de estima y aprobación que puede ser excitado en algún grado por una facultad del espíritu en su estado y condición perfecta, y explicar este sentimiento es el asunto de los filósofos. Pertenece a los gramáticos qué cualidades tienen derecho a llamarse virtudes; hallarán después de examinar la cuestión que no es una tarea tan sencilla como parece a primera vista.

La razón principal de por qué las cualidades naturales se aprecian es por su tendencia a ser útiles a la persona que las posee. Es imposible llevar a cabo algún designio con éxito cuando no está guiado con prudencia y discreción, y no bastará la bondad sola de nuestras intenciones para procurarnos un buen resultado de nuestra empresa. Los hombres son superiores a los animales principalmente por la superioridad de su razón, y son los grados de esta misma facultad los que establecen una diferencia infinita entre unos hombres y otros. Todas las ventajas del arte se deben a la razón humana, y cuando la fortuna no es muy caprichosa, la parte más considerable de estas ventajas debe corresponder a la porción del prudente y sagaz.

Cuando se pregunta: ¿Qué vale más, una aprehensión rápida o lenta? ¿Qué vale más, el que penetra a primera vista en el asunto, pero no puede perfeccionar nada por el estudio, o un carácter contrario, que debe obtener algo mediante la fuerza de

la aplicación? ¿Qué vale más, un entendimiento claro o una invención abundante? ¿Un genio profundo o un juicio seguro? En resumen: ¿Qué carácter o entendimiento peculiar es mejor que los otros? Es evidente que no podemos responder a ninguna de estas cuestiones sin considerar cuál de estas cualidades capacita mejor a un hombre para el mundo y le lleva más lejos en todas sus empresas.

Existen muchas otras cualidades del espíritu cuyo mérito se deriva del mismo origen. Industria, perseverancia, paciencia, actividad, vigilancia, aplicación, constancia, con otras virtudes de este género, que sería fácil recordar, se estiman válidas tan sólo por razón de su ventaja en la conducta de la vida. Sucede lo mismo con la templanza, frugalidad, economía y resolución, y, por otra parte, la prodigalidad, lujuria, irresolución, incertidumbre, son viciosas meramente porque nos traen la ruina y nos incapacitan para los negocios y acción.

Del mismo modo que sabiduría y buen sentido se aprecian porque son útiles a la persona que los posee, el ingenio y la elocuencia se estiman porque son inmediatamente agradables a los otros. Por otra parte, el buen humor es amado y estimado porque es inmediatamente agradable a la persona misma. Es evidente que la conversación de un hombre de ingenio produce satisfacción, del mismo modo que un compañero jovial y de buen humor difunde la alegría alrededor suyo mediante la simpatía con su estado de ánimo. Estas cualidades, por consiguiente, siendo agradables, despiertan, natural-

mente, amor y estima y corresponden a todos los caracteres de la virtud.

Es difícil decir en muchas ocasiones qué es lo que hace a un hombre tan agradable y entretenido en su conversación y a otro tan insípido y desabrido. Como las conversaciones son una transcripción del espíritu, lo mismo que los libros, las cualidades que hacen válida a las primeras nos hacen estimar a los últimos. Consideraremos esto después. Mientras tanto, puede afirmarse en general que todo el mérito que un hombre puede derivar de su conversación (que no dudo pueda ser muy considerable), no surge mas que del placer que produce a los que están presentes.

En este respecto el aseo puede considerarse como una virtud, pues nos hace agradables a los otros y es una fuente considerable de amor y afición. Nadie negará que una negligencia en este particular es una falta, y como las faltas no son mas que pequeños vicios y esta falta no puede tener más origen que las sensaciones desagradables que producen los otros, podemos descubrir claramente en este caso, que parece tan trivial, el origen de la distinción moral de vicio y virtud en otros casos.

Además de estas cualidades que hacen a una persona amable o estimable existe también un cierto *nosequé* de agradable y bello que concurre al mismo efecto. En este caso, tanto como en el del ingenio y la elocuencia, debemos recurrir a un cierto sentido que actúa sin reflexión y no considera las tendencias de las cualidades y caracteres. Algunos moralistas

explican todos los sentimientos de virtud por este sentido. Su hipótesis es muy plausible. Nada más que una investigación particular puede dar la preferencia a alguna otra hipótesis. Cuando hallamos que casi todas las virtudes tienen tales tendencias particulares y vemos también que estas tendencias son suficientes por sí solas para proporcionar un fuerte sentimiento de aprobación, no podemos dudar acerca de que las cualidades son aprobadas en proporción con la ventaja que resulta de ellas.

La conveniencia o inconveniencia de una cualidad con respecto a la edad, el carácter o la situación contribuye también a la alabanza o censura. Este decoro depende en gran medida de la experiencia. Es corriente ver que los hombres pierden su ligereza con la edad creciente. Por consiguiente, un grado tal de seriedad y una edad tal se hallan enlazados en nuestros pensamientos. Cuando los observamos separados en el carácter de una persona, impone este hecho una especie de violencia a nuestra imaginación y es desagradable.

La facultad del alma que tiene, entre todas las otras, la menor importancia para el carácter y posee la menor cantidad de vicio o virtud en sus grados diversos, admitiendo al mismo tiempo una gran variedad de grados, es la memoria. A no ser que alcance un grado tan estupendo que nos sorprenda o descienda tan bajo que afecte en algo a nuestro juicio, no nos preocupamos comúnmente de sus variaciones ni la mencionamos para la alabanza o censura de una persona. Se halla tan lejos de ser una

virtud el tener buena memoria, que los hombres se quejan generalmente de poseerla mala, y tratando de persuadir a todo el mundo de que lo que dicen es enteramente obra de su propia invención la sacrifican para obtener la alabanza por su genio y juicio. Considerando la materia abstractamente, sería difícil dar una razón de por qué la facultad de reproducir las ideas pasadas con fidelidad y claridad no tiene tanto mérito como la facultad de colocar nuestras ideas en el orden conveniente para formar proposiciones y opiniones verdaderas. La razón de la diferencia debe de estar ciertamente en que la memoria se ejerce sin sensación de placer o dolor y todos sus grados intermedios son igualmente útiles en los trabajos y negocios. Pero las más pequeñas variaciones en el juicio se experimentan sensiblemente en sus consecuencias; además, esta facultad jamás se ejercita en su grado más eminente sin un deleite y satisfacción extraordinarios. La simpatía con esta utilidad y placer concede un mérito al entendimiento y su ausencia nos hace considerar la memoria como una facultad indiferente a la censura y la alabanza.

Antes de que deje el asunto de las capacidades naturales debo observar que quizá una fuente de la estima y afección que las acompaña se deriva de la importancia y peso que conceden a las personas que las posee. Se hacen por ellas de mayor importancia en la vida; sus resoluciones y acciones afectan a un número más grande de sus semejantes. Su amistad y enemistad son importantes. V es fácil

observar que todo el que se halla elevado de esta manera sobre el género humano debe despertar en nosotros los sentimientos de estima y aprobación. Todo lo que es importante atrae nuestra atención, fija nuestro pensamiento y es contemplado con satisfacción. Las historias de los reinos son más interesantes que las historias domésticas; las historias de los grandes imperios, más que las de las pequeñas ciudades y principados, y las historias de las guerras y revoluciones, más que las de la paz y el orden. Simpatizamos con las personas que sufren en todos los varios sentimientos que corresponden a su fortuna. El espíritu se halla ocupado por la multitud de los objetos y por las acciones violentas que los mismos despiertan. Esta ocupación o agitación del espíritu es corrientemente agradable y divertida. La misma teoría explica la estima y consideración que concedemos a los hombres de dotes y capacidades extraordinarias. El bien y el mal de las muchedumbres está enlazado con sus acciones. Todo lo que emprenden es importante y requiere nuestra atención. Nada debe ser omitido y olvidado de lo que a ellas respecta. Cuando una persona puede despertar estos sentimientos pronto adquiere nuestra estima, a menos que otras circunstancias de su carácter no la hagan odiosa y desagradable.

SECCION V

Algunas reflexiones más referentes a las virtudes naturales.

Ha sido observado al tratar de las pasiones que el orgullo y la humildad, el amor y el odio son excitados por las ventajas o desventajas del espíritu, cuerpo o fortuna, y que estas ventajas y desventajas tienen este efecto por producir una impresión separada de dolor o placer. El dolor o placer que surge de la consideración general o contemplación de una acción o cualidad del espíritu constituye su vicio o virtud y da lugar a nuestra aprobación o censura, que no es mas que un amor u odio más débil e imperceptible. Hemos asignado cuatro orígenes diferentes a este dolor y placer, y para justificar más plenamente esta hipótesis será oportuno hacer observar aquí que las ventajas o desventajas del cuerpo y de la fortuna producen dolor o placer por los mismos principios. La tendencia de un objeto a ser útil a la persona que lo posee o a los otros, el proporcionar un placer a sí mismo o a los otros, son todas circunstancias que despiertan un placer inmediato en la persona que considera el objeto y obtiene su amor y aprobación.

Para comenzar con las ventajas del cuerpo podemos observar un fenómeno que puede aparecer algo trivial y ridículo, si algo puede ser trivial cuando afirma una conclusión de tanta importancia y ridículo cuando se emplea en un razonamiento filo-

sófico. Es una indicación general que los que llamamos vulgarmente «hombres de mujer», que se han señalado por sus éxitos amorosos o cuya estructura del cuerpo promete un vigor extraordinario de este género, son bien recibidos por el bello sexo y naturalmente se atraen el afecto aun de personas cuya virtud impide todo designio de emplear sus talentos. Es evidente aquí que una capacidad de una persona semejante para producir placer es la fuente real del amor y estima que encuentra entre las mujeres, y al mismo tiempo que las mujeres que le aman y estiman no pueden tener la esperanza de obtener del mismo un goce tal y pueden ser sólo afectadas por su simpatía con una mujer que mantenga con él comercio amoroso. Este caso es singular y merece nuestra atención.

Otro origen del placer que podemos obtener de la consideración de las ventajas corporales es su utilidad con respecto a la persona misma que las posee. Es cierto que un elemento considerable de la belleza de los hombres, lo mismo que de la de los animales, consiste en una conformación de los miembros que por experiencia sabemos va acompañada de fuerza y agilidad y capacita a las criaturas para alguna acción o ejercicio. Anchas espaldas, vientre reducido, articulaciones firmes, miembros esbeltos, son elementos de belleza en nuestra especie por ser signos de fuerza y vigor; siendo ventajas con las que simpatizamos, naturalmente proporcionan al que las considera la misma satisfacción que producen al poseedor.

Esto en cuanto a la utilidad que puede acompañar a una cualidad del cuerpo. En cuanto al placer inmediato, es cierto que un aire de salud, del mismo modo que la fuerza y la agilidad, constituyen un elemento considerable de la belleza y que un aire enfermizo en los otros es siempre desagradable por la idea de dolor y malestar que nos sugiere. Por otra parte, nos agrada la regularidad en nuestras propias formas, aunque no es útil ni a nosotros ni a los otros, y nos es necesario en algún modo situarnos a distancia de nosotros mismos para procurarnos alguna satisfacción. Corrientemente nos consideramos tales como aparecemos ante los ojos de los otros y simpatizamos con los sentimientos ventajosos que experimentan a nuestro respecto.

Podemos explicarnos hasta qué punto las ventajas de la fortuna producen estima y aprobación, según los mismos principios, reflexionando sobre nuestro razonamiento precedente acerca de este asunto. Hemos observado que nuestra aprobación de los que poseen las ventajas de la fortuna puede ser atribuida a tres causas diferentes: Primero, al placer inmediato que un hombre rico nos proporciona por la consideración de sus hermosos trajes, equipajes, jardines o casas que posee. Segundo, a la ventaja que esperamos sacar de él por su generosidad y liberalidad. Tercero, al placer y ventajas que él mismo obtiene de sus posesiones, y que produce una agradable simpatía en nosotros. Ya atribuyamos nuestra estima al rico por una u otra de estas cau-

sas, podemos ver las huellas de estos principios que dan lugar al sentido del vicio y la virtud. Creo que las más de las gentes, a primera vista se inclinarán a atribuir nuestra estima por el rico al interés egoísta y la esperanza de una ventaja. Sin embargo, como es cierto que nuestra estima o deferencia se extiende más allá de toda consideración de ventaja egoísta, es evidente que este sentimiento debe de proceder de la simpatía con aquellos que dependen de la persona que estimamos y respetamos y que mantienen con ella una relación inmediata. Consideramos a ésta capaz de contribuir a la felicidad y goce de sus semejantes, cuyos sentimientos con respecto de él abrazamos naturalmente. Esta consideración servirá para justificar mi hipótesis, que consiste en preferir el tercer principio a los otros dos y atribuir nuestra estima por el rico a la simpatía con el placer y ventaja que él mismo tiene en sus posesiones, pues como los otros dos principios no pueden actuar en su debida extensión o explicar todos los fenómenos sin recurrir a la simpatía de un género o de otro, es mucho más natural elegir la simpatía inmediata y directa que la remota e indirecta. A esto debemos añadir que cuando la riqueza y el poder son muy grandes y hacen a la persona considerable e importante en el mundo, la estima que la acompaña puede ser atribuída en parte a otro origen de estos tres, a saber: el interesar al espíritu por la consideración de la multitud e importancia de sus consecuencias, aunque para explicar la actuación de este principio debemos recurrir a la simpatía, del

mismo modo que hemos observado en la sección precedente.

No estará fuera de lugar en esta ocasión hacer notar la flexibilidad de nuestros sentimientos y los varios cambios que fácilmente admiten de parte de los objetos con los cuales van unidos. Todos los sentimientos de aprobación que acompañan a una especie particular de objetos tienen una semejanza grande entre sí, aunque se derivan de diferentes fuentes, y, por otra parte, estos sentimientos, cuando se dirigen a diferentes objetos, son diferentes en su cualidad afectiva, aunque se derivan de la misma fuente. Así, la belleza de todos los objetos visibles produce un placer muy semejante, aunque se deriva a veces de la mera especie y apariencia de los objetos y a veces de la simpatía e idea de su utilidad. De igual modo siempre que consideramos las acciones y caracteres de los hombres sin un interés particular por ellas, el placer o dolor que surge de esta consideración es fundamentalmente del mismo género (con pequeñas diferencias), aunque quizá exista una gran diversidad en las causas de que se deriva. Por otra parte, una casa conveniente y un carácter virtuoso no producen el mismo sentimiento de aprobación, aunque el origen de nuestra aprobación sea el mismo y fluya de la simpatía e idea de su utilidad. Existe a veces algo inexplicable en esta variación de nuestros sentimientos; pero esto es lo que hemos notado por experiencia con respecto a todas nuestras pasiones y sentimientos.

SECCION VI

Conclusión de este libro.

Así, considerado en conjunto, espero que nada falta para una prueba rigurosa de este sistema de ética. Es cierto que la simpatía es un principio muy poderoso de la naturaleza humana. Es cierto también que tiene una gran influencia sobre nuestro sentido de la belleza, tanto cuando consideramos los objetos externos como cuando juzgamos de la moralidad. Hemos hallado que tiene fuerza suficiente para proporcionarnos los más poderosos sentimientos de aprobación cuando opera por sí sola sin la concurrencia de algún otro principio, como sucede en el caso de la justicia, la obediencia, la castidad y buenas maneras. Podemos observar que todas las circunstancias requeridas para su operación se hallan en las más de las virtudes que poseen en su mayor parte una tendencia hacia el bien de la sociedad o hacia el de la persona que las posee. Si comparamos todas estas circunstancias no dudaremos de que la simpatía es la fuente capital de las distinciones morales, especialmente si consideramos que ninguna objeción puede elevarse contra esta hipótesis en un caso que no se refiera a todos los casos que comprende. La justicia se estima ciertamente tan sólo porque posee una tendencia hacia el bien público, y el bien público nos es indiferente a no ser que la simpatía nos interese en él. Podemos suponer lo mismo con respecto a todas las demás

virtudes que poseen una tendencia igual hacia el bien público. Deben derivar todo su mérito de nuestra simpatía con los que logran alguna ventaja de ellas, del mismo modo que las virtudes que poseen una tendencia hacia el bien de la persona que las posee derivan su mérito de nuestra simpatía con ésta.

Muchos concederán fácilmente que las cualidades útiles del espíritu son virtuosas porque son útiles. Este modo de pensar es tan natural y se presenta en tantas ocasiones que pocos se harán un escrúpulo para admitirle. Ahora bien: una vez esto admitido; debe ser reconocida necesariamente la fuerza de la simpatía. La virtud se considera como medio para un fin. Los medios para un fin se estiman en tanto que el fin se estima; pero la felicidad de los que nos son extraños nos afecta por simpatía tan sólo. A este principio debemos adscribir, por consiguiente, el sentimiento de aprobación que surge de la consideración de todas las virtudes que son útiles a la sociedad o a la persona que las posee. Estas constituyen la parte más considerable de la moralidad.

Si fuese necesario en este asunto arrebatarse el sentimiento de los lectores o emplear algo más que argumentos sólidos, encontraríamos suficientes tópicos para interesar a las afecciones. Todos los amantes de la virtud (y yo estoy seguro de que todos lo somos en la especulación aunque podamos degenerar en la práctica) deben ciertamente sentirse halagados al ver derivadas las distinciones mo-

rales de un origen tan noble, que nos da una noción justa de la generosidad y capacidad de la naturaleza humana. Se necesita tan sólo un conocimiento muy pequeño de los asuntos humanos para darse cuenta de que el sentido moral es un principio inherente al alma y uno de los más poderosos que entran en su composición. Sin embargo, este sentido debe adquirir nueva fuerza cuando reflexionando sobre sí mismo aprueba los principios de que se deriva y no halla mas que lo bueno y lo grande en su comienzo y origen. Los que reducen el sentir moral a instintos originales del espíritu humano pueden defender la causa de la virtud con la autoridad suficiente; pero carecen de la ventaja que poseen los que explican este sentido mediante una simpatía extensa con el género humano. Según su sistema, no sólo la virtud puede ser aprobada, sino también el sentido de la virtud, y no solamente este sentido, sino también los principios de que se deriva. Así, que nada se presenta en alguna parte mas que lo que es laudable y bueno.

Esta observación puede extenderse a la justicia y las demás virtudes de este género. Aunque la justicia es artificial, el sentido de su moralidad es natural. Es la combinación de los hombres en un sistema de conducta la que hace un acto de justicia beneficioso para la sociedad; pero una vez que posee esta tendencia naturalmente la aprobamos, y si no lo hiciéramos así sería imposible que una combinación o convención pudiese producir este sentimiento.

Las más de las invenciones de los hombres se

hallan sujetas al cambio, dependen del humor y del capricho. Están en boga durante un cierto tiempo y después caen en olvido. Puede pensarse quizá que si la justicia se estimase ser del mismo género se hallaría colocada en las mismas condiciones. Sin embargo, los casos son muy diferentes. El interés sobre el que la justicia se funda es el más grande imaginable y se extiende a todos los tiempos y lugares. No puede ser garantizado por ninguna otra invención. Es manifiesto y se descubre por sí mismo ya en el primer momento de la formación de la sociedad. Todas estas causas hacen a las reglas de la justicia firmes e inmutables, o por lo menos tan inmutables como la naturaleza humana. Si se fundasen en instintos originales, ¿podrían tener una más grande estabilidad?

El mismo sistema nos puede ayudar a formarnos una justa noción de la *felicidad* lo mismo que de la *dignidad* de la virtud y puede interesar a todo principio de nuestra naturaleza para abrazar y apreciar esta noble cualidad. ¿Quién de hecho no experimenta un aumento de su celo en su persecución del conocimiento y habilidad, de cualquier género que sea, cuando considera que, aparte de las ventajas que resultan inmediatamente de estas adquisiciones, le concederán éstas un nuevo brillo ante los ojos del género humano e irán acompañadas universalmente de la estima y aprobación? ¿Y quién puede pensar que una ventaja de fortuna es compensación suficiente para la más pequeña violación de las virtudes sociales, cuando considera

que no sólo su carácter con respecto a los otros, sino también su paz y satisfacción interior dependen de la estricta observancia de ellos y que un espíritu jamás será capaz de sufrir la consideración de sí mismo cuando ha faltado con respecto a sus cualidades con el género humano y la sociedad? Pero me abstengo de insistir sobre este asunto. Tales reflexiones requieren una obra aparte muy distinta del tono de la presente. El anatómico no puede nunca emular al pintor ni pretende dar en sus exactas disecciones y reproducciones de las más pequeñas partes del cuerpo humano una actitud o expresión graciosa o atractiva. Existe algo repugnante, o al menos mezquino, en el aspecto de las cosas que nos presentan, y es necesario que los objetos sean vistos a más distancia y dominados más en conjunto por la vista para hacerlos atractivos a los ojos y a la imaginación. Un anatómico, sin embargo, se halla admirablemente dotado para hacer indicaciones a un pintor, y aun es imposible ser excelente en el último arte sin la ayuda del primero. Debemos tener un conocimiento exacto de las partes, de su situación y conexión, antes de que podamos dibujar con alguna elegancia o corrección. Así, las especulaciones más abstractas referentes a la naturaleza humana, aunque frías y áridas, llegan a ser útiles a la moral práctica y pueden hacer a esta ciencia más correcta en sus preceptos y más persuasiva en sus exhortaciones (1).

(1) Véase Apéndice.

APÉNDICE

Nada haría con más gusto que buscar una oportunidad para confesar mis errores, y estimaría que este regreso hacia la verdad y la razón era más honroso que el juicio más exacto. El que se halla libre de errores no puede pretender más alabanzas que las que se refieren a la exactitud de su entendimiento; pero el que corrige sus errores muestra al mismo tiempo la exactitud de su entendimiento y el candor e ingenuidad de su temperamento. No he sido todavía tan feliz que haya descubierto algún error considerable en los razonamientos expuestos en el volumen precedente, excepto en un solo respecto; pero he hallado por experiencia que algunas de mis expresiones no han sido bien escogidas para evitar la mala inteligencia en los lectores, y para remediar capitalmente este defecto he unido a mi obra el siguiente Apéndice.

Jamás podemos ser llevados a creer en un hecho mas que cuando su causa o su efecto nos están presentes; pero cuál es la naturaleza de la creencia que surge de la relación de causa y efecto es algo que pocos han tenido la curiosidad de preguntarse. En mi opinión, el siguiente dilema es in-

evitable: O la creencia es alguna nueva idea, como la de realidad o existencia, que se une a la simple concepción de un objeto, o es meramente una cualidad afectiva o sentimiento peculiar. Podemos convencernos por los dos argumentos que ahora expongo de que no es una nueva idea unida a la concepción simple. Primeramente, no tenemos una idea abstracta de existencia distinguible y separable de la idea de los objetos particulares. Por consiguiente, es imposible que esta idea de existencia pueda unirse con la idea de un objeto o constituir la diferencia entre una concepción simple y la creencia. Segundo, el espíritu posee el dominio sobre todas sus ideas y puede separarlas, unir las, combinarlas y variarlas como le agrade; de modo que si la creencia consistiese meramente en una nueva idea unida a la concepción, estaría en el poder del hombre creer lo que le agradase. Por consiguiente, podemos concluir que la creencia consiste tan sólo en una cierta cualidad afectiva o sentimiento, en algo que no depende de la voluntad, sino que debe surgir de ciertas causas determinadas y principios determinados de los cuales no somos los dueños. Cuando nos hallamos convencidos de un hecho no hacemos más que concebirlo al mismo tiempo que experimentamos una cierta cualidad afectiva diferente de la que acompaña al mero soñar despierto de la imaginación. Cuando expresamos nuestra incredulidad referente a un hecho queremos decir que los argumentos en favor de este hecho no producen esta cualidad afectiva. Si

la creencia no consistiese en un sentimiento diferente de nuestra mera concepción, todos los objetos que nos fueran presentados por la imaginación más desenfrenada estarían en el mismo plano que las verdades más firmes fundadas en la historia y la experiencia. Tan sólo la cualidad afectiva o sentimiento distinguen las unas de las otras.

Por consiguiente, siendo considerado como una verdad indudable que la creencia no es más que un sentimiento peculiar diferente de la simple concepción, la cuestión que se presenta naturalmente en seguida es la de cuál es la naturaleza de esta cualidad afectiva o sentimiento y si es análoga a otro sentimiento de la naturaleza humana. Esta cuestión es importante, pues si no es análoga a algún otro sentimiento, podemos perder la esperanza de explicar sus causas y debemos considerarla como un principio original del espíritu humano. Si es análoga, podemos esperar explicar sus causas por analogías y derivarla de principios más generales. Ahora bien: que existe una mayor firmeza y solidez en las concepciones que son objeto de la convicción y seguridad que en las vagas e indolentes divagaciones del que hace castillos en el aire, lo confesará fácilmente todo el mundo. Nos impresionan con más fuerza, nos están más presentes, el espíritu tiene más dominio sobre ellas y es más influido y movido por ellas. Les concede su aquiescencia y en cierto modo se fija y reposa sobre ellas. En breve se aproximan más a las impresiones que nos son inmediatamente presentes y son, por con-

siguiente, análogas a muchas otras operaciones del espíritu.

No existe, a mi ver, ninguna posibilidad de evadir esta conclusión mas que afirmar que la creencia, además de la concepción simple, consiste en alguna impresión o cualidad afectiva distinguible de la concepción. No modifica la concepción y la hace más presente e intensa; tan sólo se une a ella del mismo modo que la voluntad y el deseo se unen a las concepciones particulares del bien y placer. Pero las siguientes consideraciones espero que sean suficientes para eliminar esta hipótesis:

Primero. Es totalmente contraria a la experiencia y a nuestra conciencia inmediata. Todos los hombres han concedido al razonar que es ésta meramente una operación de nuestros pensamientos e ideas, y aunque estas ideas puedan variar con respecto de la cualidad afectiva, nada entra en nuestras conclusiones mas que ideas o nuestras concepciones más débiles. Por ejemplo: oigo en el momento presente la voz de una persona que me es conocida, y este sonido viene de la habitación contigua a la que ocupo. Esta impresión de mis sentidos sugiere inmediatamente mis pensamientos relativos a la persona juntamente con todos los objetos que la rodean. Me la imagino como existente en el momento presente, con las mismas cualidades y relaciones que poseía primeramente. Estas ideas dominan más a mi espíritu que las ideas de un castillo encantado. Son diferentes en cuanto a la cualidad afectiva; pero no existe una impresión distinta o separada

que las acompañe. Sucede lo mismo que cuando yo recuerdo los diferentes incidentes de un día o los sucesos de una historia. Todo hecho particular es objeto de creencia. Su idea se modifica de un modo diferente a las vagas divagaciones del que hace castillos en el aire; pero no acompaña a toda idea distinta o concepción de un hecho una impresión distinta. Esto es asunto de simple experiencia. Si esta experiencia puede ser discutida en alguna ocasión, lo será cuando el espíritu se halla agitado por dudas y dificultades, y después, considerando el objeto desde un nuevo punto de vista, o siendo presentado éste con un nuevo argumento, se fija y reposa en una concisión y creencia estable. En este caso existe una cualidad afectiva distinta y separada de la concepción. El paso de la duda y agitación a la tranquilidad y el reposo sugiere una satisfacción y un placer al espíritu. Pero consideremos otro caso. Supongamos que veo las piernas y muslos de una persona en movimiento, mientras que algún objeto interpuesto nos oculta el resto de su cuerpo. En este caso es cierto que la imaginación reconstruye toda su figura. Le concedo una cabeza y espaldas y un pecho y cuello. Estos miembros los imagino y creo que la persona los posee. Nada puede ser más evidente que esta operación entera se realiza tan sólo por el pensamiento o la imaginación. La transición es inmediata. Las ideas nos impresionan presentemente. Su conexión habitual con la impresión presente las varía y modifica de cierta manera; pero no produce un acto del espíritu distinto de esta

peculiaridad de la concepción. Si cada uno examina su propio espíritu hallará evidentemente que esto es cierto.

Segundo. Cualquiera que sea el caso con respecto a esta impresión distinta, debe concederse que el espíritu tiene un más firme dominio sobre la concepción de un hecho o que ésta es más firme que cuando se trata de ficciones. ¿Por qué indagar más lejos o multiplicar los supuestos sin necesidad?

Tercero. Podemos explicar las causas de la concepción firme, pero no las de una impresión separada. Y no solamente esto, sino que las causas de la concepción firme agotan todo el asunto y nada queda para producir otro efecto. Una inferencia concerniente a los hechos no es más que la idea de un objeto que se halla frecuentemente unida o está asociada con la impresión presente. Esto es todo. Cada parte se requiere para explicar por analogía la concepción más firme, y nada queda capaz de producir una impresión distinta.

Cuarto. Los efectos de la creencia influyendo sobre las pasiones y la imaginación pueden ser explicados por la concepción firme, y no hay ocasión alguna para recurrir a otro principio. Estos argumentos, con muchos otros enumerados en los precedentes volúmenes, prueban suficientemente que la creencia modifica tan sólo la idea o concepción y hace diferente la cualidad afectiva sin producir una impresión distinta.

Así, después de una consideración general del asunto, aparecen dos cuestiones de importancia que

nos podemos aventurar a recomendar a la consideración de los filósofos: si existe algo que distinga la creencia de la simple concepción, además de la cualidad afectiva o sentimiento, y si esta cualidad afectiva es algo más que una concepción más firme o un dominio más firme que tenemos del objeto.

Si después de una investigación imparcial la misma conclusión a que he llegado es admitida por los filósofos, la próxima cuestión consistiría en examinar la analogía que existe entre la creencia y los otros actos del espíritu y hallar la causa de la firmeza y rigor de la concepción, y no considero que esto sea una tarea difícil. La transición de la impresión presente vivifica y fortalece siempre la idea. Cuando un objeto se presenta, surge en nosotros la idea de lo que lo acompaña usualmente como algo real y sólido. Es más bien sentido que concebido y se aproxima a la impresión de que se deriva en cuanto a su fuerza e influencia. He probado esto con amplitud y no puedo añadir ahora nuevos argumentos.

Tengo la esperanza de que aunque mi teoría del mundo intelectual fuese deficiente se hallaría libre de las contradicciones y absurdos que parecen acompañar toda explicación que la razón humana puede dar del mundo material. Sin embargo, después de una rigurosa revisión de la sección referente a la identidad personal me hallo metido en un laberinto tal, que confieso no sé cómo corregir mis opiniones o cómo hacerlas consistentes. Si no es ésta una buena razón general para el escepticismo, es al menos una

razón suficiente para mantener mi desconfianza y modestia en todas mis decisiones (si no me hallase ya abundantemente dotado de aquéllas). Propondré los argumentos en favor del pro y el contra, comenzando con los que me llevan a negar la identidad y simplicidad estricta y propia de un *yo* o ser pensante.

Cuando hablamos de un *yo* o subsistencia debemos tener una idea unida a estos términos, pues de otro modo serían totalmente aquellas palabras ininteligibles. Toda idea se deriva de impresiones precedentes, y no poseemos una impresión del *yo* o substancia como algo simple e individual. Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de ellos en este sentido.

Todo lo que es distinto es distinguible, y todo lo que es distinguible es separable por el pensamiento o la imaginación. Todas las percepciones son distintas. Por consiguiente, son distinguibles y separables, y muchas pueden ser concebidas como existentes separadamente y pueden existir separadamente sin ninguna contradicción o absurdo.

Cuando yo miro esta mesa y esta chimenea no tengo presente mas que percepciones que son de un género análogo a todas las otras percepciones. Esta es la doctrina de los filósofos. Pero esta mesa que se halla presente ante mí y esta chimenea pueden y deben existir separadamente. Esta es la doctrina del vulgo, y no implica contradicción. No implica contradicción, por consiguiente, extender esta doctrina a todas las percepciones.

En general, el siguiente razonamiento parece satisfactorio. Todas las ideas son tomadas de percepciones precedentes. Nuestras ideas de los objetos, por consiguiente, se derivan de este origen. Por consecuencia, ninguna proposición puede ser inteligible o firme con respecto de objetos que no lo sea también con respecto de percepciones; pero es inteligible y firme decir que los objetos existen distinta e independientemente sin una substancia simple común o un sujeto en que son inherentes. Esta proposición, por consiguiente, no puede jamás ser absurda con respecto a las percepciones.

Cuando dirijo mi reflexión sobre mí mismo no puedo percibir nunca este *yo* sin una o más percepciones, ni puedo percibir algo más que estas percepciones. Así, pues, es la composición de éstas la que constituye el *yo*.

Podemos concebir que un ser pensante tiene más o menos percepciones. Supongamos que el espíritu se reduce a menos que la vida espiritual de una otra. Supongamos que tiene solamente una percepción tal como la de la sed o del hambre. Considerémosle en esta situación. ¿Se verá en ella algo más que esta percepción? ¿Se halla en ella alguna noción de *yo* o substancia? Si no es así, la adición de las otras percepciones no puede jamás dar esta noción.

La destrucción que algunos suponen que sigue a la muerte, y que hace desaparecer totalmente su *yo*, no es mas que la extinción de todas las percepciones particulares: amor y odio, pena y placer, pen-

samiento y sensación. Por consiguiente, éstas deben ser lo mismo que el *yo*, ya que éste no puede sobrevivir a aquéllas.

¿Es el *yo* lo mismo que la substancia? Si lo es, ¿cómo puede tener lugar esta cuestión, que se refiere a la subsistencia del *yo*, cuando existe un cambio de substancia? Si es distinto, ¿qué diferencia hay entre ellos? Por mi parte, no poseo una noción de ninguno de ellos cuando se conciben como distintos de las percepciones particulares. Los filósofos comienzan a reconciliarse con el principio de que no tenemos una idea de la substancia externa distinta de las ideas de las cualidades particulares. Esto debe abrir camino a un principio análogo con respecto al espíritu, a saber: que no tenemos una noción de él distinta de las percepciones particulares.

Hasta aquí me parece que mi razonamiento va acompañado de una evidencia suficiente. Sin embargo, habiendo así separado todas nuestras percepciones particulares, cuando intento explicar el principio de unión que las enlaza y nos hace atribuirles una simplicidad e identidad real me doy cuenta que mi explicación es muy defectuosa, y que nada más que la evidencia aparente de los razonamientos precedentes puede haberme inducido a admitirla. Si las percepciones son existencias distintas, forman tan sólo un todo por hallarse enlazadas entre sí. Sin embargo, no pueden descubrirse por el entendimiento humano conexiones entre existencias distintas. Sólo sentimos un enlace

o determinación del pensamiento a pasar de un objeto a otro. Se sigue, pues, que el pensamiento sólo siente la identidad personal cuando, reflexionando sobre la serie de las percepciones pasadas que componen el espíritu, siente las ideas de ellas como enlazadas entre sí e introduciéndose naturalmente las unas en las otras. Aunque esta conclusión parezca extraordinaria no debe sorprendernos. Los más de los filósofos parecen inclinarse a pensar que la identidad personal surge de la conciencia, y conciencia no es mas que un pensamiento o una percepción reflexiva. La presente filosofía, por consiguiente, tiene hasta aquí un aspecto lleno de promesas. Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando trato de explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia. No puedo descubrir una teoría que me satisfaga en este asunto.

En breve existen dos principios que no puedo hacer compatibles y no está en mi poder renunciar a ninguno de ellos, a saber: que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas y que el espíritu jamás percibe una conexión real entre existencias distintas. No existiría dificultad en este caso si nuestras percepciones fueran inherentes a algo simple e individual o percibiese el espíritu alguna conexión real entre ellas. Por mi parte, yo debo defender el privilegio del escéptico y confesar que esa dificultad es demasiado grande para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, decir que es absolutamente insuperable. Otros quizá, o yo

mismo después de reflexiones más maduras, pueden descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones.

Aprovecharé esta oportunidad para confesar otros dos errores de menos importancia que una reflexión más madura me ha descubierto en mis razonamientos. El primero puede hallarse en el tomo I, página 105, donde digo que la distancia entre dos cuerpos se conoce, entre otras cosas, por los ángulos formados por los rayos de luz que provienen del cuerpo. Es cierto que estos ángulos no son conocidos por el espíritu, y por consecuencia no pueden descubrirnos la distancia. El segundo error se halla en el tomo I, página 161, donde digo que dos ideas de un mismo objeto pueden ser sólo diferentes por los diferentes grados de fuerza y vivacidad. Creo que existen otras diferencias entre las ideas que no pueden ser comprendidas propiamente bajo estos términos. Si yo hubiera dicho que dos ideas del mismo objeto pueden ser solamente diferentes por su diferente cualidad afectiva me hubiera acercado más a la verdad.

FIN DEL TOMO TERCERO Y ÚLTIMO

INDICE DEL TOMO TERCERO

LIBRO TERCERO

DE LA MORAL

PARTE PRIMERA

De la virtud y el vicio en general.

Páginas.

Sección primera.—Las distinciones morales no se derivan de la razón.....	7
Sección II.—Las distinciones morales se derivan de un sentido moral.....	28

PARTE SEGUNDA

De la justicia y la injusticia.

Sección primera.—¿Es la justicia una virtud natural o artificial?.....	37
Sección II.—Del origen de la justicia y la propiedad.....	48
Sección III.—De las reglas que determinan la propiedad..	72
Sección IV.—De la transferencia de la propiedad por consentimiento.....	88
Sección V.—De la obligación de las promesas.....	91
Sección VI.—Algunas reflexiones concernientes a la justicia y a la injusticia.....	105
Sección VII.—Del origen del Gobierno.....	116
Sección VIII.—De la fuente de la obediencia.....	124
Sección IX.—De las medidas de obediencia.....	139
Sección X.—De los objetos de la obediencia.....	145
Sección XI.—De las leyes de las naciones.....	164
Sección XII.—De la castidad y la modestia.....	168

PARTE TERCERA

De otras virtudes y vicios.

Sección primera.—Del origen de las virtudes y vicios naturales.	175
Sección II.—De la grandeza de alma.....	201
Sección III.—De la bondad y la benevolencia.....	215
Sección IV.—De las capacidades naturales.....	222
Sección V.—Algunas reflexiones más referentes a las virtudes naturales.....	233
Sección VI.—Conclusión de este libro.....	238
Apéndice.....	243

