

Capítulo III

Del estado social

Todas las ciencias morales y políticas parten en sus exposiciones del hecho fundamental de la existencia de la sociedad, puesto que en último resultado todas ellas tienen por patrimonio hechos relativos al influjo de la conducta de los hombres en su felicidad, influjo que sería nulo de hallarse ellos aislados. En tal evento, únicamente en sí mismo influirían las acciones de cada individuo, lo cual, como se puede observar, daría margen sólo a un número bien reducido de hechos, que pertenecerían a una sola y pobre ciencia, el *egoísmo* neto. Pero la tal suposición es meramente hipotética, según en breve se verá.

Por lo demás, la proposición establecida de que al fin todas las ciencias morales y políticas constan de hechos referentes a la conducta, no será demostrada sino en otro lugar más oportuno. Aquí debemos darla por cierta con el objeto de no alterar el enlace de las materias, y circunscribirnos al examen del estado social, que es el punto de partida de las ciencias de que se trata. Si hubo o no un tiempo en que los hombres a manera de osos vagaban por las selvas solitarios y aislados, es una cuestión innecesaria de resolver, y aun tal vez inútil, cuando se quieren analizar los hechos referentes a la conducta e instituciones de los hombres. Estos existen reunidos en sociedad, están en contacto unos con otros, su conducta influye en su felicidad, y necesitan de leyes: he aquí todo lo que verdaderamente importa saber, y nada más.

Sin embargo, si se desea por curiosidad hacer algunas incursiones en aquellos campos remotos, no será muy difícil apuntar lo único que la tradición, ayudada del cálculo y de la crítica, puede enseñarnos a este respecto. Para un cristiano que reconoce la autenticidad y exactitud

de la crónica sagrada contenida en la Biblia, la cuestión de si los hombres han existido en un estado extra-social está resuelta desde luego por la negativa. Allí se nos dice que después del diluvio Noé dividió la tierra entre sus tres hijos, dando el Asia a Sem, el África a Cam, y la Europa e islas a Jafet; los cuales se multiplicaron hasta el término de formarse naciones de sus respectivas proles. Aún la historia profana refiere que Cam, hijo de Noé, se retiró al Egipto, en donde su familia se multiplicó, llegando a componer su descendencia una nación, cuyo primer rey fue Menes. Para aquellos que dan crédito a estas relaciones, es indudable que los hombres han estado siempre en sociedad, la cual, dejando aparte los pueblos ante-diluvianos sobre los cuales casi nada dice Moisés, empezó en el arca, donde se encerraron Noé, sus hijos y las mujeres de éstos, que continuaron juntos hasta su separación para poblar el mundo.

Los filósofos que como Cabanis opinan por la procedencia de la especie humana de un solo par de individuos, deben profesar también el principio de la sociedad *ab initio*; porque es bien claro que teniendo los hijos tanta necesidad de sus padres, y amando éstos por otra parte a aquéllos entrañablemente, no es de creerse que los primeros padres abandonasen a sus hijos, sino antes por el contrario que esto fue un principio de unión entre padres e hijos primeramente, y después hermanos, tíos, etcétera; de donde irían resultando nuevas familias relacionadas entre sí, y que conservaban los vínculos de la sangre que en la especie humana tienen una fuerza tan poderosa. Al fin las varias familias compondrían un pueblo, y de un pueblo grande resultarían muchos otros pueblos, naciones, etcétera. Pero ello es que se concibe que los hombres no tuvieron motivo ninguno para huirse unos a otros, y antes bien lo tuvieron para conservarse juntos.

En efecto, el hombre tomado individualmente es un animal comparativamente débil. Necesitan pues los hombres de su ayuda recíproca para afrontar las numerosas causas de destrucción que amenazan por todas partes a su delicada naturaleza. Los niños particularmente no podrían existir un día sin el socorro de sus padres o de los que hagan sus veces. El egoísmo refinado del hombre, que no permite que otro toque a la mujer que ama, es un principio también de sociabilidad, sin la cual no podría

dividir las ocupaciones para asegurar y aumentar los goces, es una causa imperiosa de asociación entre los hombres.

Aun suponiendo con Voltaire que el género humano empezó por varios individuos, es de creerse por las antedichas razones que desde el principio hubo sociedad, y que los hombres nunca han sido animales bravíos, si además suponemos también que fueron puestos por el Creador en un mismo sitio. Pero admitiendo que estaban diseminados al principio, se ha explicado su estado actual de sociedad por un sistema discurrido por J. J. Rousseau, que es en compendio como sigue.

Los hombres, según este sistema, se hallaban primeramente en un estado de aislamiento, estado que Rousseau llama natural. Esta situación no pudo durar mucho tiempo, porque los obstáculos a la conservación de cada hombre sobrepujaban a los medios que tenía de superarlos. De aquí provino que de común acuerdo se reunieron en un cuerpo bajo la siguiente cláusula fundamental:

Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en cuerpo a cada individuo como parte indivisible del todo.

Este contrato es obligatorio para todos mientras no se quebranta, lo cual puede suceder de dos modos, por parte de los individuos, y por parte del cuerpo. Los particulares quebrantan sus empeños, y por consiguiente el pacto, si pueden eximirse impunemente de la ejecución de una ley de cualquiera especie; y el cuerpo político quebranta los suyos, si carece de medio o facultad para obligar a cada individuo a sujetarse a la suprema dirección de la voluntad general, si no puede por ejemplo impedir a un miembro del gobierno el apropiarse una parte de los caudales públicos, o el oprimir a un ciudadano. Cuando acaece uno de estos sucesos, está pues violado el *contrato social*, éste se disuelve, y cada uno entra otra vez en el estado de naturaleza y tiene derecho a cuanto está a su alcance.

He aquí, según Rousseau, el fundamento de las sociedades; pero su sistema consta de principios evidentemente falsos. El primero que se sienta es que los hombres se hallaban primeramente en un estado de aislamiento; y a la verdad yo no sé cómo ha podido averiguarlo Rousseau, porque los monumentos históricos enmudecen sobre el particular, y además en cuantas partes se hallaron hombres

los vieron reunidos en corrillos y familias, aunque ninguno echase de ver jamás el modo como se habían formado estos corrillos. Por otra parte, ¿será *natural* un estado que no pudo sostenerse, y que necesitó alterarse inmediatamente para convertirse nada menos que en el estado opuesto?

Los hombres, dizque no pudiendo conservarse aisladamente, se reunieron bajo la cláusula solemne arriba expresada. ¿Pero cómo se sabe esto? Si se supone que los hombres guiados por el instinto de su conservación, que no podían lograr solitarios, llegaron a reunirse, no lo impugnaré; pero suponer que *deliberaron* juntarse; que *discutieron* los términos en que debía verificarse aquella compañía universal, es decir lo que se quiere. ¿Dónde aprendieron tanto aquellos bárbaros para tomar una resolución que supone la sagacidad y prudencia que no tienen los salvajes? ¿El contrato se celebró por los primeros hombres antes que hubiese más de una porción de ellos, o tuvo lugar por diferentes partidas de montaraces, que vinieron así a componer otras tantas naciones? Si lo primero, debió repetirse el contrato por cada fracción que se iba separando de la primera asociación, porque el de ésta quedaba roto; y Rousseau parece suponer que el contrato sólo se celebró una vez. Si lo segundo, ha debido hacerse por diferentes porciones de hombres independientes y separadas unas de otras; y entonces, ¿los contratos fueron iguales? ¿Mandaron embajadores unas a otras para convenir en unos mismos arreglos internos? Nada de esto se sirve aclararnos Rousseau.

La cláusula fundamental indica que *todos los individuos* concurrieron a la gran convención. ¿Las mujeres tomarían también parte? ¿Y las damas, como agudamente pregunta Comte, no se atemorizarían con aquello de *cada uno de nosotros pone en común su persona*, ni solicitarían algunas explicaciones antes de firmar el contrato? Ignoramos también qué papel harían en la asamblea los niños, los decrepitos y dementes, o si pasarían por lo que quisiesen los otros hacer. En fin, ignoramos si las generaciones futuras quedaron o no ligadas con lo que acordaron sus predecesores. Lo primero es una enorme injusticia pretenderlo, y un imposible conseguirlo. Lo segundo exigiría para que continuase el contrato que se renovara incesantemente, lo que no vemos.

126 Cada hombre se puso *bajo la suprema dirección de la voluntad general*. De manera que se comprometió cada

cual a ser víctima del capricho de los demás, a pasar por cuantas leyes duras quisiesen imponerle. Si uno, dos, diez, individuos son oprimidos por la voluntad general, no tienen a quien quejarse, porque se sometió cada uno a la suprema dirección de la voluntad general. Y esta voluntad general, que no es más que la de la mayoría, comprenderá seguramente la de las mujeres, la de los niños, la de los dementes, la de los estúpidos, es decir, la de todos aquellos cuya voluntad nada dice porque nada entienden de asuntos políticos. Rousseau previó la objeción, y sale en triunfo del apuro con otra ingeniosidad. Propone entonces que los votos se den, no por cabeza, sino por clases, poniendo en una sola al populacho, exigiendo mayoría, no de individuos sino de clases. ¿Pero por qué no dijo más claro que debía solo contarse con la voluntad de las personas sensatas, y no llamar voluntad general la que no es realidad sino voluntad de la minoría?

El contrato es obligatorio mientras no se le quebrante, lo cual puede suceder por los modos arriba expuestos. Como el pacto se viola (y disuelve) primeramente si los particulares pueden eximirse impunemente de la ejecución de las leyes, resulta que si uno no obedece a la suprema dirección de la voluntad general, si se echa a huir cuando le llaman a la pelea, si se niega a pagar la parte suya del tributo, si de vuelta de un viaje oculta de las pesquisas de los aduaneros un par de hebillas o un pañuelo de Indias, al punto queda disuelto el estado, cada uno recobra su libertad natural, y tiene derecho a cuanto puede alcanzar. Y como el otro modo de quebrantamiento y disolución es la carencia del cuerpo político de medio o facultad para obligar a cada individuo a sujetarse a la suprema dirección de la voluntad general, en cuyo caso vuelve también cada uno a entrar en el estado de naturaleza, y tiene derecho a cuanto está a su alcance, quedan justificados todos los delitos de los súbditos, con tal que el gobierno sea bastante débil para no poder contener el primero; porque ya entonces queda disuelto el pacto, cada uno recupera su libertad natural, y *tiene derecho a cuanto está a su alcance*.

Lo que yo quisiera saber es si después de cada disolución se ha repetido el contrato, o por qué medio mágico ha subsistido éste a pesar de tantos quebrantamientos y disoluciones, como lleva sufridos hasta ahora. Nadie había visto que después de una disolución acaecida por uno de los medios ya dichos, y de los cuales tantos ejemplos ocurren diariamente, se haya repetido el *contrato social*; de

manera que esto solo sería un argumento insuperable contra su actual existencia.

Por conclusión ha de manifestarse, que no se puede concebir cómo produjo el *contrato social* derechos y obligaciones de todos para todos, cuando unos y otras son emanaciones de las leyes positivas, y el pacto fue, por la suposición, anterior a toda ley. La fuerza que hoy tienen los contratos no proviene sino de las leyes que los autorizan y les prestan su sanción; pero tener antes de las leyes fuerza obligatoria un contrato, perdóneme, Rousseau, es una grosera implicancia.

No puedo jactarme de haber confutado enteramente en pocas líneas el sistema rousseuniano. Carlos Comte ha desempeñado este trabajo mucho más satisfactoriamente, y si se han hecho aquí algunas observaciones impugnatorias, no ha sido sino para no dejar un vacío. El contrato social ha tenido un séquito inmenso desde su primera aparición. Él constituye uno de los más famosos sistemas falsos, y es por otro lado de los que pueden prestarse a abusos más perniciosos. Si pues por efectuarlo al tratar de la sociedad, que parece ser su lugar indicado, no se le mencionó en el capítulo precedente, debía no incurrirse ahora en semejante omisión.

Quizá las revoluciones que en estos últimos tiempos han mudado el aspecto político de varias naciones, sometiénolas a un régimen más liberal que el innecesariamente restringido a que estaban sujetas, se deben en gran parte a las nociones de libertad contenidas en el libro de Rousseau que trata del sistema que hemos censurado. Pero al mismo tiempo es cierto que profesado en toda su extensión, habría producido inmensos males, y aún puede muy bien servir de apoyo a la tiranía: tal es lo absurdo y contradictorio de sus principios.

Capítulo IV

De las acciones

Puesto que las acciones son en último análisis el material de las ciencias morales y políticas, indispensable, no sólo conveniente, es exponer todos los hechos relativos a ellas. La extensión de la idea expresada por la voz *acción* se manifestará en lugar más adecuado; por ahora lo que más importa dar a conocer son los móviles de la conducta, y la manera como ellos la determinan. Tales serán los objetos del presente capítulo.

SECCIÓN I

DE LOS MOVILES DE LA CONDUCTA

Las acciones no son resultados del acaso, sino de impulsos internos nuestros que las fijan. Estos impulsos son en todo caso la tendencia a procurarse el placer, o la tendencia a evitarse el dolor. El hombre ama cuanto le proporciona placer, y aborrece todo lo que le ofrece dolor; así que obra siempre buscando aquél o huyendo de éste. Esta propensión es universal, y de tal manera tiránica, que no habrá medio alguno de alterarla; porque para que así sucediese, sería necesario volver al hombre insensible, que vale tanto como quitarle la cualidad de hombre y hasta de animal. Desde que se suponga sentimiento, ya se supone que agrada o desagrada lo que afecta, eso es, la existencia del placer y del dolor, y también que se ha de solicitar lo uno y desechar lo otro; porque ¿cómo habrían de quererse a la vez cosas tan opuestas? En fin, lo apetecido debe forzosamente ser el placer y lo repugnado el

dolor; porque amar lo que desagrada, o aborrecer lo que complace, envuelve contradicción.

¿Pero la experiencia no nos da ejemplares de estas circunstancias que se pintan como imposibles? ¿No nos ofrece caracteres particulares, que se someten voluntariamente al dolor, y huyen en la misma forma del placer? Llamo la atención ante todo a la confesión de que tales caracteres son particulares; lo que dejaría siempre subsistir el principio general de que lo común y ordinario en la naturaleza humana es que se conduzca de otro modo. Pero la proposición establecida es cierta de una manera absoluta, no admite excepción ninguna. Esos mismos seres que parecen privilegiados, no hacen otra cosa que correr tras lo placentero y escapar de lo penoso, aunque a nosotros a primera vista nos parezca lo contrario. Esto puede suceder en tres casos.

1º Cuando se engañan relativamente a la conducta que les ha de dejar mayor dicha, cuando creyendo encontrar por una vía la felicidad, no hallan sino la desgracia. Lo que puede acontecer a cualquiera, porque el error no es menos posible en esta línea que en cualquiera otra; aunque sí debe reconocerse que no es lo más frecuente equivocarse sobre sus intereses, a menos como dice Bentham, que uno sea niño o loco. En tal caso no ha de decirse que se buscó el dolor en que acaso se ha caído, sino antes bien, que se ha dado con él impensadamente, y muy a pesar del que lo sufre.

2º Cuando el mal que se abraza no es sino un escalón, una portada indispensable de pasar para llegar hasta el solio del bien; pero el bien, como se ve, es siempre el objeto, el blanco último de las aspiraciones, y si no fuese necesario tocar previamente con el dolor, de seguro no se acercaría uno a él. Esto es lo que sucede con aquellos ascéticos devotos, que piensan no poder alcanzar el cielo sino a costa de grandes privaciones y sufrimientos. ¿Acaso son estos sufrimientos el término de sus esfuerzos? No por cierto, y a fe que ellos no dejarían de desear que fuesen innecesarios para obtener el bien a que aspiran en toda su plenitud. Otro tanto hace todo el mundo a cada momento, en que se somete a algunas mortificaciones comparativamente pequeñas o pasajeras, por tal de asegurar una mayor dicha ulterior: en esto es en lo que consisten esencialmente todas las virtudes. Pero no se pierda de vista que en todos estos casos el bien, el placer, es el término final de la conducta.

3º Cuando un hábito vicioso ha dominado de tal como al individuo, que no obstante su propio convencimiento del mal que hace, no atina a zafarse de él. La objeción tomada de este caso pudiera parecer aún más espaciosa; pero no por eso será más sólida. El hábito induce una necesidad de obrar de acuerdo con él, necesidad que será más exigente cuanto sea más fuerte el hábito. La no satisfacción de la necesidad, esto es, el no abandonarse al hábito, produce una pena, cuya magnitud es en razón directa de la de la necesidad; mientras que por el contrario, la rendición a ésta va acompañada de una tranquilidad relativa, de una especie de consuelo, que por más extravagante que parezca, no deja de ser un placer. La cesación de toda violencia deja su competente gratificación, y el estado de un vicioso que lucha con su vicio es en extremo violento: la terminación de tal violencia por medio de la rendición, no puede pues menos de darle aquella gratificación, cualesquiera que sean por otra parte las consecuencias funestas del vicio que se supone.

Así el hombre no se mueve jamás sino cediendo a las palancas del goce o de la pena. Los casos del más exaltado desinterés no son sino casos en que el bien personal que conduce al individuo agente está oculto o arropado con otro bien ajeno, que es el que aparentemente mueve, pero que en realidad no sería capaz de producir ni aun el más ligero esfuerzo, si se viese privado del auxiliar poderoso, del único motor, el bien individual de la persona que obra. El patriotismo y la beneficencia, que muy a menudo se presentan como eminentemente desinteresados, nos servirán de ejemplos.

¿Qué es lo que distingue a un Decio o a un Régulo de un Coriolano? Es que los primeros hallaban su bien en el bien de su patria; en el sacrificio que hacían en su obsequio encontraban el más vivo placer, placer de la gloria o de agradar a la divinidad; mientras que el segundo, poseído de sentimientos distintos, era arrastrado por el placer de la venganza, mucho más fuerte en él que el deseo de evitar la ruina de su patria, aunque inferior a su turno a la influencia de Veturia. Todos, sin embargo, no obedecerían a un móvil común y general, el goce más o menos grande, más o menos puro, más o menos extenso, que sus acciones habían de pulular.

Eduardo de Clermont redime de la muerte a una familia miserable, y aun huye de darse a conocer por sus favores. ¿Qué principio motor le lleva? El placer, sí, el

placer. Suponiendo que no pretendiese los inciensos de la opinión, que serían aún más fragantes si llegase a traslucir su benéfica conducta al través de todas sus cobijas, la religión, y la naturaleza misma en forma de compasión, derramarían sobre él una pura vertiente de consuelo.

Aquel impulso que mueve a obrar en un sentido cualquiera cediendo a la influencia del placer o de la pena, es lo que se llama muy exactamente *motivo*. Parece ya suficientemente demostrado que no es posible que se dé acción sin que la haya precedido motivo, puesto que siempre se busca el bien o se huye del mal. De donde se deduce cuán falsa es aquella celebrada máxima del poeta, y que se ha tenido como una expresión breve y exacta de lo que pasa en el ánimo del hombre virtuoso: *video meliora, proboque —deteriora sequor*. En efecto, se ha hecho ver en mi concepto con demasiada claridad, que la sujeción al dolor con desprecio del placer no es más que una pura quimera, y que en aquellos casos en que parece tener lugar es sólo aparente. Dedúcese así mismo que la doctrina de Helvecio sobre el interés que tan bruscos ataques le produjo, no es sino la exposición de la naturaleza del hombre, si hemos de llamar interés cualquier género de bien, provecho o conveniencia. Y así es con efecto, que el hombre encuentra su más positivo interés en la adquisición del bien y privación del mal. Cuando nuestra conducta nos perjudica, no hacemos sino ceder a intereses menores con daño de intereses mayores, recibir hoy diez perdiendo mañana veinte.

Se ha querido calificar los motivos de buenos o malos, según su tendencia a producir buenas o malas acciones. Semejante pretensión envuelve un doble error. Primeramente, las consecuencias son lo que en las acciones decide de su carácter, y el motivo por consiguiente, considerado en abstracto, no puede tener influjo en la felicidad, no puede llamarse bueno ni malo. En segundo lugar, no hay ninguna clase de motivos destinada a producir siempre acciones buenas o malas. El hambre hace robar, y también trabajar; la religión ha creado institutos de caridad, como así mismo la inquisición y las cruzadas; la venganza se pulsa el puñal alevoso en el corazón de un buen ciudadano, mientras que también arrastra al criminal a los bancos de la justicia e insta por su castigo; el amor viola al objeto de la pasión, o bien lo conduce al altar de Himeneo. Pero es indudable que hay motivos más propensos a germinar malas acciones que buenas, y otros de una naturaleza opuesta. Me engaño mucho si la religión no da más frecuentemente dulces que amargos frutos: la venganza, al

contrario, muy pocas veces se satisface con bonopreponderismo.

Si el motivo es inseparable de la acción, y si nunca reza más que el bien de la persona agente, las pasiones todas del corazón humano quedan reducidas a una sola, el amor propio o de sí mismo. Este amor es verdaderamente el que bajo las formas de ambición, amistad, avaricia, patriotismo, tantas otras, determina siempre nuestra conducta. Aquellos sacrificios espléndidos de una persona a otra: que excitan la admiración y el entusiasmo de la multitud, no son, por más extraño que parezca, sino la sujeción al imperio del placer. Damon y Pitias no podían vivir el uno sin el otro; cada cual sentía dolor en ver sufrir a su amigo y en continuar existiendo privado de él: ¿qué raro es pues que se disputasen la muerte? Una conducta opuesta, una conducta que hiciese padecer a cada uno el indecible dolor de verse arrancar a su amigo, y sobrevivirle, y penar con ello, esa conducta sí que sería desinteresada; pero por lo mismo esa conducta era imposible. La muerte, que hacía al fin insensible la separación misma, la muerte, que en cambio de un mal pasajero aunque grave ahorraba un mal grave y prolongado cual era la vida, constituía en aquellas especiales circunstancias el mayor de los beneficios.

Debe estarse muy alerta contra aquellas palabras apasionadas con que generalmente se apellidan algunos motivos con depresión o ensalzamiento injustos de las acciones que puedan ellos determinar. Las voces *orgullo*, *avaricia*, *ambición* y otras mil llevan consigo una idea de reprobación: las de *patriotismo*, *honor*, *lealtad*, etcétera son favorecidas con una idea de aprobación. El resultado de este juicio prematuro de la opinión es, que desentendiéndose de las consecuencias propias y naturales de las acciones, se queda como absorta en la contemplación de los motivos suyos, y no vacila en conceder la legitimidad a cuanto dice relación con aquellas palabras favorecidas, y en aprobar a todo lo que se refiere a las proscritas. El medio de evitar estos inconvenientes no es otro que restituir a las cosas sus nombres propios, aboliendo las voces apasionadas y sustituyéndolas con otras neutras. Así, en vez de las anteriores, diremos: *amor de sí mismo*, *amor de la riqueza*, *y amor del poder*; *amor de la patria*, *respeto a la opinión pública*, *y constancia en el afecto*.

Pero a pesar de que los motivos por sí solos nada digan en pro ni en contra de la conducta, ésta por sus efectos

puede ser favorable o adversa a la dicha. Aún más, puede traer la dicha a uno y la desgracia a otro; y aun respecto del mismo individuo la dicha de *ahora* puede estar en oposición con la dicha de *después*. En semejante conflicto, ¿qué lado es el que prefiere?

Vale más sujetarse al mal menor que al mayor, o como dice el adagio, "del mal el menos". He aquí un axioma que baste emitir para que sea reconocido desde luego su exactitud; un axioma que no se puede de buena fe ni aun poner en duda. En un individuo es demasiado claro que se someterá más bien a un mal como dos que a uno como cuatro; ¿pero la sociedad está en el mismo sentido? Si un hombre ha de sufrir como dos, y otro como cuatro, ¿sus consorcios estarán de acuerdo en que se someta al sufri-miento más bien que éste? Rara vez se complace el hombre en el dolor de sus semejantes: fuera de algunos casos excepcionales, de aquellos en que se siente el placer de la antipatía o de la venganza, que por fortuna son pocos, el hombre experimenta dolor con el dolor de sus semejantes, en lo cual quizás tiene la mayor parte el poder de la imaginación: el dolor en otros nos hace pensar en el dolor nuestro, nos ponemos en lugar del que sufre, y sufrimos con él. Hay también algunos caracteres insensibles, que ven con ojo enjuto las mayores calamidades. Estas excepciones no destruyen el principio general. Si el hombre pues padece con los dolores ajenos por pura simpatía, estará interesado en que los males que se sienten a su rededor sean en el menor grado posible; porque mientras sean ellos menores, lo serán también los suyos.

La razón dada pudiera tal vez complacer el ánimo respecto de aquellos males que sólo afectan porciones de la minoría. Se trata de elegir entre el mal de Julio y el de Ticio. ¿Cuál consentirá *el resto de los hombres* que sea el que haya de sufrir? Será precisamente aquel cuyo mal sea menor. Pero cuando alguno de los males, que es el caso más frecuente, ha de tocar a la mayoría de la sociedad, ¿no se hace ésta juez y parte al fallar que ella sea la que ha de quedar eximida? ¿Obrará dando siempre al mal menor la preferencia, aun cuando haya de caer sobre ella? En el caso en que el mal suyo sea el mayor, y en que por consiguiente ha de echar el otro sobre la minoría para quedar ella libre, no hay duda que consentirá en hacerlo, porque así está en sus intereses; ¿pero la minoría consentirá igualmente? Ella bien querría no sufrir el más pequeño mal, aunque hubiese de caer otro mayor sobre la mayoría; pero tiene que ceder. ¿Y por qué no deserta de la

sociedad? Porque donde quiera que vaya, allí tiene que formar sociedad, en razón de que los hombres no pueden existir de otro modo, o a lo menos las calamidades que les esperan en un completo estado de aislamiento les hacen sobrellevar el mal que ha echado sobre la mayoría de la sociedad a que pertenecen. ¿Tiraniza pues en este caso la mayoría a la minoría? Así es en efecto; pero una exacta evaluación hecha por ésta de los males que alternativamente tiene que sufrir, le hace decidirse por los de la tiranía que se ejerce con ella más bien que por los del estado extra-social.

¿Y oprimirá la mayoría a la minoría cuando el mal que ha de caer sobre aquélla es menor que el de ésta, y ésta consentirá en la opresión? Si el mal de la mayoría es tal como se supone, manifiestamente la parte que toca a cada individuo ha de ser muy ligera, y por no provocar una reacción de parte de la minoría, consentirá cada uno en sufrir su pequeño mal. Por parte de la minoría la reacción sería indubitable, porque ella vería que podía estar mejor; que no sería difícil hacer convenir a la mayoría, y que podía separarse de ella y constituirse aparte bajo mejores principios. Resulta pues en último análisis, que la mayoría echa un mal sobre la minoría, cuando de no hacerlo sufriría ella otro mayor, y que lo soporta paciente-mente en el caso contrario.

Cuando la conducta de los hombres es perjudicial a ellos mismos o a los demás, o cuando simplemente no observan una conducta bonopreponderística, está claro que la sociedad se interesa en que obren de una manera distinta; y como jamás obran los hombres sino con miras a obtener un placer o evitar una pena, es preciso que se les presenten tales motivos para lograr de ellos la conducta apetecida. Estos motivos se llaman *sanciones*¹, y pueden ser de cinco clases. Porque los placeres y penas de un hombre pueden venirle:

1º Del curso ordinario de la naturaleza sin intervención voluntaria de los hombres, y entonces reciben la nomenclatura de *sanción natural*;

2º De la conducta de los hombres indiferentes al individuo que obra, dimanada del juicio que se forman de su

¹ La sanción es pues la pena o el placer consiguiente a la contravención u observancia de una línea de conducta cualquiera.

acción: entonces se dicen los placeres y penas *sanción popular*;

3º De la conducta de las personas relacionadas con el individuo, dimanada del juicio que se forman de su acción: a tales placeres y penas llamaremos *sanción doméstica*;

4º De la acción de las leyes que lo castigan o premian por sus hechos: *sanción legal*;

5º Del temor o esperanza del castigo o recompensa de la divinidad: *sanción religiosa*.

Ejemplo. De dos hombres el uno observa una conducta maléfica, roba, se prostituye, etcétera, y el otro sigue un proceder opuesto, respeta las propiedades, guarda castidad, etcétera. Silio, el primero, por consecuencia de sus vicios, contrae enfermedades, remordimientos, etcétera; mientras que Fabio, el segundo, goza de buena salud, tranquilidad de conciencia, etcétera: he aquí las penas y los placeres de la sanción natural. Silio se atrae el menosprecio de sus conciudadanos, nadie se asocia a él; y Fabio es bien recibido de todos, le honran y le protegen: esta es la sanción popular. La mujer de Silio se hace infiel, porque ni la cuida ni la mantiene; sus hijos le burlan y desobedecen, en tanto que Fabio recibe pruebas de lealtad y sumisión entre los suyos: he aquí la sanción doméstica. Silio por un robo es puesto en prisión, le juzgan y condenan a un destierro; y Fabio recibe premios de la autoridad pública por su conducta magnánima y generosa; estos son los placeres y penas de la sanción legal. Silio, finalmente, se siente compungido y medroso al considerar los castigos que se le esperan de la Divinidad en esta o en otra vida; Fabio descansa tranquilo en el testimonio de su conciencia, que le promete recompensas de su Dios: tal es la sanción religiosa.

Debo advertir que no comprendo en las sanciones aquellos placeres y penas que no afectan al individuo por la ejecución de una acción buena o mala bajo de otros respectos, o tenida por tal. La sanción supone una acción que conviene procurar o evitar, cuya sola circunstancia justifica a aquélla, pues de otro modo sería indebida. Un socorro, por ejemplo, hecho a una persona constituida en afflictivas circunstancias es una acción buena, una acción digna de premio, pero esta sanción remuneratoria no se emplea sino por la bondad de la acción ejecutada. No importa que la bondad sea nula, con tal que se crea efec-

tiva; porque lo que se trata de hacer ver es que toda sanción supone una *moralidad*. Lo mismo se dice de las penas. No se comprenden pues en la sanción natural los placeres y penas cuyo fin manifiesto no es la comisión u omisión de acciones buenas o malas por otro lado, sino que el bien o mal que de ellas deriva el hombre es como consecuencia directa del hecho, en virtud de que tal es su tendencia. Así, el placer o la pena de gustar un buen o mal manjar no es premio ni castigo por haberlo gustado, no es *sanción* natural por tanto; sino una propiedad de aquella sustancia, que no sabemos por qué sea así y no de otro modo.

Esto no impide que las diversas sanciones incurran en aberraciones, castigando o premiando acciones indignas de castigo o premio.

Cualquiera de estas sanciones (dice Bentham) es susceptible de error, esto es, de alguna aplicación contraria al principio de la utilidad; pero siguiendo la nomenclatura que se acaba de explicar, es muy fácil indicar con una sola palabra donde está el mal. Así por ejemplo, el oprobio que del suplicio de un delincuente resalta sobre su familia inocente es un error de la sanción popular; el delito de usura, esto es, de un interés mayor que el interés legal, es un error de la sanción política (o legal); la herejía y la magia son errores de la sanción religiosa, y ciertas simpatías o antipatías son errores de la sanción natural. El primer germen de la enfermedad está en una de estas sanciones, de la cual se extiende ordinariamente a las otras, y en todos los casos es muy importante haber descubierto el origen del mal antes de elegir y aplicar el remedio.

Yo convengo aquí con Bentham en el fondo de sus principios; pero no en que sea extravío de las sanciones su aplicación a hechos sin moralidad, como él parece pensarlo. En tal caso, yo creo que el mal o el bien impuesto no merece llamarse sanción; porque no forma regla de conducta, y de una conducta buena o mala, o reputada tal. Aclaremos esto con ejemplos. La opinión pública infama la indigencia, de tal manera, que un mendigo es de ordinario un sujeto de desprecio, sólo porque es mendigo. La opinión pública obra aquí con la mayor injusticia; sin embargo, no puede decirse que la *sanción* popular esté extraviada. Yo diría que no hay aquí sanción, porque la censura del público no tiende a dictar una regla de con-

ducta, como que no es voluntaria, a lo menos en muchos casos, la indignancia. Por la misma razón, la pena innata que impone a todos los hombres la religión cristiana por el pecado de Adán, no es sanción, porque no tiende a hacer variar nuestra conducta. El suplicio que un tirano hiciese sufrir a un súbdito por puro antojo o por otra razón semejante, no tendría tampoco el carácter de sanción, porque no indica ninguna regla de conducta, ni se había impuesto por acción reputada mala: tal fue el degüello decretado por Herodes. Por último, la enfermedad o muerte que resulta de comer una sustancia venenosa, tampoco es propiamente sanción, porque aunque induce una regla de conducta, *después de algunos chascos*, para los que tienen noticias, de ello, tal hecho no produce mal ninguno que no sea el del actor solo, y castigar por la ejecución de una acción que no produce otro mal que el castigo mismo, envuelve un absurdo incomprensible: en efecto, quítese el castigo, y se quitó el delito. Según lo expuesto, yo no diría que las sanciones están extraviadas, sino cuando premian o castigan acciones que se *suponen equivocadamente* merecer el tal premio o castigo, o en otros términos, que se tienen por bono o malopreponderísticas no siéndolo.

Las únicas sanciones, como ha podido observarse, que están en manos de los hombres dispensar, son la popular, la doméstica y la legal. La sociedad se interesa en que todas las sanciones encaminen al hombre a la conducta de que resulte mayor suma de dicha; pero no pudiendo disponer sino de las ya referidas, esas serán las que ella aplique. Mas, ¿cuándo ha de imponerlas?

Hay casos en que ninguna de las sanciones *disponibles* pueden aplicarse con ventaja a las acciones humanas. Una gran parte del dominio de la conducta tiene que quedar del todo libre del imperio de ellas, y entonces el modo de obrar se dirige enteramente por los motivos de las otras dos sanciones. He aquí los casos en que no tienen lugar las sanciones disponibles.

1º Cuando son *mal fundadas*, es decir, cuando sirven de castigo a una acción inocente o buena, o de premio a una indiferente o mala. Las penas aplicadas a la usura y las recompensas dadas a los conquistadores han sido mal fundadas.

2º Cuando son *ineficaces*, esto es, inferiores al motivo que hace obrar al individuo, en cuyo caso la sanción que se aplicase sería del todo inútil y perdida. Ineficaz sería

cualquiera pena impuesta al hurto necesario²; porque siendo la muerte el término infalible que tiene a sus ojos el que lo comete, no hay castigo ninguno con cuya amenaza se le pueda contener. Las recompensas asignadas al acusador de sí mismo serían casi siempre ineficaces.

3º Cuando son *superfluas*, que es cuando aplicándose a actos que conviene evitar o proporcionar, actos malos o buenos realmente, son innecesarias, por poderse lograr el mismo resultado por otros medios más suaves que no lleguen a tener el rigor de las sanciones. Si un hombre comete un delito por ignorancia, no es el medio mejor de corregirle el castigarle, sino que bastará para que no repita su hecho ilustrarle en la materia. Así mismo, si un individuo ejecuta una acción que resultase un bien casual, por grande que éste sea no habrá por qué recompensarle, supuesto que obró sin ánimo de producir el bien.

4º Cuando son *dispendiosas*, que es en el caso en que se aplica un castigo o recompensa mayor de lo que se requiere para evitar una acción mala, o que se produzca una buena. La muerte, que Dracón impuso a las faltas más pequeñas, era una pena muy dispendiosa, y los sueldos de algunos empleados en las monarquías son comparativamente excesivos, y por tanto dispendiosos.

5º Cuando son *muy eludibles*, en cuyo caso se sustrae el autor del hecho del influjo directo de las sanciones. La fuga de un encausado, la irreligiosidad de un culpable, y la facilidad de ocultar la acción sancionada, pueden servir de ejemplo de tal sustracción.

6º Finalmente, cuando se ignora el autor de la acción sobre que hubieran de recaer las sanciones.

Hay también casos en que unas sanciones pueden obrar y otras no. La embriaguez traerá sobre un hombre las penas de la sanción natural, y también la de las sanciones popular y doméstica en donde quiera que la opinión pública repruebe aquel vicio; pero las leyes y la religión casi en ninguna parte lo condenan, a lo menos expresamente. La usura será castigada en donde sea un delito (que es, o por lo menos ha sido en muchas partes); mientras que ni la opinión, ni la naturaleza, ni la religión le aplican sus castigos.

Son muy dignas de transcribirse en esta sección las siguientes observaciones de Bentham sobre las sanciones.

² Es el que se comete en estado de extrema necesidad.

Las mismas penas y recompensas en especie pertenecen a todas las sanciones, y la diferencia solamente consiste en las circunstancias que las producen. Estas cuatro³ sanciones no obran sobre todos los hombres del mismo modo, ni con el mismo grado de fuerza; son a veces rivales, a veces aliadas, y a veces enemigas. Cuando están de acuerdo, obran con una fuerza irresistible; cuando se combaten, deben debilitarse recíprocamente, y cuando son rivales, deben producir incertidumbres y contradicciones en la conducta de los hombres.

Se pueden imaginar cuatro cuerpos de leyes que corresponden a las cuatro sensaciones, y todo estaría en el más alto grado de perfección posible si estos cuatro cuerpos de leyes no formaran más que uno solo, pero estamos aún muy lejos de esto, aunque no sea imposible llegar a conseguirlo. Entretanto, el legislador nunca debe olvidar que sólo dispone inmediatamente de la sanción política. Los otros tres poderes serán necesariamente sus rivales o sus aliados, sus antagonistas o sus ministros, y si los olvida en sus cálculos, se hallará engañado en sus resultados; pero si los hace concurrir a sus miras, tendrá una fuerza inmensa. Solamente bajo el estandarte de la utilidad, se puede esperar reunirlos... La sanción natural es la sola que obra siempre, la sola que obra por sí misma, la sola inmutable en sus principales caracteres; ella es la que atrae a sí insensiblemente a todas las otras, la que corrige sus extravíos, y la que produce toda la uniformidad que hay en los sentimientos y en los juicios de los hombres. La sanción popular y la sanción religiosa son más movibles, más mudables, más dependientes de los caprichos del espíritu humano. La fuerza de la sanción popular es más igual, más continua, más pausada, y más constantemente conforme al principio de la utilidad. La fuerza de la sanción religiosa es más desigual, más variable según los tiempos y los individuos, más sujeta a errores peligrosos; se debilita en el reposo, y recobra toda su energía en la oposición.

La sanción política es superior a estas dos bajo ciertos respectos: obra con una fuerza más igual sobre

³ Bentham no cuenta aquí, como en toda la obra de sus *Tratados de Legislación* que es la que se cita, más de cuatro sanciones, porque no hace mención aparte de la sanción doméstica; pero en la *Deontología* ya la reconoce, aunque bajo otro nombre.

todos los hombres, es más clara y terminante en sus preceptos, es más segura y más ejemplar en sus operaciones, y en fin, es más susceptible de ser perfeccionada. Cada progreso que hace influye inmediatamente sobre el progreso de las otras dos, pero sólo abraza acciones de cierta especie; no tiene bastante poder sobre la conducta privada de los individuos, y solamente puede proceder sobre pruebas que muchas veces es imposible obtener, y además puede evitarse por el secreto, la fuerza y la maña.

La sanción doméstica (dice en la *Deontología*) puede ser más o menos eficaz, más o menos ilustrada que la sanción popular: su operación es más directa e inmediata que puede serlo la de la sanción popular, en el sentido que la dicha de un hombre depende generalmente más de aquéllos que le rodean habitual o frecuentemente que de los que están separados de él. Las sanciones social (o doméstica) y popular obran y vuelven a obrar mutuamente una sobre otra, no siendo en el hecho otra cosa la sanción popular que el gran recipiente de las sanciones sociales (domésticas).

Así pues, sea que se examine en estas diferentes sanciones lo que hacen, lo que no pueden hacer, siempre se ve la necesidad de no desechar alguna, y de servirse de todas (las disponibles, diría yo) dirigiéndolas al mismo objeto: son como unos imanes, cuya virtud se disminuye presentándolos unos a otros por sus polos contrarios, al paso que se aumenta mucho uniéndolos por sus polos amigos.

Puede observarse de paso, que los sistemas en que más han discordado los hombres no se han fundado más que sobre la preferencia exclusiva que se ha dado a la una o a la otra de estas sanciones. Cada una de ellas ha tenido sus partidarios que han procurado exaltarla sobre las otras, y cada una ha tenido sus enemigos que han trabajado por degradarla, mostrar su parte flaca, y ponderar todos los males que ha producido, sin hacer mención de sus buenos efectos. Esta es la verdadera teoría de aquellas paradojas, que elevan, ya a la naturaleza contra la sociedad, ya a la política contra la religión, ya a la religión contra la naturaleza y el gobierno, y así en lo demás.

Algunos extrañarán (dice Bentham en una nota) que al hablar de las sanciones de la moral no se haga mención de la conciencia. La razón poderosa que tengo

para no servirme de esta denominación es que es vaga y confusa. En la significación más común, esta voz expresa, o la reunión de las cuatro sanciones, o la pre-eminencia de la sanción religiosa; pero servirse de una sola palabra para significar cuatro especies de poderes morales muy distintos, y a veces opuestos, es condenarse a disputas interminables. En la moral práctica y sentimental, se acostumbra personificar la conciencia: ella ordena, prohíbe, recompensa, castiga, se despierta, se extingue, etcétera; pero en la lengua filosófica se deben desechar estas expresiones figuradas, y sustituir los términos propios, es decir, la expresión de las penas y de los placeres que nacen de tal o tal sanción.

Yo pienso que la conciencia no se refiere a determinada sanción, sino que puede referirse a cada una de ellas indistintamente. La conciencia en cuanto a esto no es sino la desaprobación o aprobación de nosotros mismos a nuestros actos, y el temor o esperanza consiguientes de experimentar los efectos de tal o cual sanción, o de todas juntas. La única circunstancia peculiar a la sanción religiosa con respecto a este punto es que ella consiste esencialmente en *temor* o *esperanza* netos, sin que ni uno ni otra se funden en la ejemplaridad de aplicaciones prácticas, sino sólo en aquella creencia ciega y de autoridad que se llama fe.

SECCIÓN II

DEL MODO DE OBRAR LOS MÓVILES

No se habría dado a conocer más que imperfectamente el fenómeno de la acción, contentándonos con especificar los diversos móviles que determinan a la voluntad: se requiere ahora exponer el mecanismo que se efectúa en nuestro intelecto para que obren en el ánimo las sanciones, y todos los movimientos internos que preceden a nuestros actos.

Las impresiones que nos llegan de las cosas y acontecimientos nos hacen formar de ellos el juicio de que nos son agradables o penosas, de que convienen o no a nuestra felicidad, constituyendo esta perspectiva el *motivo*. En

el primer caso se despierta en nosotros el deseo de procurarnos aquellas cosas o aquellos acontecimientos, y en el segundo el de alejarlos. Pero siempre un deseo, bien de amor o de odio, se sigue al juicio que formamos. Una vez pronunciado el deseo en términos perentorios y absolutos, una vez que el deseo es claro, indubitable y prepotente, nuestra voluntad desplegando su influjo sobre el aparato locomotor, lo agita o lo mantiene inerte según sean sus dictados.

Si esto pasase siempre con tanta sencillez, el sistema de la acción no ofrecería una gran dificultad. Pero sucede muy a menudo que el influjo que nuestras acciones tendrán sobre nuestra dicha es muy difícil de apreciar. Sanciones encontradas, unas penosas y otras agradables, vemos apostadas como para recibirnos, así que encaminemos nuestros pasos en tal o cual sentido. Valuamos con trabajo las sanciones, y aún muchas veces no acertamos con su verdadero carácter. En suma, no sabemos qué giro será el que nos deje mayor suma de dicha. Entonces, siendo fluctuantes nuestros juicios, lo son igualmente los deseos, que batallan entre sí. Mas casi siempre en un momento dado, un juicio prepondera, el deseo correlativo, que siempre va a su grupa, sobresale también y ya entonces obramos con aquel sentido. De aquí es que muchas veces, asaltados por juicios y deseos, nos constituimos en entera perplejidad hasta que podemos apreciar bien nuestros intereses, y aun no es raro que obremos como a la ventura. Pero siempre la acción se determina en virtud de un deseo predominante que avasalla a los que se le oponen, y esta observación no debe jamás perderse de vista.

Supongamos que un hombre fuertemente enamorado de una mujer, medita poseerla a todo trance, aun cuando para ello tenga que emplear la violencia. El estará poseído de muchos juicios y deseos contrarios. Ve por primera el gran placer que le aguarda, y esto le induce al hecho; pero también se penetra de la pena legal que le amenaza. Para que ésta caiga sobre él, es necesario que el hecho se compruebe: piensa pues en los medios de ocultación. El lugar es a propósito por poco frecuentado; pero no es difícil y menos imposible el ser descubierto en el curso de la operación. Entonces, además del castigo de la ley será oprobioso por la opinión pública a causa de una acción tan infame, y él es muy cuidadoso de su reputación. Pero tiene toda la seguridad del secreto. Aún teme las penas religiosas; ya cree en ellas, ya las da por imaginarias y

falsas; ahora pretende excusarse ante la Divinidad porque le dio una necesidad tan imperiosa, después vuelve a sobre-cogerse porque le vienen en tropel las ideas religiosas ordinarias que le ofuscan. Por último, a la vez que reflexiona sobre el sufrimiento que va a inferir a su víctima a quien ama, y cuyo afecto quiere conservar, juzga también que el mal es pasajero, que quizá se lo perdonará; que... que... sabe Dios qué más: el deseo influye aún en los juicios, y se los hará formar halagüeños...

En un tal piélago de juicios y deseos predominan siempre los más fuertes, y son ellos los que determinan la conducta. Esta fuerza depende del valor de las sanciones, el cual varía de un individuo a otro, y proviene de circunstancias extranjeras de él en último resultado. En una persona la sanción popular ejerce grande influencia por su naturaleza, educación, hábitos, etcétera; en otra el des-caro llega hasta serle casi indiferente la opinión de los hombres. Éste, cuyas relaciones y recursos son muy extensos, cuenta con burlar la acción de las leyes: aquél, destituido de semejantes auxilios, mira como infalible el golpe con que le amenazan. Uno, divorciado con la religión, e incrédulo absoluto de sus castigos y recompensas, la desprecia y desatiende: otro, impregnado fanáticamente de sus promesas y amagos, no desvía un solo paso de sus preceptos. La sanción natural misma no afecta igualmente a todos; porque el hombre humano o débil no podrá menos de sucumbir a seducciones de que se reiría altamente un corazón duro y fuerte.

Y en esta diversidad irremediable de circunstancias necesarias, ¿podrá esperarse que los hombres se conduzcan uniformemente? ¿Podráse con justicia tomar venganza de su mal proceder? ¿O deberemos lamentarnos amargamente de la fatalidad del destino, que le tiene, por decirlo así, designadas de antemano las acciones que ha de ejecutar?

Se pretende que el hombre puede obrar contra sus deseos; de tal modo, que si se ve asaltado de una tentación, él no está ceñido de ningún modo a ella, sino que puede fácilmente, si quiere, tomar por el opuesto camino, y si no lo hace, peor para él, pues esto será una prueba de su perversidad. Obrar sin deseos es una cosa inconcebible, porque la acción supone la tendencia a ella, bien sea espontánea o forzada: el deso no deja de serlo, porque la violencia lo haya hecho formar, y la sanción de esta violencia es un motivo como cualquiera otro. Cuando se procede

pues contra un deseo determinado, no es sino cediendo a otro deseo superior que arrastra al individuo, y es esto tan cierto, que no pueden menos que reconocerlo, los mismos contrarios al fijar la condición *si quiere* en el hombre a quien consideran capaz de manejarse en oposición a un deseo dado. Si una tentación es tan fuerte que sobrepuja a los motivos del buen proceder, y consiguientemente a los deseos que les subsiguen, la acción determinada por la tentación será ejecutada, sin que baste a impedirlo ningún poder del universo.

Zoilo es codicioso: su inclinación a la riqueza es natural en él, y aún lejos de fomentarla, quizá trabaja diariamente por destruirla; mas con todo, él está poseído de ella. El juego le ofrece una posibilidad de ganancia, y se siente tentado a jugar. Pero Zoilo que sabe pensar, no desconoce el riesgo que corre de perder, y los males que de ahí se le han de originar a sí y a su familia. Tampoco ignora lo infame del oficio, y los vicios accesorios a que da lugar, holgazanería, embriaguez, rapacidad, etcétera. No obstante todo, su afición prepondera sobre cualquiera otra consideración de continencia, y él no puede quitarle esta preponderancia para darla a los otros motivos, porque no está en su mano. ¿Cuál será el resultado? Infalliblemente que juegue. He aquí un hecho que puede predecirse con toda certeza.

El hombre, se insiste, si es que no puede de una manera absoluta descaminar la tendencia de ciertos deseos, podrá en gran parte influir en las circunstancias que los producen, y promover o contener su desarrollo según sean aquéllos propios para traer o no la dicha. Si Zoilo tiene conocimiento de su propensión al juego, ¿no deberá y podrá evitar cuantos accidentes tiendan a fortalecer su deseo? ¿No deberá y podrá debilitarlo distrayendo su atención hacia otros objetos, y empleando su tiempo de tal modo y en tales ocupaciones, que todo tienda a sacar de los límites de sus recuerdos la maldita pasión que le domina? ¿Y no podrá reconvenirse en justicia de no ajustar a estas reglas su procedimiento? Aun para tomar todas estas medidas de precaución ha de haber deseo; porque, ¿cómo lo hará si no lo *quiere*? Este deseo ha de ser precedido de su correspondiente juicio de la excelencia, oportunidad, posibilidad, etcétera de las medidas; y este juicio ha de formarse a virtud de impresiones que han de afectarle independientemente de su voluntad. Esta circunstancia de independencia de la voluntad en las circunstancias que producen los juicios, tienen siempre lugar con

más o menos inmediación al primer deseo dado, y una vez que se ha tocado con ella, ya no hay ni aún esperanza de obtener de un hombre el proceder que aquel deseo no determine.

La independencia de la voluntad en los juicios proviene de la organización particular de cada uno, de la educación, y de algunas circunstancias extranjeras que ocurren sin anuencia del individuo. La organización en cada persona varía considerablemente, y le hace sentir de un modo distinto que a las otras. Las circunstancias de que depende esta diferencia de sensibilidad serán expuestas en otro capítulo; pero por ahora reconozcámosla siquiera, que esto basta para el objeto actual. Sabemos que un mismo motivo no obra con igual fuerza en todos los hombres; y aún más puede ser que los afecte, e incite a obrar por consiguiente, en sentidos contrarios. Esto proviene de la diversidad en la impresión que producen en cada uno las sanciones, lo cual dejamos ya indicado antes. Si pues las sanciones no afectan sino muy desigualmente a los hombres, y si los motivos, en consecuencia, no arrastran hacia el mismo lado, ni con la misma intensidad, manifiesto es que la conducta de los hombres no puede menos que diferir por esta causa, y de tal modo, que no está en su arbitrio estorbarlo. Juan, *naturalmente* falto de pundonor, desprecia la opinión del público y de su familia; irreligioso *por convencimiento*, no teme los castigos del cielo; protegido por amigos de influencia, cuenta con eludir en cualquier evento las penas legales; y en fin, robusto y valiente, ni le arredran las amenazas de sus víctimas, ni piensa en las dolencias que sus vicios puedan acarrearle. ¿Un tal hombre, sin embargo de qué no será más que facticio, no será arrastrado a los crímenes y excesos de una manera segura e inevitable? ¿Para no cometerlos no se requerirían motivos, es decir sanciones, que le afectasen de una manera opuesta a la suposición?

No es menor el influjo de la educación en la conducta de los hombres, que no lo es en la naturaleza especial de cada uno. Aquélla ilustra al hombre sobre verdaderos intereses y fortifica en su ánimo la impresión de las sanciones en cuanto tienden al bien. No es raro que los hombres se conduzcan de una manera perjudicial a sí mismos o a los demás por ignorancia de sus verdaderos intereses: aún diré más, que casi siempre ésta es la causa de los vicios y delitos. Pues bien, la educación, que enseña aquello, no puede menos que ser a quien deba mucho su buen comportamiento el hombre que está adornado con ella, si no hay otras

circunstancias más poderosas que le atraigan hacia otra parte: y el mal educado tiene de tal modo una presunción en contra suya, que a no ser por otras circunstancias más pujantes que lo determinen en diverso sentido, como lo que se llama *buenos sentimientos*, etcétera, su mal proceder puede sin vacilación asegurarse. Y arraigando buenos hábitos, con más, presentando ejemplos dignos de imitarse, no es menos eficaz la influencia de la educación en la conducta, convirtiendo casi en necesidad el buen manejo, y haciendo cobrar honor al vicio y al crimen. Entre tanto, todos estos resultados son precisos, e independientes de la voluntad del individuo de cuya conducta se trata. Finalmente, aparte de la organización y de la educación, algunas circunstancias extranjerías al individuo agente, pueden determinar de tal suerte su conducta, que le constituyan en la precisión de obrar de cierta manera dada. Yo tengo un enemigo prudente, cuyo encuentro evito de continuo, temeroso de que sus demasías apuren mi paciencia y me precipiten a dañarle. Así me lo dictan mi buena índole, que me hace sufrir con el sufrimiento de otro, y mi educación, que me ha enseñado todas las consecuencias que es susceptible de producir la venganza. Mi enemigo, sin embargo, bien lejos de imitar mi moderación, me busca, me insulta, y me hiere; el público que ha presenciado esta escena, derramaría sobre mí el licor abrasante de la infamia, si pacientemente soportase la afrenta que se me ha inferido. Yo pues, enajenado de rabia y vergüenza, lo invito a duelo, en el cual a los primeros golpes cae tendido a mis pies. ¿Quién se hará cargo de esta muerte? ¿Habría yo podido evitarla?

De esta suerte nuestras acciones son siempre determinadas por los motivos más fuertes de aquéllos que nos afectan, y esta fuerza en último resultado es del todo independiente de nuestra voluntad. La conducta, por tanto, es en el hombre tan necesaria como lo es su estado de salud o enfermedad según las causas que en él obren. No es menos forzosa e indispensable, tal como ella tiene lugar en cada individuo, que lo es el curso de las estaciones, la sucesión del día y de la noche, los eclipses, la reproducción, la vida, la muerte, y en suma, todo lo que pasa en la naturaleza como consecuencia precisa de sus causas. Pretender que así no sea la cosa, es pretender que el universo no esté organizado como está, y negar el hecho es calumniar a la naturaleza, es desconocer lo que vemos, lo que una experiencia diaria nos repite sin cesar.

Nada sería más vano que deducir que tales principios sean funestos a la moral; porque éstas no son máximas que se aconsejan y a que podría atribuirse tal o cual influjo en la conducta, y de consiguiente en la felicidad de los hombres. Yo no he hecho más que *exponer* lo que sucede, y no sé por qué el conocimiento de los hechos ha de dar a *estos hechos* consecuencias que ellos no tenían. Las hará percibir, las hará apreciar, pero que ellas se muden no podrá hacer. ¿Se teme que los hombres prevalidos de la *necesidad* de su conducta, y confiados en excusarse con ella, obrarían el mal que no hubieran obrado de otro modo? No puede esperarse un cambio de conducta sin que lo haya en los motivos, es decir, en la perspectiva que nos ofrecen las sanciones, y aquel conocimiento de que hablamos no alteraría en lo más pequeño semejante perspectiva. ¿Acaso las penas o recompensas de la Divinidad, de la naturaleza, de la opinión o de la ley habrán de sentirse con menor o mayor intensidad porque conozcamos el verdadero mecanismo de la acción? Si un reloj se volviera un ser pensante, y llegara a penetrarse del giro de sus ruedas y resortes, ¿perderían éstos su propiedad de moverlo en los mismos términos que hoy lo hacen? Visible es que la máquina nada sufriría, que llenaría sus fines con la misma perfección que hoy lo hace. Porque en éste como en aquel caso, suponemos, sólo la adquisición del conocimiento del mecanismo, mas no el poder de alterarlo.

¿Se dirá de injusticia en las sanciones que castigan o premian al que no pudo menos que obrar de cierto modo, y que por consiguiente no es acreedor a la sanción que le caiga? Basta que las sanciones influyan de un modo saludable en la conducta, esto es, que la dirijan del modo más conforme al bonopreponderismo, para que ellas sean justificables, y para que en ningún modo se trate de eliminar las disponibles y caracterizar a las otras de viciosas. Si la pena impuesta al robo, al homicidio y a todos los demás delitos tiende a evitar estos delitos, ¿qué importa todo lo demás? Y porque se demuestre que el ladrón o el homicida obraron de un modo necesario ¿habrá de inferirse que conviene que haya delincuentes, o que los castigos que se les infligen no influyen retrayéndolos del crimen? Si las sanciones se impusiesen por razón de venganza o de capricho, indudable es que el carácter de *non possunt non* en las acciones haría injustificables aquéllas. Pero no: precisamente porque las acciones son determinadas por los motivos de una manera forzosa, es por lo que se emplean las sanciones, que no son otra cosa que motivos,

para obtener la conducta que se desea, la conducta bono-preponderística; viniendo así las sanciones a ser un asunto de cálculo, y no de venganza o capricho.

Nada de alarmante tiene la circunstancia de necesidad en la conducta. Por el contrario, esa certeza de que dados ciertos motivos se darán ciertas acciones, proporciona la posibilidad de obtener de los hombres la conducta que se quiera empleando las sanciones disponibles, y en general inspira más confianza en su manejo. No es poco poder influir de un modo seguro en la conducta por medio de los motivos artificiales, ni es poco poder contar con este o el otro proceder: podemos entonces calcular sobre bases firmes, y nos evitaremos los chascos que serían consiguientes a otro orden de cosas. Si no fuera segura la acción de los motivos sobre la conducta, nadie podría gozar de tranquilidad un solo instante, porque ¿qué garantía tendría contra la malevolencia? La confianza es pues propia del arreglo actual, y la alarma del arreglo opuesto. Si nos chasqueamos hoy a veces aguardando de los hombres una conducta que luego sale fallida, esto proviene de que no tenemos un exacto conocimiento previo de todos los motivos y de su fuerza en los tales hombres. Pero estudiadas que sean con perfección las circunstancias que influyen en la sensibilidad, rara vez no se podrá calcular de antemano con certeza la conducta de los hombres.

Estas ataduras en las acciones no son por otra parte peculiares a ellas. Todos los sucesos del universo son igualmente necesarios; porque tal es el enlace entre las causas y los efectos, que dadas aquéllas, no pueden menos de producirse éstos. Y como según lo tenemos observado antes de ahora, las causas son a su turno efectos, la cadena va de eslabón en eslabón hasta lo infinito, quedando así todas las cosas del universo, sin exceptuar el hombre, sujetas a un poder absolutamente desconocido.¹ Pero si bien debemos confesar nuestra ignorancia en lo que la tenemos, no es tolerable que se niegue lo que sí nos enseñan la observación y la experiencia.

¹ Se llama *casualidad* a la circunstancia en un suceso de no haber sido consecuencia forzosa de una serie de causas íntimamente enlazadas; pero como tal circunstancia es absolutamente falsa, se sigue que la casualidad tampoco es una cosa real: ella no es más que una ilusión dimanada de no haberse visto bien aquella serie de causas, la que nunca dejará de percibirse empleando al efecto una detenida observación.

