

CURSO

DE

FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

POR EL

RDO. P. MANUEL JOSÉ PROAÑO

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Miembro de la Academia Ecuatoriana correspondiente
de la Real Española.



VOLUMEN TERCERO

ÉTICA Y DERECHO NATURAL



MADRID

IMP. DE LA SOC. EDIT. DE SAN FRANCISCO DE SALES

Eloy Baza, 22. — Teléfono 3181.

NACION

1992

CURSO
DE
FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

Es propiedad del autor.
Queda hecho el depósito que
marca la ley.

0000504

ADVERTENCIA

El Consejo General de Instrucción Pública del Ecuador, en Junta del 19 de Marzo de 1892, y previo el informe presentado por una Comisión nombrada para el examen de esta obra, la declaró unánimemente **TEXTO OBLIGATORIO** *en todos los colegios de la República.*



ÉTICA

Prenociones.— Ética ó Filosofía moral es la ciencia que trata del orden moral, deducida de últimos principios conocidos con la luz natural de la razón.

Divídese en *Ética* y *Derecho natural*: la primera considera el acto humano en sí y en cuanto está ordenado á un fin ; el segundo en cuanto está relacionado el hombre con Dios, consigo y con sus semejantes.

Los agentes naturales tienden todos á un fin, pero no del mismo modo, porque : 1.º, unos tienden sólo pasiva y ejecutivamente : tales son los cuerpos inorgánicos, y los organizados pero destituídos de sensibilidad; 2.º, otros tienden en virtud de una aprensión y apetito puramente sensibles, gobernados por el instinto, como los brutos ; 3.º, el hombre tiende con conocimiento intelectual del fin y deliberación

y elección de su voluntad, cuando se trata de los actos humanos.

En estas tres especies de actos el principio *elicitivo* son siempre las potencias respectivas de los agentes; mas el principio *formal* es el fin, porque todo acto es una especie de movimiento, y lo que especifica la dirección del movimiento es el término.

Los entes privados de conocimiento se mueven hacia sus fines como principios *elicitivos*; mas el principio *formal* de sus actos no está en ellos, sino en el motor inteligente que da la dirección á los agentes dichos.

En los animales hay conocimiento y apetito sensitivo del objeto; pero no se mueven á él sino gobernados por el instinto con que los ha enriquecido el primer motor.

Con respecto al hombre y á sus actos voluntarios, es preciso advertir que la voluntad humana puede considerarse, ó bien como *naturaleza*, ó bien como *potencia libre*. Considerada como *naturaleza*, es principio elicitivo de todos sus actos, á los cuales precede el conocimiento intelectual del fin determinado y fijo por el Criador. Esta tendencia de la voluntad es necesaria, y se verifica bajo la moción divina. Considerada la voluntad como *potencia*

libre, ella es el principio elicitivo del acto, y el conocimiento intelectual, el principio formal y especificativo del mismo acto, bajo la moción divina, que deja intacta la libre determinación de la misma voluntad, como expresamente enseña Santo Tomás de Aquino.

CAPITULO PRIMERO

Del fin del hombre.

§ I

DEL FIN EN COMÚN

Nociones ontológicas.—Llámase *fin* un objeto ó un bien que estimula á la causa eficiente á su consecución, y una vez conseguido, aquieta al agente. El fin se considera en el *orden de intención* y en el *orden de ejecución*; en el primer caso, ese fin es aprehendido por el entendimiento y deseado por la voluntad; en el segundo caso, es el mismo fin ya conseguido.

Especies de fin.—Divídese el fin:

1.º En *finis cuius*¹ y *finis cui*.—El primero es el objeto mismo que pretende alcanzar el agente, como la riqueza respecto de un padre de familia; el segundo es la persona ó personas para quienes el agente quiere una cosa, como los hijos para quienes el padre procura la riqueza.

¹Entiéndese: *cujus gratia aliquid fit*.



2.º En fin *último* é *intermedio*.—El *último* es aquel que apetece el agente por sí mismo, apeteciendo todo lo demás por él y en orden á él. *Intermedio* es el que en tanto se apetece en cuanto sirve de medio para conseguir otro fin. El fin último se subdivide en *relativamente* último y *absolutamente* último; el primero es aquel que sólo es último en cierto orden de cosas, y el segundo el que es fin último en todo orden.

3.º En *principal* y *secundario*.—Fin *principal* es el que primaria y directamente intentamos en nuestros actos; fin *secundario* el que se apetece en concomitancia con el fin principal. Si quiero ir á Europa por un negocio de comercio, el negocio será mi fin principal; pero nada impide que en concomitancia me proponga también, como fin secundario, visitar esos grandes centros de la civilización moderna.

4.º En *formal* y *objetivo*.—Fin *objetivo* es el mismo objeto apetecido por el agente; fin *formal* es la consecución misma del objeto.

5.º En *fin de la obra* y *fin del agente*.—El primero es el efecto que naturalmente produce el acto, prescindiendo de la intención del agente; así, el socorro del pobre es, en la limosna, fin de la obra. *Fin del agente* es otra

cosa que se propone alcanzar el mismo agente fuera del fin de la obra: como si yo, al dar una limosna, me propusiese cumplir también una penitencia que se me impuso.

6.º En *natural y sobrenatural*.—El primero es un bien que el agente puede alcanzar con las solas fuerzas de la naturaleza; *fin sobrenatural* el que no se alcanza sino en virtud de un auxilio sobrenatural y divino, que eleva, sublima, endiosa las potencias naturales: tal es la visión intuitiva de Dios, como enseña el dogma católico.

Proposición 1.ª.—*El fin en el orden de intención es verdadera causa.*

Demostración.—Aquella es causa verdadera y real que real y verdaderamente influye en la producción del efecto; pero tal es el fin en el orden de intención; luego...

Fruébese la menor.—El fin en el orden de intención, conocido por el entendimiento y apetecido por la voluntad, es el que mueve al agente á ejercer sus actos, como lo prueba la experiencia universal entre los hombres; luego influye en la producción de los efectos: luego es verdadera causa.

Prop. 2.^a—*En el orden de causas, la final es la más alta y noble.*

Dem. — Todo agente ordenado ejerce sus actos para perfeccionarse con la posesión del fin ; pero lo que perfecciona á un agente es más noble que él ; luego el fin es más noble que el agente ó causa eficiente. Subsumo : pero la causa eficiente es más noble que todas las demás causas (ejemplar, material, formal, etc.) ; luego consta la proposición.

Prop. 3.^a—*Todos los agentes naturales obran por algún fin.*

Dem.—Todo agente obra para producir un efecto determinado ; es así que un efecto determinado es un fin ; luego todo agente obra por algún fin.

P. la Mayor.—Si un agente no obrase para producir un efecto determinado, ese agente sería indiferente para cualquier efecto. Pero un agente indiferente no puede, en su indiferencia, producir un efecto más bien que otro ; luego si un agente no produce un efecto determinado, no podrá producir ningún efecto, y, por lo mismo, dejará de ser agente.

P. la m.—Fin es aquello por lo cual y para lo cual obra un agente; es así que el agente obra por y para producir un efecto determinado; luego el efecto determinado es el fin del agente.

Prop. 4.^a — *Todo agente obra por un fin último.*

Dem.—El fin para el cual obra todo agente, ó es último ó es intermedio; aquí no hay medio. Si lo primero, tenemos probada la proposición; si lo segundo, ese fin presupone el último á que está esencialmente subordinado, por cuanto la razón de fin intermedio presupone necesariamente el fin último, y por cuanto, como enseña Santo Tomás, repugna una serie infinita de móviles sin un primer motor.

Prop. 5.^a—*Propio es del hombre, como agente libre, proponerse algún fin.*

Declaración.—Antes de demostrar esta tesis, observemos que aquí no se trata del hombre como de un agente puramente físico, pues en este sentido ya se incluye en una de las proposiciones antes demostradas. Trátase, pues,

del hombre como agente libre : en este sentido podemos todavía distinguir estas dos cuestiones : 1.^a, si puede el hombre libre proponerse un fin ; 2.^a, si debe proponérsele. La primera cuestión debe resolverse afirmativamente ; pues salta á los ojos que el hombre, señor de sus actos en virtud de la libertad, puede sin duda proponerse varios fines. En cuanto á la segunda cuestión, respondemos también afirmativamente con Santo Tomás, y lo demostramos así con el mismo Doctor.

Dem.— Los actos que proceden de una potencia cualquiera, nunca se ejercen sino según la *razón formal* del objeto propio de la misma potencia ; v. gr., yo no puedo *ver* sino lo que es *visible* mediante la luz y los colores, que son la *razón formal* de la vista, ó el lado por donde se nos entran en los ojos los cuerpos ; tampoco puedo *entender* sino lo *inteligible* ó lo verdadero, porque la verdad es la razón formal del entendimiento ; es así que la razón formal del objeto de la voluntad del hombre no es sino el bien ; luego nada puede querer el hombre sino en razón de bien. Pero el bien es el fin ; luego consta la proposición.

No se opone á esto la libertad ; porque si bien ella deja al hombre la elección libre de

bienes particulares, mas nunca puede trastornar por completo, ni contrariar la natural y radical tendencia de la voluntad al bien abstractamente considerado : ó de otro modo, no puede la libertad alterar ó suprimir la razón formal del objeto propio de la misma voluntad.

Prop. 6.^a—*Propio es del hombre, como agente libre, proponerse un fin último.*

Dem.— Si es propio del hombre proponerse un fin, evidentemente este fin, ó es último ó intermedio. Si lo primero, consta la proposición ; si lo segundo, la razón de su apetibilidad no estará en él, sino en un fin más alto, hasta llegar al fin último ; luego el fin intermedio presupone necesariamente un fin último. Luego consta la tesis.

Prop. 7.^a—*El fin último, considerado abstractamente, es uno para todos los hombres.*

Dem.— El fin último objetivo considerado abstractamente, es aquello que da á la naturaleza del hombre su última perfección y satisface plenamente los deseos razonables de su voluntad. Pero la naturaleza y voluntad del

hombre es una misma en todos los individuos de la especie humana, los cuales, en sus actos libres, deben proponerse un fin último ; luego consta la proposición.

Prop. 8.^a— *El fin último del hombre, considerado subjetivamente, ó en el juicio con que cada individuo designa en concreto el fin último, no es uno para todos los hombres.*

Dem.— Prueba esta tesis la experiencia : pues observamos que aunque todo hombre se propone un fin en sus actos libres, sin embargo, cada cual concreta en distintos objetos particulares aquello que ha de perfeccionar su naturaleza individual y satisfacer los deseos de su voluntad, conforme á los distintos juicios prácticos que forma de las cosas. Este pone el objeto de su felicidad en las riquezas, y es el codicioso ; ése le coloca en el placer sensual, y es el disoluto ; aquél en el poder y la gloria, y es el ambicioso. Sucede, pues, lo que dice Santo Tomás : “ Á todo hombre agrada lo dulce ; pero á unos gusta el dulce del vino, á otros el dulce de la miel, según las varias disposiciones del sujeto.” Mas así como para juzgar de la excelencia mayor ó menor de la dulzura conviene

consultar á los que tienen el gusto mejor dispuesto, más fino y delicado ; así también para juzgar rectamente del bien ó bienes particulares conviene consultar á los que tienen el afecto más puro y la voluntad más recta.

§ II

DEL FIN OBJETIVO ABSOLUTAMENTE ÚLTIMO

El primer principio de toda la filosofía moral es el siguiente:—“Dios es el fin objetivo, absolutamente último de todas las cosas.”

Vamos, pues, á establecerle, demostrando rigurosamente esta proposición general.

Proposición 1.^a—*Dios, causa primera, es también, por su esencia, el fin objetivo, absolutamente último de todas las cosas.*

Demostración.—Todo ser, *por su esencia y en su totalidad*, depende y viene de Dios como de causa primera. *Por su esencia*, porque todo ser distinto de Dios es contingente, y la contingencia del ser envuelve necesariamente su dependencia de la causa primera. *En su totalidad*, porque en un ser podemos

distinguir: 1.º, su esencia metafísica ó su posibilidad interna; 2.º, su actual existencia; 3.º, la duración de la misma; 4.º, sus potencias y operaciones. Es así que la posibilidad interna depende próximamente del entendimiento divino, y remotamente de la esencia de Dios; la existencia se explica con la creación; la duración en la existencia con la conservación positiva; las potencias y operaciones con el concurso inmediato de Dios, según se demuestra en la Ontología y Teología Natural: luego todo ser, en su totalidad, viene y depende de Dios como de causa primera.—Infiérese evidentemente de estos principios que todo ser, por su esencia y en su totalidad, es propiedad y siervo de Dios, y por lo mismo Dios, causa primera, es dueño y señor absoluto de todas y cada una de las cosas, como es la hechura propiedad del artífice, y como el siervo, en cuanto siervo, pertenece á su señor.—Pero el dueño de una cosa es el fin de ella; pues aun en las cosas humanas vemos que la riqueza de Pedro es *para* Pedro, la herencia de Juan es *para* Juan, y los servicios del esclavo son *para* su respectivo señor; luego Dios, causa primera, es el fin objetivo, absolutamente último de todas las cosas.

§ III

DE LA FELICIDAD Ó BIENAVENTURANZA DEL
HOMBRE

Entiéndese por bienaventuranza, ó dicha, ó felicidad, la posesión de un bien que, dando á la criatura racional toda su perfección, satisface los deseos razonables de la voluntad.

Bienaventuranza *imperfecta* es la posesión imperfecta de ese mismo bien que satisface imperfectamente los deseos razonables de la voluntad.

Bienaventuranza *perfecta* es la posesión perfecta de ese mismo bien, que satisface perfectamente los deseos razonables de la voluntad. Boecio la definió diciendo que es "un estado perfectísimo con el cúmulo de todos los bienes".

Dícese que es un *estado*, porque la felicidad preséntase al hombre como una condición estable y permanente de la vida: dícese *perfectísimo*, porque la felicidad debe desenvolver en su último grado las más altas y nobles potencias de la criatura racional; añádese *con el cúmulo de todos los bienes*, porque la



felicidad á que aspiramos abraza todo bien y excluye todo mal.

De aquí se deducen los caracteres principales de la felicidad, y, lo que es consiguiente, del objeto mismo de la felicidad, y son los siguientes:

1.º Debe ser *asequible*, esto es, tal que todo hombre pueda conseguirle.

2.º Debe ser *inamisible*, esto es, tal que, una vez alcanzado perfectamente, no pueda perderse jamás.

3.º Debe abrazar todo bien y excluir todo mal, porque, de lo contrario, la posesión de dicho bien dejaría en el corazón un vacío ó un defecto. — Esto supuesto, demostremos esta proposición.

Proposición 1.ª—*Existe de hecho un objeto último de la bienaventuranza del hombre.*

Demostración.—Si no existe este objeto real de la felicidad del hombre, el natural deseo que de ella tiene sería evidentemente ilusorio; pero esto es imposible; luego consta la tesis.

Pruébese la menor.—El deseo de la felicidad tiene estos caracteres 1.º, es *natural*;



2.º, es *adecuado*; 3.º, es *fundamental* ó *radical*; 4.º, es *supremo*; 5.º, es *de toda naturaleza racional*; 6.º, es *de toda la naturaleza racional*.

1.º Es natural, porque, cuando el hombre llega al uso de la razón, naturalmente su entendimiento concibe el bien en general y su voluntad aspira naturalmente á la posesión del mismo objeto; así como naturalmente se despierta el apetito sensible, excitado por las percepciones sensibles de objetos particulares.

2.º El deseo de la felicidad es *adecuado* por la proporción que guarda con la razón ó principio formal de todos los actos voluntarios, el cual principio es, como hemos visto, el bien en general.

3.º El deseo de la felicidad es *fundamental* ó *radical*, porque en el hombre no hay una sola aspiración, un solo voto que, á lo menos interpretativamente, no se explique por este y con este deseo de la felicidad. Si yo busco riquezas, placeres, honores, etc., no es sino en cuanto deseo la felicidad.

4.º Este deseo es *supremo*, porque todos los demás se subordinan á él, y él á ningún otro, como fácilmente podemos observarlo analizando todas nuestras aspiraciones.

5.º Es un deseo de *toda naturaleza racio-*

nal, esto es, de todo individuo de la especie humana; primeramente, porque es natural; segundo, porque el niño, el loco, á lo menos en potencia, son capaces de ejercer dicho acto.

6.º Es un deseo de *toda naturaleza racional*, porque él se extiende en cada individuo al bien y perfección de su propia naturaleza, existencia, potencias, actos, condición, estado...; el hombre quiere ser feliz en todo, por todo, para todo, sobre todo.

Un deseo tal no puede ser ilusorio, si no decimos que el hombre, por su propia naturaleza, está condenado á un engaño necesario é irremediable: en cuyo caso se abre de par en par la puerta al escepticismo universal, del mismo modo que si, respecto del entendimiento, se niega la existencia de la verdad y certeza, á pesar de todas las aspiraciones naturales del hombre al conocimiento de la misma verdad.

Corolario. — Dedúcese de aquí que el hombre debe también tener á su disposición los medios necesarios para alcanzar el objeto de su felicidad perfecta; mas no se sigue que deba, con necesidad física, emplear dichos medios para ser de hecho bienaventurado, pues para ello sería necesario quitarle la libertad.

Prop. 2.^a—*Ningún bien finito de la vida presente puede ser objeto de la bienaventuranza perfecta del hombre.*

Dem.—Nos persuadiremos de esta verdad consultando las razones siguientes:

1.^a El objeto de la felicidad perfecta debe ser tal que pueda todo hombre alcanzarle si lo quiere, porque es un bien propio de toda la naturaleza específica. Pero ningún bien finito tiene esta condición; poquísimos son en la tierra los sabios: menos aún los virtuosos. Pobreza, miseria, dolor, son el triste patrimonio de la mayor parte de los hombres; y, sin embargo, no hay uno que no quisiese ser rico, poderoso, sabio, etc.

2.^a El objeto de la felicidad perfecta debe ser tal que, una vez alcanzado perfectamente, no pueda perderse jamás; pues, como muy bien decía Cicerón, si la vida bienaventurada pudiera perderse, en el mismo hecho dejaría de ser vida dichosa. Ahora bien: es cierto que la posesión de los bienes finitos en la vida presente es muy mal segura, muy incierta. Aquí en la tierra, se aja la hermosura, se debilita el poder, se eclipsa la gloria; estrepitosos nau-

fragios de fortunas de un día reducen á la última postración familias poderosas.

3.^a El objeto de la felicidad perfecta debe excluir todo mal. Pero en la tierra ningún bien finito es puro y sincero; y así como en la naturaleza no hay rosa sin espinas, ni oro sin escoria, ni sol sin sombra, ni cielo sin nubes, así también en el orden moral no hay placer sin remordimiento, ni riqueza sin cuidado amargo, ni gloria sin sobresaltos, ni sabiduría sin ignorancias, ni virtud sin imperfecciones.

4.^a El objeto de la felicidad perfecta debe abrazar todos los bienes. Mas los bienes finitos no pueden, moralmente hablando, conciliarse todos en armonía perfecta. La riqueza no da, por sí sola, la ciencia; ni el placer, por sí solo, la gloria; ni todos los bienes juntos, por sí solos, la virtud y santidad.

5.^a El objeto de la felicidad perfecta debe ser preferido á todo por lo mismo que es el bien sumo; pero no hay ningún bien finito que yo no lo pueda despreciar; y de hecho, ¿cuántos no desprecian honores, deleites, poder y glorias en gracia de la virtud?

6.^a Si algún bien pudiera considerarse como objeto de la felicidad del hombre sería la virtud, porque ella perfecciona la más noble

potencia del alma humana. Pero la virtud en la vida presente no puede ser perfectísima; aquí anda mezclada con muchas debilidades y miserias de corazón; su práctica es muy ardua, y no se sostiene sino á costa de sacrificios sumamente dolorosos. Su posesión es muy incierta, y, en circunstancias dadas, la virtud más acendrada se desmiente; luego en la vida presente no se halla ningún bien finito que pueda considerar el hombre como objeto de su bienaventuranza perfecta.

Corolario.—De esta proposición se infiere que son falsos los sistemas de los filósofos antiguos y modernos que colocan el objeto de la felicidad suprema en los bienes finitos de la vida presente. Es falso el sistema de Epicuro y de los cirenaicos, que señalaban como fin del hombre el placer corpóreo ó espiritual. Es falso el sistema de Zenón y de los estoicos, que afirmaban ser la sabiduría y la virtud fin último del hombre. Es falso el sistema aristotélico, que ponía el fin del hombre en el cúmulo de todos los bienes de la tierra. Es falso el sistema de los modernos progresistas, que establecen como fin del hombre un progreso indefinido, sin advertir la oposición intrínseca que existe entre las ideas de un término *fijo*,

determinado, y la de un término *indeterminado*, *voluble*, incierto y caprichoso, por lo mismo que *indefinido*.

Prop. 3.^a — *Sólo Dios es el objeto absolutamente último de la bienaventuranza ó felicidad del hombre.*

Dem.—1.^o *Argumento de exclusión.*—Habiéndose demostrado que ningún bien finito es objeto absolutamente último de la felicidad del hombre, síguese que, ó no hay ningún objeto, ó que éste es únicamente Dios. Lo primero es absurdo, pues ya se ha demostrado que no puede ser ilusorio el deseo de la felicidad suprema; luego es cierto lo segundo.

2.^o *Argumento deducido de la naturaleza de la voluntad humana.*—La voluntad del hombre es el apetito racional, correspondiente y paralelo al conocimiento intelectual, así como el apetito sensible corresponde al conocimiento puramente sensitivo. Ahora bien: nuestro entendimiento, como consta de la Psicología, concibe el ser, la verdad, el bien universal en toda su latitud, y esta concepción ensancha y dilata sin término la capacidad y senos de la misma voluntad en sus relaciones

con el bien. Así es que, como no hay verdad de cuyo conocimiento no sea capaz nuestra razón, así también no hay perfección, no hay bien de cuya posesión no viva sedienta la voluntad. Pero Dios sólo es la plenitud del ser y del bien ; luego Dios sólo es el objeto último del entendimiento y voluntad humana.

3.º *Argumento deducido del origen del alma humana.* — Sólo Dios es la causa eficiente, inmediata y única del alma humana, como se demuestra en Psicología y se deduce de su simplicidad y espiritualidad. Ahora bien : la última perfección de una substancia criada consiste en su más íntima unión con el principio que le ha dado el ser, porque toda substancia creada es lo que es en virtud de cierta participación de su Hacedor ; luego toda substancia creada será más perfectamente lo que es mientras más participe de su propio principio. Pero, ¿cuál es la substancia que participará más de su principio, sino aquella que le esté más íntimamente adherida y conjunta? Por esto decía San Agustín que especialmente las almas humanas que recibían de Dios el ser, el entender y el querer, no podían hallar su absoluta perfección sino uniéndose á Dios por su esencia, por su inteligencia y por su amor.

A *posteriori* observamos confirmada esta verdad con la experiencia. El hijo que acaba de nacer no halla su conservación y su desenvolvimiento sino en el seno mismo de la madre que le dió el ser, y en ese seno busca el niño el secreto de su perfeccionamiento. Las plantas que se nutren con las influencias del sol, le buscan ansiosas y le abren el seno para recibir el calor vivificante. Los distintos frutos de la naturaleza tienen cada cual sus climas, sus zonas, su patria y suelo natal; trasládense sus gérmenes á otro suelo, é insensiblemente desmedran y se pierden. Todo esto prueba que la perfección de las substancias creadas está en su unión más estrecha con el principio que les dió el ser.

Esto acontece con Dios y con el alma humana.

Objeciones.—1.^a Dicen los epicúreos: apetecer el deleite es apetecer una cosa que no puede subordinarse á otro fin ulterior: es así que en la serie de fines aquel que no puede subordinarse á otro fin es fin último; luego el deleite es fin último del hombre.

Resp.—Confúndese en esta dificultad el fin último subjetivo ó formal, con el fin último objetivo. Es cierto que el deleite es fin último

subjetivo, que consiste en la cesación del movimiento del apetito; mas en la tesis no se trata sino del objeto mismo en cuya posesión descansa el apetito.

2.^a Instan : el descanso es el fin último del movimiento; es así que todo apetito es un movimiento; luego el descanso es fin último del apetito; mas este descanso es precisamente el deleite; luego el deleite es fin último del apetito.

Resp.—Es verdadero el consiguiente si se trata del fin subjetivo y se considera el deleite como simple cesación del movimiento; mas no es cierto cuando se trata del fin objetivo.

3.^a Dicen los estoicos: sola la virtud apetece el hombre como su bien propio; lo demás no lo apetece sino en cuanto redunde en algún provecho suyo. Es así que sólo el bien propio del hombre es su último fin; luego sólo la virtud es el fin último del hombre.

Resp.—Es falsa la primera proposición: no es la virtud el único bien propio del hombre : también lo es, por ejemplo, la sabiduría, la justa gloria y todo bien compatible con la virtud. También es falso que el hombre apetezca solamente la virtud, prescindiendo en un todo de que su posesión redunde en su prove-

cho; porque la virtud es bien propio de la naturaleza racional, y el bien de una naturaleza cualquiera, sin duda alguna, la perfecciona.

4.^a Ahrens y Damiron dicen: la propia perfección de un ser constituye el supremo bien del mismo ser: es así que la perfección propia del hombre es el pleno desenvolvimiento de sus facultades; luego dicho desenvolvimiento constituye el supremo bien del hombre.

Resp.—Concediendo todo lo que se dice en la objeción, podemos muy bien decir que estos filósofos cantan fuera del coro. Aquí se trata del objeto mismo cuya posesión ha de desenvolver las facultades del hombre, y no del mismo desenvolvimiento: de modo que podemos preguntar á estos señores ¿cuál será ese objeto con el cual se desenvolverán todas nuestras potencias? Nosotros decimos que Dios; ellos no dicen nada. ¿Cuál de las dos filosofías será más completa?

5.^a No puede ser fin último de una substancia aquello que no tiene proporción alguna con dicha substancia. Pero Dios no tiene proporción alguna con el hombre; luego Dios no puede ser fin último del hombre.

Resp.—Es verdad que entre el ser finito é infinito, entre Dios y la criatura, no hay

proporción entitativa; pero hay relación estrechísima del ser contingente al ser necesario, del ser relativo al ser absoluto, y, en fin, de lo que es medio á lo que es el término común de todas las cosas.

6.^a No conocemos á Dios como fin último; luego no lo es.

Resp. — Basta que conozcamos á Dios como causa primera, ordenador supremo y bien sumo, para que deduzcamos que Dios es el fin objetivo absolutamente último del hombre.

7.^a Dios no puede ser poseído por el hombre; luego no es su fin último.

Resp. — No puede ser poseído como una cosa material, con exclusión de otros, y como bien subordinado al hombre: esto es cierto. Pero la inteligencia humana puede conocerle, y la voluntad amarle, sin exclusión de otros, y como bien sumo. Aun en la tierra, la verdad, decía San Agustín, no es mía ni tuya, y, sin embargo, es el patrimonio y la perfección de toda inteligencia creada.

8.^a Dios no puede ser bien nuestro; luego no es nuestro fin.

Resp. — No puede ser bien subordinado á nosotros, *concedo*: no puede ser bien que nos perfecciona como fin último, *niego*.

TOMO III



9.^a Dios no puede satisfacer todas las potencias del hombre; luego no es fin último del hombre.

Resp.—Es decir, las potencias capaces de la bienaventuranza, que son el entendimiento y voluntad, *niego*: las potencias adyacentes y materiales ú orgánicas, *subdistingo*: no puede satisfacerlas Dios inmediatamente, *concedo*: mediatamente, esto es, por medio de las criaturas, de quienes Dios es el Señor absoluto, *niego*.

10.^a Dios no contiene en sí todo bien; luego no es sumo bien.

Resp.—Es verdad que Dios no contiene *formalmente* en sí todas las perfecciones en el concepto limitado y distinto que de ellas tenemos; pero aquellas que en Teología Natural se llaman mixtas hállanse en Dios eminente y virtualmente, y las perfecciones puras están en su propio concepto.

11.^a No se puede ver á Dios sin comprenderle. Si, pues, Dios fuese el fin último del hombre, deberíamos comprenderle; lo cual es absurdo.

Resp.—Si por comprensión se entiende simplemente el conocimiento de un objeto que no tiene partes, podemos admitir la proposi-

ción; mas si por comprensión se entiende la percepción subjetiva de un entendimiento que agota toda la inteligibilidad del objeto conocido, es falsa la proposición; porque el conocimiento comprensivo no depende de la simplicidad del objeto que se conoce, sino de la perspicacia del entendimiento que lo conoce. Así es que una misma verdad, de distinto modo es conocida por un entendimiento agudo que por un romo.

§ IV

DEL FIN DEL HOMBRE EN LA VIDA PRESENTE

Si hemos de juzgar del fin del hombre aquí en la tierra por nuestras aspiraciones y deseos, parece que hemos venido al mundo para ser felices, puesto que no deseamos otra cosa; mas si fijamos un instante los ojos en las tris-tísimas realidades que frustran por doquiera nuestras esperanzas y burlan nuestros deseos, parece que debemos resignarnos á creer que el único patrimonio y herencia del hombre aquí en la tierra es el padecimiento y el dolor. Pero no; la Providencia, sabia y amorosa, la inmortalidad de nuestras almas, nos prueban

que Dios no ha podido habernos criado para complacerse en atormentarnos eternamente; luego los padecimientos y dolores del tiempo deben enlazarse con los goces perennes de una eternidad venturosa. Luego nuestro destino sobre la tierra es el de un soldado que en porfiada liza debe defender la gloria del supremo monarca, que á cada herida de los suyos reserva en la patria mil coronas; nuestro destino es el de un navegante que atraviesa turbulentos mares, y es llevado á veces al puerto apetecido por las mismas tempestades que le levantaron encontrados vientos. Veamos, pues, cómo esto se verifica.

Proposición 1.^a — *El fin del hombre en la tierra es dirigirse y disponerse á la consecución de su fin último.*

Demostración.—Porque si el hombre no es un ser contradictorio; si nosotros no podemos trastornar el orden de la sabiduría divina, arrebatándole su elemento esencial, la unidad, preciso es que reconozcamos tan unida la suerte del hombre en la tierra con la que le está reservada en la vida futura, que no pueda menos de concurrir el bien de nuestra presente

condición á labrarnos la corona que esperamos en la eternidad. Mas esto es lo mismo que decir que debe el hombre gobernarse de tal modo en la tierra, que toda la serie de sus actos humanos sean una disposición y preparación próxima para el conseguimiento de su fin último; luego es verdadera la tesis.

Prop. 2.^a—*Esta dirección y disposición de que hablamos, consiste en la guarda y promoción del orden moral.*

Dem.—En efecto, tres deben ser los caracteres del verdadero destino del hombre sobre la tierra.

1.º Debe dar al hombre la mayor perfección posible: porque, tratándose de un ser que no es un simple medio, sino fin de toda la creación sensible acá en la tierra, todo debe en la intención del Criador ceder en ventaja y provecho suyo.

2.º Debe ser asequible al mismo hombre: porque, tratándose de un ser libre y responsable en la dirección y disposición de todos sus actos, nada más justo y necesario que señalarle un destino que pueda, si lo quiere, alcanzar con sus esfuerzos.

3.º Debe entrar en la intención general y en el fin universal que se propuso la sabiduría eterna, al sacar todas las cosas de la nada y establecerlas en el orden maravilloso que contemplamos: porque el hombre es una parte muy principal en el conjunto de todas las criaturas, y por lo mismo su destino debe estar esencial é inmediatamente enlazado con el plan universal y con el fin que Dios prefijó al mundo, siendo así que el carácter más propio de nuestra naturaleza racional es la armonía y convergencia de todos sus elementos hacia un centro.

Ahora bien: la guarda y promoción del orden moral reúne respecto del hombre estos tres caracteres de su verdadero destino sobre la tierra. Porque: 1.º, el orden moral, guardado y promovido por el hombre, asegura y afianza acá abajo el imperio del bien honesto, el cual es el único que perfecciona propiamente al hombre por perfeccionar su naturaleza específica, esto es, la razón; luego dicho destino tiene el primer carácter; 2.º, la guarda y promoción del orden moral está en manos del hombre, sostenido por la Providencia, que vela por él, le estimula, le manda, le prohíbe, le perdona ó castiga, y, por fin, coopera con

él en cada una de sus operaciones. Nada más cierto : ninguno de los bienes de fortuna , ni el placer , ni la riqueza , ni la gloria del mundo , están en mano del hombre , como el orden moral y el bien honesto. Pudo la adversidad arrebatarse á Job todos los bienes de fortuna ; pudieron falsos amigos y una esposa necia obscurecer su buen nombre calumniando sus virtudes ; pudo la enfermedad arrojar su cuerpo á un muladar : mas nada pudo derribarle de ese firmísimo trono de paciencia y de resignación , donde opuso sereno su pecho á todas las avenidas del dolor y de la tribulación , realizando de este modo el tipo de justicia y de constancia que un poeta pagano celebró , diciendo : "*Iustum et tenacem propositi virum... si fractus illabatur orbis , impavidum ferient ruinae.*" 3.º , finalmente , la guarda y promoción del orden moral entra en el fin universal que prefijó Dios á las criaturas. Á la verdad , crió Dios las cosas para difundir su bondad y manifestar sus infinitas perfecciones : éste es el fin universal ; ni pudo ser otro atendida la sabiduría y excelencia del Criador. Para obtener este fin único , estableció dos órdenes : el orden físico y el orden moral , cada uno de ellos proporcionado á la naturaleza de los seres res-

pectivos, é íntimamente enlazados entre sí, para que toda la creación conspirase de común acuerdo á la realización del plan divino. Mas entre el orden físico y el orden moral hay esta diferencia : que en aquél las criaturas se mueven hacia el fin, obedeciendo necesariamente á leyes inmutables que no pueden por sí mismas traspasar ; en éste las criaturas racionales se mueven á sí mismas hacia el fin , y contribuyen con sus libres determinaciones á someter el orden físico al moral, y uno y otro á Dios ; luego el orden moral entra en el plan general de la creación.

Prop. 3.^a—*El orden moral, de que hemos hablado, constituye la felicidad imperfecta á que puede aspirar el hombre en esta vida.*

Dem.—Llámase felicidad imperfecta cierta participación y principio de la bienaventuranza perfecta. Tal es, á no dudarlo, el orden moral que puede y debe observar el hombre mientras vive para disponerse á la vida futura. Lo primero, porque el hombre justo comienza á gozar anticipadamente del *conocimiento y amor de Dios*, que son los actos principales que sostienen el orden moral en esta

vida, y harán en la futura nuestra felicidad formal. Lo segundo, porque la guarda y observancia del orden moral asegura al hombre la firme esperanza de alcanzar después de la muerte la dicha eterna: por esto se ha dicho con mucha razón que, si hay alegría en la tierra, sin duda la posee el hombre justo. Véase esto con toda evidencia comparando la suerte del virtuoso con la del delincuente. Este, aunque goce de todos los placeres, aunque viva en el seno de la prosperidad y abundancia de todos los bienes temporales, sin embargo, es cruelmente atormentado por cierto temor secreto y agudos remordimientos que, mal de su grado, le sorprenden y angustian aun en medio de sus devaneos y regocijos. Por el contrario, el justo duerme tranquilo en su pobre lecho; vive conforme y resignado en medio de la estrechez y miseria, y muere contento, porque sabe que, al poner el pie en los umbrales de la eternidad, se le abrirán de par en par las puertas de la gloria. Respecto del vicioso, aun dado caso que su corrupción haya llegado al extremo de pervertir por completo el criterio moral; aun dado caso que ya no experimente el saludable dolor de los remordimientos, todavía halla severo castigo

en las decepciones del mundo, en la insaciabilidad de sus propias pasiones, que nunca dicen *basta*, en la pobreza é indigencia que son el natural resultado de una prodigalidad insensata, y, en fin, en la ignominia y oprobio con que el mundo, aunque malo, castiga despiadadamente al que se presenta víctima infeliz de sus propias pasiones.

Prop. 4.^o—*La felicidad imperfecta de la vida presente requiere también los bienes internos y externos materiales.*

Dem.— Son bienes internos la salud y fuerzas corporales, que sin duda alguna son bienes inestimables y muy necesarios, en nuestra condición presente, para desenvolver las potencias intelectuales con el ejercicio del conocimiento y amor de Dios.

Riqueza moderada, honestas comodidades de la vida, aprecio y estimación de sus semejantes, etc., son igualmente bienes externos más ó menos necesarios para una vida venturosa. Cuando éstos falten, quedará siempre la substancia de la felicidad imperfecta si se conoce y ama á Dios; pero será menos perfecta

que cuando concurren en honesta medianía los bienes temporales.

Aristóteles, á quien sigue en esto Santo Tomás, requería también para esta felicidad imperfecta la amistad de los buenos. Lo primero, porque un hombre justo y rico se complace naturalmente en llamar á la participación de su opulencia á quienes ama; es naturalmente compasivo, y quisiera enjugar lágrimas ajenas. Lo segundo, porque, dado el caso de la pérdida de los bienes, siempre halla en la amistad consuelo el mísero. Podemos, pues, convenir en esto con Aristóteles.



CAPITULO II

De la moralidad.

§ I

DE LA MORALIDAD EN SU ESENCIA

Preámbulo.—Antes de exponer esta teoría, digamos cuatro palabras del acto humano que se refiere á la moralidad.

Acto humano ó voluntario es el que procede de un principio intrínseco con conocimiento de fin.—Esta definición esencial es muy exacta, porque conviene á *todo* y á *sólo* el definido. Conviene á *todo* el definido, porque el fin de que habla la definición es un término cualquiera á que se dirige la voluntad, ya positiva, ya negativamente último, ya próximo, ya intermedio. Conviene á *sólo* el definido, porque esta definición excluye de sí los actos vegetativos, los cuales no presuponen conocimiento de fin; excluye los actos sensitivos, los cuales, si presuponen conocimiento del bien

deleitable, en concreto, sin embargo, no envuelven el conocimiento intelectual del fin en sí mismo, ni el de la relación de los medios con dicho fin. Excluye los actos cognoscitivos, los cuales tampoco presuponen el conocimiento del fin. Excluye los actos violentos, porque éstos provienen de un principio extrínseco y contrario al agente, mientras que el acto voluntario debe emanar siempre de un principio intrínseco y muy conforme al agente mismo.

Especies de actos voluntarios.—Divídese el acto voluntario en *necesario* y *libre*: *necesario* es aquel que no puede menos de ejercer la voluntad previo el conocimiento del fin.

Esto se verifica:

1.º Mediante una vívida representación de un objeto que no deja al hombre tiempo de deliberar y considerar los defectos y limitación del mismo objeto, como acaece en los movimientos primo-primos.

2.º Hay también acto necesario cuando la gracia sobrenatural preveniente ilustra la inteligencia y toca el corazón del hombre antecedentemente á toda deliberación natural.

3.º Hay acto necesario respecto de los medios necesariamente conexos con el fin: así,

mientras yo quiera ir á Europa debo también querer atravesar el Atlántico.

Acto libre es el que ejerce el hombre en cuanto está dotado de la libertad. Digamos aquí algo de esta prerrogativa.

Libertad.—En un sentido lato, entiéndese por *libertad* la inmunidad ó exención que se considera en un ser cualquiera de toda necesidad, de todo vínculo, de todo defecto conexo ó no con la naturaleza del mismo ser. Mas en sentido estricto, entiéndese por *libertad* la exención que se considera en una potencia de varias especies de *necesidad* ó *determinación* de la misma potencia á un acto.

Según esto, hay:

1.º *Libertad de coacción*, que es la inmunidad de toda violencia proveniente de un principio extrínseco y contrario á la natural inclinación de la potencia. Los actos de la vida vegetativa, como la nutrición y crecimiento del cuerpo humano, están en el hombre libres de coacción.

2.º Hay *libertad de necesidad física* ó *interna*, y es la inmunidad de una determinación procedente de la natural conformación y constitución del ser y de la potencia. Así yo no me siento físicamente determinado á ir

más bien á paseo que á quedarme en casa.

3.º Hay *libertad moral*, y es la inmunidad de toda obligación impuesta al agente por una norma cualquiera. Así, yo soy libre para leer ó escribir en este instante, dado que un superior legítimo no me imponga el deber de escribir más bien que leer.

4.º Hay *libertad de enfermedad ó flaqueza*, y es la inmunidad de una dolencia ó debilidad á que puede estar sujeta una potencia. El hombre primitivo, enriquecido por Dios con el don de la integridad, era en este sentido libre.

En Ética se considera la libertad física ó interna, la cual, con relación á los términos á que puede tender la voluntad, se divide en tres especies:

1.ª Libertad *de ejercicio ó de contradicción*, que es la facultad de querer una cosa ó no quererla.

2.ª Libertad *de especificación*, que es la facultad de querer una cosa ú otra de dos distintas entre sí pero no contrarias.

3.ª Libertad *de contrariedad* es la facultad de querer una cosa ó su contraria, de amar ó aborrecer un mismo objeto.

En los actos de la voluntad débense consi-

derar los *elícitos* y los *imperados*. Acto *elícito* es el procedente de la voluntad, que se consuma únicamente en ella: tal es el acto íntimo de querer simplemente una cosa. Acto *imperado* es el que procede de la voluntad é imprime un movimiento en las potencias subordinadas. Evidentemente, la potencia locomotiva está sujeta al imperio de la voluntad: la prueba es que yo levanto mi brazo, ó camino, ó me detengo, según me place. Aun la sensibilidad, la fantasía, el mismo entendimiento, están en cierto sentido sujetos á la voluntad, á lo menos respecto de la aplicación y dirección externa de esas mismas potencias á sus objetos respectivos.

Actos elícitos.—Cinco son los actos elícitos de la voluntad.

1.º La simple *volición*, que es la complacencia íntima de la voluntad en el bien propuesto por el entendimiento.

2.º La *intención del fin*, que es la inclinación natural de la voluntad hacia el bien propuesto para conseguirle como fin.

3.º El *consentimiento*, que es la aprobación voluntaria de todos los medios que el entendimiento propone como conducentes al fin.

4.º El *uso*, que aquí significa el imperio de la voluntad sobre las potencias subordinadas, y éste se llama *uso activo*.

5.º De parte de las potencias, la docilidad con que se prestan á recibir la determinación de la voluntad, y éste se llama *uso pasivo*. Esto supuesto, sea la

Proposición 1.^a — *El término moralidad, moral, es análogo con analogía de atribución de muchos respecto de uno sólo.*

Demostración. — Enséñase en Lógica que término análogo con analogía de atribución es aquel que se enuncia de muchas cosas que tienen diversa esencia específica, pero de modo que se refieren á *algo* que directa y primitivamente significa el término dicho. Así, el término *sano* significa la salud del animal; mas como esta salud depende, ya del clima, ya del alimento, ya de la medicina, enunciamos también, con analogía de atribución, que es sano el clima, los alimentos, etc. Asimismo, porque son signos de la salud del animal el color del semblante y la disposición externa del cuerpo, decimos también con analogía de

atribución que el color del semblante es sano, que el cuerpo está sano.

Pues bien: recorriendo los entes que se dicen morales, vemos que todos los hombres hablan de conciencia moral, dictámenes morales, actos morales, obligaciones morales...; todas estas denominaciones designan cosas que tienen diversa esencia específica; pues evidentemente no es lo mismo un deber moral, por ejemplo, que un derecho, ni es lo mismo el fin de la obra que la voluntad que la produce; luego los entes morales tienen diversa esencia específica. Sin embargo, estos entes distintos no se dicen morales sino en cuanto se refieren á la voluntad humana, puesto que unos son *causa eficiente* del acto humano, como es la voluntad y los hábitos; otros se refieren como *causa ejemplar* del mismo acto humano: tales son la ley, la conciencia, los dictámenes de la razón; otros se refieren como *fin* del acto humano: tales son el último fin y el objeto sobre que versa el mismo acto. Infiérese, pues, que el centro hacia el cual gravitan armónicamente todos los entes morales es el *acto humano*; luego éste es el análogo principal; y como donde hay unidad y variedad hay orden, es evidente que la convergen-

cia de todos los entes morales hacia el acto humano constituye lo que llamamos *orden moral*.

Prop. 2.^o—*El orden moral es distinto del orden físico.*

Dem. — El orden físico no es el orden moral :

1.^o Si el orden moral se refiere exclusivamente á la criatura racional.

2.^o Si la perfección física del hombre es realmente distinta de su perfección moral.

3.^o Si la realidad misma de la moralidad del acto humano no es su realidad física. Es así que todo esto es cierto; luego consta la proposición.

Pruébese la menor por partes. —

1.^a Según la persuasión de todos los hombres, nadie atribuye, sino metafóricamente, cualidades ó virtudes morales á las piedras, troncos y animales. Ridículo sería hablar de la justicia de un diamante, de la conciencia de una calabaza, del mérito ó demérito de una hormiga.

Por otra parte, vivir moralmente bien es vivir conforme á la razón, y vivir moralmente

mal es vivir como bruto; luego el orden moral se refiere exclusivamente á la criatura racional.

2.^a La perfección física no es la perfección moral, si puede existir en el hombre la una sin la otra, y si, aun dado caso que existan ambas en un mismo individuo, distinguimos perfectamente la una de la otra. Pero esto es así porque un hombre físicamente hermoso y robusto puede ser moralmente un bribón; y, al revés, un hombre débil y deforme puede ser muy virtuoso; y aun en un mismo individuo distinguimos perfectamente su fuerza muscular de su beneficencia, por ejemplo; luego consta la segunda parte.

3.^a Sea cual fuese la realidad misma del acto moral, ella es distinta de la realidad del acto físico; porque la bondad ó malicia moral de un mismo acto es distinta de la perfección ó imperfección del acto físico. En un salteador, v. gr., podemos admirar la destreza con que maneja el puñal, y, sin embargo, en el acto de invadir al transeunte hay, moralmente hablando, suma perversidad y malicia moral.

Prop. 3.^a—*El acto moral es un acto libre con relación á una norma.*

Decl.—Esta proposición significa que la moralidad de un acto humano entraña necesariamente dos cosas: 1.^a, la relación de dicho acto á una norma; 2.^a, la libertad del mismo acto. Esto supuesto.

Dem.—*Primera parte.*—Según el sentido común y modo general de expresarse los hombres, los actos morales son buenos ó malos; los buenos se llaman *rectos*, y los malos, *torcidos* ó depravados. Pero nada es *recto* ó *torcido* sino con relación á una norma; luego consta la tesis.

Además, vivir moralmente bien es vivir conforme á la razón, y vivir moralmente mal es vivir contra la razón; luego la razón es una norma á la cual debe referirse el acto humano para investir el carácter de moralidad. Efectivamente, se puede dejar de ser virtuoso por carta de más ó por carta de menos: un hombre demasiado prudente es una zorra, y un hombre demasiado simple es un cándido; luego la virtud debe constituirse en un término equitativo. Ahora bien, no puede el hombre hallar ese medio entre dos extremos sin una norma

que se le presente á la razón; luego consta la primera parte.

Segunda parte.— Si se excluye de la moralidad la libertad del acto, entonces el orden moral no diferiría del orden físico sino en razón de su menor amplitud, en cuanto envolvería solamente los actos de la voluntad necesarios, ejercidos bajo la dirección del entendimiento. Pero esto no se puede en manera alguna sostener; luego la libertad del acto es elemento necesario de su moralidad.

P. la m. — Es insostenible aquello que destruye por completo todas las nociones morales. Tal es la exclusión de la libertad. Porque si el orden moral se restringe á los actos necesarios de la voluntad, entonces desaparece la noción de culpa, de mérito, de premio, de castigo, las cuales todas suponen la libertad del hombre. Desaparece la diferencia intrínseca del orden físico y del orden moral, puesto que ya la voluntad no se consideraría sino como causa necesaria. Desaparece la noción de obligación y derecho, porque, excluída la libertad, no queda sino la necesidad psicológica, por medio de la cual el entendimiento humano movería necesariamente á la voluntad.

§ II

DE LA NORMA DE LA MORALIDAD

Antes de determinar los caracteres y la esencia misma de la norma de la moralidad, preciso es fijar los conceptos, distinguiendo las especies de normas á que debemos atender. Son, pues, las siguientes :

1.^a *Norma subjetiva*.—Es aquella que depende de las facultades del agente moral. Hemos visto que la moralidad de un acto supone una norma ; pero el acto libre no se ejerce sino bajo la dirección del entendimiento ; luego esa norma debe hallarse en el entendimiento, y ésta es la norma subjetiva. Esta norma es: 1.^o, la *conciencia* ; 2.^o, la *sindéresis* ; 3.^o, el *hábito de principios morales*.

La *conciencia* en Ética es el entendimiento ó la razón en cuanto juzga que un acto concreto ó particular que ha hecho ó va á hacer el hombre es bueno ó malo, mandado ó prohibido.

Mas como el entendimiento no puede pronunciar este juicio sino mediante la aplicación de un principio universal á un caso particular,

es necesario admitir, además de la conciencia, otra norma subjetiva que se refiere á los principios universales de moralidad. Esta norma es la *sindéresis*, que podemos definir: la disposición ingénita del entendimiento humano para pronunciar juicios universales acerca de la bondad ó malicia de los actos humanos considerados en abstracto.

Y como esta disposición puede desenvolverse mediante el continuo ejercicio, y este ejercicio es capaz de producir un *hábito* de formar dichos juicios, claro es que podemos también considerar en este *hábito* una tercera norma subjetiva.

2.^a *Norma objetiva*.—El entendimiento del hombre no *hace* su objeto, sino que le *supone*. De consiguiente, los juicios morales deben estar fundados, no en sus potencias subjetivas, sino en los objetos mismos que contempla; luego en ellos hay una norma que por lo mismo se llama *objetiva*: ésta constituye la diferencia entre el bien y el mal. Ésta manifiesta al entendimiento los actos rectos, los depravados, los prescritos, los prohibidos. Esta norma será *particular* si se refiere á actos particulares, y *universal* si se refiere á actos *in genere*.

Tanto la norma objetiva particular como universal, es, ó prescriptiva, ó prohibitiva, ó simplemente indicativa de la bondad ó malicia del acto. Á la primera y segunda se refieren la ley y el precepto. La tercera es propiamente la norma objetiva.

Proposición 1.^a — *Existe una norma de moralidad objetiva, interna, inmutable, universal.*

Demostración. — Existe, sin duda, una norma de estos caracteres si hay una diferencia *objetiva, interna, inmutable y universal*, á lo menos entre la bondad y malicia de algunos actos humanos. Pero esto es verdad; luego consta la tesis.

Observación previa. — Entiéndese por *diferencia objetiva* la que es independiente de las facultades del agente moral; es *diferencia interna* la que está fundada en la esencia misma de las cosas; es *diferencia inmutable y universal* la que está reconocida por todos los hombres en todo lugar, en todo tiempo, de modo que no sea dable cambiar ó modificar los juicios morales. Esto supuesto, probemos la menor.

Primera prueba.—El desprecio de la Divinidad, la traición á los amigos, el odio á padres excelentes, el matrimonio de los padres con los hijos, etc., etc., son actos humanos que, considerados en abstracto, han sido en todo tiempo y lugar, y por todos los hombres, reconocidos y reprobados como malos, sin que haya circunstancia alguna en que dichos actos puedan ofrecerse á la razón como buenos. Por el contrario, el culto ofrecido á Dios, la piedad filial, la justicia, la fe en la palabra dada, la beneficencia, se estiman siempre como virtudes ó acciones moralmente buenas en el concepto de todos los hombres. Esta conformidad y universalidad de los juicios humanos manifiestan que la diferencia entre el bien y el mal radica en la naturaleza misma de las cosas, y no en circunstancias particulares.

Segunda prueba.—Si no existe esa diferencia intrínseca entre algunas acciones buenas y malas, no pueden explicarse los estímulos de la conciencia, los cuales, si bien pueden adormecerse, mas nunca extinguirse por completo. Tenemos, pues, en dichos estímulos un hecho universal, constante, uniforme, que se sobrepone á todos los vaivenes de la vida humana, á todos los esfuerzos de la perversidad,

á todos los prejuicios de la educación, á las violencias de la fuerza, á los intereses de la codicia, á las degeneraciones de la civilización y cultura de los pueblos; luego estos estímulos se fundan en algo esencial, intrínseco, objetivo, universal, inmutable y necesario.

Tercera prueba.— Se ha demostrado que Dios es el fin objetivo, absolutamente último del hombre; por consiguiente, es el bien sumo y la última perfección á que debe tender el hombre con sus actos libres. Por consiguiente, si dichos actos libres llevan al hombre á Dios, dichos actos naturalmente serán buenos; si le apartan de Dios, naturalmente serán malos; luego consta la tesis.

Prop. 2.^a—*Esta norma objetiva hállase inmediatamente en el orden objetivo de las cosas, aprendido por la razón humana; y mediatamente depende del orden de la sabiduría y bondad infinitas de Dios.*

Dem.—*Primera parte.*—En tanto son buenas ó malas las acciones de cualquier ente en cuanto se conforman ó no con la naturaleza del mismo ente; porque así como el objeto es perfección y bien del acto, así el acto es perfec-

ción y bien de la potencia, la cual á su vez perfecciona la substancia. Es así que la naturaleza específica del hombre es la razón; luego sus acciones serán buenas ó malas, según se conformen ó no con la razón.

Ahora bien : esta razón no es ociosa ni está condenada al silencio ; por el contrario, ella contempla el orden objetivo de la creación universal; se da cuenta á sí misma de aquello que puede contribuir á su conservación ó trastorno; pronuncia seriamente sus dictámenes, y en las obscuras sendas de la vida va delante del corazón, iluminándole como clarísima antorcha ; luego la moralidad de los actos humanos dependerá inmediatamente de su conformidad ó disconformidad con la razón en cuanto contempla el orden objetivo de las cosas, y pronuncia los dictámenes prácticos que deben dirigir la voluntad humana.

Dem.—*Segunda parte.*—El orden objetivo de las cosas depende de la sabiduría y bondad infinitas, como nos lo enseña la Teología Natural, puesto que las esencias y relaciones de las cosas son originariamente concebidas y dictadas por el entendimiento divino que contempla la participabilidad de la divina esencia; luego si la moralidad depende inmediatamente del

orden objetivo de las cosas, no podrá menos de depender mediatamente de la sabiduría y bondad divinas que fundan y establecen dicho orden objetivo.

Por otra parte, la misma razón humana no es sino una como participación, semejanza, destello de aquella luz inaccesible, fuente y principio inmutable de verdad; luego nunca podrá nuestra voluntad ajustarse á los dictámenes de la razón sin conformarse, por el mismo hecho, con la mente divina, norma suprema de toda inteligencia.

Oigamos á Santo Tomás : “ En una serie de causas, el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, porque ésta no obra sino en virtud de aquélla. Por tanto, si la razón del hombre es norma de la voluntad y criterio inmediato de la moralidad de sus actos, no podemos menos de reconocer en la ley eterna, es decir, en la razón divina, el primer principio y fuente mediata que comunica á la razón humana sus rayos de verdad sempiterna. ” Por esto, cuando pregunta David: ¿ Quién nos enseña y muestra el bien?, contesta : “ Señor, tú has iluminado nuestras frentes con la luz esplendorosa de tu semblante ”; como si dijera : “ La luz de la razón que en nosotros

resplandece, en tanto puede descubrirnos el bien, en cuanto es un reflejo de la sobresubstancial claridad de tu semblante.„ Por donde se ve con evidencia que la norma de moralidad objetiva, interna, inmutable, universal, depende más de la ley eterna que de la misma razón humana.

§ III

SISTEMAS FALSOS Y ERRÓNEOS

Debemos hacernos cargo de tres principales errores que filósofos de falso nombre han enseñado contra la doctrina expuesta :

1.º El primer error es de Saint-Lambert, que murió en 1803. Según este filósofo, la medida y constitutivo intrínseco de la moralidad consiste en el consentimiento universal de los hombres, esto es, en los usos, costumbres y opiniones de los pueblos. En moral es una aplicación del sistema de Lamennais, según el cual sólo era verdadero lo que como tal proclamaban los hombres. Mas este error no es nuevo, porque, como dice Lactancio, Carneades, fundador de la tercera Academia platónica, le había ya enseñado.

2.º El segundo error es de Tomás Hobbes, filósofo inglés, que murió en 1679. Este filósofo y publicista, en su libro *De cive*, enseñó que la norma última de la moralidad era la ley civil : de modo que una cosa era buena cuando la prescribía la ley, y era mala cuando la prohibía. Patrocinan este error todos los utilitaristas modernos, los amadores del progreso social, los idólatras del Dios-Estado, para quienes la soberanía política debe elevarse sobre todos los derechos, divinos y humanos.

3.º El tercer error es el de Samuel Puffendorf, alemán, que murió en 1694, quien, siguiendo á Descartes, enseñó que la moralidad de los actos humanos dependía últimamente de la libre voluntad de Dios.

He aquí los errores principales que refutaremos en las siguientes proposiciones.

Proposición 1.ª— *La moralidad de los actos humanos no depende, como de norma intrínseca, del consentimiento de los pueblos.*

Demostración.— Toda opinión se apoya en una ó más razones que, sin dar certeza á nuestra mente, la inclinan, sin embargo, á abrazar aquel partido en cuyo favor militan

las razones dichas; luego en toda opinión, la razón ó razones que la apoyan son el verdadero criterio de la misma, y no al revés. Apliquemos este principio incontrovertible á los juicios morales proclamados por el común consentimiento de los hombres, y tendremos probada la proposición.

Por otra parte, la opinión no es certeza: nada tiene de universal, constante y uniforme: al contrario, sigue siempre la condición de la índole, educación, lugares, hábitos y tiempos de que generalmente depende. Por esto ha dicho con acierto el orador y filósofo romano: "Suele el tiempo ir borrando poco á poco las huellas de los pensamientos arbitrarios de los hombres,"; luego si en materias morales existen juicios constantes, universales, uniformes, que determinan la bondad ó malicia de ciertas acciones, dichos juicios no pueden explicarse con la simple opinión ó consentimiento de los pueblos, en virtud de la ley metafísica que establece la proporción conveniente entre las causas y sus efectos.

Escolio.— No se niega por esto que respecto de algunas verdades morales, que son como consecuencias remotas de los primeros principios, la opinión y consentimiento de los

pueblos sean norma *manifestativa* de la verdad : lo que sostenemos es que dicha opinión ó consentimiento nunca puede ser norma intrínseca, objetiva, constitutiva de la moralidad.

Prop. 2.^a— *La moralidad de nuestros actos no depende de la ley civil.—Es contra Hobbes y el liberalismo absoluto, que reconoce en el estado político la fuente de todo derecho y de toda moralidad.*

Dem.—Una razón concluyente nos convencerá de esta verdad. Nadie piensa que las leyes humanas, sean cuales fueren, son rectas ó justas por el solo hecho de ser leyes, porque cierto es que hay muchas leyes inicuas é injustas, como las que dictan y promulgan á las veces esos idólatras del Dios-Estado ; luego la simple legislación humana no es la norma suprema de su rectitud y justicia, sino que tiene sobre sí otra norma inmutable y más alta, á la cual debe someterse. En prueba de ello, si hubiese una sociedad tan perversamente constituida que sus legisladores sancionasen el latrocinio, el perjurio, el sacrilegio, nunca llegará á tanto la corrupción de sus desventurados

miembros que juzgasen honestos y legítimos los actos que se conformaran con tan inicuas leyes únicamente porque se habían promulgado.

En segundo lugar preguntamos : ¿ Quién nos dice que es bueno obedecer á la ley civil? ¿ La misma ley, ó algún otro principio anterior á la ley? Lo primero no es aceptable, porque es evidente el círculo vicioso ; lo segundo prueba que la ley civil no es ni la primera ni la última razón porque deban los hombres sujetarse á su observancia.

En tercer lugar, esta teoría deja fuera una gran parte del orden moral, porque la ley civil no puede hacerse cargo de los actos internos ; y si aun hablando de la Iglesia decimos con razón : *de internis non iudicat Ecclesia*, con más razón deberemos esto afirmar de la potestad civil ; luego consta la tesis.

Prop. 3.^a— *No toda moralidad de los actos humanos depende de la voluntad libre de Dios.*

Dem.—1.^o Es un principio, generalmente admitido por todos los moralistas como axioma, que entre las acciones humanas unas son

buenas ó malas porque Dios las prescribe ó condena; y otras, al contrario, Dios las prescribe ó condena, porque son buenas ó malas antecedentemente al precepto divino. Es evidente que en los actos de esta segunda clase su moralidad es intrínseca, y por tanto no depende de la voluntad libre de Dios.

2.^a La moralidad de muchos actos es inmutable, como hemos visto en la proposición en que se establece la diferencia objetiva é intrínseca del bien y del mal. Pero lo inmutable no depende de la libre voluntad de Dios, puesto que ella, en sus manifestaciones extrínsecas, puede ordenar las cosas según su divino beneplácito; luego es verdadera la proposición.

3.^a Dado caso que toda moralidad dependiese de la libre voluntad de Dios, deberíamos suponer á lo menos que, anteriormente al decreto de la voluntad, es por su naturaleza bueno obedecer á Dios, y malo traspasar su voluntad; pues de otro modo, aun presupuesto el mandamiento divino, las acciones todas serían indiferentes; luego nunca puede suponerse que la libre voluntad de Dios sea la primera fuente de la moralidad de los actos humanos.

Objeciones.—1.^a Dice Puffendorf: "Siendo la moralidad la conformidad ó repugnancia

de los actos humanos con la ley eterna de las costumbres, parece que ella no puede concebirse sin la voluntad suprema del legislador que manda ó prohíbe; pues toda ley supone en quien la dicta el imperio de su voluntad.,,

Resp.— Cuando Santo Tomás explica la moralidad de los actos humanos con relación á la ley eterna, no entiende por dicha ley sino la razón de la sabiduría infinita conforme á la cual establece desde la eternidad el orden objetivo de las cosas, fundado, como tantas veces se ha dicho, en la participabilidad de la soberana esencia. Por tanto, no habla el santo Doctor de la ley divino-positiva, la cual ciertamente depende de su libre voluntad.

2.^a Insta : si la moralidad es algo independiente de la voluntad libre de Dios, deberemos admitir el absurdo de sujetar á Dios á alguna norma ó principio extrínseco, al cual habrá de acomodarse necesariamente.

Resp.— No hay necesidad de ninguna otra norma extrínseca á Dios, porque, según nuestra doctrina, la moralidad depende de la bondad y sabiduría infinita de Dios, que, cierto, son atributos muy intrínsecos á la naturaleza divina.

3.^a Urge: si la moralidad es independiente

de la libre voluntad de Dios, nunca se podrá explicarla sin incurrir en círculo vicioso; porque entonces, si se pregunta cuáles son las acciones buenas ó malas, deberé contestar: las que prescribe ó condena la ley natural; y si me vuelven á preguntar cuáles son las acciones que prescribe ó condena la ley natural, deberé decir: aquellas que son buenas ó malas.

Resp.—No hay tal círculo vicioso; porque si se me pregunta qué acciones son buenas ó malas por sí mismas, no tengo necesidad de recurrir á la ley natural, sino al orden objetivo descubierto por la razón, y fundado por la sabiduría y bondad de Dios. Parece que Pufendorf confunde aquí dos cuestiones: primera, la que establece la diferencia intrínseca entre el bien y el mal moral; y segunda, la que trata de la obligación jurídica que tiene el hombre de practicar el bien y evitar el mal. La primera cuestión se explica con la ley eterna en el sentido expuesto. La segunda se explica con la voluntad suprema del legislador, como se ve en el tratado de leyes.

4.^a Replica: si la moralidad es independiente de la voluntad de Dios, no se podrá determinar en especial la bondad ó malicia de los actos humanos; porque si prescindimos de la

voluntad del Legislador supremo, arrebatamos á todas las acciones su elemento moral.

Resp.—Negamos el consiguiente y la razón aducida; porque, como ya se ha repetido muchas veces, la sola consideración del orden objetivo determina en especial, no la obligación jurídica, mas sí la diferencia entre el bien y el mal, diferencia cuyo elemento esencial está en la conformidad del acto humano con el orden objetivo, fundado por la sabiduría y bondad infinitas, y contemplado por la razón humana.

5.^o Insiste: de hecho consta por las divinas Escrituras que ante la libre voluntad de Dios nada hay intrínsecamente bueno ni malo.

1.^o Dios mandó á Abraham que matara á su hijo Isaac; luego el parricidio no es malo intrínsecamente.

2.^o Dios mandó á los hebreos que se llevaran consigo todos los vasos preciosos y las alhajas de los egipcios; luego el hurto tampoco es malo intrínsecamente.

3.^o Dios mandó al profeta Oseas un comercio ilícito con una meretriz; luego tampoco es malo el tal comercio.

Resp.—Concedemos los hechos, pero negamos las consecuencias. En el hecho de Abra-



ham no hubo parricidio, porque Dios tiene, como autor de la vida y de la muerte, pleno derecho sobre la existencia de los mortales, y en virtud de este derecho, Dios, para probar la obediencia del Patriarca, le dijo: sacríficame la vida de tu hijo con el derecho que te doy; luego no hubo parricidio. En el hecho de los hebreos, Dios transfirió á ellos el pleno dominio que tenía sobre todos los bienes de los egipcios; luego los hebreos no robaron, sino tomaron lo que ya era suyo. En el tercer hecho, Dios quiso que Oseas se casase con una mujer que había sido antes mala, y esto no tiene nada de malo.

§ IV

DE LAS FACULTADES CON QUE SE EJERCE EL ACTO HUMANO

Hemos dicho que el acto humano ó voluntario es el que procede de un principio interno con conocimiento de fin y deliberación de la voluntad. Síguese de aquí que la falta de conocimiento ó de moción de la voluntad hará el acto más ó menos involuntario.

Ignorancia.— Ahora bien : la falta de conocimiento es ignorancia. En Ética, la igno-

rancia en su relación con los actos de la voluntad se divide en *antecedente*, *concomitante* y *consiguiente*.

Antecedente es aquella que absolutamente precede á la determinación de la voluntad, y es la única causa del acto ; de modo que si no precediera, no se verificara el acto dicho. Tal es la ignorancia de un joven virtuoso y amante de su madre, el cual, cazando en un bosque apartado, matase á su propia madre juzgándola una fiera oculta en espeso ramaje. Ignorancia *concomitante* es aquella que ciertamente acompaña al acto voluntario, pero no de modo que, depuesta, dejase el agente de determinarse al acto. Tal es, por ejemplo, la ignorancia con que un soldado vengativo mata en el campo de batalla á un enemigo suyo, sin pensar en ese instante más que en defenderse y cumplir con su deber ; claro es en este caso que si el tal soldado conociera á su enemigo, le matara con doble motivo. Ignorancia *consiguiente* es aquella que depende de la misma voluntad. Se distinguen dos especies : *afectada* y *supina* ó *crasa*. La *afectada* es aquella que directamente procura la voluntad, negando al entendimiento los medios que ciertamente le ilustraran y le sacaran de ella. Tal es la de un alumno ne-

gligente que, al mismo tiempo en que el profesor llama la atención para señalar la tarea, él se distrae voluntariamente, para luego decir que no supo cuál era la lección señalada. Ignorancia *supina* ó *crasa* es aquella que depende de la voluntad en cuanto, sin procurársela directamente, descuida y omite los medios que pudieran ilustrar el entendimiento. Tal es, por ejemplo, la ignorancia de un joven que, dirigido por un ayo prudente y celoso, ignorase, no por una refinada malicia, sino por cierto descuido y negligencia habitual, los medios que pudiera emplear con ventaja en la represión de sus pasiones.

Además del conocimiento intelectual, el acto voluntario requiere esencialmente el concurso del principio interno, ó sea de la voluntad. Mas esta potencia puede en su ejercicio luchar, ó bien con un agente externo que le infiera violencia, ó bien con el apetito sensible que le incline y solicite respecto de un bien concreto y singular, ó por medio del temor de algún mal inminente.

Concupiscencia. — La concupiscencia puede dividirse en antecedente y consiguiente, según que preceda al acto voluntario é influya en su determinación, ó sea consiguiente al im-

perio de la misma voluntad. Así, el movimiento del apetito sensible que molesta á un varón justo mal de su grado, es generalmente una concupiscencia antecedente ; por el contrario, el movimiento del mismo apetito excitado voluntariamente por un disoluto, es una concupiscencia consiguiente.

Miedo.—El miedo es también *grave* y *leve*, según que el mal que amenaza al agente es capaz de conmover á un varón fuerte y constante, ó no. Así, el temor de perecer en un violento terremoto es *grave*, porque puede conturbar á los fuertes; el temor general de la navegación es *leve*, porque no suele intimidar sino á los apocados. Veamos ahora cómo influyen en los actos de la voluntad la ignorancia, la concupiscencia, el miedo.

Proposición 1.^a—*La ignorancia antecedente quita absolutamente la voluntariedad al acto.*

Demostración.—Porque donde no hay conocimiento de fin no puede haber acto de la voluntad, pues nadie puede querer aquello que no conoce. Es así que donde hay ignorancia antecedente no puede haber conocimiento

del fin ; luego donde hay ignorancia antecedente no puede haber acto voluntario. En confirmación recuérdese el ejemplo del joven virtuoso y amante de su madre, que la mata sin saberlo. ¿Quién sería tan necio que acusase á ese infeliz de parricidio?

Prop. 2.^a — *La ignorancia concomitante no hace el acto involuntario, más sí no voluntario.*

Dem.— Entendemos por acto *involuntario* la determinación actual de la voluntad á una cosa que le repugna, y no la abraza sino porque no la conoce. Llámase *no voluntario* la determinación de la voluntad á una cosa que, si bien actualmente no advierte, sin embargo, la querría y quisiera si la advirtiera. Esto supuesto, cuando un agente de tal modo ignora lo que hace, que lo hiciera aun cuando lo supiese, entonces hay ignorancia concomitante. En este caso, cualquiera ve que dicho acto no es simplemente *involuntario*, porque su objeto no repugna á la voluntad ; pero tampoco se puede decir simplemente voluntario, porque su objeto se halla actualmente fuera de la advertencia de la razón ; luego dicho acto puede

bien llamarse *no voluntario*, como un término medio entre dos contrarios extremos. En confirmación, aplíquese el ejemplo del soldado vengativo que mata en el campo de batalla á su enemigo, sin advertir precisamente que lo sea.

Prop. 3.^a— *La ignorancia consiguiente no excusa el voluntario.*

Dem.— La razón es evidente. En este caso el acto en cuestión es efecto natural de la ignorancia consiguiente; pero ésta es efecto exclusivo de la voluntad como consta de la misma definición; luego en este caso el acto en cuestión de la voluntad es efecto exclusivo de la misma voluntad. Pero nada más voluntario que un acto que es efecto exclusivo de la voluntad; luego es verdadera la proposición. Aplíquese en confirmación el ejemplo del alumno descuidado que se propuso.

Prop. 4.^a— *La concupiscencia antecedente aumenta lo voluntario y atenúa lo libre del acto humano.*

Dem.— *Primera parte.*— Tanto es más voluntario un acto cuanto es mayor la tendencia

de la voluntad hacia el objeto propuesto. Pero esta tendencia de que hablamos es mayor cuando la concupiscencia antecedente solicita á la voluntad convidándola con sus provocaciones ; luego es verdadera la proposición.

Segunda parte.— Tanto menos libre es un acto cuanto es menos indiferente la elección, porque la libertad plena requiere ciertamente un equilibrio ó indiferencia perfecta de la voluntad entre dos opuestos extremos. Es así que la elección es tanto menos indiferente cuanto más inclina y seduce á la voluntad la concupiscencia antecedente ; luego es verdadera la proposición.

Prop. 5.^o— *La concupiscencia consiguiente de tal modo aumenta lo voluntario que no atenúa lo libre del acto.*

Dem.— Porque quien quiere la causa quiere el efecto. Es así que la atenuación de la indiferencia de la libertad es un efecto necesario de la concupiscencia consiguiente, la cual presupone en el hombre el ejercicio de su misma libertad ; luego es verdadera la tesis.

Prop. 6.^a— *Los actos que se ejercen por miedo, absoluta y simplemente hablando, son voluntarios; mas como no se ejercieran si no urgiese el miedo, pueden considerarse hipotéticamente involuntarios.*

Dem.—En efecto, cuando el hombre se determina á tomar un partido extremo para declinar un peligro inminente, ejerce un acto al que concurre el conocimiento del fin y el influjo del principio interno, que es la voluntad. Pero un acto tal es absoluta y simplemente voluntario, y la ocasión en que se ejerce es precisamente cuando urge el miedo; luego es verdadera la tesis. Sin embargo, como es igualmente cierto que si no urgiese el miedo el hombre no se determinara al acto, con justa razón hemos añadido que, hipotéticamente hablando, ese acto es involuntario. Para plena inteligencia de este razonamiento podemos aplicar el conocido ejemplo de un mercader avaro que, en medio de una tempestad deshecha, arroja al mar todas sus cargas para salvar la vida amenazada.

Prop. 7.^a — *El acto elícito de la voluntad no puede ser violento, mas puede serlo el acto imperado.*

Dem.— Entiéndese por acto elícito aquel que únicamente procede de la voluntad como de principio interno, y se consuma dentro de ella. Infiérese de este concepto que todo acto elícito es conforme á la voluntad, puesto que no reconoce otro principio. Llámase acto *violento* aquel que procede de un principio externo que actúa sobre las potencias inferiores del hombre contra toda la inclinación y beneplácito de la voluntad. De donde se infiere que todo acto violento es contra la voluntad, la cual no puede ser su principio; luego un acto elícito no puede ser violento porque, si tal aconteciese, tendríamos que un acto conforme á la voluntad sería al mismo tiempo contrario á la misma voluntad, lo cual implica una contradicción manifiesta.

No así respecto de los actos *imperados*: éstos se ejercen por medio de potencias inferiores que pueden estar simultáneamente sometidas al influjo del principio interno, y al impulso ó acción contraria de agentes externos que

arrastran consigo á dichas potencias inferiores, burlando el imperio de la voluntad, que quisiera moverlas de otro modo. En este caso no hay contradicción en que mi voluntad quiera mover, v. gr., mi brazo hacia la derecha, y otro hombre más robusto que yo le incline, mal de mi grado, hacia la izquierda.

Objeciones. — 1.^a Dice Puffendorf : un acto que se ejerce por miedo, parece tan involuntario como aquel que se ejerce por pura violencia ; de modo que, en este caso, aun el crimen merece compasión.

Resp. — El miedo no influye del mismo modo en la voluntad que la violencia. Ya hemos probado que el acto elícito no puede ser violento, y que sólo el acto imperado puede ser impedido por una fuerza extrínseca opuesta á la inclinación de la voluntad. Pero el miedo nace de la consideración de un peligro inminente, en virtud de la cual la voluntad por sí misma se resuelve á la aceptación de un partido.

Lo que se dice de la compasión que merece un crimen cometido por miedo, no prueba que el crimen no sea crimen, sino que ha intervenido en él una circunstancia atenuante.

2.^a Así como el que es movido del temor

hace una cosa que no haría en otras circunstancias, así también, el que es solicitado por la concupiscencia, hace lo que no haría si no le arrastrara esa misma concupiscencia. Pero en el primer caso se tiene la acción por involuntaria; luego también en el segundo.

Resp.— Ya hemos visto que los actos ejercidos por el miedo, absoluta y simplemente hablando, son voluntarios, y sólo hipotéticamente se pueden decir involuntarios; luego la menor de la objeción debe explicarse en este sentido: en este caso no habría tampoco inconveniente en conceder que algunas veces ejerce el hombre actos que no ejerciera si no le arrastrase la concupiscencia. Mas esto no quita la voluntariedad absoluta al acto.

3.^a El miedo es lo mismo que la violencia, pues ambos provienen de un principio externo contrario á la voluntad; la única diferencia está en que el miedo se refiere á un mal futuro, y la violencia á un mal presente.

Resp.— Negamos todo el argumento; porque aunque el miedo y la violencia provengan de un principio externo, sin embargo, la violencia en los actos imperados no arranca el consentimiento de la voluntad; mas el miedo persuade absolutamente la voluntad al acto ilícito.



§ V

PRINCIPIOS PRÓXIMOS DE DONDE SE DERIVA LA
MORALIDAD DE LOS ACTOS HUMANOS

La fuente universal de la moralidad es el orden objetivo de las cosas, descubierto por la razón y propuesto á la voluntad para dirigirla en sus determinaciones. Pero hay también principios próximos de la moralidad de cada uno de nuestros actos libres, los cuales debemos aquí explicar.

Para esto observamos que todo agente racional desenvuelve su actividad sobre *algún objeto*, con *algún fin*, y en *ciertas circunstancias* de lugar, tiempo, modo, etc.... La razón es evidente: si no hay objeto sobre que verse un acto, no hay acto: si no tengo dineros, no puedo hacer limosnas; luego es necesario el *objeto*. Por otra parte, si no me propongo algún *fin*, obro temerariamente y al acaso, y entonces no hay acto humano del cual aquí se trata. Finalmente, si no hay circunstancias tampoco hay acto; porque, siendo un acto libre un ser contingente y singular, no puede alcanzar existencia concreta é individual si no le rodean algu-

nas circunstancias de lugar, tiempo, etc. ¿Qué sería, en efecto, una limosna hecha en ningún tiempo, en ninguna parte, con ninguna moneda ó cosa que lo valga? Nada, nada en el orden de las existencias: sería una pura abstracción. El *objeto*, pues, el *fin* y las *circunstancias*: he aquí los elementos que desenvuelven nuestra actividad moral.

Observemos de paso que, cuando aquí se habla del fin, entiéndese del fin del agente y no del fin de la obra, porque éste está inflexiblemente unido con el objeto.

Obsérvese también que las circunstancias que en moral se consideran, suelen expresarse en el siguiente exámetro latino: *Quis, quid, ubi, per quos, quoties, cur, quomodo, quando*.

De estas circunstancias, hay algunas que mudan la especie del acto, hay otras agravantes, hay otras atenuantes. Un vaso sagrado que se hurta, da al hurto la especie de sacrilegio y no la de simple hurto. Robar á un pobre es una circunstancia agravante del pecado dentro de la misma especie. El miedo inferido á un hombre para persuadirle un crimen, es circunstancia atenuante de la malicia del mismo crimen.

El Concilio Tridentino decidió que en el sacramento de la Penitencia deben los fieles de-

clarar las circunstancias que mudan de especie, y las notablemente agravantes : ésta es la causa por qué debemos hacernos cargo de ellas en Ética.

Veamos ya cómo influye cada uno de estos principios en la bondad ó malicia de los actos humanos.

Proposición 1.^a— *Los actos humanos reciben su moralidad del objeto, del fin y de las circunstancias.*

Demostración.— Esta proposición tiene tres partes : declarémoslas brevemente.

Primera parte.— Siendo el acto humano un movimiento de la voluntad, supone necesariamente un objeto que la determine y del cual reciba su especificación; de otro modo, el acto es imposible. Por esta razón se ha dicho que *los actos se constituyen en su especie por los objetos sobre que versan*. Por consiguiente, el acto humano será bueno ó malo, según que el objeto mismo sea ó no conforme con el orden moral. Esta bondad ó malicia del acto es intrínseca y esencial al acto mismo por cuanto se deriva de aquello que le especifica. Mas se ha de advertir que para esto es necesario

considerar el objeto *formalmente*, es decir, en cuanto está representado en el entendimiento humano en su relación con el orden objetivo de la cual nace su bondad ó malicia; pues cierto es que un mismo objeto puede considerarse en distintos respectos.

Segunda parte.—También el *fin*, cuando es distinto del objeto sobre que versa el acto, termina realmente el acto de la voluntad y la impele á su ejercicio; luego en este caso el fin es un verdadero término y causa del acto; luego debe influir en su moralidad, como de hecho influye, dando no pocas veces nueva especie al acto. Así, v. gr., el que hace una limosna por motivo de religión ejerce un acto doblemente bueno.

Tercera parte.—Las circunstancias que rodean al agente guardan también ciertas relaciones con el orden moral, que no pueden menos de dar al acto humano una peculiar bondad ó malicia, puesto que son determinaciones concretas ó notas individuantes del acto en cuestión. De donde se sigue que las circunstancias pueden modificar y terminar el movimiento de la voluntad hacia el objeto del acto. Nadie ignora, por ejemplo, cuánto influye en el justo juicio de un crimen el examen de

las circunstancias que sin duda agravan ó atenuan la malicia del acto.

Corolario.—Dependiendo la moralidad de nuestros actos del objeto, fin y circunstancias, fácilmente se infiere que para que un acto sea absolutamente bueno debe conformarse con el orden objetivo en cualquiera de estas relaciones en que se le considere : de otro modo, la bondad del acto no es absoluta y el defecto corrompe toda la obra; por cuya razón es un adagio entre los moralistas el siguiente : “ *Bonum ex integra causa ; malum ex quocumque defectu.* „ Que quiere decir : lo bueno nace de la causa adecuada del bien ; mas lo malo de cualquier defecto.

Prop. 2.^a — *Aunque abstractamente considerados hay algunos actos que no son buenos ni malos, sin embargo, debemos sostener que en concreto no hay acto humano indiferente.*

Dem.— *Primera parte.*— El objeto, como se ha dicho, da especie al acto : es así que hay objetos los cuales, si se consideran abstractamente, no presentan relación alguna de conveniencia con el orden moral, es decir, que son

indiferentes por sí mismos ; luego dichos objetos darán en abstracto al acto voluntario su especie, esto es, le harán indiferente. En este sentido, rascarse la cabeza, beber un vaso de agua, matar una pulga, y mil otras acciones no referidas ni á Pedro ni á Juan, ni á nadie, ni ejecutadas en este ó aquel tiempo, en este ó aquel lugar, son sin duda indiferentes.

Segunda parte.—Mas si se consideran los actos humanos *en concreto*, esto es, rodeados de tales y tales circunstancias, ejecutados por tal y tal agente, con este ó aquel fin, es preciso confesar que nunca pueden ser indiferentes. ¿Por qué? Oigamos á Santo Tomás : “Preciso es, dice, que todo acto individual se distinga por alguna circunstancia mediante la cual participe de bondad ó malicia moral, á lo menos respecto de la intención final del agente. Pues siendo propio de la razón ordenar el acto que procede de la voluntad en virtud de la anterior deliberación; si no está ordenado al fin debido repugna por el mismo hecho á la razón, y de consiguiente es malo; al revés, si este acto está ordenado al fin debido, conviene por el mismo hecho á la razón, y de consiguiente es bueno. Pero es indispensable que todo acto verdaderamente humano tenga una

dirección al fin debido ó no la tenga; luego necesariamente un acto humano que procede de la voluntad en virtud de la anterior deliberación, es bueno ó malo si se considera en concreto ó en individuo.

§ VI

PROPIEDADES DEL ACTO HUMANO

El hombre, enriquecido con el don precioso de la libertad, tiene sobre sus actos morales un dominio incontestable. No es del moralista, sino del metafísico, defender la existencia de la libertad contra los ataques del renaciente fatalismo; mas deberemos explicar el origen psicológico de la libertad humana en cuanto nos sirve para desenvolver algunos atributos del acto libre.

La raíz, pues, de la libertad humana es la razón; porque como la voluntad es un apetito racional, sus actos son otros tantos movimientos hacia el bien propuesto por el entendimiento como fin y centro de la misma facultad. Mas el entendimiento, al proponer á la voluntad sus objetos propios, distingue cuidadosamente las diversas relaciones que en el orden

moral pueden tener dichos objetos con el fin del hombre. Conoce, en efecto, que unos son *necesarios* para alcanzar el fin último; otros pueden subordinarse á él según el beneplácito de la misma voluntad; conoce, además, que unos objetos tienen una bondad absoluta, y otros una bondad puramente relativa, porque es participada. Pues bien: cuando la voluntad, dirigida por el entendimiento, se halla en presencia de bienes relativos, sus actos ó tendencias son proporcionados á la idea que de estos bienes ha concebido la inteligencia. Así que, si ella percibe un bien finito, mezclado por lo mismo de bien y mal, la voluntad se mueve hacia el objeto de un modo contingente, es decir, que puede abrazarle ó no, según su agrado.

De aquí nace la *imputabilidad* de los actos humanos, que no es sino la propiedad de una acción, en virtud de la cual justamente podemos atribuírsela al agente libre como á su verdadera causa y autor. Sea ya

Proposición 1.^a—*Justamente se imputa al hombre libre un acto suyo, bueno ó malo.*

Demostración.—En efecto: imputar una acción á un individuo, es atribuírsela como á

su verdadero autor y causa. Es así que el hombre, cuando obra libremente, es verdadero señor y causa del acto que ejerce; luego es verdadera la tesis. Se confirma esto mismo con el juicio común de todos los mortales, quienes, cuando quieren rechazar las imputaciones de algún acto que realmente ejercieron, no tienen otra excusa que negar la libertad con que hicieron el acto; luego todos convienen en que la libertad es el fundamento de la imputabilidad.

Prop. 2.^a— *Un acto humano externo es también siempre digno de alabanza ó vituperio.*

Dem.— Entiéndese por alabanza la recomendación que se hace de palabra ó por escrito de un acto humano, y de quien le ejerce, en cuanto es honesto. Entiéndese por vituperio la reprobación de palabra ó por escrito de un acto humano en cuanto es torpe.

Si se consulta al sentido común, tres cosas supone siempre la alabanza y vituperio: 1.^a Que el acto sobre que recae sea un verdadero efecto de la libertad del agente, es decir, que sea imputable. 2.^a Que dicho acto llegue á noticia del que alaba ó vitupera, pues

no se puede aprobar ó reprobado sino aquello que se conoce con certeza. 3.^a Que el acto bueno suponga algún esfuerzo de la voluntad, y el malo mucha debilidad ó malicia en el agente; pues tanto la alabanza como el vituperio parecen estar fundados en un principio que proclama la bondad divina de acuerdo con la humana: “Dichoso el hombre que pudo trastornar el orden, y no le trastornó; pudo hacer el mal, y no le hizo.” Ahora bien: es cierto que todo acto humano es imputable, y es también cierto que, atendida la flaqueza del hombre, un acto honesto supone un esfuerzo de la voluntad; y atendida la providencia de Dios, que sostiene la debilidad humana, un acto torpe supone bastante malicia de parte del agente; luego todo acto humano, si se conoce, merece alabanza ó vituperio.

§ VII

DEL MÉRITO Y DEMÉRITO

El acto humano puede considerarse en tres relaciones: 1.^a, con el orden objetivo; 2.^a, con el agente libre; 3.^a, con los demás hombres en cuyo provecho ó daño cede el mismo acto. La

primera relación funda la moralidad del acto ; la segunda, su *imputabilidad* ; la tercera, su mérito ó demérito.

Entiéndese por *mérito* el orden del acto humano á la retribución conforme á la justicia. La retribución debida al mérito se llama *premio*, y la que se debe al demérito llámase *pena ó castigo*.

Tres condiciones se requieren para que un acto humano sea en todo rigor meritorio ó demeritorio: 1.^a Que el acto proceda de la libertad; pues sin ésta no hay moralidad ni, por consiguiente, justicia ó injusticia, que son elementos esenciales del mérito ó demérito. 2.^a Que el acto ceda en provecho ó en daño de otro, como consta de la definición que acabamos de dar. 3.^a Que el acto á otro provechoso no deba ejercerse en virtud precisamente de un contrato peculiar, ni mediante una merced pactada; porque, si tal acontece, la justicia ó igualdad en que se funda el mérito queda ya establecida por el mismo hecho de ejercer el acto sin ordenación ulterior á otra retribución, según justicia; que si esto se admitiese, habríase de establecer una serie de méritos y recompensas sin fin.

Especies de mérito.— El mérito se divi-

de en mérito de *congruo* y mérito de *condigno*. *Mérito de congruo* es el orden de un acto humano al premio, no en fuerza de la misma obra, sino más bien por la decencia ó amistad ó liberalidad del que premia, como un príncipe que, además del estipendio debido, confiere el título de nobleza á un soldado valiente y generoso.

Mérito de condigno es el orden de un acto al premio en fuerza de la misma obra, y por lo mismo supone en ella la exigencia del premio en virtud de la justicia. Este se subdivide en mérito de *condigno por rigor de justicia*; y es cuando el orden de la obra al premio excluye toda gracia ó favor hecho por el que premia á la persona merecedora,—y en mérito de *condigno por condignidad*, y es cuando el orden del acto al premio supone en la persona que merece alguna gracia ó favor hecho por el premiante al merecedor; lo cual supuesto, sean las siguientes:

Proposición 1.^a — *El hombre puede merecer ó desmerecer para con sus semejantes.*

Demostración.—La razón es clara: cualquiera puede hacer una cosa que ceda en pro-

vecho de otro, sin estar obligado á ello *especialmente* en virtud de algún contrato celebrado y de una merced pactada. En este caso, la idea de orden y proporción simétrica exige que aquel en cuyo provecho cede el acto humano que consideramos retribuya al agente tanto cuanto recibió de él, ó por lo menos le corresponda con los obsequios de la gratitud. La misma índole de nuestra naturaleza corrobora en la práctica la exactitud de este razonamiento. Respecto del demérito, podemos discurrir del mismo modo; luego es verdadera la proposición.

Prop. 2.^a — *Puede el hombre merecer ó desmerecer para con la sociedad.*

Dem.—Santo Tomás lo prueba de este modo: "Todo aquel que vive en sociedad es, en cierto modo, parte y miembro de la misma sociedad. Por tanto, quien hace en provecho ó daño de otro individuo que existe en la misma sociedad alguna cosa, por el mismo hecho hace algo que redunde en daño ó provecho de la sociedad toda, así como el que hiere la mano del hombre hiere al hombre; así que, cuando un hombre hace algo en favor ó en contra de

otro individuo, su acción tiene doble mérito ó demérito, relativos al premio ó al castigo que á su acto deben el individuo y la sociedad. Pero si un hombre ordena su acto directamente al bien ó daño de la sociedad, entonces es también acreedor al premio ó castigo que le debe, primero la sociedad, y luego los particulares.„

Finalmente, cuando un individuo hace algo en favor ó daño propio, merece también ó desmerece para con la sociedad, por cuanto, siendo él mismo miembro de ella, su provecho ó daño individual cede necesariamente en pro ó en contra del bien común.

Prop. 3.^a — *Puede el hombre merecer ó desmerecer para con Dios.*

Dem.—Prueba también esta tesis Santo Tomás; oigámosle: “El acto de un individuo puede ser meritorio ó demeritorio respecto de otro, en cuanto está ordenado, ó *directamente* al provecho ó daño de aquél, ó *indirectamente* en cuanto está ordenado al bien ó daño de la sociedad, de la cual aquel otro es superior. De entrambos modos merecemos ó desmerecemos para con Dios. *Directamente*, porque Dios es

nuestro fin último, y como á tal debemos referir todos nuestros actos : y el que hace un acto malo, niega á Dios el honor debido al fin último. *Indirectamente*, porque en toda sociedad el cuidado del bien común corre á cargo de aquel que la gobierna, y, por tanto, á él corresponde retribuir las buenas ó malas acciones. Ahora bien: Dios es el gobernador supremo de todo el universo, y en especial de las criaturas racionales; luego las acciones humanas deben tener, respecto de Dios, el carácter de meritorias ó demeritorias.„

Objeciones.— 1.^a Ningún acto humano puede ceder en provecho ó daño de Dios; luego no puede ser meritorio.

Resp.— Si se trata de la gloria intrínseca de Dios, es verdadero el antecedente; mas si se habla de la gloria extrínseca es falsísimo, porque precisamente la criatura racional no ha sido creada sino para promover dicha gloria extrínseca.

2.^a El hombre no es sino un instrumento en las manos de Dios. Pero un instrumento no puede merecer ni desmerecer; luego es falsa la tesis.

Resp.— El hombre no es un instrumento muerto, ni material, ni inerte, como lo da á

entender la objeción. El hombre es espiritual, libre, inmortal; Dios le ha puesto en las manos de su propio consejo, y es señor de sus operaciones. No hay, pues, que exagerar esa pasividad del instrumento.

3.^a Cuanto tiene el hombre lo ha recibido de Dios; luego cuanto hace el hombre en su obsequio no es sino una retribución de lo que le debe, y no un verdadero mérito.

Resp.— La dificultad sólo prueba que el mérito del hombre para con Dios no puede ser de *condigno* por justicia rigurosa; mas sí puede serlo de *condigno por condignidad*, como ya se ha explicado.

§ VIII

DE LAS PASIONES

Siendo el hombre un ser espiritual y sensible al mismo tiempo, así como conoce por medio de la inteligencia y los sentidos, así también ama y apetece con dos movimientos: *racional* y *sensible*; y aunque es verdad que el orden moral se funda en el apetito racional, no hay duda, sin embargo, que también el apetito sensible, según que es gobernado por

la razón, influye poderosamente en él, en virtud de la unión substancial del alma con el cuerpo. No es menester detenernos en manifestar esta influencia de la parte sensible en todo el orden moral: basta dar una mirada en torno nuestro y reflexionar sobre nosotros mismos. Por consiguiente, fijémonos tan sólo en la parte didáctica.

Llámase *apetito sensible* la tendencia vital del hombre hacia un bien propuesto por los sentidos. Como esta tendencia se dirige á un bien concreto y determinado, no puede menos de estar en proporción con el conocimiento puramente sensible. Sin embargo, en el hombre la maravillosa unión del alma y cuerpo hace que muchas veces el apetito sensible acompañe á una determinación de la voluntad hacia un bien propio del espíritu, siempre que dicho bien se presenta al conocimiento sensitivo por medio de algún fantasma de la imaginación. Este apetito sensible, considerado en el estado normal ú ordinario del hombre, suele llamarse *afecto*. Mas si se considera en los extraordinarios efectos que á veces produce en la organización del hombre, alterándola y agitándola notablemente en presencia del bien ó del mal propuesto, tiene el nombre de *pa-*



sión, que podríamos definir: —“Una vehementemente excitación del apetito sensible acompañada de extraordinaria conmoción del organismo corpóreo.”

Para clasificar las distintas pasiones, los moralistas han considerado dos partes: *concupiscible* é *irascible*. La parte concupiscible tiene por objeto un bien sensible considerado simplemente en cuanto es bueno ó malo, prescindiendo de cualquiera otra relación. La parte irascible tiene por objeto una cosa sensible, considerada como buena ó mala, pero al mismo tiempo rodeada de obstáculos que se oponen á su conseguimiento ó fuga.

A la parte concupiscible se refieren el *amor* y el *odio*, el *deseo* y la *fuga*, el *gozo* y la *tristeza*. A la parte irascible se refieren: la *esperanza* y *desesperación*, la *audacia* y el *temor*, y, finalmente, la *ira*. De modo que las principales pasiones del hombre son once, de las cuales seis corresponden á la concupiscible, y cinco á la irascible. Es la más juiciosa división que hace Santo Tomás, injustamente combatida por Descartes. Demos una ligera noción de cada una de ellas.

Amor es la simple complacencia del bien, propuesto también *simplemente*.

Deseo es la aspiración á un bien ausente.

Odio es la simple displicencia ó retraimiento del alma delante de un mal propuesto.

Fuga es el esfuerzo del alma para evitar el mal que le amenaza.

Gozo, la satisfacción que se halla en la posesión del bien.

Tristeza, el abatimiento ó estrechez del corazón, oprimido por un mal actual.

La *esperanza* es el afecto que nace en presencia de un bien á cuya posesión se opone un obstáculo, pero fácil de superar.

La *desesperación* es un afecto que nos abate delante de un bien, á cuya posesión se opone un obstáculo insuperable.

La *audacia* es un afecto que nos alienta á combatir con ventaja el obstáculo que se debe vencer para evitar un mal.

El *temor* es un afecto que nos hace desmayar delante de un mal inminente, porque concebimos que no alcanzan nuestras fuerzas á evitarlo.

La *ira* es un afecto que nos enciende en el deseo de tomar venganza de aquello que nos causa un mal que actualmente pesa sobre nosotros.

De la distinta combinación de estas once



pasiones primitivas nacen todas las demás : así, v. gr., la *envidia*, nace del amor propio desordenado, del odio ajeno injusto y de la tristeza ; por esto se la define tristeza del bien ajeno ; por lo demás, fácilmente se echa de ver que la pasión generatriz de todas las demás es el amor ; porque así como el objeto adecuado del conocimiento es la verdad, así el del apetito es el bien. De donde nada aborrecemos sino porque amamos su contrario. Así es que todo nace del amor.

Supuestas estas nociones, debemos examinar las pasiones en su relación con el orden moral.

Algunos filósofos, como los estoicos, creyeron que las pasiones eran malas por sí mismas, y dedujeron que la perfección del hombre consistía, no sólo en la represión, sino en la completa extinción de todas; de modo que para ellos la *apatía* era la verdadera perfección del sabio. Otros, por el contrario, como Fourier, maestro del socialismo en Francia, enseñan que todas las pasiones son legítimas y honestas, y que, por consiguiente, el hombre debe obedecer ciegamente sus impulsos. De donde infieren que la suprema dicha del individuo y de los pueblos consiste en tener en abundancia

todos los medios posibles de satisfacer cumplidamente esas mismas pasiones.

La primera de estas teorías es un *sueño dorado*, porque la apatía de los estoicos es irrealizable aquí, en la tierra ; mientras nuestra alma está unida con el cuerpo, no hay remedio : hemos de experimentar las conmociones más ó menos vehementes del apetito sensible ; sin embargo, este error respeta á lo menos la dignidad humana, y si peca, peca por exceso, elevando al hombre á mayor altura de la que le corresponde.

Mas la teoría de Fourier es el aliento más emponzoñado de una alma profundamente corrompida. ¿Qué sería del mundo si ella prevaleciese? ¿Qué sería del mundo si los mismos esclavos de las pasiones no levantaran un grito de execración contra esos infelices maestros del error, que, perdiendo toda vergüenza y olvidándose de que son hombres, se atreven á insultar á la razón humana propalando doctrinas que muy en breve convertirían nuestra morada en un circo de gladiadores ó en una cueva de fieras? Para dar, pues, á la verdad el lugar que se merece, establezcamos las proposiciones siguientes :

Proposición 1.^a— *Las pasiones, consideradas en sí mismas, ni son buenas ni son malas ; mas en su relación con la parte racional del hombre, participan de la moralidad de los actos humanos.*

Demostración.— En efecto, sólo el acto humano es bueno ó malo en el orden moral, pues se ha demostrado que no hay acciones indiferentes en concreto : es así que ninguna pasión, considerada en sí sola, es un acto humano, puesto que en ella no hay otra cosa que un vehemente movimiento del apetito sensible, que obedece ciego á una necesidad natural de aceptar ó rechazar un objeto percibido por medio de los sentidos, que no pueden advertir el orden ni guiar al hombre en la noticia del fin como fin ; luego ninguna pasión, considerada en sí sola, es buena ó mala, sino indiferente.

Mas si consideramos las pasiones en cuanto pueden estar sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, no podemos menos de convenir en que ellas participan también de la moralidad.

Muy sencilla es la razón que alega Santo

Tomás : " Si concebimos, dice el Santo Doctor, *voluntarios* ciertos actos que ejercemos por medio de nuestros órganos corpóreos sometidos al imperio de la voluntad, con más razón podemos llamar *voluntarios* á ciertos movimientos de las pasiones que ciertamente dependen de nuestra voluntad, porque el apetito sensitivo está más inmediatamente unido á la razón y voluntad que cualquier órgano del cuerpo ; luego con más razón podrán ser buenas ó malas las pasiones, según son voluntarias. Que si se nos pregunta cuándo podrá decirse voluntaria una pasión, contestamos que cuando es imperada positivamente por la voluntad, ó cuando ella no la reprime. "

Prop. 2.^a — *Las pasiones en el hombre necesitan del gobierno de la razón.*

Dem. — Efectivamente, la idea de orden nos convence de un modo incontestable de que cuando en un ser compuesto y activo existen dos principios de acción, superior el uno y el otro inferior, éste debe estar sometido á aquél en todo aquello que mira al desenvolvimiento parcial de su actividad, si ya dicho ser compuesto no es un ente contradictorio en el cual

deban luchar y reluchar sin descanso esos mismos principios de actividad. Ahora bien : las pasiones residen en la parte sensitiva del hombre, la cual, sin disputa, es inferior á la parte racional que constituye inmediatamente la especie humana y la distingue de los demás seres. Luego es verdadera la proposición.

Por otra parte, las pasiones son ciegas é impotentes por sí mismas: excitadas por el conocimiento puramente sensible, se lanzan con violencia hacia el objeto propio, sin que la idea de orden, enteramente intelectual, pueda oponer un dique á sus furiosas acometidas; y en el hombre especialmente, capaz de descubrir en el universo una variedad casi infinita de objetos que pueden satisfacer el apetito, las pasiones casi no reconocen límites. Por esto, así como en los brutos la naturaleza, ó, mejor dicho, Dios, limitó sus apetitos por medio del instinto que regulase necesariamente su satisfacción, así también hizo brillar en el hombre la luz de la razón para que por sí mismo dirigiese y gobernase sus pasiones respecto del objeto sobre que versan y del modo con que debe disfrutarle. No hay duda que en esta condición debe el hombre sostener un porfiado combate; mas también es cierto que la victoria

cede toda en provecho y gloria suya; pues así se verifica que la presente vida es para él una verdadera palestra donde debe conquistar la virtud sus preciosas coronas, llenando de este modo el plan de Dios que señaló á la criatura racional este destino aquí en la tierra. De lo cual se infiere que las pasiones pueden, según el uso de la libertad, inclinarse al bien ó al mal moral, y que en manos del hombre son como fogosos corceles que deben, sujetas por el freno de la razón, acomodarse al orden inmutable de la verdad y justicia.

Objeciones.— 1.^a Cicerón llama á las pasiones enfermedades del alma; pero una enfermedad del espíritu es un verdadero mal moral; luego las pasiones son malas.

Resp.—Cicerón habla en persona de un estoico que sostiene su falsa teoría estableciendo la perfección humana en la extinción imposible de las pasiones. Podemos también decir que las pasiones son malas siempre que no estén gobernadas por la razón.

2.^a Lo que induce á pecar es un verdadero mal moral: las pasiones inducen á pecar; luego son malas.

Resp.— Podemos distinguir la mayor: lo que de suyo y por su propia naturaleza induce

necesariamente al pecado es malo, *concedemos*. Lo que de suyo y por su propia naturaleza está sujeto á la libertad humana, *negamos*. Podemos también distinguir la menor diciendo que sólo las pasiones no gobernadas por la razón inducen á pecar, mas no aquellas que le están sometidas.

3.^a En moral, el pudor es por sí mismo bueno y la envidia por sí misma mala; es así que el pudor y la envidia son pasiones; luego hay pasiones intrínsecamente buenas ó malas.

Resp.—El pudor y la envidia son pasiones mixtas, las cuales participan del juicio de la razón y del movimiento de la voluntad; pero aquí no tratamos sino de las pasiones simples.

4.^a Las pasiones, —dice Fourier, —son propensiones de la naturaleza: es así que el hombre debe obedecer á dichas propensiones por cuanto ellas revelan la voluntad misma de Dios; luego debemos obedecer á las pasiones.

Resp.—Las pasiones son propensiones de la naturaleza animal; mas no de la parte racional, sino en cuanto deben ser reguladas por la misma razón.

CAPITULO III

De los hábitos morales, ó sea de la virtud y del vicio.

§ I

DE LOS HÁBITOS MORALES EN GENERAL

Entre los principios que activamente influyen en los actos morales, con razón se cuentan los *hábitos*, que sin duda hacen nuestras operaciones más intensas y expeditas. Digamos, pues, algo de ellos en cuanto constituyen propiamente la virtud ó el vicio.

En moral, la idea de virtud entraña la de cierta perfección de las potencias; y como toda potencia se ordena al acto, claramente se infiere que su perfección consiste en que se acerque más, si así puede decirse, al acto propio, y se determine, en cuanto pueda, á ejercerlo. Por esta razón, las potencias que se actúan *necesariamente* suelen llamarse, en es-

tilo filosófico, *virtudes ó fuerzas*. Mas las potencias racionales tienen tal indeterminación respecto de muchos de sus objetos, que ciertamente necesitan de hábitos que las inclinen más bien á una parte que á otra entre dos extremos indiferentes ; y como esto se verifica de igual modo en la inteligencia que en la voluntad, de ahí es que distinguimos también hábitos respectivos en ambas potencias. Sin embargo, damos en un sentido estricto el nombre de virtud solamente al hábito que perfecciona la parte apetitiva racional, pues á esto sólo atendemos para llamar simple y absolutamente bueno á un hombre; mientras que si consideramos en un individuo otros hábitos, ya le llamaremos bueno, pero con cierta restricción, y así diremos : es buen filósofo, buen matemático, etc., mas no simplemente bueno. La razón de esto es porque el hábito que reside en la voluntad, no solamente dispone al hombre como quiera al acto, sino que le inclina también á hacer recto uso de esa disposición, puesto que el ejercicio de las potencias depende de la misma fuerza apetitiva. Así, si un artista puede abusar de su habilidad, un hombre justo nunca puede usar mal de su justicia mientras sea justo.

La virtud moral, como enseña San Agustín, es "una buena cualidad del espíritu, con la que se vive rectamente, y de la cual nadie usa mal,,. Se dice cualidad del espíritu porque el hábito se refiere á la cualidad, y porque el sujeto de ella es el alma humana con relación á sus potencias. Se añade buena cualidad para indicar así la perfección que da al hombre la virtud, como el género de la misma perfección; porque la virtud es la más conveniente disposición del alma, como la sanidad y hermosura son las más convenientes disposiciones del cuerpo. Las últimas palabras de la definición indican la relación del hábito con el acto en el doble respecto propio de la virtud, en cuanto no sólo inclina al hombre al acto bueno, sino también á hacer buen uso de esta disposición.

El vicio es una disposición contraria á la virtud, y, por tanto, es un mal hábito, que consiste en disponer al agente contra aquello que exige su naturaleza; y como ésta es en el hombre la razón, síguese que todo vicio se opone directamente á la razón, y es, por lo mismo, una monstruosidad. Sean ya



Proposición 1.^a—*El hombre, para desenvolver rectamente sus potencias morales, tiene necesidad de las virtudes.*

Demostración. — Lo prueba Santo Tomás de este modo. Tenemos necesidad de los hábitos de las virtudes por tres motivos : 1.º Para que haya uniformidad en nuestras operaciones : pues aquello que sólo depende de un acto fácilmente sufre cambios y vicisitudes si no se establece firmemente por medio de una inclinación habitual. 2.º Para que el acto perfecto se haga con presteza : pues si la potencia racional no está de algún modo amaestrada por medio del hábito, deberá, cuando haya de actuarse en cada caso particular, inquirir, examinar, pesar las razones, etc., etc..., bien así como el que no está habituado á discutir sobre un punto científico tiene que proceder con demasiada lentitud. Con razón decía Aristóteles que los actos repentinos é imprevistos procedían siempre de los hábitos contraídos : "*repentina sunt ab habitu*". 3.º Para que el acto perfecto se haga con deleite y complacencia, lo cual no se obtiene sino mediante el hábito, que, siendo una especie de segunda naturaleza, propende al acto propio como á su

término más natural, y por lo mismo más delectable, porque la conveniencia es causa de la deleitación.

Prop. 2.^a— *Las virtudes no se adquieren naturalmente, sino por medio de la repetición de los actos.*

Dem.— Porque la virtud es un hábito ó propensión constante á reproducir unos mismos actos, sobreañadida á la potencia. Es así que una propensión tal (hablando de la industria humana en los límites del orden puramente natural) no puede adquirirse sino por medio de la repetición de los actos, pues solamente así contrae la facultad cierta inflexión permanente y determinación á una cosa; luego es verdadera la tesis.

Observamos de paso que aquí se trata de virtudes puramente naturales, y no de las sobrenaturales que se nos infunden de un modo inefable, como enseña la Fe.

Prop. 3.^a— *La virtud consiste, como dicen, en un justo medio, esto es, en la perfecta conformidad con la norma de la razón.*

Dem.— Porque la virtud no es sino una

perfección del hombre ordenada á un acto recto. Pero un acto humano no es recto sino en cuanto está conforme con la razón, que es la norma de toda rectitud; luego la virtud debe necesariamente referirse á la razón como á su norma propia. Ahora bien: cuando una cosa se refiere á otra como á su norma, debe estarle de tal modo conforme y ajustada, que no haya la menor deflexión más bien hacia una parte que á otra, ni por exceso ni por defecto, sino que debe concurrir perfectamente en el término medio; luego es verdadera la tesis.

Prop. 4.^a— *Las virtudes cardinales son cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.*

Dem. — Las principales virtudes se llaman cardinales, porque en ellas se apoyan y sobre ellas giran las demás, como la puerta sobre su quicio. Esta prerrogativa conviene sólo á las virtudes enumeradas; porque, consistiendo la virtud en disponer al agente racional de modo que todas sus operaciones sean rectas y ordenadas, claramente se infiere que serán tantas las virtudes principales cuantas son las facultades que en especial con-

curren al ejercicio de los actos morales, y deben, por lo mismo, disponerse y ordenarse. Ahora, pues, estas facultades en el hombre son cuatro: entendimiento, voluntad, parte concupiscible y parte irascible, respecto del apetito sensitivo. El entendimiento se perfecciona en el orden moral, con la prudencia; la voluntad, con la justicia; la parte concupiscible, con la templanza; la parte irascible, con la fortaleza; luego consta la proposición.

Demos ya una breve idea de cada una de estas virtudes.

§ II

DE LAS VIRTUDES CARDINALES EN PARTICULAR. PRUDENCIA

Definición.—Aristóteles definió la prudencia diciendo que era *recta ratio agibilium*: la recta razón ó norma de las cosas agibles. Difiere del arte por razón del objeto, porque el objeto del arte son las cosas *factibles*, y el de la prudencia las cosas *agibles*. El entendimiento es la regla y guía del apetito; luego para que el entendimiento desempeñe este cargo, para que se halle en disposición de juzgar bien de las cosas, y para que prescriba con acierto



lo más honesto y conveniente, necesita una virtud: ésta es la prudencia.

Fundamento.—Es fundamento de la prudencia la recta intención del fin, así como en lo especulativo son los axiomas el fundamento de las conclusiones. La razón es porque la prudencia versa sobre las cosas agibles, y en éstas el fin en la intención es el principio de los actos humanos; así es que, torcida la intención con respecto al fin, desaparece la prudencia y degenera en depravada astucia. Y como el fin último es la norma de los fines intermedios, es claro que para que un hombre sea, hablando absolutamente, *prudente*, es preciso que se halle bien dispuesto en orden al fin último, y que discurra rectamente sobre lo que debe hacer ú omitir en orden á dicho fin.

Objeto.—Objeto de la prudencia son, no las cosas universales, sino las singulares, porque ella debe perfeccionar la razón práctica de modo que sea norma recta de nuestros actos, los cuales, como es evidente, son singulares. De aquí es que un hombre entregado á la contemplación de verdades abstractas ó sumergido en idealismo poético podrá, en hora buena, ser un *sabio*, mas no por eso merecerá el nombre de *prudente*.

Actos de la prudencia.—El acto propio de esta virtud es mandar ó prescribir á la voluntad lo que debe hacer ú omitir; porque ella debe levantar la razón práctica á lo que es su última perfección en este género, y esta perfección consiste en el imperio. Por esto los demás actos de la prudencia, que son la *consulta* y el *juicio* sobre lo acordado, justamente se estiman inútiles y estériles si no se aplican á la práctica mediante un eficaz imperio de la razón.

Partes integrales de la prudencia.—Según Santo Tomás, éstas son ocho: *memoria, entendimiento, docilidad, solercia, razón, providencia, circunspección, precaución*. Fúndase esto en que la prudencia supone un conocimiento práctico y regulativo de los actos morales. En este conocimiento se han de considerar tres cosas: 1.^a, el conocimiento mismo; 2.^a, su adquisición; 3.^a, su uso. Para el conocimiento se requiere la memoria de lo pasado, la inteligencia de lo presente. La adquisición del conocimiento se debe, ó al magisterio y enseñanza ajena, para la cual es necesaria la docilidad; ó á la propia invención, para lo cual es necesario saber conjeturar, en lo que consiste la solercia. En cuanto al uso del conocimiento,

éste consiste, ó en deducir de lo conocido lo incógnito, lo cual es propio de la razón práctica ; ó en acomodar los medios á los fines, lo cual es propio de la providencia ; ó en atender á las circunstancias del negocio, lo que hace la circunspección ; ó en salvar los obstáculos y evitar los impedimentos, lo que pertenece á la precaución.

Especies de prudencia.—La prudencia se divide en personal y gubernativa. Con la primera el hombre se gobierna bien á sí mismo: con la segunda gobierna bien á los otros. Esta división es legítima, porque, dependiendo del fin la recta norma de las cosas agibles, así como la razón de las conclusiones derivada de sus respectivos principios, es formalmente diversa, según la naturaleza de los mismos, así también las cosas agibles son formalmente diversas, según son diversos los fines á que ellas se ordenan. Pero el bien privado y el bien de toda una comunidad son formalmente diversos; luego también lo son las cosas agibles á dicho bien ordenadas.

La prudencia gubernativa se subdivide, por razón de las tres principales especies de sociedad, en *económica*, *política* y *militar*. Con la primera se gobierna bien la familia;

con la segunda las ciudades, provincias, reinos y repúblicas; con la tercera se dirigen bien los ejércitos.

Tres son las virtudes anexas á la prudencia: la *eubulia*, la *sinesis* y la *gnome*. La primera es virtud de buen consejo, mediante la cual damos los más saludables y oportunos consejos cuando se nos consulta. La segunda es virtud con la cual juzgamos rectamente de los consejos que se nos dan. La tercera es virtud mediante la cual ponemos en ejecución los consejos recibidos para alcanzar el fin propuesto.

Vicios opuestos.—Opónense á la prudencia muchos vicios, ya por exceso, ya por defecto. Por *exceso*, la *prudencia de la carne*, la *astucia*, el *dolo*, el *fraude*, la *solicitud de las cosas temporales*, y aun la *demasiada inquietud por lo futuro*.

Por *defecto* se oponen á la prudencia la *precipitación*, la *inconsideración*, la *inconstancia* y la *negligencia*. Quien quiera adquirir ideas claras de estos vicios, consulte el Diccionario de la Academia.

§ III

JUSTICIA

Definición.—Algunas veces, y especialmente en las Divinas Letras, entiéndese por justicia el conjunto de todas las virtudes. No falta razón para ello; porque así como en todo vicio niega el hombre alguna cosa que debe á Dios, á sí mismo ó á sus semejantes, así también en toda virtud resplandece de algún modo la justicia, en cuanto por medio de ella se da á cada uno lo que es suyo, ó en cuanto toda virtud consiste en la adecuación ó conformidad de la voluntad libre con la norma de la razón. Mas la justicia, en sentido estricto, es una virtud especial que establece la igualdad entre diversas personas, ó entre una persona y cosa que hace veces de persona. Los jurisconsultos definen la justicia diciendo que es *la voluntad constante y perpetua de dar á cual su derecho*.

Síguese de esta definición que el objeto formal de la justicia es el derecho; y la materia, aquellas cosas en que está radicado el mismo derecho, como son las condiciones,

convenios, pactos, compras, etc. Mas como este término *derecho* se toma en distintos sentidos, conviene explicarlos brevemente para saber en cuál de ellos es objeto formal de la justicia. En primer lugar, tómate el derecho como principio regulativo, y entonces es lo mismo que la ley que determina lo que en justicia se debe á cada cual. En este sentido se divide en derecho *natural, positivo, divino, humano, civil y canónico*.

En segundo lugar, tómate el derecho como fundamentalmente, en el sentido de un poder legítimo que nos asiste en virtud de la ley para reivindicar alguna cosa como nuestra ; en cuyo caso puede definirse el derecho un poder legítimo de obtener una cosa ó exigir de otro alguna acción ó cuasi acción, de modo que la violación de este poder constituya una verdadera injuria.

En tercer lugar, tómate el derecho en sentido propio y formal, como equivalente de lo justo ó de lo que es igual con respecto á otra persona. En todos tres sentidos se refiere el derecho á la justicia, mas con esta diferencia: en el primero, como norma; en el segundo, como condición *sine qua non*; en el tercero, como objeto formal y propio; la razón es porque la



justicia establece igualdad, y ésta está determinada por la ley, y se funda en el poder moral con que un hombre hace suya una cosa.

Especies de justicia. — Distínguense tres especies de justicia: *Commutativa*, *distributiva* y *legal*. Debiendo la justicia genérica establecer la igualdad entre los hombres, es evidente que la diversidad específica de sus relaciones constituye diversas especies de justicia. Ahora bien: el hombre vive en sociedad con sus semejantes, y en esta condición social: 1.º, cada uno de los miembros tiene relaciones individuales con cada uno de los demás; 2.º, el cuerpo social ó político tiene también sus relaciones con cada uno de sus miembros; 3.º, viceversa: cada uno de los individuos tiene relaciones con todo el cuerpo social ó político. Esto supuesto, la justicia que establece la igualdad entre los individuos es la *commutativa*: ésta aspira á una igualdad rigurosa que llaman los jurisconsultos aritmética, en la cual se da tanto cuanto se recibe, como en las compras y ventas. La justicia que establece cierta igualdad entre todo el cuerpo social representado por sus magistrados y gobernantes y cada uno de los súbditos, es la *distributiva*; ésta recompensa, con la distribución de los cargos,

con bienes ó premios públicos, el mérito individual, no según perfecta igualdad, sino en cierta proporción que llaman geométrica; porque nunca puede la sociedad deber tanto á cada uno de sus miembros como cada uno de éstos á toda la sociedad. En fin, la justicia que establece la igualdad en los deberes que un buen ciudadano debe llenar para con la república, es la justicia *legal*. Evidentemente, el cuerpo político, en sus relaciones con cada uno de los miembros, tiene derecho de exigir de cada uno de ellos que sea tal cual conviene para el bien común, y cada individuo está, por lo mismo, obligado á dar este derecho al cuerpo político. Estas relaciones fundan la justicia legal cuando la ley civil determina los deberes de los individuos para con toda la sociedad. Mas en casos insólitos, cuando no habla la ley, la justicia legal debe determinar los deberes individuales según la intención del legislador, fundándose en principios más altos. La justicia legal que desempeña este cargo era llamada por los griegos *epiqueya*, y por los latinos *aequitas*, equidad.

Vicios opuestos.—1.º En general opónese á la justicia la injusticia, que es una inclinación perversa de la voluntad á negar ó vio-

lar ajenos derechos, nacida de la repetición de actos injustos.

2.º Á la justicia conmutativa se opone toda injuria que se irroga á otro, ó en su persona ó en sus bienes.

3.º Á la justicia distributiva se opone la *acepción de personas*, la cual, en la distribución de los cargos públicos y de las recompensas, no tiene en cuenta el mérito, sino la persona, de donde nace el que se prefieran á los dignos los indignos ó menos dignos.

4.º Á la religión se opone la superstición y la irreligiosidad. La superstición es un vicio que rinde culto divino á quien no debe, ó rinde á Dios culto indebido. Irreligiosidad es la irreverencia y desprecio de Dios, ó de las cosas pertenecientes á Dios. No debemos olvidar aquí otro vicio, la *acedía*, que es cierta habitual tristeza ó tedio que nos retrae del ejercicio de los actos pertenecientes al culto divino.

5.º No tienen nombre particular los vicios que se oponen á la piedad y respeto filial; pero fácilmente concebimos cuáles pueden ser y en qué consisten.

6.º A la veracidad, se oponen la mentira y la adulación; á la gratitud, la ingratitude; á la vindicta, se opone por exceso la crueldad;

por defecto, la omisión ó remisión, que favorece la impunidad.

7.º A la afabilidad se opone por exceso la zalamería; por defecto, la aspereza y propensión á contradecir.

8.º A la liberalidad se opone la avaricia, por exceso de estimación y amor de las riquezas, y por defecto la tacañería en el emplearlas cuando la razón lo demanda; también se opone por exceso y defecto contrario la profusión ó prodigalidad.

9.º A la equidad se opone el respeto nimio á la letra de la ley, vicio harto común entre los especialistas, y vicio que nace ordinariamente de poco mundo y estrechez de corazón.

10.º En fin, á la caridad se oponen el odio y la envidia. Odio es el hábito vicioso que aleja nuestra voluntad de otra ú otras personas, y la inclina á quererles el mal. La envidia es la tristeza del bien ajeno, por cuanto la gloria ó excelencia ajenas se estiman como mengua ó menoscabo de la propia.

Observemos que el contraste anterior de virtudes y vicios nos manifiesta que las virtudes enumeradas corresponden, como virtudes anexas, á la justicia. Efectivamente: no hay una sola de ellas que no esté fundada en algún

derecho que sobre nosotros tienen Dios, nuestros semejantes, la sociedad en general.

§ IV

TEMPLANZA

Definición y objeto de esta virtud.—

La virtud de la templanza, según Aristóteles, es la moderación en el goce de los placeres corpóreos, que especialmente se refieren al gusto y al tacto. Podemos distinguir con el mismo filósofo dos géneros de deleitación: el primero pertenece al alma, como la ambición de los honores, el apetito de saber, etc.; el segundo pertenece al cuerpo, como la apetencia de manjares y bebidas. Las deleitaciones espirituales no son objeto de la templanza, la cual, hablando propiamente, sólo versa sobre las deleitaciones corpóreas. Pero aun en éstas debemos distinguir dos clases: unas, en las cuales resplandece algo espiritual y son propias del hombre, como el placer que se experimenta en la contemplación de la belleza, del cielo estrellado en noche serena, de un jardín ameno en medio del desierto, y la complacencia que nos causa el son acordado de suaves

instrumentos y las fragancias que despiden las flores. Estas deleitaciones tampoco pertenecen directa y primariamente á la templanza. Hay otras que son puramente corpóreas, y no se perciben sino mediante el contacto material, y son, por lo mismo, comunes al hombre y al bruto: tales son, en general, los placeres del gusto y del tacto. Estos son el objeto directo y primario de la templanza.

Partes integrales.—Dos son las partes integrales de esta virtud, conforme á la doctrina de Santo Tomás: la *vergüenza* y la *honestidad*. La *vergüenza*, según San Juan Damasceno, es el temor de un acto torpe y de la confusión á él consiguiente. Propiamente hablando, este temor no es una virtud, sino más bien cierta pasión; pero como se funda en el amor del bien honesto, es evidente que temer el acto torpe y su reprobación consiguiente es bueno, y por este lado se refiere la *vergüenza* á la virtud. *Honestidad*, en un sentido lato, es la belleza espiritual, originada de la habitual conformidad de la voluntad libre con la norma de la razón. En este sentido la honestidad no es parte de la templanza, sino que constituye el objeto de toda virtud. Mas la honestidad, en sentido estricto, es el amor de la mis-

ma belleza espiritual, el cual es parte integral de la templanza, pues para esta virtud se requieren dos cosas: huir de lo torpe y amar el decoro en el goce moderado de los placeres sensibles; lo primero es propio de la vergüenza; lo segundo de la honestidad.

Especies.—Cuatro son las especies de esta virtud: la *abstinencia*, la *sobriedad*, la *castidad*, la *pudicicia*. La razón es porque la templanza versa acerca de las deleitaciones sensibles que acompañan á los actos ordenados á la conservación de la naturaleza humana. De estos actos, unos tienen por objeto la conservación del individuo, y otros la conservación de la especie. A los primeros se refieren el comer y el beber, y á los segundos la generación. Esto supuesto, la abstinencia es la virtud que modera el placer de los manjares; la sobriedad es la virtud que modera el placer de la bebida; la castidad, la que modera los placeres sensuales en los actos legítimos consumados; la pudicicia es la virtud que modera al hombre en los actos y circunstancias previas. La sobriedad es una virtud específicamente distinta de la abstinencia, porque no sólo confiere á la salud del cuerpo, sino también á la serenidad de la mente, impidiendo los excesos de la em-

briaguez. Por el contrario, la pudicicia no es, según Santo Tomás, una virtud especial, distinta de la castidad, por cuanto en tan delicada materia todos los actos libidinosos son igualmente reprobados por la razón, y en la especie de malicia moral no difieren esencialmente. La pudicicia se deriva de la palabra latina *pudore*, así porque un corazón honesto se avergüenza en extremo de tales actos, aun cuando se ejerzan lícitamente, como también porque con ellos desciende el hombre á la triste condición de las bestias.

§ V

FORTALEZA

Definición.—Definió Aristóteles la fortaleza diciendo que era “el justo medio entre la audacia y el temor”. Así como es propio de la templanza reprimir los ímpetus del apetito sensible hacia sus bienes respectivos, y mantenerle dentro de los límites de la razón, así es propio carácter de la fortaleza confirmar el ánimo cuando se halla rodeado de graves males y de arduos peligros, para que no sucumba ni se aparte un punto de la norma de la razón.



Actos.—Dos son los actos de esta virtud: la *agresión* y la *tolerancia*. La agresión consiste en acometer y desafiar los grandes peligros; la tolerancia en soportar con ánimo igual y perseverancia los trabajos y calamidades que sobre uno pesan. Considerando San Agustín estos dos actos, definió la fortaleza bellamente cuando dijo que era “una prudente y considerada agresión de los peligros y una igual tolerancia de los trabajos”.

Para formarnos un concepto exacto de esta hermosa virtud, establezcamos un paralelo entre estos dos actos. A primera vista la agresión es más admirable, más espléndida, y á los ojos de los hombres más digna de gloria y alabanza; pero la tolerancia es, sin duda, más difícil y supone un esfuerzo más vigoroso de la virtud genuina. Para convencernos de esto basta considerar que la agresión cuenta en su favor con los poderosos estímulos de la ira y de la audacia, es fomentada por los atractivos de la excelencia propia que en este acto resplandece, es confortada con la esperanza de la victoria, mientras de otro lado es suficientemente reprimida por la gravedad misma del peligro para que no se estrelle en temerario arrojo.

Por el contrario, en la tolerancia se ve el ánimo solo, destituído de todos estos estímulos, consuelos y socorros, apoyado únicamente en la firmeza de la virtud para no sucumbir, establecido tan sólo en el amor del bien honesto, y alentado, en fin, con el solo vigor de la razón. Además, la agresión es de ordinario consiguiente á un repentino arranque y mira á un mal ausente; la tolerancia, por el contrario, debe reluchar con inalterable constancia contra males actualmente abrumadores; así es que, bien ponderado todo, más grande es, v. gr., Job, desnudo y cubierto de úlceras, bendiciendo á Dios desde el muladar, que Alejandro escribiendo con espada ensangrentada en la frente de Darío ese reto cruel de inhumana victoria: *Vae victis!* ¡Ay de los vencidos!

Partes integrales.—Son cuatro: *magnanimidad*, *magnificencia*, *paciencia* y *perseverancia*. Como hemos dicho, dos son los actos de la fortaleza: acometer animosamente, y soportar con constancia. Para lo primero se requieren dos cosas:

1.^a Grande ánimo y aliento generoso, y la *magnanimidad* es la virtud que los inspira.

2.^a Requiere también á las veces la ejecución de cosas grandes, que demandan gran-

des expensas, y la virtud que lleva á cabo dichas obras es la *magnificencia*. Para soportar como se debe los males, se necesitan igualmente dos cosas: 1.^a Que no decaiga el ánimo con la gravedad del mal, y la virtud que esto procura es la *paciencia*. 2.^a Que no se fatigue el espíritu con la duración del mal, y la virtud que á esto concurre es la *perseverancia*.

Si estas virtudes tienen por objeto el que es propio de la fortaleza y versan sobre gravísimos peligros, pueden considerarse como partes integrales de la fortaleza; mas si tienen por objeto peligros de menor momento, podrán considerarse como virtudes anexas.

CAPITULO IV

De la ley.

§ I

DE LA LEY EN GENERAL

Sentido lato.—La uniformidad y constancia de los fenómenos de la naturaleza sensible nos manifiestan que todos los agentes físicos se actúan conforme á normas fijas é invariables, que desenvuelven siempre en un mismo sentido sus potencias respectivas. Estas normas reguladoras del curso ordinario de las cosas suelen llamarse leyes naturales, cuyo estudio emprende la ciencia de su nombre. En este sentido lato, la palabra ley significa una constante determinación extrínseca, conforme á la cual se actúa de un modo constante y uniforme un agente físico.

Asimismo todas las artes presentan un conjunto de reglas que, fielmente aplicadas, dan á los artefactos su perfección propia. Estas re-

glas suelen también llamarse, en sentido lato, *leyes*; y así hablamos de leyes, de pintura, de escultura, música, poesía, etc.

Sentido estricto.—Mas la ley en sentido riguroso es una medida, regla, norma ó extrínseca determinación moral que, impuesta á un agente libre, debe dar á los actos morales la perfección propia de su naturaleza específica.

Etimología.—*Ley*, en este sentido, dicese en latín *lex*. San Isidoro, en el libro de sus *Etimologías*, deriva esta voz del verbo *legere*, *leer*, por cuanto las leyes impuestas á los hombres se promulgan de ordinario por escrito, y deben por lo mismo ser leídas. Pero los Doctores y jurisconsultos prefieren la derivación etimológica de Santo Tomás, quien dice que *lex* viene del verbo *ligare*, *atar*, por cuanto la ley es una norma obligatoria, un vínculo de la voluntad libre.

Definición esencial.—El sufragio universal de los Doctores ha consagrado en la ciencia esa magnífica definición que dió de la ley Santo Tomás: "Ley es la ordenación de la razón, dirigida al bien común y promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad." La exactitud de este concepto luminoso

de la ley se nos hará manifiesta en las proposiciones siguientes :

Proposición 1.^a — *Toda ley debe emanar de la razón, si bien presupone un acto imperativo de la voluntad del legislador.*

Demostración. *Primera parte.* — Es un principio metafísico que en todo género, aquello que es su principio es también regla y medida de todo lo demás contenido en dicho género ; así, en el género de número la *unidad*, que es principio del número, es también medida y regla del mismo número. Es así que en el género de actos humanos la razón es el principio de los mismos ; luego en dicho género la razón es la regla y medida de los actos. Subsumo : pero la ley es norma de los actos humanos ; luego la ley debe ser obra de la razón, ó, lo que es lo mismo, debe emanar de ella.

Además, es propio de la razón ordenar los medios al fin. Es así que toda ley ordena medios al fin ; luego toda ley es obra de la razón, y por lo mismo debe emanar de ella.

Confírmase : si la ley no emana de la razón, dependerá únicamente de la voluntad del legis-

lador. Es así que una ley que sólo depende de la voluntad, sin apoyarse en ninguna razón, es tiránica, violenta, irracional, como fácilmente se concibe; luego toda ley debe emanar de la razón.

Segunda parte.—La ley no es una norma cualquiera; es una regla esencialmente *obligatoria*: no es un principio especulativo, ni un simple dictamen práctico que deja en plena libertad á aquellos á quienes se impone: que si así fuese no habría diferencia entre ley y consejo, cosa que todos distinguimos perfectamente. Pero la ley no puede ser norma obligatoria sino en cuanto el legislador, al dictarla, quiera con un acto eficaz de su voluntad atar las de los súbditos; puesto que sería ridículo un legislador que al promulgar una ley dijese á sus súbditos: "He aquí la ordenación de la razón; pero en cuanto á mi voluntad, yo ni quiero ni no quiero atar las vuestras; haced lo que os plazca." Aquí desaparece completamente el concepto de ley; luego ella presupone también un acto imperativo de la voluntad del legislador. Este acto, repetimos, de la voluntad del legislador debe ser eficaz, no precisamente respecto del cumplimiento de la ley, siendo así que tantas veces se infringen las leyes, sino

respecto de la obligación ó necesidad moral que se impone á los súbditos.

Prop. 2.^a—*Toda ley debe ser dirigida al bien común.*

Dem.—Toda ley debe emanar de la razón. Si pues la razón, como norma de los actos humanos, reconoce sobre sí un primer principio, la misma ley, que es su obra, debe referirse ó dirigirse á ese principio. Es así que el primer principio de la razón es el fin, esto es, el bienestar, la felicidad; luego la ley debe referirse á este mismo fin. Subsumo: pero el fin es uno para todos los hombres; luego la ley debe dirigirse al bien común, puesto que un mismo fin para todos los hombres es evidentemente un bien común.

Escolio.—Observamos de paso que la ley difiere del simple precepto por razón del fin, porque el precepto se ordena á un bien particular y se impone á personas particulares. Si alguna vez se dictan leyes que sólo obligan á clases determinadas de la sociedad, es porque su cumplimiento redundará en beneficio de toda la comunidad.

Prop. 3.^a—*La ley debe ser dictada por aquel que tiene cuidado de la comunidad.*

Dem.—Según un principio admitido en derecho y unánimemente aprobado por los sabios, la ley no es un precepto privado, sino público. Supone, por consiguiente, en quien la dicta una autoridad pública, por la cual se entiende no sólo el poder económico ó dominativo sobre personas privadas y comunidades imperfectas, como el del padre sobre el hijo, del marido sobre la esposa, del señor sobre el siervo, sino también requiérese una potestad *política* y gubernativa, una *jurisdicción* sublime, en virtud de la cual presida el legislador á toda la comunidad perfecta con derecho de regirla, y con un derecho superior ó próximo á él, como el que tiene el Papa respecto de toda la Iglesia, los reyes respecto de sus reinos, los príncipes respecto de sus provincias, los obispos respecto de sus diócesis. Así es que los jueces inferiores, los superiores inmediatos y subalternos, pueden imponer preceptos á los súbditos, mas no leyes estables á toda la comunidad, á no ser acaso en virtud de una potestad vicaria y de consentimiento del legislador.

En cuanto á la sentencia del juez, evidentemente ella no es una ley, sino una declaración de la ley; luego es verdadera la tesis.

Prop. 4.^a—*Toda ley debe ser promulgada.*

Dem.—Entiéndese por promulgación la intimación de la ley á los súbditos. Es así que esta intimación es absolutamente indispensable y necesaria, puesto que ninguna criatura racional puede ser obligada á hacer ú omitir lo que no conoce; luego toda ley debe ser promulgada.

§ II

PROPIEDADES DE LA LEY

1.^a Toda ley debe ser *posible*, no sólo física, sino moralmente, esto es, considerada la fragilidad humana. A la verdad, la ley es una norma obligatoria: es así que nadie puede ser obligado á aquello que ni física ni moralmente hablando puede hacer, porque un imposible físico no cae debajo de la libertad humana, y un imposible moral es muy violento, y *nihil violentum perpetuum*; luego la ley debe consul-

tar la posibilidad física y moral. Por consiguiente, ninguna ley puede imponernos la obligación de resucitar á los muertos. Ninguna ley debe imponer á todos la obligación de guardar los consejos evangélicos.

Excepciones.—1.^a Sin embargo Dios y la Iglesia pueden imponernos alguna cosa imposible *secundum quid*, es decir, alguna cosa que, no pudiendo cumplir con las solas fuerzas naturales, podemos, sin embargo, hacerlo ayudados de un auxilio sobrenatural que Dios nunca nos niega; tal es la confesión válida.

2.^a La ley natural puede imponernos, y de hecho nos impone, obligaciones que no podemos cumplir sin gran dificultad, esto es, cosas moralmente imposibles: tales son todos los preceptos negativos, v. gr., no hurtarás, no matarás, no negarás la fe, etc. La razón es porque, comparados los derechos de la naturaleza humana en sí misma con los derechos personales del hombre, fundados en la condición accidental y extrínseca de su fragilidad, claro es que los primeros son más altos que los segundos, y en caso de colisión deben éstos ceder á aquéllos, una vez que no hay absoluta imposibilidad física. Esto acontece en todas las prohibiciones de la ley natural. Acaece lo pro-

pio con las leyes *irritantes* ó que invalidan los actos: así no cesan los impedimentos dirimentes del matrimonio, aunque uno sea obligado con amenaza de muerte á contraerle con una hermana ó consaguínea en grado prohibido.

Legislador humano.—Por lo demás, un legislador humano debe siempre proporcionar la ley á la flaqueza de los hombres, como enseña Santo Tomás. Así es que no tiene derecho sobre la vida ó fama de un ciudadano inocente, ni sobre sus bienes de fortuna en muy crecida monta, á no ser en el caso de una grave necesidad de la república, ó cuando la transgresión de la ley humana fuese por las circunstancias ó intrínsecamente mala, ó injuriosa á Dios y á la religión, ó gravísimamente escandalosa.

Segunda propiedad.—Toda ley debe ser honesta y justa. Debe ser honesta en sí misma y en su fin, porque Dios no ha establecido el poder legislativo para la destrucción, sino para la edificación de los súbditos. En su fin: si, como ya vimos, la ley debe ser dirigida al bien de la comunidad, y el bien de la comunidad es el fin honesto, claro es que la ley, considerada en su fin, ha de ser también honesta. Y si la ley es una norma obligatoria que induce á la

criatura racional á un acto humano, claro es que dicho acto ejercido en virtud de la ley no debe ser inhonesto ó inmoral ; luego la ley considerada en sí misma debe ser honesta.

La ley debe además ser justa. En efecto, no basta que una cosa sea buena y honesta para que la prescriba el legislador. Bueno es ayunar á pan y agua, mas no por esto deberá un legislador imponer á los súbditos, sin guardar forma alguna, la obligación general de ayunar á pan y agua : pues un legislador que tal hiciese pecaría contra la justicia legal, perjudicando al bien común; pecaría contra la justicia conmutativa exigiendo de los súbditos aquello á que no tiene derecho; pecaría contra la justicia distributiva imponiendo cargas sin consultar la igualdad proporcional.

En caso de duda.—En caso de duda sobre la justicia de la ley, deben los súbditos observar la ley : así porque el legislador tiene más alto derecho y está en posesión, como porque él se gobierna por más altos consejos y razones universales que muchas veces nos son ocultas. Agrégase otra razón : porque si bastara la duda para eximir á los súbditos de la obediencia á la ley, se abriría ancha puerta á todas las transgresiones de la misma ley.

La ley civil y el mal.—Aunque toda ley debe ser honesta y justa, sin embargo, las leyes humanas toleran á las veces y permiten ciertos males por varios motivos razonables, que generalmente se reducen á impedir males más graves: lo cual ciertamente lo exige el bien común y lo persuade la razón, atentas la ignorancia y perversidad de los hombres y la impotencia del poder humano que no es capaz de proscribir todo mal. En tales casos la ley civil, propiamente hablando, no hace lícito lo que es inhonesto, sino tolera simplemente el mal y no le castiga, como cuando un padre ó esposo da la muerte al adúltero á quien sorprende en delito *in fraganti*. Si alguna vez la ley civil parece autorizar lo inicuo como lícito, por ejemplo, la disolución del matrimonio por adulterio, la prescripción con mala fe, etc., debe saberse que en muchos de estos casos la ley civil está corregida por el Derecho canónico.

Tercera propiedad.— La ley debe ser dictada para toda la comunidad y para el bien público; porque, según el sentido común y la acepción vulgar de la palabra, en esto se distingue la ley del precepto, el cual se impone á personas particulares. Nadie dirá que fué una

ley el precepto impuesto por Dios á Abraham de sacrificar á su hijo Isaac. La ley debe también mirar al bien público, pues ya vimos que era una ordenación de la razón dirigida al bien común.

Cuarta propiedad.—La ley debe ser estable y perpetua. Debe serlo por parte del legislador, quien al dictarla siempre se propone obligar á los súbditos de una manera estable y fija, como todos lo reconocen. Debe serlo por parte de los súbditos, porque la ley se dicta á toda la comunidad y para el bien de la comunidad, y uno y otro son cosas permanentes. Debe serlo por parte de la misma ley, la cual mira siempre á lo futuro y se dirige al gobierno de los súbditos, que no es útil sino en cuanto estable y uniforme. Por esto, una vez promulgada la ley, persevera mientras no se revoque, ó no se varíe de tal modo la materia ó el fin que deje la ley de ser justa. Perpetua es la ley eterna y la natural; fué estable la ley mosaica mientras no cesó el fin de ella, y la ley evangélica perseverará hasta la consumación de los siglos. Por tanto, las leyes humanas, para ser verdaderas leyes y no simples preceptos, conviene que sean también estables y permanentes. Y de hecho las leyes humanas

no expiran con la muerte del legislador, así como ni el privilegio con la del que le concede; al contrario, el simple precepto ó mandato expira con la muerte del que le impuso, á no ser que hubiese emanado como sentencia jurídica, la cual no es sino una aplicación de la ley.

§ III

DIVISIÓN DE LAS LEYES

Divídese generalmente la ley:

1.º En *eterna* y *temporal*. Ley *eterna* es, como dice San Agustín, la razón y voluntad de Dios que prescribe la conservación del orden natural de las cosas, y prohíbe su perturbación y trastorno. Ley *temporal*, que también se dice creada, es la ley existente fuera de Dios y aplicada á las criaturas.—La ley temporal se subdivide en *natural* y *positiva*. Por ley *natural* entiéndese aquí cierta propiedad de la naturaleza, ingénita por Dios en el hombre, con que discernimos el bien y el mal, y nos reconocemos obligados á practicar el primero y evitar el segundo. Ley positiva es toda ley sobreañadida á la natural.

2.º La ley positiva se subdivide en *divina*

y humana. Ley *positivo-divina* es la inmediatamente dictada por Dios á los hombres, como el Antiguo y Nuevo Testamento. Ley *humana* es la creada é impuesta por los hombres.

3.º La ley humana se subdivide en *civil* y *eclesiástica ó canónica*: la ley civil se ordena al gobierno público de la sociedad, á la tutela de los derechos individuales y á la conservación de la república en paz y en justicia. Ley *eclesiástica ó canónica* es la que emana de la potestad eclesiástica, especialmente constituida por Dios para promover el fin sobrenatural, el culto divino y la salvación eterna de las almas.

4.º Á estas especies de leyes se puede también referir el *derecho de gentes*.

Efecto de la ley.—Efecto general de la ley es hacer buenos á los hombres. La ley sobrenatural, por medio de las virtudes sobrenaturales; la ley natural, por medio de las virtudes morales.—La ley civil hace buenos ciudadanos; la ley eclesiástica buenos cristianos, á lo menos en cuanto á los actos exteriores. Este es el efecto de la ley considerada en sí misma y en la intención del legislador, aunque accidentalmente, y por la malicia de los hombres, se impida ó frustre muchas veces.

§ IV

ACTOS DE LA LEY

Distínguense en Derecho cuatro actos de la ley: *mandar, prohibir, permitir, castigar*. La razón es porque el objeto de toda ley es dirigir los actos humanos. Pero los actos humanos, generalmente considerados, ó son buenos, ó malos, ó indiferentes. Luego la ley, que, como hemos visto, debe ser honesta y justa, habrá de dirigir dichos actos según la naturaleza, *mandando* los buenos, *prohibiendo* los malos, *permitiendo* los indiferentes. Mas como el objeto de la ley es no sólo dirigir á los súbditos, sino también inducirlos eficazmente á su cumplimiento, preciso es que intime á los transgresores y aplique algún castigo. El premio no exige autoridad pública, y por esto no es acto de la ley el *premiar*; puede hacerlo cualquiera persona privada.

§ V

LEY ETERNA

Su existencia.—Todos los seres del universo están sometidos á la dirección de la



divina Providencia. Es éste un dogma que demuestra victoriosamente la razón. Pero la Providencia es un gobierno divino, y todo gobierno presupone en la mente del Soberano una ordenación de la razón dirigida al bien común; si, pues, Dios es el monarca supremo del universo que gobierna todas las criaturas, preciso es reconocer en la mente divina una ordenación de la razón dirigida al bien del universo, y á la cual se conforme la Providencia. Esta ordenación de la razón es una ley, y esta ley es eterna; porque la mente divina, cuyas concepciones son eternas, nada, absolutamente nada debe al tiempo, nada toma de él. Existe, pues, una ley eterna que no es sino el concepto de la ley divina, de la cual ha hecho Dios desde la eternidad una aplicación al gobierno de los seres que conoció y ordenó de antemano.

Promulgación.—Esta ley eterna, conforme á la sublime doctrina de Santo Tomás, tuvo en la eternidad su promulgación de *pala-bra*, en el Verbo Divino, engendrado eternamente por el Padre, y *por escrito*, en el Libro de la vida. Mas respecto de las criaturas la promulgación de esta ley debió necesariamente ser temporal, porque las criaturas no son

eternas. Por lo demás, la ley eterna no es sino el mismo Dios.

¿Qué es en sí misma la ley eterna?—

Hablando con San Agustín, la ley eterna es “la soberana razón de Dios. á la cual es debida la obediencia siempre y donde quiera,,. Á la verdad, en la mente del artífice preexiste una forma, un tipo de su artefacto, y en el espíritu del príncipe que gobierna preexiste la idea de todo lo que ha de prescribir á sus súbditos. No de otro modo en Dios: la divina Sabiduría, como creadora, nos presenta en sí misma la noción de arte, de ejemplar, de idea, y como gobernadora, es una ley en cuanto conduce las criaturas á su fin. De esta suerte la ley eterna es la soberana razón de Dios, ó la sabiduría divina dirigiendo todos los actos y movimientos de las criaturas conforme á sus respectivas naturalezas.

¿Conoce el hombre esta ley?—La noción en sí misma de la ley eterna, dice San Agustín, hállase impresa en nuestros corazones. Es cierto que sólo Dios y los bienaventurados conocen la ley eterna en sí misma; pero así como nosotros, sin percibir el sol en su propia substancia, percibímosle, sin embargo, en su irradiación, así también las criaturas ra-

cionales perciben la ley eterna en sus efectos, por cuanto participan del conocimiento de la verdad. No hay, en efecto, hombre en el mundo que no tenga alguna noción, á lo menos de algunos principios generales de la ley natural y de algunas verdades prácticas, según sus propias luces. Si así no fuera, no habría podido decir San Pablo á los romanos: "Conocemos lo invisible de Dios por medio de las cosas que ha hecho."

¿Toda ley derivase de la eterna?—Salomón, en nombre de la Sabiduría, ha dicho: "Por mí reinan los reyes, y los legisladores ordenan lo justo." Luego toda verdadera ley emana de la divina Sabiduría. En efecto, así como en toda serie ordenada de motores la fuerza del segundo se deriva del primero; así como en un Estado la norma ú orden del gobierno desciende del primer jefe al segundo, hasta llegar á los oficiales subalternos; así como en la Arquitectura los diseños pasan del arquitecto á los obreros, que ejecutan los trabajos manuales, así también se derivan de la ley eterna, que es la norma del gobierno en el Monarca supremo, todas las normas parciales de gobierno en los jefes subordinados. Estas normas son leyes que emanan de la ley eterna,

en cuanto participan de la recta razón; por esto dijo con verdad San Agustín : “ Nada es justo y legítimo en la ley temporal que no sea tomado de la ley eterna.”

De este modo la ley humana no es ley sino en virtud de su conformidad con la recta razón. Si le falta esta conformidad pierde su verdadero carácter, deja de ser ley y pasa á ser pura violencia. Sin embargo, aun entonces conserva alguna relación con la ley eterna, por cuanto es cierta imitación suya á consecuencia de la autoridad que inviste el que la dicta.

Tampoco se puede afirmar que una ley humana no se derive de la ley eterna por permitir cosas que la misma ley eterna castiga; pues la ley humana, si permite el mal, no por eso lo aprueba. Lo único que manifiesta esta permisión es que la ley humana no es igual á la ley eterna; mas no por esto se ha de negar que emane de ella, pues una causa superior naturalmente abraza mayor número de objetos que una causa inferior.

¿Todas las cosas humanas están sujetas á la ley eterna? — Nada, dice San Agustín, se substraee á las leyes del Criador y Ordenador supremo, el cual mantiene con su



gobierno la armonía y la paz de todo el universo. Mas las criaturas inteligentes están bajo la dependencia de la ley eterna en dos maneras: primera, en cuanto tienen una noción de esta ley; segunda, en cuanto, formadas para la virtud, naturalmente propenden, como todos los demás seres, á lo que es conforme con esta ley. Esta doble sumisión es imperfecta en los hombres malos, en quienes la inclinación natural á la virtud está corrompida por el hábito vicioso, y el conocimiento del bien obscurecido por las pasiones y por el pecado. En los hombres buenos, al contrario, ella recibe una nueva perfección, pues en ellos se unen las luces de la fe y de la sabiduría con el actual conocimiento del bien, y la inclinación que tienen de suyo á la virtud recibe de la gracia interior un nuevo y más vigoroso impulso; de modo que los justos están perfectamente sometidos á la ley eterna, cuyos preceptos observan con fidelidad; pero los perversos no lo están sino imperfectamente. Mas el bien que á éstos falta súplene los castigos que se les imponen en pena de su desobediencia.

§ VI

LEY NATURAL

Proposición 1.^a—*Existe la ley natural.*

Demostración. — Dimos ya la definición más exacta de la ley natural que debe aquí recordarse. Así es que sólo debemos probar la tesis.

Todos los seres de la creación participan en cierto modo de la ley eterna, en cuanto reciben una especie de impresión que los inclina hacia sus actos y fines respectivos. Sin esto no se explica el gobierno divino de las cosas, porque las criaturas son contingentes en su ser y en sus operaciones. Mas el hombre se halla bajo el imperio de la divina Providencia de un modo más perfecto que todos los demás. Asociado al gobierno de Dios, debe, no sólo dirigirse á sí mismo, sino también á muchas otras criaturas inferiores. Evidentemente este rango del hombre le da un título á la participación más perfecta de la ley eterna, para inclinarse por su medio á los actos y fines convenientes á su naturaleza. Á esta participación de la ley eterna en el hombre llamamos ley natural. De

este modo la lumbre de nuestra razón, por medio de la cual discernimos el bien y el mal (lo cual es propio de la ley natural), no es otra cosa que la impresión misma de la luz divina en nuestras almas, como lo dejamos indicado en otra parte refiriéndonos á David.

Es, pues, evidente que existe en el hombre esta ley natural.—Esta se manifiesta en nuestros sentimientos, en nuestra razón, en nuestra conciencia, en nuestras propensiones, en las actitudes mismas, en los movimientos espontáneos de nuestro cuerpo, y en la persuasión universal de todos los hombres y pueblos. En *nuestros sentimientos*, porque la misma naturaleza ha infundido en el espíritu humano un sentimiento secreto de lo justo y de lo ini-
cua, respecto de ciertos principios de la vida práctica, de evidente equidad y sabiduría, como cuando sentimos que debemos dar á cada uno lo que es suyo, cumplir la palabra empeñada, agradecer un beneficio recibido, etcétera... En *nuestra razón*, porque ésta es en nuestras acciones nuestro doméstico y perpetuo admonitor, el cual no sólo distingue el bien del mal, sino que nos estrecha con autoridad é imperio, prescribiéndonos el cumplimiento del deber y vedándonos su transgresión.

En *nuestra conciencia*, porque hasta los más perversos experimentan crueles remordimientos de crímenes ocultos; y aunque en su prótervia no quieran reconocer en la tierra á ningún juez superior, todavía tiemblan de sí mismos y huyen despavoridos sin poder desprenderse de sí mismos, mientras que los hombres buenos, los que siempre ajustan su conducta á los dictámenes de la razón, gozan de una paz imperturbable y muy serena tranquilidad apoyada en la aprobación y testimonio de la misma conciencia. Con este sentimiento, razón y conciencia se conforman en el hombre sus naturales propensiones á llenar los deberes para con Dios, para consigo mismo y para con sus semejantes, y hasta las mismas actitudes del cuerpo y movimientos espontáneos indican lo que es conforme con la naturaleza racional. Inclínación de la cabeza, genuflexión, golpes de pecho, abrazos, etc., signos son todos y expresiones morales en que siempre y por doquiera han prorrumplido los hombres al cumplir ciertos deberes impuestos por la naturaleza. Agréguese á todo esto la universal persuasión del género humano y la autoridad de todos los sabios, y no podremos menos de proclamar con ellos la existencia de la ley natural.

§ VII

AUTONOMÍA DE LA RAZÓN

Su noción.—Llámase así la falsa y peligrosa teoría filosófica que establece la soberanía de la razón individual, de modo que sólo ella, y no otra autoridad extrínseca, sea la fuente y origen de la ley y obligación moral. Debemos refutar este perniciosísimo error de nuestros días.

Refutación.—Si existe en el hombre la ley natural, y ésta no es sino una participación de la ley eterna, síguese evidentemente que la autonomía ó soberanía de la razón proclamada por los racionalistas es un verdadero delirio. La razón humana no puede ser legisladora de sí misma: 1.º Porque ella no puede prescindir de la idea de un ser de quien dependen todas las criaturas: de lo cual necesariamente deduce que ese mismo ser dicta como soberano las leyes que debe observar el hombre para que no se trastorne el orden establecido por su sabiduría infinita. 2.º Porque la razón privada no explica por sí sola el concepto de obligación moral, la cual entraña una relación entre dos términos, á saber: *el que obliga* por medio de la

jurisdicción y potestad que ejerce, y *el obligado* en virtud de la dependencia y sujeción respecto de aquél. Si la razón individual, que no se distingue del hombre, fuese el soberano del hombre, seguiríase que un mismo individuo era soberano y súbdito de sí mismo, lo que es absurdo. 3.º Porque la razón del hombre puede solamente manifestar las obligaciones morales como principio de conocimiento, y no establecerlas y fundarlas como principio de autoridad; pues ya hemos dicho que la razón no es sino un pregonero del cual se sirve y por quien habla al hombre el mismo Autor de la naturaleza. 4.º Porque de hecho, si se prescinde de un legislador supremo, todas las teorías de los estoicos y racionalistas, todos los dictámenes morales, por bellos y razonables que parezcan, no pasan de meras especulaciones filosóficas que no pueden ejercer influjo alguno en el corazón humano, como lo acredita la experiencia.

§ VIII

LA LEY NATURAL ES UNA PARA TODOS LOS HOMBRES

La ley natural, considerada en sus principios ó preceptos más generales, es indudable-



mente una para todos los hombres; y la razón es porque dichos principios generales corresponden á las más comunes y naturales inclinaciones de los hombres; mas considerada en las conclusiones particulares que la razón práctica deduce de esos mismos principios, la ley natural no es siempre la misma ni igualmente conocida por todos los hombres. Una máxima por lo común verdadera, puede no ser aplicable en casos excepcionales. Este principio: "conviene obrar conforme á razón", es una máxima universalmente verdadera y justa, y no admite excepción. Pero este principio: "conviene devolver un depósito", si bien es legítimo en el mayor número de casos, puede, sin embargo, tener alguna excepción en la que sea perjudicial y, por lo mismo, opuesto á la razón devolver el depósito, como sería si se exigiese su devolución para sacrificar con él á la patria. Estas excepciones é incertidumbres se multiplican tanto más cuanto descendemos á casos más particulares, como sería si se estipulase la devolución del depósito sujetándola á diversas condiciones. Á esto débese también añadir que las pasiones y costumbres viciosas pueden extraviar y pervertir el juicio de la razón en algunos hombres y pueblos. Entre

los antiguos germanos, por ejemplo, el robo, expresamente prohibido por la ley natural, no era considerado como una injusticia, si hemos de dar crédito á Julio César.

La ley natural es inmutable.—Una ley puede experimentar dos especies de cambios ó mutaciones: por *adición*, ó por *substracción*; esto es evidente. Pues bien: si se nos pregunta si la ley natural comporta la adición de algunos preceptos, no dudamos responder afirmativamente, puesto que la ley positivo-divina, y aun las leyes humanas, añaden á la ley natural muchas cosas útiles para la vida humana. Mas si se trata de un cambio de la ley natural por substracción, es decir, de si se puede quitar algo de la dicha ley, de modo que lo que antes pertenecía á la misma no pertenezca en lo sucesivo, deberemos responder con alguna distinción. ¿Se trata de primeros principios? La ley natural es absolutamente inmutable, como son inmutables las esencias de las cosas. ¿Se trata de preceptos secundarios que son consecuencias propias y próximas de primeros principios? Ellos son también invariables en la mayor parte de los casos, si bien pueden sufrir algunas modificaciones en razón de circunstancias especiales que no permiten su observancia.

Diráse acaso: si la ley natural es inmutable, ¿por qué se ha promulgado la ley escrita con el objeto de reformar la ley natural? Respondemos que la ley escrita es un suplemento de la ley natural y un remedio de la depravación de los hombres, y no una reforma de la ley de la naturaleza. La ley escrita suplió lo que faltaba á la ley natural, y proscribió las falsas interpretaciones que la desfiguraban.

Diráse también que Dios substrajo algo de la ley cuando dió á Abraham el precepto de sacrificarle su hijo Isaac, y cuando ordenó á los israelitas tomasen para sí los vasos de los egipcios. Respondemos á esto que bien comprendió Abraham que Dios, como autor de la vida y de la muerte, puede hacer morir á los inocentes y á los culpados, y que, por lo mismo, no cometía parricidio alguno ejecutando con su propia mano la orden del Señor. Del mismo modo sabían bien los israelitas que Dios es el dueño de todos los bienes de los hombres, y que al tomar de orden suya los vasos de los egipcios no hurtaban; luego en esos casos no hubo substracción alguna de la ley natural, sino una remoción de la materia misma.

Diráse, por último, que la naturaleza no ha establecido ni servidumbre, ni distinción ó

división de la propiedad, y que, sin embargo, las ha introducido el derecho de gentes y la ley civil. A esto contestamos que la razón, viniendo en ayuda de la naturaleza para utilidad del género humano, no ha cambiado la ley natural, sino solamente le ha añadido algunas cosas que no le repugnan, así como la industria y el arte nos proveen de vestidos de que no nos proveyó naturaleza.

§ IX

DE LA SANCIÓN DE LA LEY NATURAL

Noción. — Llámase *sanción* el premio ó castigo establecidos por el legislador para los que observan ó infringen dicha ley.

Especies.—Divídese en *perfecta é imperfecta*. *Perfecta* es aquella cuyo premio ó castigo son exactamente proporcionados al mérito ó demérito de los súbditos y á la justicia y magnificencia del legislador.—*Imperfecta* es la que no guarda esta proporción pero está subordinada á la sanción perfecta que hemos descrito. Supuestas estas nociones, sean las siguientes:

Proposición 1.^a—*La ley natural exige necesariamente alguna sanción.*

Demostraciones.—1.^a Hemos demostrado que el hombre puede con sus actos merecer ó desmerecer para con Dios. Es así que, por razón de justicia, al mérito corresponde el premio y al demérito la pena; luego Dios, cuando prescribe al hombre lo honesto y le veda lo torpe, debe retribuir las acciones humanas según se conformen ó no con las disposiciones de su voluntad adorable, la cual nunca se aparta del orden de la justicia. Infiérese de aquí que, cuando Dios castiga al delincuente, nunca lo hace movido de un ímpetu de venganza, sino tan sólo del amor de la bondad y la justicia.

2.^a Repugna que la santidad de Dios no distinga prácticamente y mire del mismo modo al súbdito obediente y al transgresor, al hombre virtuoso y al esclavo de los vicios, á la víctima inocente y al asesino. Pero si la ley natural no tuviese sanción alguna, se seguiría precisamente el absurdo que hemos indicado; luego es verdadera la proposición.

3.^a La sabiduría y prudencia de un legislador exigen que asegure la observancia de la

ley, sirviéndose de los medios que más eficazmente pueden empeñar á los súbditos en ella. Mas ¿cuál es el medio eficaz? Sin duda el de persuadir á los súbditos de que la observancia de la ley está íntimamente enlazada con su propia felicidad, así como la transgresión lo está con su última miseria. Este medio, por sí mismo tan eficaz, se hace absolutamente necesario si consideramos la condición del hombre en su relación con la ley natural. Para observarla debe hacer constantemente muchos esfuerzos, á veces grandes sacrificios. La concupiscencia le arrastra, los objetos sensibles le fascinan, los ejemplos perniciosos le estimulan, los errores le ofuscan, la debilidad le rinde, la virtud le intimida exigiéndole tantas y tantas privaciones. ¿Qué sería, pues, de la virtud sobre la tierra, qué de la ley de la naturaleza, si su guarda ó transgresión fuesen indiferentes á los ojos del Legislador supremo? Si ahora, aunque sabemos cuán respetable y temerosa es la sanción que apoya á la ley natural, no dudamos muchas veces atropellarla y pisotearla prestando obediencia ciega á instintos depravados, ¿qué sería del hombre y de la familia humana si se borrara de su mente la aterradora memoria de la eternidad, donde

nos están reservadas las coronas de la virtud ó los suplicios del vicio? Conteste á estas preguntas la filosofía materialista del siglo XVIII, la cual, desde el instante en que logró insinuarse en los ánimos exaltados de sus prosélitos, derribó con sacrílega diestra altares y tronos, sustituyó á la Cruz la razón prostituída, y á los cetros cañas quebradizas para empujar á las naciones al abismo de la anarquía en política y de una funestísima indiferencia en religión. Es, pues, necesaria una sanción.

Prop. 2.^a—*La sanción perfecta de la ley natural debe referirse á una vida futura.*

Dem.—Ni la virtud ni el vicio tienen en la tierra su justa y debida recompensa; bien lo prueban las eternas quejas que levanta el hombre contra Dios cuando reflexiona sobre la suerte del malvado y del virtuoso. ¡Qué de veces la verdad y la virtud son en la tierra cruelmente sacrificadas por el vicio y la mentira!

Aun más: ningún bien de la tierra puede ser adecuada retribución de la virtud, pues la razón nos manifiesta que antes debemos renunciar al placer, á la gloria y á los bienes todos de fortuna que padecer la menor quiebra en la

virtud. Luego la virtud es un tesoro tan rico que no puede tener en la tierra equivalente, mucho menos superior. Pero la misma virtud es, por otra parte, muy conforme con la naturaleza del hombre, y por lo mismo debe perfeccionarle; pero no puede perfeccionarle sin hacerle feliz; luego la práctica de la virtud debe hacer feliz al hombre. Es así que no le hace en la vida presente; luego debe hacerle en la vida futura una vez que el alma es inmortal. Luego es verdadera la tesis.

Prop. 3.^a — *El premio de los buenos y el castigo de los malos consiste principalmente en la consecución ó pérdida del fin último respectivamente.*

Dem.— Tanto el bueno como el malo, son en la tierra peregrinos que se dirigen á un término común mientras dura la vida. Las acciones de cada uno de ellos son otros tantos pasos que dan en esa difícil y áspera jornada. Las honestas colocan al hombre en el camino recto que lleva al fin último; las acciones malas ponen al hombre en una senda enteramente contraria, y por lo mismo incapaz de llevarle á dicho fin. Luego es preciso que consi-

ga el fin último aquel que caminó por el sendero recto, como es igualmente necesario que pierda el fin último aquel que tiró por una senda que á él no conducía. De otro modo, seguiríase el absurdo de que un viajero llegase al término de la jornada caminando por una senda enteramente opuesta, ó bien perdiese dicho término caminando por la senda que precisamente le conducía á él. Pero la consecución del fin último es lo que más satisface al hombre y su pérdida lo que más le contrista; luego es verdadera la proposición.

Objeciones.—1.^a Muchos son los bienes que acarrea el ejercicio de la virtud al hombre justo. Dále esplendor y gloria entre sus semejantes, engrandece y levanta el espíritu, y no pocas veces le hace nadar en la abundancia y opulencia. Sobre todo asegura al justo aquella paz y tranquilidad inefable del espíritu que descansa en la aprobación de la conciencia, y es compañera inseparable de la inocencia y rectitud. Luego no parece necesario acudir á otra sanción cuando la misma naturaleza asegura al hombre la recompensa de la virtud.

Lo mismo se puede decir del vicio: éste de suyo es ignominioso; aun en esta vida trae al delincuente funestísimos males, obscurece su

reputación, le arrebatara su fortuna, le ocasionara enfermedades, le prostituyera el corazón y le ciega los ojos, y le entrega á los más agudos y crueles remordimientos que le llenan de inquietud y desasosiego; luego no es necesario buscar otra sanción para el malvado cuando su misma iniquidad es su atormentador y verdugo.

Resp.— En primer lugar, concediendo por un momento lo que dice la objeción de los bienes que acarrea la virtud, y de los males que son consecuencia del vicio y del pecado, respondemos que todo ello probaría únicamente que la virtud y el vicio tienen en la tierra su *sanción imperfecta*. Mas nosotros hablamos en la tesis de la *sanción perfecta*, la cual no se halla ni puede hallarse acá abajo. La virtud es más excelente que todos los bienes juntos de esta fugaz vida, y el vicio y el pecado son el mal sumo que, según el dogma católico, armó el brazo de la muerte para consumir *un deicidio* en el Calvario...

En segundo lugar, oponemos á la objeción las consideraciones siguientes: La gloria de la virtud casi siempre es póstuma, y hay muchísimos buenos que pasan la vida en obscuridad y en ignominia. Si la virtud engrandece y le-

vanta el espíritu, no se puede negar que también abate, extenua, crucifica la carne con los rigores, asperezas y privaciones á que la sujeta. Mayor es, sin duda, y muy mayor el número de virtuosos que viven en pobreza, estrechez y miseria, que el de aquellos que, como Abraham, fueron también ricos y opulentos. No siempre la paz y tranquilidad del alma son compañeras de la inocencia y rectitud. Los hombres buenos, mientras más se adelantan en la virtud, adquieren mayor delicadeza de conciencia, y esta delicadeza de conciencia es fuente de muchos dolores del alma que no se ven por de fuera, pero se padecen allá dentro. Luego es necesario acudir á otra sanción, ya que la misma naturaleza asegura al hombre la recompensa de la virtud.

Respecto del vicio, oponemos á la objeción análogas observaciones. El vicio de suyo es ignominioso, pero también es muy impudente y descarado. ¡Cuán pocos se avergüenzan de su vida airada! Si á veces el vicio trae al delincuente funestísimos males, es también innegable que otras veces le proporciona los bienes que apetece. ¡Qué de honores, qué de glorias, qué de riquezas y placeres no disfrutaban muchas veces los más grandes criminales!

Los males que en el orden moral causa el pecado no afectan de ordinario á los perversos, porque ellos en nada estiman las fruiciones de la virtud, y solamente aspiran á los goces y placeres corpóreos. Los males del orden físico son, en el concepto de los malvados, accidentes comunes á todos sin distinción, en lo cual no les falta del todo razón. Finalmente, hay hombres que, á fuerza de delinquir, han llegado á *cauterizar* la conciencia, de modo que ya no experimentan ningún remordimiento.

2.^a Por lo menos se debe rechazar la pena eterna, pues parece que repugna á la justicia y clemencia divinas, y no se concilia con el fin de la pena, el cual no debe ser otro que la corrección y enmienda del culpado.

Resp.—Esta dificultad está resuelta muy á la larga en la Psicología, donde hemos tratado del dogma de la inmortalidad del alma. Nos remitimos, pues, allá á fin de evitar repeticiones enojosas.



CAPITULO V

De la conciencia.

Definición. — Llámase *conciencia moral* el dictamen práctico de la razón que nos gobierna en los actos voluntarios. Es un término que parece componerse de la palabra *ciencia*, que en este caso es el conocimiento general de la ley, y la preposición *con*, la cual indica que ese conocimiento va en nuestro caso junto con algún hecho particular.

División. — La conciencia se divide en *antecedente* y *consiguiente*. — Conciencia *antecedente* es el dictamen práctico que determina el acto que debe ejercer ú omitir el hombre en determinadas circunstancias. Oficio de esta conciencia es estimular al hombre al bien y retraerle del mal.

Conciencia *consiguiente* es el dictamen práctico que se refiere á un acto ya ejercido

por el hombre. Si el acto es malo, la acusación y reprobación de la conciencia se llama *remordimiento*, el cual, sin duda, atormenta siempre al que obra el mal. Si el acto es bueno, la conciencia aplaude al hombre dicho acto, y este aplauso se llama *aprobación*. Ésta y el remordimiento en general constituyen el *testimonio de la conciencia*.

Distínguense también las siguientes especies de conciencia : *recta*, *errónea*, *dudosa*, *perpleja*, *escrupulosa*, *probable*. Diremos algo de cada una de ellas.

Conciencia recta es aquella cuyo dictamen es verdadero y justo.

Regla.—Como esta conciencia presenta al hombre la verdadera norma de sus operaciones, es evidente que está obligado á seguir sus dictámenes si no se quiere admitir el absurdo de que el hombre puede indiferentemente hacer el bien ó el mal.

Conciencia errónea es aquella que pronuncia falsos juicios prácticos. Si la falsedad afecta á los principios universales de la ley, el error se llama *de derecho* ; si la falsedad afecta á la aplicación misma del principio general al caso particular, el error es *de hecho*.—Habrá error de derecho si digo : es lícito mentir para

evitar un mal. Habrá error de hecho si digo en día domingo : hoy viernes es día de ayuno, y por lo mismo debo ayunar.

Regla.— Esto supuesto, debemos distinguir en uno y otro error la calidad de vencible ó invencible. Será *vencible* si el hombre, tan luego como advierte dicho error, puede deponerle echando mano de medios que están á su disposición. Será *invencible* si el hombre ni aun siquiera sospecha tal error, ó, en caso de duda, no tiene á la mano ningún medio para salir de él.

Establecida esta distinción, decimos que, si el error es *vencible*, obra mal el hombre que sigue los dictámenes de la conciencia errónea; porque, de lo contrario, se seguiría que el hombre, en sus operaciones, podía seguir indifereentemente el camino de la verdad ó del error, lo cual echa por tierra la naturaleza humana. Pero si el error es invencible, entonces obra mal el hombre que se opone al dictamen de la conciencia invenciblemente errónea. La razón es porque siempre debe el hombre acomodarse á la única norma que, independientemente de su voluntad, le ofrece el entendimiento como guía natural y antorcha que le descubre el camino que debe recorrer. Es así que, en el caso

de un error invencible, el falso dictamen práctico es la única norma de la voluntad humana; luego ésta debe acomodarse á aquélla : de otro modo, se seguiría que estaba en manos del hombre burlar la aplicación inmediata de la ley. Por consiguiente, si yo, por error invencible, juzgo que debo oír Misa en día ordinario creyendo que es día de precepto, claro es que debo oírla; porque, si no lo hago, mi omisión será tan pecaminosa como la de otro que en día festivo dijese: hoy domingo, debo oír Misa; pero no la oigo porque no me da la gana.

Llámase conciencia *dudosa* la que, fluctuando entre dos extremos, no alcanza á distinguir en favor de cuál de ellos milite la verdad.

Regla.—Tal conciencia no puede ser norma de los actos humanos, porque en materias prácticas nadie puede dudar sin hacerse cargo de su estado de duda; pero el que sabe que duda, no ve ni el bien ni el mal en ninguno de los extremos; luego debe suspender el acto hasta salir de la duda; de otro modo, la elección de éste ó aquel partido argüiría en el agente poca estima del bien moral, cuando tan fácilmente comprometía el orden objetivo.

Llámase conciencia *perpleja* aquella que está colocada entre dos extremos inevitables,

porque juzga que hay siempre pecado, ya elija éste ó el extremo opuesto, como quien se halla entre la espada y la pared.

Regla.—La misma razón nos dicta en este caso que debemos consultar á los prudentes para salir de la perplejidad; si no es posible consultar, deberemos elegir el mal menor; si ni aun esto podemos discernir, entonces podremos hacer lo que nos plazca, porque en tal caso la ignorancia antecedente en que nos hallamos se opone por completo á la indiferencia de nuestra libertad.

Finalmente: llámase conciencia *probable* la de un hombre que, apoyado en una razón verdaderamente plausible, forma un dictamen cierto sobre la honestidad de una acción en virtud de un principio reflejo igualmente cierto. Por ejemplo: hallándome solo y enfermo, trato de excusar un ayuno de obligación y digo dentro de mí: “La Iglesia nunca prescribe á sus hijos el ayuno con grave detrimento de la salud.” He aquí el principio cierto. “Si hoy, enfermo como estoy, me meto á ayunar, sufriré probablemente grave daño en mi salud.” He aquí la razón verdaderamente plausible aunque no cierta. “Luego seguramente no peco si dejo de ayunar.” He aquí el dictamen cierto

sobre la honestidad de la omisión del ayuno.

Regla.—Explicada la conciencia probable en este sentido, podemos seguir sin pecado sus dictámenes; porque el hombre, por medio de esta conciencia, está cierto de la honestidad de la acción. En efecto: si después de un diligente examen consta al hombre que una ley que manda ó prohíbe una acción es probable pero no cierta, sin duda alguna tiene pleno derecho para inferir que aquella ley no le obliga, porque la promulgación de la ley pertenece á la esencia, y no puede haber promulgación sin conocimiento cierto y evidente de la misma ley. Por tanto, mientras falta sin culpa del agente el conocimiento cierto, no hay obligación estricta. Mas en tal caso puede, sin duda, obrar el hombre lícitamente, pues lícito es un acto que no está prohibido expresamente por ley alguna.

Si reflexionamos bien sobre esta razón, podremos también inferir que, en materias morales, puede el hombre gobernarse por el dictamen probable, aun en conflicto con otro más probable; pero con dos condiciones:

- 1.^a Que la sentencia probable esté fundada en razones verdaderamente sólidas.
- 2.^a Que la acción de que se trata sea tal

que no exija para ser lícita el conocimiento cierto del objeto sobre que versa.

Con estas condiciones, una sentencia probable puede ser norma de una acción :

1.º Porque la mayor probabilidad de la sentencia opuesta no destruye la probabilidad de la otra, siendo así que sólo la certeza de una proposición puede argüir de falsedad á su contradictoria.

2.º Porque la probabilidad, por grande que se la suponga, nunca llega á la certeza, y, por lo mismo, no constituye ciencia propiamente dicha, y mucho menos ley. Pero donde no hay ley debe triunfar la libertad; luego la probabilidad favorece á la misma libertad.

3.º Porque, abrazando esta opinión, nos vemos libres de muchas perturbaciones é inquietudes que naturalmente agitan el espíritu de aquellos que sostienen deber el hombre, en estos casos, averiguar la opinión más probable, no sólo por consejo, sino por obligación. Lo cual es, sin duda, una fuente de mil cavilaciones; de suerte que, en el terreno de la pura probabilidad, suele haber tantas opiniones y juicios como cabezas de moralistas, cada uno de los cuales piensa que su opinión es la mejor y más probable.

No debemos pasar por alto la conciencia *escrupulosa*. Esta conciencia es la de aquel que, por leves motivos, juzga que hay culpa donde no la hay, como quien piensa que peca mortalmente por pisar al acaso dos pajitas en forma de cruz. El escrúpulo no es sino cierto vano temor y sospecha de pecar que agita constantemente á un espíritu débil. En las regiones ascéticas, los escrúpulos suelen también ser pruebas con que Dios purifica á los suyos. En todo caso, el remedio no es otro que la más estricta obediencia del escrupuloso al director de su espíritu.



DERECHO NATURAL

DERECHO INDIVIDUAL

Demos principio á esta segunda parte del curso explicando en general las nociones del derecho y del deber como correlativos. Después consideraremos los deberes principales del hombre en su relación con Dios, consigo mismo y con sus semejantes.

CAPITULO I

Del derecho.

§ I

DE LA NOCIÓN, DIVISIÓN Y PROPIEDADES DEL DERECHO

Definición.—El *derecho* es “una facultad moral inviolable de hacer ó exigir de otros una cosa”.

Explicación.—Desde luego, todos convienen en explicar el derecho por el poder que asiste á un hombre de hacer alguna cosa, ó

disponer de ella, ó exigirla de sus semejantes en su propio favor. Así, cuando digo: "Tengo derecho sobre mi dinero; tengo derecho de disponer de mi tiempo; tengo derecho á las atenciones de los demás,, , todos entienden que hablo de una *facultad*.

Pero esta facultad no es una pura potencia física; que, si así fuera, un hombre robusto que *pudiese* arrebatarse violentamente el dinero que llevara un niño, tendría por el mismo supuesto pleno derecho de robarle; lo cual es tan absurdo y escandaloso, que, bien por el contrario, nunca brilla más el derecho que cuando se le ve conculcado y rendido por una violencia puramente física. Luego el derecho es una facultad que debe espaciarse dentro de los límites del orden moral, pues no hay medio entre lo físico y lo moral; por tanto, si el derecho no es facultad física, es facultad moral.

Mas como una mera facultad sería ilusoria si aquel que la tiene no pudiese ejercerla jamás, es evidente que esta facultad debe poder ejercerse, y para esto se deben remover los obstáculos violentos que tiendan á embarazar el libre ejercicio de la misma facultad.

Inviolabilidad del derecho. — Ahora bien: tratando del derecho, es cierto que los

demás hombres pueden con potencia física oponer un obstáculo á su libre ejercicio; luego debe poderse remover dicho impedimento dando al derecho esa inviolabilidad que de un modo tan persuasivo admiten tácitamente los hombres, cuando de suyo respetan el poder moral que asiste á su semejante. Por consiguiente, todo derecho es inviolable en el sentido de que no se le puede atropellar arbitrariamente sin turbar el orden moral, sin manchar la conciencia, sin ofender á Dios.

Siendo el derecho, por una parte, facultad moral, y por otra facultad inviolable, se deducen evidentemente tres cosas :

1.^ª Que la idea del derecho supone dos términos correlativos: el *sujeto* de la facultad, y el *término*, esto es, otro sujeto que debe respetarla.

2.^ª Que dichos *sujeto* y *término* deben ser personas, no sólo en sentido psicológico, sino también en sentido moral. En sentido psicológico, en cuanto uno y otro deben ser subsistencias individuales de la naturaleza racional. En sentido moral, en cuanto deben ser de tal modo independientes con relación al fin último, que cada uno de ellos pueda libremente aplicar los medios más oportunos para conseguir por sí mismo dicho fin.

3.^a Que á la idea del derecho es correlativa la idea de *obligación moral*, porque, en último análisis, son exactísimos y muy verdaderos estos principios: "Yo tengo derechos porque tengo obligaciones; si tengo obligaciones, deben asistirme algunos derechos para desempeñarlas por su medio." Lo cual nos manifiesta el origen mismo del derecho, que no es otro que la obligación ó deber. Y como ya hemos demostrado en *Ética* que no puede haber obligación perfecta si prescindimos de Dios, legislador supremo, síguese necesariamente que una filosofía atea ó racionalista arrebatada al hombre, con las obligaciones, todos los derechos que, por otra parte, proclama con tan necio orgullo, llamándolos *imprescriptibles*, *inalienables*, como si algo pudiera ser inalienable ó imprescriptible en un ser mutilado como el hombre de la filosofía atea. No; si no hay Dios, no hay derechos ni obligaciones. Por eso, á proporción que una sociedad se va haciendo más incrédula, respeta menos los derechos de las otras sociedades se burla con más cinismo de las obligaciones, y acaba por sustituir al imperio de la razón el despotismo de la fuerza bruta.

División. — Los derechos se dividen en

reales y personales; derecho personal es el que afecta inmediatamente á la persona y se concibe como por sí mismo inherente á ella, v. gr.: el derecho de conservar la vida. Derecho *real* es el que no afecta á la persona sino en virtud de alguna otra cosa cuya posesión le da el título para ese derecho, v. gr.: el derecho que tengo para ir á un fundo que he adquirido atravesando terrenos que no me pertenecen en caso de no haber otro camino. Claro es que yo no tendría tal derecho, si no hubiese comprado el fundo dicho; luego este derecho está como incluído en la propiedad del fundo.

Además se dividen los derechos en *innatos y adquiridos*, ó *secundarios* ó *hipotéticos*. *Innatos* son aquellos cuyo título ó fundamento se halla en la misma naturaleza del hombre, antecedentemente á cualquier hecho individual.

Ninguno puede negar la existencia de tales derechos si considera que el hombre, llamado á un fin digno de su naturaleza, debe por lo mismo tener á su disposición algunos medios que, aplicándolos sin ofensa de sus semejantes, le faciliten el conseguimiento de dicho fin. En tal caso, estos derechos nacen con la misma naturaleza humana, y son imprescriptibles é

inalienables. Tales son, v. gr. : el derecho de conservar la vida, de perfeccionar el espíritu, de adquirir alguna propiedad, etc.

Ejercicio del derecho.— Se puede preguntar aquí si es lícito al hombre renunciar al uso de los derechos innatos. Ahrens responde que nunca podemos hacerlo, por cuanto el ejercicio de todos estos derechos contribuye en gran manera al bien de la sociedad.

Pero esta opinión no es exacta, ni sólido su fundamento. No es exacta, porque, á lo menos, debiera Ahrens distinguir derechos y derechos innatos. Hay algunos cuyo ejercicio es un medio necesario para que el hombre cumpla sus deberes y consiga su fin último. Si se habla de éstos, convenimos con el publicista belga; mas hay otros derechos que no tienen esa razón de medios necesarios, y entonces claro es que el hombre puede renunciar á su ejercicio.

En cuanto al fundamento de Ahrens, decimos que nunca la sociedad puede imponer á sus miembros un yugo tan pesado, ni convertir el ejercicio de los derechos innatos del individuo en obligaciones estrictas, cuando ella no debe sino proteger la legítima libertad individual. Aun dado que la sociedad pudiera exigir á todos sus miembros el ejercicio de todos

sus derechos, es falso que tal ejercicio contribuya siempre al bien común; pues muchas veces la renuncia que hace un individuo del uso de un derecho cede en mayor bien de la sociedad, como acaece con el celibato eclesiástico.

Derecho *adquirido*, *secundario* ó *hipotético* es aquel que no nace sino de algún hecho particular dependiente de la libertad humana. Tal es, v. gr.: el derecho que tengo á *esta* casa ó á *aquel* fundo, por cuanto he tenido á bien comprarle. Claro es que tal derecho es *adquirido*; porque aunque el derecho abstracto de adquirir alguna cosa es innato, como lo veremos en su lugar, sin embargo, la determinada posesión de esta casa ó fundo depende de un hecho contingente, á saber: la libre determinación de mi voluntad.

Propiedades del derecho.— Tratando de derechos, podemos considerar como propiedades ó accidentes suyos la *coacción*, la *colisión* y la *limitación*. La *coacción* consiste en la fuerza física que puede emplearse en el ejercicio del derecho ó en la remoción de los obstáculos que pueden sin razón alguna oponerse al ejercicio de dicho derecho. Esta fuerza física puede, sin duda, emplearse, ya consideremos el *sujeto*, ya el *término* del derecho.

Si consideramos el sujeto, observaremos que residiendo los derechos en la razón y voluntad del hombre, las cuales dominan á todas las inferiores, éstas, sin duda, deben prestarse á concurrir como pueden al ejercicio de los derechos. Pero no pueden concurrir sino por medio de la fuerza física; luego debe dicha fuerza apoyar el derecho de cada uno.

Si se considera el término, observamos que residiendo en la razón y voluntad de la persona que debe respetar el ajeno derecho una obligación moral de no oponerle injustamente obstáculo alguno, por el mismo hecho sus facultades inferiores estarán igualmente contenidas, para dejar expedito el ejercicio del mismo derecho ajeno; y de no hacerlo, fácilmente se concibe que la idea de orden faculta al que goza del derecho á someter, mal de su grado, la rebelde voluntad de su semejante; y cuando no, á los menos las facultades inferiores en cuanto le oponen un obstáculo que no debieran presentarle.

Conviene, sin embargo, advertir que para emplear la *coacción* es necesario primeramente que el derecho de que se trata tenga en los otros obligación perfecta, pues no todos los derechos la inducen por sí mismos. En segundo lugar, es preciso que al que goza del derecho

no le quede otro recurso para vencer el obstáculo que se le opone; porque, ordinariamente hablando, el orden de la sociedad bien constituida exige que sus miembros acudan á la autoridad legítima siempre que la malicia ajena atropelle sus derechos; de otro modo, serían inevitables los abusos de los particulares en la reivindicación de los mismos derechos.

Entiéndese por *colisión* el conflicto aparente de dos derechos que versan sobre una misma materia incapaz de satisfacerlos simultáneamente. Decimos que el conflicto es *aparente*, porque estando todo derecho apoyado en la verdad y justicia, y siendo éstas indivisibles y únicas, es imposible que dos verdaderos derechos pugnen *realmente* entre sí; de consiguiente, cuando ocurra este caso deberemos entender que uno de los pretendidos derechos no lo es, y debe por lo mismo ceder al otro. Mas para determinar cuál es precisamente el derecho legítimo debemos examinar con cuidado cuál es la esfera propia dentro de la que se encierra uno y otro derecho; debemos examinar cuál de los dos derechos está más íntimamente enlazado con el orden moral y ocupa en él más alto rango. Si esto se tuviera presente, acaso no se suscitaban tantos debates en pro y

en contra de los derechos de la Iglesia y del Estado en sus mutuas relaciones.

En fin, la *limitación* del derecho es la determinación del círculo dentro del cual se contiene el derecho mismo. Esta determinación debe hacerse examinando el objeto ó materia del derecho, y los deberes del hombre á quien asiste tal derecho. Podemos decir en general que los derechos concretos del hombre reciben su determinación de la materia y del deber. La razón es porque el origen de los derechos humanos son los deberes y obligaciones del hombre; de donde se infiere que nunca puede el derecho facultar á nadie para violar sus obligaciones ó deberes; luego éstos limitan el derecho.

§ II

NATURALEZA, DIVISIÓN, GRADACIÓN DE LÓS DEBERES DEL HOMBRE

Definición.— *Deber* es: “La obligación con que la ley natural estrecha al hombre á hacer ú omitir alguna cosa.” Esta obligación, á su vez, no es sino una especie de necesidad moral, en virtud de la que no puede el hombre permanecer en el orden, ni observar la ley, sin hacer esto ú omitir aquello. Y *necesidad* es,

según Santo Tomás, "la determinación á una cosa„. Tal es el concepto abstracto del deber. En concreto, dícese deber "aquello mismo que en virtud de la ley debe el hombre hacer ú omitir„. Ahora bien: si el origen del deber es la ley natural, y ésta se funda en el orden de la naturaleza, fácilmente se comprende que los deberes están apoyados en el orden inmutable de las cosas.

División.—Pero este orden no consiste sino en las relaciones de los seres; luego para dividir adecuadamente las obligaciones del hombre y determinar su gradación é importancia, preciso es considerar las principales relaciones de la criatura racional.

Estas son tres : *para con Dios ; para consigo mismo ; para con sus semejantes*. Luego los deberes fundamentales del hombre son igualmente tres, en cuanto el término de sus operaciones son : ó Dios, ó el hombre mismo, ó sus semejantes. Dios es el primer término, porque es primer principio y fin último de todas las cosas. Por consiguiente, si el hombre quiere ajustarse al orden, nunca deberá olvidar esta relación. El segundo término es el mismo sujeto ó persona, por cuanto, después de la relación de dependencia, no hay otra más es-

trecha que la de identidad. En virtud de esta relación, puede un hombre considerarse á sí mismo como término de sus operaciones ; pues él es, en cierto sentido, fin de la creación sensible, y por lo mismo no es un simple medio respecto de las demás criaturas. El tercer término le constituyen los demás hombres, por cuanto la semejanza de naturaleza y la identidad del fin exigen de nosotros que reconozcamos en los demás hombres la misma dignidad en virtud de la cual podemos también referir á ellos nuestras operaciones. Ahora bien : como en la creación sensible no hay otros seres superiores ni iguales al hombre, dedúcese que no hay más que tres especies de obligaciones ó deberes.

Corolario.—Es, por tanto, absurda y ridícula la benevolencia universal de Damiron y Ahrens, quienes juzgaron que el hombre debe reconocer obligaciones morales para con las bestias, y aun para con los seres inanimados. Esto es falso, porque el orden moral, propio de las criaturas inteligentes y libres, no puede establecer relaciones y deberes entre éstas y las plantas, piedras y caballos. Verdad es que, en cuanto al uso y trato de los animales, se halla el hombre sujeto á ciertas reglas de modera-

ción, parsimonia y, si se quiere, aun de compasión; mas estos deberes se remontan á una razón superior, fundada en las relaciones del hombre para con Dios, para consigo mismo y para con sus semejantes.

Gradación de los deberes.—Si se nos pregunta qué deberes son los más sagrados, no dudaremos responder que ocupan el primer lugar los deberes para con Dios, luego los del hombre para consigo mismo, y, en fin, los del hombre para con sus semejantes.

La razón es clara: una relación está más enlazada con el orden moral cuanto es más íntima, universal y necesaria para el bien de la razón; luego el deber correspondiente á dicha relación ocupará, sin duda, el primer lugar, y su cumplimiento será más necesario para la conservación del orden. Tales son nuestros deberes para con Dios, pues Él es fin último del hombre; Él es bien común de toda la naturaleza, y causa primera de toda la realidad que nos constituye; porque así como nos sacó de la nada, así nos conserva y coopera en todas nuestras operaciones. Vienen en seguida los deberes del hombre para consigo mismo, los cuales se fundan en la relación de identidad, ciertamente más estrecha que la de mera se-

mejanza, de la cual proceden los deberes para con los demás hombres.

Ocurre aquí una cuestión. Es la siguiente: —Si la necesidad puede excusarnos del cumplimiento del deber, esto es, qué sentido tiene en moral aquel principio: “la necesidad no está sujeta á ninguna ley,,.

La resolveremos brevemente, presentando los principios generales que debemos tener presentes.

Desde luego llámase *necesidad* un conjunto de circunstancias en que el hombre no puede cumplir con un deber sin incurrir en algún daño. Hay tres especies de necesidad: *extrema*, *grave* y *común*. *Extrema* es aquella en que el cumplimiento de un deber acarrea al hombre un mal seguro y gravísimo, como la pérdida de la vida, de la honra, de una gran parte de sus bienes de fortuna, etc. *Grave* es aquella que acarrea al hombre un mal de menor cuantía, pero no de aquellos comunes y generales, propios de la condición humana, como la pérdida de algún órgano del cuerpo, de una buena parte de los bienes de fortuna, etc. *Común* es la molestia ó dificultad común que todo hombre experimenta en la observancia de sus deberes.

También se distingue la necesidad en *abso-*

luta é hipotética. La primera es aquella que no depende de nuestra voluntad libre; la segunda, la que es creada por la deliberada voluntad del agente.

Respecto de los deberes que se han de cumplir, debemos también tener presente la división en deberes *positivos* y *negativos*: siendo *positivos* los que nos prescriben hacer alguna cosa; *negativos* los que nos prohíben una cosa. Los positivos, como dicen los moralistas, obligan *siempre*, pero no *por siempre*, es decir, no en todas circunstancias ni á cada paso; por ejemplo, siempre debemos dar culto á Dios; pero esto no quiere decir que se nos ha de pasar todo el día oyendo misa ú orando, sin trabajar. Los deberes negativos obligan *siempre y por siempre*, esto es, mientras dura la vida del hombre, y en todos y cada uno de sus instantes. Así, por ejemplo, yo no debo robar ni hoy, ni mañana, ni nunca, ni en ninguna circunstancia.

Pues bien: si se trata del cumplimiento de un deber negativo, no hay necesidad que nos excuse, y debemos decir siempre: hágase la justicia y perezca el mundo, porque los deberes negativos están fundados en la esencia y naturaleza de las cosas, y así nunca lo ilícito puede ser lícito.

Si se trata del cumplimiento de los deberes positivos, entonces hay que tomar en cuenta las distintas especies de necesidad. Si ella es *hipotética* no puede excusarnos, porque esta necesidad depende de nuestra voluntad libre. Así, por ejemplo, si yo sé que al emprender una jornada en día festivo no he de alcanzar á oír misa, peço si voluntariamente la emprendo antes de cumplir el precepto.

Si la necesidad es *absoluta*, es decir, independiente de mi voluntad, entonces hay que distinguir las especies de necesidad *extrema*, *grave* y *común*. La necesidad común no excusa del cumplimiento del deber; porque, si excusara, vana sería por lo común la ley, siendo así que no hay cumplimiento de un deber que no ocasione alguna molestia al agente. Si la necesidad es grave ó extrema, y, por otra parte absoluta, entonces la necesidad excusa del cumplimiento; pues fácilmente se concibe que, debiendo ser la ley, física y moralmente posible, la intención del legislador no puede extenderse á urgir la guarda de la misma ley en tan arduas circunstancias.



CAPITULO II

Deberes del hombre para con Dios.

§ I

DE LA RELIGIÓN EN GENERAL

Consideremos brevemente estos deberes, reduciéndolos á tres capítulos : *Religión, Culto, Revelación* : empecemos por la primera.

La Religión, considerada objetivamente, es el conjunto de los deberes del hombre para con Dios. Religión *natural* es aquella cuyos deberes descubre el hombre con la sola luz de la razón. Religión *sobrenatural* es aquella cuyos deberes descubre el hombre ayudado de una luz superior y bajo el magisterio de la Divinidad, que le revela sus misterios. Aquí prescindimos de lo natural ó sobrenatural de la religión, y sólo consideramos en abstracto el orden y las relaciones necesarias del hombre para con Dios.

Decimos, pues, en primer lugar, que

los deberes de la religión son, en derecho natural, los principales, y por lo mismo deben sobreponerse á todos los demás. En efecto: el orden de los deberes sigue siempre el orden de las relaciones que se fundan en la naturaleza. Es así que la relación del hombre para con Dios es la primera y la mayor de todas las que le afectan; luego los deberes que nacen de estas relaciones son los primeros y más importantes. Ciertamente, cualquiera otra relación del hombre supone á lo menos su realidad y existencia: aun la de identidad es inconcebible si no se supone al hombre constituido en su propia naturaleza. Mas la relación de dependencia respecto de Dios se halla de tal modo embebida en el concepto de nuestra existencia, que no podemos menos, si existimos, de referir toda nuestra realidad á Dios como á la causa primera y universal, y respecto del alma como á la causa única é inmediata.

Por otra parte, si la ley natural es una norma cuyo principal objeto es dirigir al hombre á la consecución del fin último, es evidente que aquellos preceptos se deben reputar por primeros y más importantes que más directamente llenan ese mismo objeto de la ley. Tales son los preceptos que determinan las obliga-

ciones del hombre para con Dios : pues Dios es el fin último de la criatura racional, como ya lo hemos demostrado en otra parte ; luego no podemos dudar de la verdad de nuestro aserto.

De aquí podemos inferir :

1.º Cuán absurdo es el error de Puffendorf, que no pudiendo deducir los deberes religiosos del principio de la socialidad humana, única fuente, según él, de todas las obligaciones, tiene la osadía de afirmar que la religión no es recomendable sino porque contribuye á la paz y tranquilidad de las sociedades humanas. Error, por cierto, crasísimo, cuya falsedad salta á los ojos con sólo pensar que la religión es anterior á todo concepto de sociedad, y que los deberes que ésta impone al hombre están fundados en sus más íntimas y necesarias relaciones. De modo que, aun dado caso que hubiésemos de vivir en la tierra solitarios, siempre deberíamos ser, ante todo y sobre todo, hombres de religión.

Infiérese :

2.º Cuán reprehensibles son aquellos que, gloriándose de no sé qué especie de honestidad natural, desprecian altamente la religión y pretenden ser tenidos por hombres de probidad

únicamente porque no roban, ni matan á sus semejantes, ni les hacen otros males ó daños, aunque, por otra parte, no se les da nada de saber ó ignorar, de cumplir ó no cumplir, respetar ó atropellar los deberes religiosos. Como si pudiese haber honestidad y justicia en un corazón que tan inicua y maliciosamente conculca la ley natural en aquellos preceptos que, como hemos demostrado, son los primeros y más importantes. Sin embargo, ésta es la más común aberración del siglo en que vivimos: éste el más amargo fruto que pudiera haber producido el espíritu de rebelión que va cundiendo por todas partes.

Decimos en segundo lugar. La religión abraza dos partes, una *teorética*, la otra *práctica*: el derecho natural prescribe entrambas. Efectivamente, la religión comprende, no sólo el obsequio y servicio que el hombre debe á Dios por su soberana excelencia, sino también aquel conocimiento de la naturaleza y atributos divinos suficiente para la manifestación de la excelencia de Dios. Este conocimiento, deducido de los principios de la naturaleza, constituye la parte *teorética* de la religión, y el obsequio y servicio mismo que debe el hombre á Dios forma la parte *práctica*.

El derecho natural prescribe una y otra, porque el hombre goza de dos facultades principales: la una de conocer, y la otra de amar; ambas deben referirse á Dios por medio de sus actos respectivos. Pero el entendimiento no puede hacerlo sin ejercitarse en adquirir nociones exactas acerca de la Divinidad, ni la voluntad sin unirse á Dios por amor. Luego es verdadero nuestro aserto.

Observación.—Advertimos de paso que se oponen á estos deberes naturales la *blasfemia* y la *impiedad*. Aquélla consiste en negar maliciosamente algún atributo de Dios, ó atribuirle con igual malicia alguno que no le conviene. La impiedad consiste en negar á Dios el culto y obsequio que le son debidos.

Objeciones.—1.^a Dícese que Dios no necesita de los obsequios de la criatura, y de aquí se infiere que los deberes religiosos son inútiles.

Respóndese que dichos deberes no se fundan en alguna necesidad intrínseca que Dios tenga de ellos, sino en el orden objetivo de las cosas establecido por Dios, y en la necesidad é indigencia de la criatura.

2.^a Dícese que, siendo la parte *teorética* de la religión muy difícil, no puede el derecho



natural imponer á todos los hombres el deber de conocerla.

Respóndese que la ley natural no impone á todos los hombres el deber de ser teólogos profundos ni extáticos contemplativos: lo único que dice es, de un modo indeterminado, que todo hombre debe adquirir aquel grado de conocimiento de Dios que sea proporcional á su estado y condiciones.

3.^o Dícese que la parte *teorética* de la religión corresponde al entendimiento, y que la ley natural habla sólo con la voluntad. De donde se infiere que dicha ley natural no puede imponer la obligación de estudiar la parte *teorética* de la religión.

Respóndese que el sujeto de la ley natural es el hombre todo, el cual con sus actos humanos se ha de promover á su último fin; y como el acto humano abraza los actos del entendimiento y de la voluntad, síguese que ambas potencias deben someterse en sus actos á las normas inflexibles de su naturaleza.

§ II

DEL CULTO INTERNO, EXTERNO Y PÚBLICO

Definición.—Entendemos por *culto*, en general, el honor que tributamos á Dios, acompañado de ciertos actos de sumisión y rendimiento de nuestra parte. Á la verdad, la idea de culto nos presenta siempre al hombre rindiendo un homenaje á la Divinidad, mas no de cualquier modo, sino con cierta sumisión, acatamiento y humildad que, cierto, no se puede explicar simplemente con el honor que se tributa á Dios; pues también Dios honra á los santos, y, sin embargo, no se puede decir que Dios rinda culto propiamente dicho á los santos.

Entiéndese por honor cualquier testimonio de la excelencia de otro: ya se dé este testimonio de palabra, como cuando se alaba á alguno; ya se dé por medio de algún gesto del cuerpo, como la genuflexión, la inclinación del cuerpo, el descubrimiento de la cabeza, etc.; ya, en fin, por medio de otras cosas externas, como la erección de una estatua, las inscrip-

ciones, las instituciones de días festivos, de centenarios, de juegos públicos, etc.

División.—De la explicación anterior se deduce que hay tres especies de culto: *interno*, *externo* y *público*. *Culto interno* es aquel que se rinde á Dios con actos puramente internos; *culto externo* es el mismo culto interno manifestado por el hombre con actos exteriores y sensibles; culto *público* ó *solemne*, el que rendimos á Dios en cuanto formamos sociedad con nuestros semejantes, ó, de otro modo, el que rinde la sociedad entera á la Divinidad.

Observaciones.—Antes de establecer las proposiciones concernientes á la materia, debemos observar dos cosas :

1.^a Que el fundamento en que se apoya el culto que á Dios debemos es nuestra esencial y completa dependencia del mismo Dios, en cuanto Él es el primer principio de todo nuestro ser y de todos nuestros bienes; de donde la razón fácilmente infiere que Dios encierra en sí la excelencia de toda perfección, á la cual corresponde de nuestra parte el honor que debemos tributarle; bien así como el honor ó los tributos que pagamos á un soberano de la tierra, de cuyo gobierno depende la tranquilidad y bienestar de la república.

2.^a Debemos observar que la religión y el culto exigen principalmente cuatro actos del hombre. El primero es la consideración de la majestad infinita de Dios, de quien todo depende. El segundo es la consideración de nuestra extrema flaqueza y miseria, por la cual debemos estar ciertos de que nada somos, nada tenemos de nosotros mismos, sino que todo lo hemos recibido de Dios. El tercero es una profunda sumisión y rendimiento del espíritu en presencia de Dios. El cuarto, en fin, es la manifestación externa de estos actos interiores del alma por medio de la voz, del gesto del cuerpo y otras cosas.

En estos cuatro actos se apoyan todos los de religión y culto, que, según Santo Tomás, se reducen á diez: dos interiores, esto es, *devoción* y *oración*, y ocho exteriores, á saber: *adoración*, *sacrificio*, *oblaciones de primicias* y *otros dones*, *diezmos*, *votos*, *juramento*, *invocación* y *alabanza*. Esta última, y la *acción de gracias*, pueden referirse á la oración. Sin detenernos en hablar de cada uno de estos actos, lo cual sería muy prolijo, vamos á establecer las proposiciones siguientes :

Proposición 1.^a— *Se debe á Dios el culto interno.*

Demostración.— Conocer á Dios como causa primera y negarle la dependencia; conocerle como fin último y no dirigirse á Él con el amor y el deseo; conocerle como bienhechor y no rendirle el homenaje de gratitud; conocerle como juez y legislador supremo y no temerle ni obedecer su voluntad, es negar la misma naturaleza y condición humana, y despojar á nuestro entendimiento y corazón de sus más pronunciados instintos y necesarias determinaciones á sus objetos propios, cuya posesión no puede menos de perfeccionarnos. Es así que nosotros conocemos á Dios como causa primera y fin último de todas las cosas, como sumo bienhechor, como juez y legislador supremo; luego no podemos menos de reconocernos obligados á rendirle el homenaje de nuestra sumisión, amor, gratitud, temor y obediencia, actos en que se resuelve, sin duda, el culto interno.

Confírmase la proposición considerando que nuestras potencias tienen una natural inflexión hacia sus objetos propios : el entendi-

miento hacia la verdad, y la voluntad hacia el bien sumo. En virtud de esta inflexión, estas dos potencias aspiran á unirse con sus respectivos objetos; pues, de lo contrario, el hombre sería un ser contradictorio. De consiguiente, si descubrimos á Dios como verdad primera y bien sumo, preciso es que aspiremos á unirnos con Él mediante los actos de nuestras potencias racionales. Tan cierto es esto, que desde el instante en que el hombre niega el culto á Dios propende irresistiblemente al ateísmo ó negación absoluta de Dios; pues no se oculta á la razón humana que, mientras admita la existencia de la Divinidad, no puede, sin contradicción, negarle el culto que le debe.

Confirmase la tesis considerando que nadie se ha atrevido á negar el culto interno que á Dios debemos, aunque la impiedad y la incredulidad hayan atacado tan porfiadamente las verdades religiosas, que casi no hay una sola que no haya sufrido las más violentas acometidas. En nuestra edad moderna ataca el protestantismo á la Iglesia católica, el racionalismo á todas las religiones reveladas, y la incredulidad al mismo Dios; pero entretanto el deísmo proclama á voz en cuello la necesidad del culto interno; y aunque derriba con



sacrílega diestra templos y altares, confiesa, sin embargo, que el hombre debe erigir, allá en el santuario de su corazón, un altar para ofrecer en él á la Divinidad el tributo imprescindible de adoración y amor.

Prop. 2.^a— *Se debe á Dios el culto externo.*

Dem.— El culto que debemos á Dios por ley natural, es un culto humano, esto es, aquel que debemos rendirle obrando como hombres. Mas tal culto no puede ser únicamente interno, sino también externo; pues de tal modo nos ha conformado la naturaleza, que cuando nos preocupa algún afecto, éste de suyo se manifiesta en nuestro semblante, voz, gestos y acciones corpóreas. De consiguiente, el culto interno se halla tan conexo con el externo que no podríamos rendir á Dios únicamente el primero sin hacer verdadera violencia á la naturaleza.

Además, hablando del culto interno, debe el hombre emplear los medios más seguros y eficaces para el desempeño de sus obligaciones. Pero el culto externo es un medio seguro y eficaz para rendir á Dios el culto interno: porque en nuestra presente condición no po-

demos elevarnos á la contemplación y amor de las cosas puramente intelectuales, sino por medio de las cosas sensibles y corpóreas que hablan directamente con nuestra sensibilidad, como lo demuestra la experiencia ; pues en el protestantismo, por ejemplo, la supresión del culto externo ha extinguido por completo la piedad y devoción. Luego es verdadera la tesis.

Finalmente, no sólo el alma humana, sino también todo el compuesto de alma y cuerpo, dependen de Dios. Luego si la dependencia de aquélla prueba la necesidad del culto interno, la dependencia de todo el compuesto prueba también la necesidad del culto externo, especialmente si se considera que el compuesto humano en el ejercicio de sus potencias tiende, natural y espontáneamente, á producir actos tan propios suyos, que ni se pueden atribuir al alma sola ni al cuerpo solo, sino al conjunto.

Prop. 3.^a—*Se debe á Dios el culto público y solemne.*

Dem.—1.^a Hemos dicho que el culto público y solemne es aquel que rinde á Dios una sociedad ó un pueblo como tales. Esto supues-

to, las mismas razones que militan en favor del culto interno y externo individual, demuestran igualmente el deber que las sociedades humanas tienen de rendir como tales culto á Dios. Dios es el Criador y formador de las entidades civiles y políticas; su providencia explica las apariciones y hundimientos de los grandes imperios, los triunfos de los conquistadores, la esclavitud de los vencidos, el sometimiento de los pueblos bárbaros, y la prosperidad y ventura de los civilizados. Dios es el conservador de las monarquías y repúblicas, y al través de las vicisitudes de la humana libertad, Dios corona sus designios ensalzando á los pueblos virtuosos y borrando del catálogo de las naciones el nombre de los pueblos prevaricadores. Léase la historia universal y los oráculos de los profetas, y aparecerá Dios presidiendo á todos los acontecimientos que modifican la condición de los hombres en la sociedad civil y política. De esto se deduce la verdad de la proposición.

2.^a No hay sociedad sin autoridad. Pero no hay autoridad sin religión ni culto. Luego no hay sociedad sin religion ni culto.

La mayor de este silogismo no es de este lugar, y así, la suponemos. En cuanto á la me-

nor, he aquí la prueba. La autoridad política da á la persona ó personas de ella investidas el derecho de mandar, y este derecho produce en la multitud la obligación de obedecer. Pero si se prescinde de Dios, de la religión y del culto, no puede explicarse ni ese derecho ni esa obligación. No el derecho de mandar, pues si éste no viene de Dios no hay razón alguna para que un hombre ó muchos gobiernen á sus semejantes y les sean superiores, siendo así que la identidad de la naturaleza específica tiende á nivelar á todos los individuos de la misma especie. Efectivamente, si yo examino mi naturaleza y la de mis semejantes; si considero mi personal independencia y demás derechos imprescriptibles que de ella se derivan, ¿dónde podré hallar el fundamento ó título del derecho que en la sociedad civil asiste á uno ó muchos de mandarme y exigirme sacrificios para satisfacer tal vez caprichosas voluntades? No puede ser título la sola fuerza, porque, además de ser la autoridad muy diversa de la fuerza puramente física, fácilmente pudieran muchos súbditos disputar su fuerza á la autoridad y oprimirla con violencia.

No puede ser título de la autoridad el mérito ó excelencia de unos hombres respecto de



una muchedumbre; porque, ¿quién juzga de la superioridad de esos méritos? ¿Quién prueba que, entre el número casi indefinido de súbditos, los que representan la autoridad son y han sido siempre los mejores? ¿Quién me obliga á reconocer ajenas superioridades con mengua de mi dignidad, que tan difícilmente se resigna á juzgarse inferior? Si la autoridad es más noble que yo, puedo oponer á esa nobleza mi ingenio, mis talentos, mi ilustración. Si la autoridad es opulenta, puedo yo oponer á las riquezas mi rectitud é integridad. No hay, pues, remedio: si se prescinde de Dios, de la religión y del culto, no hay título que legitime la autoridad ó poder político de unos pocos sobre todos; si se prescinde de Dios, de la religión y del culto, la sociedad se disuelve en la anarquía ó muere en los brazos del más férreo despotismo. De este modo, un pueblo que destruye sus aras y templos se despedaza y suicida. Las apariciones y desapariciones de los grandes pueblos confirman de un modo incontestable la exactitud de estos fallos. El espíritu religioso inspira el soplo de vida y engrandece á las naciones; la corrupción y la impiedad prepara su decadencia y las sepulta en sus funestas ruinas. Recórrase la historia,

y ella nos manifestará cómo en todos los pueblos, á proporción que la idea religiosa estaba más difundida y respetada, la autoridad política era más sagrada é inviolable; por el contrario, conforme la religión va en la práctica menoscabándose y sus preceptos traspasándose, la autoridad política es la primera víctima de las pasiones y del orgullo humano, siempre dispuestos á rebelarse contra lo que tienen sobre sí.

§ III

DE LA DIVINA REVELACIÓN

Definición.—Según la etimología de la palabra, entendemos por *revelación* la remoción del velo que oculta algunas verdades á la razón del hombre. De donde se deduce la definición esencial de la revelación divina, que puede darse diciendo que es la manifestación hecha por Dios al hombre de algunas verdades que sobrepujan la capacidad de la razón humana ó (aunque no la sobrepujen) conviene, sin embargo, le sean descubiertas por Dios, en razón del sumo interés é importancia que ellas tienen en los destinos del hombre.

Este es el legítimo y verdadero concepto de revelación, el cual debemos sostener contra todas las pretensiones sofisticas de los racionalistas, quienes, negando en substancia la revelación divina en el sentido en que la han tomado todos los hombres de buena fe, quieren salvar las apariencias conservando la palabra y proscribiendo la idea; pues, según ellos, la revelación no es más que el conjunto de conocimientos religiosos adquirido con el solo auxilio de la razón natural, que presentan como el órgano exclusivo de esa manifestación de las verdades asequibles al entendimiento; pero esto, repetimos, es un grosero abuso de la sinceridad de sus prosélitos; pues aun los deístas, cuando impugnan la necesidad de la divina revelación, entienden que ésta es algo más que el conocimiento puramente natural de ciertas verdades religiosas; de otro modo, seguiríase el absurdo de que el deísmo, al negar la revelación, negaba por el mismo hecho la misma razón humana. Es cierto que el desenvolvimiento de la inteligencia en la esfera de las verdades religiosas puede considerarse como una *revelación natural*; pero sostenemos que en esta cuestión no es tal el sentido en que se toma esta palabra,

sino que todos comprendemos otra especie de manifestación más alta y más sublime para la que se presupone la elevación del hombre á un orden sobrenatural.

Previas estas nociones, establezcamos las siguientes :

Proposición 1.^a—*La revelación divina es intrínsecamente posible.*

Demostración.— Es posible la divina revelación si no repugna ni de parte de Dios, ni de parte de los hombres, ni de parte de las verdades que puedan revelarse. Pero es verdad que no repugna de parte de Dios, porque, si tal fuese, la veracidad divina se limitaría esencialmente á la esfera de los conocimientos puramente naturales, y por lo mismo dejaría de ser actualmente infinita, como dejaría de serlo la omnipotencia si de parte de Dios repugnase la creación de nuevas criaturas.

Tampoco repugna de parte del hombre ; pues repugnaría únicamente, ó porque el hombre no puede, ó porque no debe, ó porque no quiere saber más de lo que sabe con la sola luz de la razón. Mas el hombre *puede*, sin duda, saber algo más de lo que sabe si se le descu-

bren nuevas verdades, si se eleva su inteligencia mediante algún auxilio que, sin destruir su naturaleza, le aproxime á esa región de luz inaccesible cuya existencia la han sospechado aun los paganos llamándola *verdad primera*, *verdad substancial*, *foco de luz*, etc. El hombre *debe* saber algo más de lo que sabe; pues no podemos negar que la ignorancia es una de las más profundas y comunes fuentes de errores y extravíos. Quiere el hombre saber algo más porque naturaleza nos ha dotado de un ingenio curioso é investigador, como ha dicho Séneca.

En fin, no repugna la revelación por parte de las verdades que puedan ó deban manifestarse. Porque ellas, ó exceden la capacidad del hombre, ó no: si lo segundo, puede la razón humana conocerlas con evidencia tan luego como se le descubran por lo mismo que no exceden los límites de su actividad. Si lo primero, puede la razón humana conocerlas por medio de la fe, de cuya existencia no podemos dudar, considerando la Iglesia católica que ha vivido diecinueve siglos, y vivirá mientras dure el mundo, nutrida y alentada por la fe, que es el medio sobrenatural que levanta á la razón humana á esa sublimísima esfera de co-

nocimientos apoyados en la más incontrastable certeza metafísica. Luego es verdadera la proposición.

Prop. 2.^a — *Debe el hombre inquirir si existe ó no la divina revelación.*

Dem. — De la necesidad del culto interno, externo y público se infiere claramente que la verdad religiosa en toda su latitud es para el hombre la más importante y necesaria ; de modo que la razón humana nunca puede desenvolverse plenamente si prescinde de ella y sólo se aplica á la investigación de verdades de otro orden. Un hombre cuya frente no hayan jamás iluminado los rayos divinos de la religión nos parece un monstruo en la especie humana, más inconcebible que un ateo que bajo el imperio de funestas pasiones porfía vanamente por borrar en su corazón la palabra Dios, que sabia naturaleza grabó en él desde que vino al mundo. El sabio naturalista Quatrefages decía que en la definición esencial del hombre la verdadera última diferencia no era el atributo racional, sino más bien este otro : *religioso* ; de modo que debía decirse : "el hombre es un animal religioso,„

Pero, por otro lado, la refutación del racionalismo nos prueba irrefragablemente que la razón humana, abandonada á sí misma, no ha sido ni es capaz de formar un cuerpo íntegro de doctrinas morales y religiosas, sino que necesita de un magisterio más alto que, elevando al hombre, le descubra esas mismas verdades, que le son tan necesarias. Luego si el hombre quiere satisfacer esas naturales aspiraciones de la inteligencia y cumplir la ley inflexible de la naturaleza, debe averiguar con mucha diligencia si ha hablado ó no Dios al hombre ; pues de otro modo se seguiría el absurdo de que la razón humana podía ser indiferente respecto de las más importantes verdades.

Prop. 3.^a — *Si existe la revelación, debe el hombre abrazarla.*

Dem. — Si existe la revelación, Dios ha hablado al hombre : pero si Dios ha hablado al hombre, debe el hombre creerle ; luego, si existe la revelación, debe el hombre abrazarla. La proposición mayor de este silogismo es evidente, porque no es más que la explicación del concepto mismo de revelación divina. La

proposición menor es indisputable : si el hombre no debe creer á Dios cuando le habla , ¿á quién podrá dar crédito? ¿Darále á su razón? Pero ésta en comparación de Dios es error, ignorancia, tinieblas. ¿Darále al testimonio humano? Pero éste en comparación del testimonio divino es muchas veces mentira y pasión. De consiguiente, una inteligencia que, repudiando la autoridad divina, se acoge únicamente á los medios naturales de conocimiento, sale por el mismo hecho de la región de la verdad para vagar incierta en el intrincado laberinto de opiniones y errores, que nunca dejan de ser funestísimos por lo mismo que combaten la veracidad divina, la cual exige de nosotros el obsequio de sumisión y rendimiento, así como la omnipotencia, bondad, misericordia y justicia de Dios piden nuestro homenaje de adoración, amor, confianza y gratitud. En una palabra : si debemos á Dios culto interno, debemos, sin duda, someterle nuestra inteligencia cuando nos hable, pues esta sumisión es el único obsequio que podemos tributarle como seres inteligentes.



CAPITULO III

Deberes del hombre para consigo mismo.

Entendemos por deber del hombre para consigo mismo la obligación moral que tiene de hacer ú omitir alguna cosa si quiere guardar el orden y promover *en sí mismo* la perfección propia de su naturaleza individual. Por más que el racionalismo trate de emancipar al hombre rompiendo todo yugo y jactándose de una libertad desenfrenada, nunca podremos negar que el orden de la naturaleza y la misma conformación de las potencias racionales prescriben necesariamente al hombre algunas cosas que debe hacer ó evitar como conformes ó adversas á su verdadera perfección y bienestar. En efecto, es un hecho innegable que todo hombre se ama á sí mismo en virtud de esa ley general de la naturaleza que prescribe á los seres racionales el amor de sí propios.



Pero es igualmente cierto que el amor consiste en procurar el verdadero bien al objeto amado; luego el hombre debe procurar el suyo.

Esto se confirma observando que la criatura racional ha recibido de manos del Criador una naturaleza no perfecta, sino perfectible, y, por lo mismo, capaz de un paulatino y constante desenvolvimiento que la promueva por grados á su perfección respectiva mediante el juego de sus potencias, llenas de actividad, de vida y de generosísimas aspiraciones.

§ I

DEBERES DEL HOMBRE EN CUANTO Á SU ALMA

Hemos dicho muchas veces que el hombre es la más perfecta criatura del universo sensible. Compuesto de alma y cuerpo, su espíritu está llamado á un destino sempiterno, hacia el cual debe dirigirse constantemente mientras viva, sirviéndose, no sólo de las potencias puramente intelectuales, sino también de las orgánicas; pues cierto es que la ley natural se ha promulgado, no á un espíritu puro, sino al compuesto.

De aquí se deduce que el primer deber del hombre es cultivar su inteligencia por medio del estudio y conocimiento de lo verdadero y de lo bueno.

Una razón concluyente nos persuadirá de esta verdad. El hombre, como ser moral, no puede actuarse sino con conocimiento de fin y deliberación de la voluntad; sin esto, sus actos no podrían ser humanos. Luego el acto humano supone el conocimiento, que es un ejercicio de la inteligencia; luego esta inteligencia debe cultivarse.

Debemos observar, sin embargo, que el cultivo de la inteligencia, prescrito al hombre por la ley natural, es proporcionado á la condición del individuo, en cuanto cada uno debe saber aquello, sin cuyo conocimiento no puede alcanzar su último fin; mas, respecto de un conocimiento más variado y científico, la ley natural deja al hombre en posesión de su libertad legítima para escoger este ó aquel género de vida. En este concepto, salta á los ojos que el sacerdote, por ejemplo, el jurisconsulto, el médico, deben estudiar sus ciencias respectivas y enriquecerse de más conocimientos que un soldado, un comerciante, un humilde labriego, un artesano, una mujer sencilla, etc...

Observamos además que, siendo entre las facultades cognoscitivas la más noble el entendimiento, natural es que éste deba directamente cultivarse, dejando á la perfección de la sensibilidad, imaginación, etc., un lugar secundario y subordinado al desarrollo de la razón. De donde inferimos que el hombre debe siempre preferir las ciencias á la poesía, por ejemplo, y á la elocuencia, puesto que las dos últimas más bien halagan á la imaginación que no enriquecen la mente. No lo estima así el siglo presente ni la juventud en nuestros días, la cual parece que quiere proscribir de la tierra la sabiduría y quedarse con la novela y poesía erótica para entretener con ellas una mente aletargada y sin aliento, que rehuye el trabajo y vegeta en la inacción é indolencia más funestas.

Respecto de la perfección de la voluntad, la cual supone necesariamente la represión de las pasiones y afectos desordenados, nos contentamos con recordar lo que tenemos establecido acerca del destino del hombre en la tierra; pues es evidente que si el hombre debe aquí abajo guardar y promover el orden moral, y así disponerse á su felicidad eterna, natural es é indispensable que perfeccione con la prác-

tica de las virtudes aquella potencia en la cual radica y se apoya toda la moralidad. Antes bien ésta merece la preferencia, por lo mismo que en la presente condición es la más alta y la que domina á todas las demás, como observamos en otra parte.

§ II

DEBERES DEL HOMBRE EN CUANTO AL CUERPO

Respecto del cuerpo podemos considerar dos clases de deberes: *positivos* y *negativos*. Los primeros son aquellos que nos prescriben el cuidado y diligencia convenientes para procurarnos aquello que es necesario para la conservación de la vida y perfección del organismo corpóreo. Los preceptos negativos son aquellos que nos prohíben hacernos voluntariamente un daño á nosotros mismos ó atentar contra nuestra existencia. Dejando á un lado lo que podríamos decir de los primeros, hablemos únicamente (en gracia de la brevedad) de la malicia intrínseca del suicidio.

Proposición 1.^a—*El suicidio voluntario es intrínsecamente malo.*

Demostración.—1.^a El que se mata á sí mismo, sin especial y evidente manifestación del divino beneplácito, irroga á Dios una gravísima injuria. La razón es porque Dios tiene un dominio absoluto, esencial, supremo, inalienable, sobre todas las existencias; de modo que Dios no ha podido, sin negarse á sí mismo, trasladar á nosotros el dominio sobre nuestra vida, sino tan sólo el uso para llenar los designios de su providencia. Prueba es de esta verdad la ignorancia en que estamos del día de nuestra muerte y la inutilidad de todos nuestros esfuerzos para prolongar la vida. Y si es verdad que de Aquél sólo es propio destruir una cosa que dió el ser á la misma cosa y es su dueño absoluto, fácilmente se infiere cuán grave es la injuria que irroga á Dios el suicida usurpando un derecho que no puede corresponderle.

2.^a Además, el suicida traspasa y atropella la ley natural, que nos prescribe el amor ordenado de nosotros mismos. En efecto, la naturaleza nos inclina inflexiblemente á

nuestro bien, y la propia conservación es un bien tan positivo que no hay instinto más poderoso y común á todos los seres. Maravilla, por cierto, observar cómo todas las criaturas del universo procuran conservarse, oponiendo las fuerzas que tienen á todos los principios destructores de su existencia. Si en tanta diversidad de animales unos se sustentan con la sangre de otros, no hay uno sólo de los más débiles que no tenga alguna arma de defensa contra su enemigo. Si así no fuese, presto se perderían las especies inferiores de sobre el haz de la tierra. De modo que sería realmente un monstruo un ser que, por inclinación de su naturaleza, tendiese á la destrucción de sí mismo y de su especie. La razón íntima es porque, absolutamente hablando, mejor es ser que no ser, y por lo mismo la existencia es el primer bien substancial de la naturaleza.

3.^a Finalmente, el suicidio es el escándalo más funesto y pernicioso que puede presenciar la sociedad. Testigo el horror natural y la consternación que súbitamente se apodera de un pueblo, de una familia, de una casa, que cuenta un suicida en su seno. ¡Qué senos de crueldad y estupidez no concebimos que cerraba el corazón de aquel desventurado que,

en el arranque de una furiosa desesperación ó en la calma de una corrupción profundísima, prepara el instrumento de su muerte, apura la copa de veneno y aguarda impávido el instante solemne en que debe devolver al Creador una alma desesperada y enemiga de Dios y de los hombres ! Con mucha razón Virgilio señala un lugar especial á los suicidas en el infierno, quienes tarde lloran su eterna desventura y vanamente quisieran, como dice el poeta, volver á la vida para reparar tamaño crimen. Con razón las leyes y códigos de todos los pueblos de la tierra persiguen este delito atroz con las más enérgicas y formidables sanciones. Con razón llegan á decir los médicos que el suicidio no puede cometerse sino en un estado de enajenación mental, si bien esto no debe aplicarse para excusar el crimen; pues, aun dado caso de que así fuese, siempre el delincuente sería responsable en las causas previas y en la exaltación creciente de las pasiones que le arrastraron á desventura tanta.

Objeciones.—1.^a Un acto heroico de fortaleza es honesto, pero la muerte voluntaria es un tal acto; luego...

Respuesta.—Se niega absolutamente la menor, porque el suicidio es el acto más bár-

baro de un alma débil. Á la verdad, ¿por qué se mata un hombre? Por el desaire de una mujer, porque no puede pagar una deuda, por una vergüenza, etc. ¿Será fuerte un hombre que sucumbe á los golpes de la mala fortuna, á la violencia de una pasión, al respeto de los hombres? De ninguna manera; pues ya vimos, tratando de la virtud de la fortaleza, que ella consistía más en la tolerancia de los males de la vida presente que no en el acometer hazañas gloriosas, entre las cuales muy mal puede enumerarse el suicidio.

2.^a El que voluntariamente se hace un mal, no recibe ninguna injuria; luego tampoco la recibe el suicida.

Resp.—Se debe distinguir el antecedente. El que se hace mal no recibe injuria; esto es, no obra contra su voluntad: *concedo*. No se hace ningún mal; esto es, no destruye un bien propio de su naturaleza: *niego*. Cierto es que el suicida se mata porque quiere; pero de ahí no puede inferirse que no se hace mal alguno, pues en tal caso pudiera también admitirse que un hombre que voluntariamente renuncia á la posesión de la bienaventuranza no se hacía ningún mal resignándose á soportar el suplicio eterno del infierno. Además, el suicidio es in-

trínsecamente ilícito, no sólo por lo que el hombre se debe á sí mismo, sino también, y más especialmente, por lo que debe á Dios y á la sociedad.

3.^o El suicida no hace agravio alguno á la naturaleza: 1.^o Porque nadie ama su existencia sino para ser feliz; pero á veces la vida se eriza de tantas calamidades y miserias que, lejos de contribuir á la felicidad, condenan al hombre á la desesperación. 2.^o Porque es lícito á un hombre emplear el único medio que le resta para librarse de la desgracia, y alguna vez no hay otro remedio que el matarse.

Resp.—Niego el antecedente. En cuanto á la primera prueba, paso la mayor; pero niego redondamente el supuesto de la menor. ¿Quién ha dicho al suicida que la felicidad á que aspira su naturaleza se ha de hallar precisamente en la vida presente? Bien por el contrario, nuestra condición aquí en la tierra es la de un soldado que no puede prometerse sino dolores y sangrientos combates hasta alcanzar la palma reservada al justo en la eternidad. De consiguiente, sólo un filósofo materialista puede argüir de este modo, ya que en su insensatez y locura pretende que el alma perece con el



cuerpo. Y ciertamente se observa que los suicidas se aumentan en los pueblos á medida que se van inficionando de las doctrinas corruptoras del materialismo.

En cuanto á la segunda prueba, *distingo*: es lícito al hombre emplear el último remedio para curar los males verdaderos: *concedo*; para curar los males de esta vida, *subdistingo*; si el remedio no es un mal más pernicioso que aquel que se quiere remediar, *concedo*; si es más grave mal, como en el caso presente, *niego*. ¡Lindo remedio, por cierto, colgarse de una cuerda ó destaparse los sesos porque una mujer ha desairado á un hombre, ó por no poder pagar pronto una deuda! ¡Lindo remedio quitarse la vida para irse á los infiernos á padecer sin fin!

4.^a Podemos renunciar á los beneficios que se nos hacen, especialmente si llegan á sernos gravosos; pero la vida es un beneficio de esta naturaleza; luego podemos arrebatárnosla.

Resp.—Debemos distinguir la mayor: podemos renunciar á un beneficio que nos confiere pleno dominio de una cosa, esto es cierto; mas no podemos renunciar al beneficio que sólo nos confiere el *uso* de la misma cosa, jun-

tamente con el deber sagrado de conservarla, á no ser de consentimiento del bienhechor. Fúndase esta distinción en la naturaleza de los beneficios que de Dios recibimos. Los substanciales, como el de la existencia, conservación, etc., ciertamente son beneficios divinos; pero el de la existencia no supone libre aceptación anterior de parte del hombre, pues nadie puede aceptar una cosa sin existir; luego la existencia depende exclusivamente de Dios; luego también su duración, pues el accidente sigue á la substancia. Otros beneficios promete Dios si los quiere aceptar el hombre, como son las promesas que en el cristianismo ha hecho su divino Fundador á los que libremente aceptan la profesión de los consejos evangélicos. Claro es que, respecto de éstas, puede el hombre renunciarlas sin pecado.

5.^a Á lo menos será lícito á un hombre quitarse la vida para no caer en pecado cuando no hay otro remedio.

Resp.—Niégase el antecedente y la razón aducida. Nunca puede acontecer que no haya más remedio para evitar el pecado que matarse, pues entonces se seguiría que alguna vez la vida era causa necesaria del pecado; pero esto es un absurdo, porque entonces, ó no habría

pecado por lo mismo que era consecuencia necesaria de la vida, ó si le hubiese sería imputable á Dios. El pecado depende siempre de la libre voluntad del hombre, y puede evitarse en cualquiera circunstancia. Es cierto que hay peligros inminentes que hacen probable la caída; mas aun en ese caso no es lícito admitir una culpa cierta, como es el suicidio, por huir de una probable.

6.^a Exponerse á un manifiesto peligro de la vida, es casi lo mismo que darse la muerte; pero muchas veces lo primero es lícito; luego también lo segundo.

Respuesta.—Hay que distinguir el antecedente. Exponerse á un peligro de muerte proponiéndose uno é intentando la muerte sin causa justa, es casi lo mismo que darse la muerte: *transmitimos*. Exponerse á un peligro con causa justa y no intentando sino el cumplimiento de un deber sagrado, es lo mismo que darse la muerte: *negamos*. Si alguno al arrostrar un peligro quiere matarse, hace mal; si alguno sin causa legítima se expone á un peligro en el cual prevé que ha de morir, también es delincuente. Pero si le desafía proponiéndose tan sólo el cumplimiento de un deber sagrado, entonces hace bien, porque la

muerte que encuentra no es el fin que se propone el agente, sino un efecto accidental y extrínseco que, respecto de él, muy bien puede considerarse involuntario.

§ III

DEL DERECHO DE RECHAZAR LA FUERZA CON LA FUERZA, Y DEL DUELO

De lo hasta aquí dicho síguese que el hombre está obligado á procurar su propia conservación sirviéndose de aquellos medios que la razón le muestra honestos y oportunos. Hemos indicado en otra parte que el hombre, bajo el gobierno de una suavísima providencia, no puede estar sometido á una obligación sin tener al mismo tiempo los medios para desempeñarla. De donde dedujimos que los deberes del hombre fundaban sus derechos. Aplicando esta teoría á la obligación que tenemos de mirar por nuestra conservación y buen nombre, podemos averiguar si el derecho que tenemos de conservar la vida puede facultarnos á dar la muerte á un agresor injusto. También podemos averiguar si el derecho que tenemos al honor puede autorizarnos

á defenderle por medio del duelo ó desafío. Vamos, pues, á resolver estas cuestiones.

Proposición 1.^ª—*Es lícito dar la muerte á un agresor injusto, pero dentro de los límites de una defensa inculpable.*

Observación.— Los límites de la defensa inculpable, conocida en Derecho por esta expresión: "*moderamen inculpatae tutelae*," son cuatro :

1.º Que, tratándose de una agresión injusta, el que se defiende no emplee al rechazarla sino la violencia ó fuerza indispensable al efecto.

2.º Que esta fuerza no se aplique sino en el acto mismo de la agresión, y no antes ni después.

3.º Que el agredido no tenga otro recurso para declinar el ataque, v. gr.: la fuga ó cualquier otro medio.

4.º Que, en caso de que el atacado haya de dar muerte al agresor, no se proponga directamente arrebatarse la vida ajena, sino tan sólo mirar por su propia conservación.

Con esta observación podemos demostrar ya la tesis.

Demostraciones.—1.^a Cuando un hombre ataca injustamente la existencia de otro, entran en colisión los siguientes derechos: de parte del agresor, el de su propia conservación; de parte del invadido, el derecho también de propia conservación, y además, el de rechazar la actual violencia que injustamente se le infiere; porque ya hemos demostrado que, en tales casos, todo derecho es coactivo; pues, de no serlo, resultaría inútil la facultad moral é ilusorios los derechos puestos al frente de injustas violencias. Este segundo derecho no puede concebirse en el agresor, puesto que al atentar contra la vida de un semejante opone una violencia injusta, la cual no puede fundar derecho alguno. Luego en este caso militan en favor del agredido dos derechos, mientras que al agresor, á lo más, podemos conceder el derecho genérico á su propia conservación. Luego debe prevalecer el agredido. Pero cualquiera ve que no pudiera prevalecer sin darle el derecho de matar al agresor dentro de los límites de la defensa inculpable. Luego es verdadera la proposición.

2.^a Si la ley natural prohibiese al agredido defender su vida aun con la muerte del agresor, seguiríase que el inocente sería de

peor condición que el culpado, pues se hallaría atado con la obligación de mirar más por la vida del injusto agresor que por la propia. ¿Y quién no ve cuán inicuo sería esto, y cuán ancho campo abriría á la violencia de los espadachines y perdonavidas, que contarían en su favor con la obligación impuesta á la inocencia de sacrificarse en silencio para salvar la vida de los que no la emplean sino en la destrucción de sus semejantes?

Objeción.—En caso de muerte del agresor injusto, éste pierde infaliblemente su eterna bienaventuranza. Luego no es lícito al agredido el matarle en el acto de la agresión, por cuanto así le priva de un bien sin disputa mayor que lo es la vida presente de quien es acometido. Esta dificultad cobra mayor fuerza si se considera que todo hombre está obligado á procurar la salvación eterna de sus semejantes.

Resp.—En primer lugar, podíamos preguntar: Y si el acometido tiene conciencia de que, dejándose matar, también perderá su alma eternamente, ¿deberá arrostrar en gracia del agresor la pérdida de su alma propia?

En segundo lugar, concediendo el antecedente, débese distinguir el consiguiente. No

es lícito matar al agresor injusto dentro de los límites de la defensa inculpable: *niego*. No es lícito fuera de dichos límites: *concedo*. Ya indicamos que el hombre no debe proponerse directamente la muerte del agresor, ni mucho menos su eterna perdición, sino únicamente atender á su propia conservación, injustamente atacada por el agresor. Es cierto que haría un acto heroico de caridad el agredido que se dejase matar porque el agresor no se perdiese eternamente; pero por lo mismo que ese acto es *heroico* no puede ser prescrito en justicia por la ley natural.

En cuanto á la obligación de mirar por la eterna felicidad de nuestros semejantes, ella no nos urge sino con estas condiciones:

1.^a De hallarse nuestros semejantes en necesidad extrema.

2.^a De poder prestarles nosotros un auxilio cierto y eficaz.

Ahora bien: el agresor no se halla en esta necesidad extrema, pues es claro que, si se expone al peligro de muerte, es porque ataca, y si ataca es porque quiere. Retírese, y habrá asegurado su salvación. Luego no está en necesidad extrema. Por su parte, el invadido tampoco puede prestarle un auxilio cierto y

eficaz de salvación, porque nada más fácil que el agresor se pierda perseverando en la vida criminal que le arrastra al extremo de atentar contra la vida de sus semejantes.

Prop. 2.^a—*El duelo es ilícito por derecho de la naturaleza.*

Observación.—Antes de demostrar la tesis, demos una idea exacta del duelo como aquí le entendemos. Entiéndese, pues, por *duelo*, *desafío* ó *monomaquia* el combate privado que se traba por causa privada y con autoridad igualmente privada, en virtud de un pacto previo en que se designan las armas ofensivas y defensivas, el lugar, el tiempo, los jueces privados ó padrinos, etc. Históricamente hablando, el duelo así descrito fué desconocido en los pueblos cultos del paganismo, especialmente entre los griegos y romanos, y no fué introducido en Europa sino por la barbarie de los pueblos septentrionales, especialmente de los longobardos. En un principio, su origen se debió á la imperfección de las leyes de dichos pueblos, que no consultaban suficientemente por la tutela de los derechos individuales, por lo cual los bárbaros apelaban al desafío, per-

suadidos falsamente de que el éxito favorecía siempre á la parte por quien militaba la justicia. Luego, después, se refugió á los caballeros de la Edad Media, quienes le aceptaron como un medio de reparación del honor ultrajado, por cuanto estaban convencidos de que sólo así podían vengar las injurias y agravios recibidos. Finalmente, se dió al duelo un carácter supersticioso y se le aceptó como un juicio de Dios, quien, en su concepto, intervenía en el éxito de tales combates singulares, favoreciendo siempre al inocente.

Débase también observar que el duelo de que aquí tratamos no ha de confundirse con ciertos combates singulares de que nos hablan las historias como trabados en virtud de la autoridad pública. Tales son el combate de los Horacios y Curiacios en la guerra de romanos y albanos, el desafío del rey Wenceslao, el del rey Pedro de Aragón, el de David con Goliat, etcétera. Estos duelos solemnes, celebrados con autoridad pública y guardadas justas condiciones, son lícitos como las guerras internacionales, cuyo fin puede buscarse consintiendo, para ahorrar la efusión de sangre, en que la suerte de los beligerantes dependa del éxito de un combate singular entre dos ó más personas

que legítimamente los representen. Esto supuesto, demostremos la proposición.

Dem.—Es ilícito, por derecho de la naturaleza, exponerse un hombre al peligro de mutilación ó de muerte por autoridad privada, porque esto se opone al deber estricto que tiene el hombre de mirar por su integridad y conservación. Es igualmente ilícito atentar contra la vida ó integridad del prójimo por la malicia intrínseca del homicidio y de la sevicia. Pero en el duelo de que hablamos hay esta doble malicia, como evidentemente aparece de la definición; luego consta la tesis.

§ IV

DEL DERECHO DE PROPIEDAD

Definición.—La propiedad, considerada subjetivamente, es “la facultad de disponer según el propio beneplácito, y con exclusión de los demás, de la substancia de alguna cosa y de su utilidad”. La actual retención de la cosa con ánimo de tenerla como propia llámase *posesión*, y la razón ó motivo en que se funda el derecho es el *título* de la propiedad.

Considerando las palabras de la definición,

échase fácilmente de ver que para que una cosa éntre en propiedad ó dominio de una persona se requieren dos condiciones :

1.^a Que la cosa sea útil, ya en su substancia, ya en sus emolumentos; de modo que empleándola el propietario, modificándola, enajenándola, cambiándola ó destruyéndola, siempre perciba el propietario alguna ventaja.

2.^a Que la cosa sea de tal manera limitada que no pueda servir simultáneamente á muchos ó á todos ; porque, de lo contrario, no hay razón para que un hombre excluya á sus semejantes de la posesión ó uso de la cosa. Por cuyo motivo el aire, la luz, los mares y otros elementos cuya abundancia satisface á las comunes necesidades, no pueden ser objeto de propiedad ó dominio privado y *exclusivo*.

División.—La propiedad ó dominio se divide en *perfecto* ó *imperfecto*. *Dominio perfecto* es la facultad de disponer según el propio beneplácito, y con exclusión de los demás, de la substancia de una cosa y de los frutos que produce, como el dominio que tiene un hombre sobre un fundo y sobre las cosechas que él produce. *Dominio imperfecto* es la propiedad de la cosa sola sin los productos, ó de los productos sin la cosa. Este dominio último se llama *usu-*

fructo, y el que le posee se dice en Derecho *usufructuario*. También se distingue el dominio en *transitorio* y *estable*. *Dominio transitorio* es la propiedad de una cosa que se consume con el uso, como las frutas, los granos, el vino, etc., con que nos sustentamos. Como estas cosas no pueden servir á la vez á todos, claro está que el dominio de ellas debe ser para cada individuo *perfecto*. *Dominio estable* ó *permanente* es la propiedad de las cosas que no se gastan ó consumen con el uso, y son, por lo común, fuentes de bienes que sirven para la conservación, sustento y comodidades honestas de la vida.

Respecto del dominio transitorio, nadie puede negar ni ha negado el derecho que asiste al hombre de servirse, con exclusión de los demás, de las cosas que se gastan y consumen con el uso. El hombre, en efecto, es en la intención del Criador, el fin de la naturaleza sensible, y por ende las cosas materiales tienen, respecto de él, razón de medios que puede emplear para el sustento, vestido y aun regalos de la vida. Pero muchas de estas cosas son de tal modo limitadas que no pueden servir simultáneamente á muchos; aquello de que yo me sustento y me cubro no puede, por cierto,



cubrir y sustentar á los demás. Por otra parte, el hombre está obligado á mirar por su propia conservación individual, y no hay deber de la naturaleza que no funde un derecho cuyo ejercicio es un medio necesario para el cumplimiento del deber dicho, porque repugna una obligación moral que no puede satisfacer el hombre. Por consiguiente, si para la conservación humana es necesario el sustento, claro es que el hombre tiene derecho á los frutos que le ofrece la naturaleza; y como éstos se consumen con el uso, es también consiguiente que dicho derecho sea exclusivo. Salvado así el dominio transitorio, trataremos únicamente del dominio estable, el cual tiene contra sí dos gravísimos errores filosóficos y sociales conocidos con el nombre de *comunismo* y *socialismo*, de los cuales daremos una breve idea.

Sócrates y Platón, á quienes refuta Aristóteles, enseñaron que todos los bienes debían ser comunes en la sociedad. En los primeros siglos de la Iglesia los herejes gnósticos, en el siglo XII los albigenses, en el XVI Tomás Moro y Tomás Campanella, dieron al comunismo cierto aparato científico, y en el siglo pasado se estableció definitivamente como

una doctrina subversiva que hoy amenaza y ataca á toda la sociedad con el nombre de comunismo y socialismo.

El comunismo establece en principio que todos los bienes son en la sociedad comunes, y, por lo mismo, el derecho de propiedad es, como dice Proudhon, un verdadero robo. El socialismo, negando la propiedad individual y reconociendo en el Estado la fuente de todos los derechos, pretende que él es el señor absoluto de todo.

Enseñó la práctica del comunismo Carlos Fourier, quien imaginó el sistema que de su nombre se llama fourierismo ó *sistema falansteriano*. Para explicar, pues, la práctica del comunismo, Carlos Fourier divide á los ciudadanos en distintas falanges industriales que deben morar en vida común en distintas casas, que llama falansterios, donde deben entregarse al trabajo é industria, cuyos frutos han de repartirse equitativamente entre todos los ciudadanos por el Estado, esto es, por el Gobierno. Prescindiendo de la imposibilidad moral de establecer dichos falansterios y de la dificultad del reparto equitativo de los frutos de la industria, el comunismo aparece aquí muy temible por el abuso del poder civil; porque,

en este caso el comunismo tiende á hacer del Estado el señor absoluto de todo, convirtiendo á los ciudadanos en meras falanges industriales, gravadas con el peso exorbitante de pechos y contribuciones que el mismo Estado les impone.

Previas estas nociones, vamos á establecer las tesis principales sobre el derecho de propiedad estable. Sea, pues, la

Proposición 1.^a—*El hombre puede, por derecho de la naturaleza, adquirir y poseer con dominio perfecto propiedades estables.*

Demostración.—Pruébese desde luego con el argumento del sentido común de todos los hombres, quienes siempre se han resistido fuerte é insuperablemente al comunismo. A falta de otras razones, esta sola invencible repugnancia de los hombres probaría que el derecho de poseer propiedades estables provenía inmediatamente de la misma naturaleza. Pero no faltan razones intrínsecas. Hélas aquí:

El hombre, por derecho de la naturaleza, inmediatamente derivado de sus deberes naturales para con Dios, puede atender á la con-

servación de su vida , al perfeccionamiento así del alma como del cuerpo, y también retener todo aquello que hace alguna parte de su propia personalidad. Es así que este derecho natural, considerado en dicho triple aspecto, importa el derecho de adquirir con dominio perfecto propiedades estables; luego es verdadera la proposición.

La *mayor* del silogismo es admitida aun por los mismos comunistas. Así es que solamente probaremos la *menor*.

1.º *Por la propia conservación.*—El hombre, para la conservación de su vida, tiene necesidad de cierta providencia, con la que debe disponer los medios necesarios para la dicha conservación , porque es soberanamente ridículo querer un hombre conservar la propia existencia y descuidar los medios para ello necesarios. Ahora bien ; la providencia no atiende únicamente á lo presente, sino que se extiende á lo por venir; de modo que ella resulta de la memoria de las cosas pasadas, del exacto conocimiento de las presentes y de la previsión de las futuras. Por consiguiente, el hombre, por derecho de la naturaleza, puede legítimamente procurarse los medios convenientes para satisfacer las necesidades de su

propia conservación, no sólo en el presente, sino sobre todo en lo por venir. El hombre está sujeto á enfermedades, á la vejez y á muchas otras miserias de la vida presente; para estos casos, la prudencia exige que cuente el hombre con recursos reservados.

No basta decir que en estos casos deba el hombre fiarse de ajenos recursos, porque nadie está obligado á depender de la compasión ajena pudiendo usar legítimamente del derecho de su personal independencia.

2.º *En razón de la perfectibilidad.*—Teniendo el hombre derecho á la felicidad perfecta, tiénele también á la felicidad imperfecta que puede alcanzarse en la vida presente. Pero la felicidad imperfecta requiere primariamente los bienes del espíritu, y secundariamente los del cuerpo. Si estos bienes no son estables, el hombre, obligado por la necesidad á proporcionárselos cada día, no pudiera consagrarse al estudio de la perfección espiritual, como lo muestra la experiencia cotidiana; luego el deber natural de perfeccionarse á sí mismo da al hombre derecho de adquirir propiedades estables.

3.º *Por la naturaleza de la personalidad humana.*—Pertenece á la personalidad del hom-

bre, no sólo la substancia propia de su ser, sino también el ejercicio de su actividad. De consiguiente, así como el hombre tiene derecho de poseerse en cuanto á su propia substancia, así también tiene dominio sobre el ejercicio de su actividad. Ahora bien; el trabajo personal, la industria que el hombre emplea en las cosas estables y permanentes, antes de él no ocupadas por otros, las perfecciona y las hace fructuosas, como se ve en la cultura de los campos. Luego la perfección de una cosa estable, así la *permanente* é inmueble, v. gr.: el cultivo de la tierra, como la *transeunte* y mueble, cuales son los frutos, es algo que nace de la personalidad del hombre, algo producido por la propia actividad; es, como si dijéramos, cierta fusión de la personalidad propia en la naturaleza corpórea. Luego por el derecho natural que tiene el hombre de poseerse á sí mismo está sostenido el derecho natural de adquirir propiedades estables que no puede invadir otro sin manifiesta violación de los derechos de la personalidad humana.

Corolarios.—1.º Luego el derecho de propiedad estable no depende de las leyes civiles, como piensa Montesquieu, siguiendo en esto á Hobbes, porque la ley civil no es sino una de-

terminación del derecho natural en cuanto á la materia, y por lo mismo le supone siempre y no puede sobreponerse á él ni contrariarle.

2.º Luego el derecho de propiedad estable no está fundado en ningún pacto libre de los hombres, tácito ó expreso, como piensa Heineccio, siguiendo á Puffendorf. Lo primero, porque el tal pacto es una fábula; no hay documento alguno que conserve la memoria de su celebración y nos diga quiénes fueron los primeros que le concertaron. Lo segundo, porque este pacto universal es imposible. Lo tercero, porque, siendo libre de parte de los que le hicieron, no puede tener fuerza para obligar perpetuamente á la posteridad. De donde se sigue que hoy los hombres podrían rescindir dicho pacto y establecer otra cosa: lo cual no puede en manera alguna sostenerse, porque tiene contra sí todo el derecho de gentes, que siempre protestará contra el comunismo. Lo cuarto, porque ya hemos visto que el derecho de dominio estable está enlazado con el derecho imprescriptible de la personalidad é independencia humana, y la necesidad de la participación concreta de bienes estables se halla impuesta por el deber natural de la coexistencia pacífica de los hombres en sociedad.

3.º Luego ninguna autoridad humana puede negar al más pequeño de los hombres el derecho de adquirir propiedades estables, porque la ley humana no puede sobreponerse al derecho de la naturaleza; y dado que un hombre haya adquirido legítimamente un dominio estable, tampoco puede la ley humana despojarle de él, porque ofendería el derecho de la naturaleza en su legítimo ejercicio. Lo que decimos del individuo, se ha de entender también de las corporaciones particulares.

Tampoco puede la ley humana sancionar la comunidad de bienes entre los ciudadanos: 1.º Porque ella no puede prohibir el ejercicio de un derecho natural, á no ser que tal ejercicio redundase manifiestamente en grave daño de toda la sociedad. 2.º Porque en la presente condición el bien común exige imperiosamente el ejercicio de la actividad individual, y la comunidad de los bienes contraría al hecho constante, universal y moralmente inmutable de la coexistencia ordenada y pacífica de los hombres, la cual deben proteger y no destruir las leyes positivas.



Prop. 2.^o — *El hecho que concreta y determina el derecho de propiedad estable en el individuo, es el ejercicio de la actividad humana.*

Declaración.—En la tesis anterior se demuestra que el hombre goza del derecho de adquirir dominio estable de algunas cosas; mas este derecho es abstracto é indeterminado, pues de él no puede deducirse que tal campo ó casa sean propiedad de Pedro ó Juan solamente en virtud del derecho especulativo de que hemos hablado. Pregúntase, pues, aquí: ¿cómo se concreta y determina el derecho abstracto? Es necesario para esta determinación señalar un hecho contingente, una operación de la voluntad libre, en virtud de la cual se constituya el hombre verdadero propietario. Los antiguos romanos sostenían en su jurisprudencia que tal hecho contingente era la *ocupación* de una cosa que no fuese previamente de algún otro. En este sentido reconocían este principio en Derecho: "Las cosas son del primero que las ocupa." Los modernos economistas señalan este otro hecho: la *actividad*, el *trabajo*, la *industria*, que modifica y fecunda las cosas. Á primera vista, podrían parecer opuestas di-

chas doctrinas ; pero en el fondo pueden fácilmente conciliarse, porque la simple *ocupación*, por ejemplo, no puede menos de ordenarse al trabajo ulterior con que el hombre ha de modificar lo que ocupa. Á su vez el trabajo ó industria que aplica un hombre á una materia determinada supone que ya la considera como suya mediante la ocupación. Podemos, pues, decir en general que el hecho contingente determinativo del derecho de propiedad estable es la actividad humana en cuanto envuelve la ocupación y el trabajo. Esto es lo que demostraremos.

Dem.—Aunque la naturaleza confiere al hombre el derecho abstracto de propiedad estable, sin embargo, no determina en concreto esta ó aquella propiedad para este ó aquel individuo. De donde la determinación del derecho abstracto es siempre un hecho contingente. Tal hecho, en el orden moral, debe ser un acto libre para que alcance los efectos jurídicos. ¿Y cuál puede ser este acto libre, sino la aplicación legítima de la actividad é industria individual á la materia que no está previamente ocupada por ningún otro? Síguese, pues, que la ocupación y la industria ó trabajo con que un individuo se apropia libre y legítima-

mente de una cosa, es el título primitivo de la propiedad estable. Lo cual es tanto más razonable cuanto la ocupación, la industria, el trabajo, son en cierto modo una fusión de la personalidad é independencia del hombre sobre la materia, la cual recibe de él un como sello de pertenencia, en virtud del cual la cosa forma un todo moral con el individuo. Luego consta la proposición.

Objeciones.—1.^a Todos los bienes son comunes por derecho de la naturaleza. Luego nadie puede apropiárselos con exclusión de los demás.

Resp.—El derecho natural establece la comunidad de bienes en un sentido solamente negativo, esto es, en cuanto dice que los bienes no poseídos ni ocupados por nadie no son en particular, ni de éste ni de aquél; pero no establece ni dice positivamente que los bienes, aun poseídos, ocupados y perfeccionados por el trabajo individual, hayan de ser de todos, de modo que un campo con mil fatigas labrado por un hombre diligente venga á ser en tiempo de la cosecha propiedad de todos los vagabundos. Esta sería una iniquidad.

2.^a Un derecho natural es inviolable. Pero en caso de extrema necesidad puede un hombre

invadir el ajeno derecho de propiedad. Luego éste no es natural.

Resp.—Todo derecho fundado en la naturaleza es, ciertamente, inviolable cuando no entra en colisión con otro más alto y fundado en la misma naturaleza. En el caso de la objeción, el derecho de propia conservación de quien se halla en necesidad extrema es más alto que el derecho de propiedad. Por consiguiente, no es mucho que deba éste ceder á aquél á pesar de la inviolabilidad genérica de todos los derechos naturales.

3.^a Todos los hombres son iguales por naturaleza. Luego nadie debe tener más que otro; luego repugna el derecho de propiedad.

Resp.—Los hombres son iguales en la naturaleza específica, mas no en la individual y numérica. Apenas hay absurdo más grosero que la igualdad absoluta de los hombres, tan decantada por los comunistas. Por iguales que se suponga á los hombres considerados en abstracto, nadie puede corregir á la naturaleza en concreto, la cual hace á unos grandes, á otros pequeños, á éstos débiles, á ésos robustos, á quién ingenioso, á quién estólido. Del mismo modo, á unos ricos y á otros pobres.

4.^a Pero este mismo es un mal, porque la



diferencia de las condiciones es germen funesto de la discordia y ruina de las sociedades humanas. Luego los verdaderos filósofos y amadores del bien público deben nivelarlo todo en obsequio de la humanidad desgraciada.

Resp.—Nunca podrán los tales niveladores corregir á la naturaleza, ni al Autor y Gobernador supremo de las humanas sociedades. La historia manifiesta que los esfuerzos de socialistas y comunistas no han producido sino la perturbación y trastorno de los pueblos donde han tratado de ensayar sus teorías subversivas. La razón, por su parte, nos persuade de que la variedad y diferencia de condiciones es un bien positivo de la vida social; y así como sería absurdo condenar la ciencia, la doctrina de

los pocos sabios que en el mundo han sido,
á cuenta de que es infinito el número de necios y de ignorantes, asimismo es necedad acusar á la divina Providencia porque permite en la sociedad la diferencia entre pobres y ricos, la cual concurre ciertamente al ejercicio y práctica de muchas virtudes individuales, domésticas y sociales.

DERECHO SOCIAL

CAPITULO IV

De la sociedad doméstica.

§ I

DEL MATRIMONIO

Definición.—Entiéndese por *matrimonio* la unión legítima de un varón y una mujer que se juntan en común y perpetua vida doméstica como un principio adecuado de la propagación y educación de la prole.

Declaración.—Dícese que el matrimonio es *unión* porque él constituye una sociedad; dícese *de un varón y una mujer*, para excluir la poliandria y la poligamia simultáneas; dícese *unión legítima* para indicar que los contrayentes están sujetos á ciertas leyes y condiciones, sin las cuales no pueden juntarse en matrimonio. Dícese *que se juntan en perpe-*

tua vida doméstica para indicar la indisolubilidad del vínculo mientras vivan los cónyuges y la mancomunidad de todos los intereses de una misma casa ó familia. Añádese que los cónyuges forman *un principio adecuado de la propagación y educación de la prole* para señalar el fin substancial de esta sociedad, ordenada por el Criador á la conservación de la especie humana y al desenvolvimiento de la perfección individual de los hijos. Estos fines del matrimonio no excluyen otro fin igualmente natural, es á saber : el mutuo auxilio y apoyo que deben prestarse conforme á la condición respectiva, fisiológica, psicológica y moral del varón y de la mujer. Una sociedad de esta naturaleza claro es que no puede reconocer otro principio que el amor honesto, inspirado, no por intereses mezquinos ni por los paroxismos de la sensualidad, sino por el ascendiente de la virtud y por una recta intención de prestarse racionalmente á la ordenación de la naturaleza.

El matrimonio puede considerarse como simple oficio de la naturaleza y como Sacramento de la Iglesia. En uno y otro caso debemos establecer algunas proposiciones.

Proposición 1.^a—*La causa eficiente del matrimonio es el mutuo consentimiento de los cónyuges por medio de la palabra, de ordinario expresada de presente.*

Demostración.—La naturaleza no determina que Juan ó Diego hayan de casarse precisamente con Quiteria ó con Sempronia, y, sin embargo, supuesta la honestidad del matrimonio, Juan puede casarse con Quiteria y Diego con Sempronia. Luego, dado caso que lo hagan, esto no dependerá sino de su voluntad libre; y como esta voluntad libre no se expresa sino con un signo externo, síguese que la condición del matrimonio es la misma para su celebración que la de los demás contratos. Luego es verdadera la tesis.

Esto vale aun para el matrimonio considerado como Sacramento; porque, como enseña el dogma católico, el *matrimonio sacramento* es el mismo contrato matrimonial elevado por Cristo á la condición de tal.

De consiguiente la esencia es una misma, de tal modo que en el matrimonio de los fieles es inseparable la razón de contrato de la razón de Sacramento. Por esto es que el Pon-

tífice Pío IX declaró que el matrimonio civil no era más que un *concubinato legal*.

Prop. 2.^a—*Las nupcias son honestas.*

Declaración. — Fué opinión de los antiguos maniqueos y de algunos más modernos herejes que el matrimonio era invención del demonio ; pero no hay que pensar que enseñasen esto por amor de la castidad y de la pureza, sino, al contrario, porque estaban arrebatados del furor libidinoso y eran esclavos de la sensualidad, y preferían el comercio vago de las bestias, degradando así la nobleza de la especie humana y sacrificando á las pasiones individuales los más importantes intereses de la sociedad doméstica. Contra esta herejía sostenemos la honestidad del matrimonio legítimo.

Dem.—Aquello es honesto que de suyo es conforme con la naturaleza racional, considerada en sí misma y en relación con el orden universal constituido por Dios entre los hombres. El matrimonio reúne estas condiciones, porque: 1.º, sin tomar en cuenta las pasiones desordenadas, los hombres, en común, son llamados, por una propensión que nada tiene de intrínsecamente mala, á constituir vida

doméstica y sociedad de familia entre el varón y la mujer. Como ya se observó, la misma constitución fisiológica, psicológica y moral de los dos sexos los llama á su propio complemento en la vida orgánica y moral. El instinto de propia conservación y el de la propagación de la especie es poderosísimo; y, prescindiendo de las adulteraciones que padece de parte de mal reprimidas pasiones, no puede dudarse que arranca de la naturaleza racional. Ahora bien; lo que parte de la naturaleza es conforme con ella, y lo que es tal es por el mismo hecho honesto; luego...

En segundo lugar, el matrimonio, en sus relaciones con Dios, se ajusta á la ordenación del Creador, que ha asegurado la conservación y propagación de las especies mediante el consorcio y comercio íntimo de los vivientes. Esta ley preside á la vida vegetativa, en la cual las plantas se propagan del mismo modo mediante la dualidad del sexo; preside á la vida sensitiva, en la cual los brutos se propagan del mismo modo; preside á la vida racional y moral de los hombres, á quienes hizo Dios varón y mujer para atender, no sólo á la conservación, sino también al perfeccionamiento de la descendencia humana.

Prop. 3.^a — *Las nupcias no son obligatorias respecto del individuo, y el celibato verdadero es un estado más noble que ellas.*

Observación. — En la tesis se habla del individuo, porque el matrimonio, respecto de la especie y considerado indeterminadamente, está impuesto por la naturaleza, la cual quiere la conservación de la especie humana, y de consiguiente, también el matrimonio en orden á dicha conservación.

Dem. — *Primera parte.* — De dos modos inclina la naturaleza á los hombres á una cosa :

1.º Como á aquello que es necesario para la perfección de cada cual, y tal inclinación obliga á cada individuo, porque las perfecciones naturales son comunes á todos y cada uno, como la conservación propia, la virtud, la ciencia necesaria, etc.

2.º Como á una cosa que directamente es necesaria para la perfección de la multitud. Pues bien, como la perfección común requiere muchas cosas de las cuales unas se oponen con frecuencia á otras, v. gr.: el estudio de las ciencias al trabajo corporal, la profesión

de las armas al estado religioso, síguese que esta inclinación al trabajo ó á la carrera militar no obliga por modo de precepto á cada individuo, porque entonces todos deberíamos ser al mismo tiempo agricultores, albañiles, zapateros; soldados y religiosos. Estando, pues, el matrimonio directamente ordenado al bien específico, y no individual, síguese que no está todo hombre obligado á contraerle.

Segunda parte. — El verdadero celibato es un estado más excelente que el del matrimonio, ya se le considere en el individuo, ya en sus relaciones con la sociedad.

Observación. — Trátase aquí del celibato virtuoso que se adopta con el noble fin de perfeccionarse en la virtud, en la ciencia; no del celibato vicioso que se substraee al yugo legítimo del matrimonio para dar rienda suelta á pasiones vergonzosas.

Dem. — El celibato virtuoso, en sus relaciones con el individuo, no se acepta sino con el fin de procurar el conocimiento de la verdad y el cultivo de la virtud, los cuales fines no pueden con igual facilidad obtenerse en el estado del matrimonio; porque si un padre de familia se entrega exclusivamente á la ciencia y piedad individual, por fuerza tiene que des-

atender los cuidados de la casa; y, por el contrario, si se dedica á los cuidados de la familia y de los negocios, mal puede atender al estudio de la ciencia y á la práctica de una virtud más alta, como consta de la experiencia. Pero indudablemente el bien de la sabiduría y de la virtud es en el individuo muy superior á todos los demás de la vida presente; luego consta la proposición.

Consideremos el celibato en sus relaciones con la sociedad. Es muy necesario para la perfección social que algunos individuos, libres y desembarazados de las atenciones puramente temporales y materiales, se consagren al estudio de las ciencias y al cultivo más constante de arduas virtudes, para promover con su sabiduría y con su ejemplo el bien común de los asociados en uno y otro sentido. Este fin nobilísimo se propone y obtiene el celibato virtuoso, como lo prueban los misioneros católicos, y tantas asociaciones de caridad que visitan las más apartadas regiones del globo, difundiendo por todas partes la luz de la verdad y el buen olor de las virtudes cristianas. Aun los filósofos gentiles reconocieron la necesidad del celibato para el ejercicio de estas elevadas funciones, y admitían como axioma este principio:

Nubere sapienti non expedit : "No conviene casarse al hombre sabio." El apostolado anglicano es triste y vergonzosamente infecundo, por que sus obispos y sacerdotes llevan á él la fecundidad del matrimonio en esposas é hijas ridículamente obispas y sacerdotisas.

Objeciones.—1.^a El bien común es preferible al bien del individuo, y por lo mismo cae bajo un precepto más estricto que el segundo. Pero el matrimonio se ordena al bien común, y el celibato al bien individual. Luego el matrimonio es más excelente que el celibato, y, por tanto, más obligatorio.

Resp.—Desátase la dificultad distinguiendo la sociedad del individuo, y en el individuo su determinación ó indeterminación. El matrimonio es más obligatorio respecto de la sociedad; respecto del individuo es obligatorio, pero de un modo indeterminado. La distinción es fácil, y se refiere á los principios alegados en la tesis. En cuanto al celibato, es de observar que de tal modo se ordena al bien individual, que también contribuye eficazísimamente al bien social, como lo vemos en las instituciones católicas de uno y otro sexo.

2.^a Del celibato se sigue la extinción del género humano, el cual no se conserva sino

mediante el matrimonio. Pero la extinción del género humano es contra la naturaleza ; luego el celibato es reprobable.

Resp.—Esta objeción no prueba sino que el matrimonio es de precepto relativamente á la comunidad, mas no respecto del individuo. Podríamos retorcerla así : no cultivar los campos es matar de hambre á todo el género humano, que no se conserva sino mediante la agricultura. Pero la extinción del género humano es contra la naturaleza ; luego todos, sin que se escape nadie, tenemos que ser agricultores. Cierto es que, si nadie se casase y abrazasen todos el celibato virtuoso, perecería el linaje humano ; pero no teman los redentores de la carne semejante calamidad, que no faltarán en los siglos de los siglos quienes abracen buenamente el estado matrimonial.

Prop. 4.^a— *La poliandria simultánea es intrínsecamente mala.*

Observación.—Se habla en la tesis de la poliandria simultánea, porque respecto de la sucesiva, ó sea del matrimonio de una mujer con distintos individuos á la muerte del precedente, es claro que no está prohibida.

Dem.—La poliandria simultánea se opone á los fines substanciales del matrimonio, cuales son : la *procreación* y la *educación* de la prole. Se opone á la primera, porque consta de la experiencia la esterilidad á que da origen la poliandria simultánea ; se opone á la educación de la prole, porque, aun supuesta la procreación, es incierta en la poliandria simultánea la determinación del verdadero padre de la misma prole.

Prop. 5.^a—*La poligamia simultánea no repugna intrínsecamente á la naturaleza, y pudo legítimamente ser permitida por Dios en los primeros tiempos.*

Dem.—La unión marital de uno con muchas no se opone por la naturaleza al fin substancial del matrimonio, la procreación y educación de la prole ; si bien padece una lesión grave el fin secundario del mismo matrimonio, que es el amor mutuo de los esposos frecuentemente alterado por los celos, emulaciones y rencillas de muchas mujeres. Sin embargo, consta por la historia del antiguo Testamento que Dios, para la pronta propagación de la especie humana, concedió á los prime-

ros hombres la poligamia simultánea, sujetándola á las leyes y economía de su providencia. Mas Cristo restableció el matrimonio en su unidad primitiva, y desde entonces es por derecho divino ilícita la poligamia simultánea.

§ II

INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO

El matrimonio es un vínculo que junta el varón con la mujer en unidad inseparable de vida. Trátase, pues, de saber si puede romperse este vínculo por la sola libre voluntad de los contrayentes.

Antes de resolver la cuestión, debemos observar que el matrimonio puede disolverse de dos modos: mediante la separación ó divorcio *perfecto*, ó *imperfecto*.

El divorcio imperfecto es la separación del varón y de la mujer en cuanto á la cohabitación, permaneciendo empero el lazo que los une. En cuanto á éste, nadie niega que puede acaecer por graves motivos y en virtud de la sentencia de los jueces competentes. Lo cual es digno de observarse, sobre todo en los pueblos donde se han relajado los lazos del matri-

monio, y donde los cónyuges deciden por sí y ante sí las arduas cuestiones y querellas que suelen suscitarse.

El divorcio perfecto se define : la separación en vida de los cónyuges, en virtud de la cual pudieran libremente pasar á otras nupcias sin reconocer ningún lazo precedente.

Considerando el matrimonio en su institución positiva, hallamos que existe una ley divina promulgada desde el origen del mundo, la cual establece la indisolubilidad. *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* "Lo que juntó Dios, el hombre no separe", dijo el Redentor del mundo. Ahora bien ; presupuesta esta ley divina, es de derecho natural someterse el hombre á la ordenación de Dios. Pero acaeció que, habiendo el hombre corrompido su corazón, no buscase en el matrimonio sino la satisfacción de groseras pasiones ; por esto fué ultrajada la mujer hasta el extremo de no ser considerada sino como esclava del hombre é instrumento vil de sus concupiscencias. En este estado triunfó en el politeísmo la idea del repudio, justamente condenada por Cristo en el Evangelio. Sea, pues, la siguiente :

Prop. 6.^a—*El vínculo matrimonial es por ley de la naturaleza indisoluble.*

Dem.—Pruébese la tesis considerando el matrimonio en su principio, en su fin, y en orden á la equidad natural y buenas costumbres de los cónyuges.

En su principio.—Fúndase el matrimonio en el más estrecho amor de amistad entre el varón y la mujer, en virtud del cual abandonan uno y otro á sus padres, constituyen un principio único y adecuado de propagación, y se enlazan en unidad indivisible de vida común. ¿Quién no ve que, cuanto mayor es la amistad de dos criaturas racionales, el amor que la establece debe ser más firme y duradero? Luego el matrimonio, considerado en su principio, debe ser indisoluble.

En su fin.—Aunque el matrimonio se contrae mediante el libre consentimiento de los cónyuges, sin embargo, el fin principal á que se ordena, á saber: la procreación y educación de la prole, están regulados, no por la caprichosa voluntad de los mismos, sino por las justas prescripciones de la naturaleza. De donde se infiere que los cónyuges están obligados

á evitar cuidadosamente todo aquello que se opone al fin principal del matrimonio. Ahora bien : el cuidado de la educación de los hijos demanda muchos años; esto da á los padres el derecho de atesorar, y á los hijos el derecho á la herencia. Por tanto, siendo los hijos bien común de los padres, nada más conveniente, según los votos de la naturaleza, que la perpetuidad de su unión.

Aun supuesta la esterilidad de la mujer, ella no menoscaba la fuerza de nuestra argumen- ción, porque aquí se trata de la condición ge- neral de las cosas y no de accidentales excep- ciones. Por otra parte, es reconocida entre los moralistas la honestidad del comercio marital aun entre sujetos estériles; por consiguiente, tales enlaces deben someterse á la ley general.

En orden á la natural equidad.—La mujer necesita del varón, no sólo para el fin substan- cial del matrimonio, sino también para el auxi- lio, amparo y defensa de su debilidad. El hom- bre está dotado de mayor perspicacia y fortaleza de razón; la mujer es débil, y de ordinario esclava de la imaginación y fantasía. A su vez el hombre recibe también ayuda y cooperación en la vida doméstica; de modo que la naturale- za humana se complementa y perfecciona en



los dos sexos. Mas en el matrimonio, la mujer es quien pierde toda la frescura y esplendor nativo de la honestidad y decoro propio de su sexo. De donde, si el matrimonio fuese disoluble, ella es quien padecería todas las tristes consecuencias de la fidelidad á su primer poseedor. En cuyo caso fácil es concebir cómo la equidad natural sostiene la indisolubilidad del matrimonio.

En orden á la moralidad.—La virtud del hogar doméstico impone á los cónyuges un amor honesto, puro y fiel; un interés recíproco en el desempeño de todas las funciones del padre y de la madre. Estas virtudes no pueden practicarse desde el instante en que se suponga disoluble el matrimonio. No puede haber constancia en el amor si saben los cónyuges que está en su mano el separarse cuando les plazca. No puede haber fidelidad si es dado á los mismos cónyuges negarse la reciprocidad de los afectos, ni puede sostenerse mucho tiempo el cuidado y celo por los intereses domésticos desde el instante en que no es segura la posesión de los mismos. Consta, pues, que las virtudes domésticas imponen al matrimonio su perfecta indisolubilidad.

§ III

DEL MATRIMONIO EN SUS RELACIONES CON LA
POTESTAD CIVIL

Trátase aquí de una cuestión muy importante en la época presente ; ésta es: si el matrimonio está sujeto á la potestad civil , de modo que su constitución dependa de las leyes civiles. Para proceder con acierto en la resolución, observamos que la sociedad doméstica puede considerarse de dos modos :

1.º En la constitución *intrínseca* del matrimonio.

2.º En las relaciones *extrínsecas* con la sociedad civil en que viven los cónyuges.

Estas relaciones llámanse *efectos civiles* del matrimonio; tales son los modos de transmisión de la herencia, del ejercicio de la *autoridad paterna*, etc., los cuales se enlazan con el orden público. Respecto de estos efectos civiles, nadie duda que están sujetos á la disciplina de las leyes civiles; pues no estando ellos determinados por la ley de la naturaleza, deben regularse por el derecho humano positivo.

Por consiguiente, la cuestión versa sobre la

constitución íntima del matrimonio ; trátase de saber si compete al Estado determinar quiénes se han de casar y con quiénes; si en virtud de esta determinación sea el Estado quien deba celebrar y administrar el matrimonio, de modo que, fuera de la potestad civil, sea nulo el matrimonio en el fuero de la conciencia. Esta es la cuestión.

Entre los católicos resuélvese muy fácilmente, porque es de fe que el matrimonio es Sacramento. Conserva desde luego su carácter de verdadero contrato, mas éste ha sido elevado por Cristo á la categoría de un verdadero elemento sobrenatural. En abstracto, podrá distinguirse en el matrimonio el carácter de contrato indisoluble y el de Sacramento; pero en concreto, es absolutamente inseparable el uno del otro: el Sacramento es contrato, y el contrato es Sacramento. Esto está expresamente definido por Pío VI el 16 de Septiembre de 1788, cuando dice : "Es dogma de fe que el matrimonio, que antes del advenimiento de Cristo no era más que un contrato indisoluble, fué después de su venida uno de los siete Sacramentos de la ley evangélica instituídos por Cristo." De aquí es que todo cuidado, derecho y potestad respecto del matrimonio están con-

tiados á sólo la Iglesia, como sucede con todos los demás Sacramentos. Pío IX condenó en el *Syllabus* esta proposición, que es la LXVI: "El sacramento del Matrimonio no es sino algo accesorio al mismo contrato, y por lo mismo separable de él; de modo que el Sacramento no consiste sino en la bendición nupcial." Y aunque en algún tiempo no faltaron doctores escolásticos que sostuviesen la separación del contrato y del Sacramento, sin embargo, hoy se los debe interpretar benignamente ó abandonar su opinión en vista de las definiciones pontificias. Si se ventila la cuestión con los racionalistas, será necesario probar la siguiente

Proposición 1.^a—*El vínculo matrimonial de ninguna manera está sujeto á la potestad civil.*

Observación.—Se habla del vínculo matrimonial para indicar que en la tesis se trata exclusivamente de la naturaleza del matrimonio, y no de sus efectos civiles extrínsecos. Esto, supuesto,

Dem.—Ningún derecho ú oficio de la naturaleza respecto del individuo está sujeto á la

potestad civil, sino á la ley natural y á sólo Dios. Pero el matrimonio es en el individuo de derecho y oficio de la naturaleza. Luego consta la proposición.

P. la M.—La ley natural no tiene su fuerza de la potestad civil, porque, al contrario, las leyes civiles no son más que derivaciones ó determinaciones de la ley natural. De donde se sigue que el deber y el derecho individuales deben ser regulados por la ley natural, y no por la ley civil, si ya no quiere admitirse el absurdo de que la ley civil pueda lícitamente violar la ley natural en concreto, aunque en abstracto deba estarle sometida.

P. la m.—La propagación del género humano corresponde á la ley de la naturaleza. Ella ha confiado su ejecución á los individuos, otorgándoles propensiones y medios á dicho fin proporcionados. Todo esto es independiente de la ley civil y anterior á la existencia misma de los Estados. Luego el matrimonio es oficio de la naturaleza, impuesto indeterminadamente al individuo, y es derecho otorgado á las personas determinadas, y ambos corresponden á la ley natural. Por lo tanto, así como la ley de la propagación es absolutamente independiente de la potestad civil, así también

lo es el matrimonio, que es el medio ordenado á dicho fin.

Objeciones.—1.^a Dice Santo Tomás en su *Quodlibeto* 50, que el matrimonio, como oficio de la naturaleza, está sujeto á la ley natural; como Sacramento, al derecho divino; como oficio de comunidad civil, lo está á la ley civil. Luego los impedimentos del matrimonio pueden determinarse respectivamente por una de las tres potestades.

Resp.—Distínguese el consiguiente. El matrimonio está sujeto al poder civil en cuanto á los efectos civiles, *concedo*; en cuanto á su íntima naturaleza, *niego*. Fúndase la distinción en el tenor y sentido de la demostración precedente. Respecto de la designación de los impedimentos, observamos que la cuestión es muy diversa; porque el matrimonio, siendo anterior al poder civil, se halla regulado por la misma naturaleza; de modo que algunos impedimentos son explícitamente determinados por ella, y otros lo son de un modo implícito y general. Los primeros no están sujetos al poder civil; los segundos pueden estarlo en virtud de una ley positiva, pero únicamente en su relación con el bien común. Sin embargo, entre los católicos, aun respecto de estos impedimentos in-

determinados, se ha de tener presente que su designación corresponde toda á la Iglesia en razón del carácter sacramental del matrimonio.

2.^a El matrimonio influye en gran manera en el orden social. Luego está sujeto á la autoridad civil.

Resp.—Devolvemos el argumento. El matrimonio, en cuanto á su fin principal, que es la procreación de la prole, influye más en el orden social que el mismo matrimonio considerado como la simple unión de los cónyuges. Luego la procreación está sujeta á la autoridad civil; de modo que corresponde á ella señalar á los cónyuges el número de hijos que han de procrear, consecuencia á todas luces absurda y ridícula.

Respondemos directamente que el matrimonio influye en la sociedad civil presupuesta su existencia, la cual es anterior á la misma sociedad, y, por lo mismo, independiente de ella.

3.^a El demasiado aumento ó disminución del pueblo redundando evidentemente en daño de la sociedad, daño que la autoridad social no sólo tiene el derecho, sino también el deber de impedir. Pero no puede hacerlo sino prohibien-

do ó imponiendo los matrimonios. Luego la autoridad social debe hacerlo.

Resp.—La autoridad social tiene derecho de atajar el daño en cuestión de un modo indirecto, mas no directamente. La menor del silogismo es absolutamente falsa : porque así como en todo lo demás que pertenece á la ley natural es propio de la autoridad civil proporcionar á los ciudadanos los medios más oportunos para cumplir perfecta y fácilmente sus obligaciones, así también en la materia debe ella educar de tal modo al pueblo que los ciudadanos, por sus propias luces y virtudes personales, no se decidan á abrazar el matrimonio sino guiados por la prudencia y rectitud de sus intenciones. Para esto no es necesario dar á la autoridad civil una intervención directa en la constitución intrínseca del matrimonio.

Prop. 2.^a—*El Estado no tiene derecho alguno de imponer sus maestros y escuelas á los padres de familia para la educación intelectual y moral de los hijos.*

Dem.—Por lo mismo que la familia, como parte orgánica de la sociedad civil, tiene su vida propia, nunca pierde sus derechos, ni se

exime de sus obligaciones por el solo hecho de ser miembro del Estado; por el contrario, éste está obligado á proteger los derechos preexistentes de aquélla y á proporcionarle medios para cumplir más perfectamente sus deberes. De otro modo, la familia no podría contribuir á la perfección de la misma sociedad civil. Es así que en la sociedad doméstica, antecedentemente á la sociedad civil é independientemente de ella, incumben á los padres obligaciones y derechos estrictamente naturales respecto de la educación intelectual y moral de los hijos; luego violar tales derechos es violar el mismo derecho de la naturaleza. Tal hace la sociedad civil cuando impone la enseñanza obligatoria y rechaza á aquellos maestros en quienes los padres de familia depositan su confianza. Si los padres tienen deber de alcanzar este fin, la educación de sus hijos, evidentemente tienen derecho á emplear los medios más eficaces para alcanzarle.

Objeciones.—1.^a La educación envuelve relaciones externas de la sociedad doméstica con el bien común, porque de la educación de los niños depende en gran parte la prosperidad. Pero la autoridad social tiene derecho y aun deber de procurar la prosperidad públi-

ca; luego puede legislar sobre la instrucción.

Resp.—Este es el gran caballo de batalla de los invasores de los derechos de la familia: los políticos modernos le encarecen hasta la saciedad, y con todo no pasa de ser un brillante paralogismo. Lo que mucho prueba, nada prueba. Con el mismo pretexto podríamos someter á la autoridad social todo acto externo de los individuos, cualquiera que sea, puesto que no hay acto externo que no presente alguna relación con el cuerpo político. Pero entonces, ¿quién no ve que, á este paso, deberían convertirse individuos y familias en manadas de ovejas y ciervos, sometidos sin remedio á una autoridad arbitraria y despótica? Por otra parte, de la relación que existe entre la educación y el bien común, lo único que se sigue en buena lógica, es que la autoridad social puede y debe proporcionar á los padres de familia los medios más aptos y seguros para el desempeño de la obligación que tienen de educar á los hijos; que puede y debe vigilar la conducta de los mismos padres, maestros, escuelas y colegios para que no se perviertan en ellos las mentes de los niños y jóvenes, sino que las imbuyan en buenas doctrinas, costumbres y religión. Estos son los límites dentro de

los cuales debe ejercerse la autoridad civil.

2.^a El Estado tiene derecho de conferir grados académicos ó universitarios. Es así que á este derecho está anexo el de determinar las condiciones de los estudios y cursos, entre los cuales se enumera el derecho en cuestión ; luego, á lo menos por este lado, tiene derecho el gobierno civil sobre la educación de los hijos de familia.

Resp. 1.^a—En primer lugar, hay aquí dos cuestiones enteramente distintas: la primera, sobre la educación; la segunda, sobre el derecho de conferir grados. Estas dos cosas no se enlazan sino accidentalmente, y sólo por la libre voluntad de los candidatos se ordena la una á la otra. De donde, concediendo al Estado el derecho de conferir los grados, no se sigue de él el de educar á los hijos de familia, ni el de imponer á los padres escuelas, métodos y maestros oficiales.

Resp. 2.^a—Por otra parte, ¿qué es un grado académico? Es cierta dignidad pública con que se distingue jurídicamente al candidato, y un título en virtud del cual ejerce cierta profesión para el bien común. Esto supuesto, es absurdo afirmar que dicha dignidad ó título se confiera en atención al método,

á la escuela, á tal ó cual maestro, sino que se confiere exclusivamente en atención al ingenio, estudios y aptitudes de los candidatos. De consiguiente, cualquiera que sea la escuela, método ó maestro que haya frecuentado el alumno, con tal que llene las condiciones necesarias para el desempeño de una profesión ordenada al bien común, no vemos por qué no pueda el Estado conferir el grado académico á los candidatos.

Resp. 3.^a—En cuanto al derecho que tiene el Estado de conferir grados académicos, podemos todavía ventilar la cuestión haciendo algunas importantes distinciones. Si la cuestión se agita con los Estados que proclaman en principio la plena libertad de enseñanza, aparece claramente la inconsecuencia y contradicción de los mismos Estados, que, otorgando por una parte esa misma libertad de enseñanza, se reservan por otra el derecho exclusivo de conferir grados académicos, negándole á las escuelas libres en que se llenan todas las condiciones requeridas. Las escuelas son los medios para obtener los grados; luego, quitadas éstas, no hay por qué se niegue el tal derecho.

Si se ventila la cuestión en un sentido ab-

soluto, convendría para resolverla hacer algunas distinciones. Tratándose del derecho en general de conferir los grados, no podemos ciertamente negarle al Estado ; mas si se trata de un derecho exclusivo, preciso es distinguir el derecho de *reconocer* los grados y el de *conferirlos*. El primero de éstos, jurídicamente hablando, compete de un modo exclusivo al Estado, en cuanto los grados académicos se ordenan directamente al bien de la comunidad. Mas para este reconocimiento bástale la certeza moral de la capacidad y pericia de los candidatos ; de modo que, cuando las escuelas florecen con fama de sabiduría y virtud ; cuando los maestros gozan de la reputación común de doctrina y probidad, el Estado no sólo tiene el derecho, sino el deber de conformarse con su juicio y reconocer como dignos á los que como tales son presentados por hombres sabios y virtuosos.

Pero si se trata del derecho de *conferir* dichos grados, no sé por qué razón pueda el Estado arrogársele exclusivamente. Un grado académico es el premio de la capacidad científica. Ahora bien ; el juicio sobre esta capacidad de los candidatos no compete exclusivamente al Estado ni á los maestros por él designados,

sino también, con igual derecho, á otros profesores, quienes á las veces pueden en este punto tener más autoridad, en cuyo caso debe el Estado quedarse al juicio de hombres competentes y confirmar con su autoridad los grados que ellos han conferido á sus alumnos. Si acaso en esto se introducen abusos, corre de cuenta del Estado el corregirlos, mas no por los abusos el invadir indisputables derechos.

Por lo demás, si en casos excepcionales decreta el Estado que sus escuelas oficiales sean frecuentadas por todos los hijos de familia, ha de procurar ante todo que dichas escuelas merezcan la confianza de los padres; que en ellas el libertinaje del error no prevalezca sobre la libertad legítima de la verdad; que maestros doctos y probos enseñen con la palabra y con el ejemplo á la juventud, no la corrompan; que los deberes religiosos tengan su justa preferencia sobre la ciencia y la doctrina. De lo contrario, queda á salvo el derecho y deber sagrado de los padres católicos de substraer sus hijos á la funesta influencia de una educación perniciosa; de apartarlos de esas fuentes envenenadas de prematuras corruptelas; de pedir y de abrir escuelas católicas, y de resistir moderada pero eficazmente

al despotismo de un Gobierno que haya monopolizado injustamente el derecho de conferir grados académicos. La razón de todo esto es porque, en tales condiciones, entran en colisión el derecho del Estado y el derecho de Dios; de éstos, el de Dios evidentemente es el más alto, y debe, por lo mismo, triunfar del primero.



CAPITULO V

De la sociedad civil.

§ I

DE LA SOCIEDAD CIVIL EN GENERAL

Definición.— Sociedad civil es la reunión de familias que se dirigen á un fin común bajo la dirección y régimen de un poder supremo.

Declaración.— Se dice reunión de familias para indicar que la sociedad civil consta de elementos orgánicos, esto es, de sociedades que tienen su vida propia, y también sus deberes y derechos privativos, anteriores á la sociedad civil. Los individuos no son unidades sociales sino en cuanto pertenecen á la familia.

Se dice que las familias se dirigen á un fin común conocido por todos los asociados, apetecido por todas las voluntades y perseguido

por una acción común y simultánea. El fin es el bien, y el bien, sea común ó particular, nunca puede oponerse al fin último del hombre. De donde se sigue que el fin de la sociedad civil debe ser siempre el bien honesto subordinado á la felicidad perfecta, ó sea la felicidad imperfecta á que pueden los hombres aspirar legítimamente.

De consiguiente, cualquier teoría que, relativamente al fin de la sociedad civil, prescinde del orden moral y emancipa á la misma sociedad de su influjo, es mutilada é insuficiente para explicar la naturaleza íntima del consorcio humano.

Finalmente: dicese en la definición que el fin de la sociedad debe conseguirse bajo la dirección y régimen de un poder supremo, porque el mismo sentido común manifiesta que no puede haber sociedad sin autoridad, esto es, sin un principio que ate las inteligencias de los asociados y enlace la voluntad de los mismos para que todas sus acciones concretas y todas las fuerzas individuales conspiren al conseguimiento del fin común. La misma razón nos persuade de que la multitud de medios, la diversidad de pareceres y la volubilidad de las voluntades individuales jamás podrían promo-

ver el bien común si se abandonase la muchedumbre á sus propias inspiraciones y movimientos.

Autoridad.—Es, pues, la autoridad un elemento necesario de la sociedad, y no es otra cosa que la facultad de dirigir las acciones de los hombres, constituídos en sociedad, al bien común.

Formas de gobierno.—Esta autoridad, en concreto, puede estar representada y ejercida por una sola persona ó por una corporación. Esta corporación puede estar formada por los próceres y nobles, ó bien por individuos del pueblo. En el primer caso tenemos la *monarquía*; en el segundo, la *república*; la cual, si está gobernada por los próceres, será una *aristocracia*; si lo está por individuos del pueblo, tendremos una *democracia*.

Tres son, pues, las formas primitivas de gobierno, las cuales, combinándose de muy distintas maneras, dan lugar á varias formas secundarias hasta ir á parar á la forma del *gobierno representativo*, que se resuelve todo en buscar equilibrios y temperamentos entre gobernantes y gobernados, y entre los distintos poderes que ejercen por separado y con independencia las funciones de la autoridad, con-

forme á la teoría moderna de Montesquieu.

Una cuestión.— Suele ventilarse la cuestión de cuál será la mejor forma de gobierno : si la monarquía, la aristocracia ó la democracia. Hablando en abstracto, Santo Tomás se decide á favor de la monarquía por razón de su mayor unidad; pero ya desde Platón no han faltado muchos filósofos que se han inclinado á la república. Nosotros nos atrevemos á decir que, aun especulativamente, toda forma de gobierno humano presenta sus ventajas y sus desventajas, porque tal es el carácter y condición de las instituciones humanas.

Hablando en concreto, decimos con el sapientísimo León XIII, en la Encíclica *Immortale Dei*, que la Iglesia católica no condena ninguna forma de gobierno *con tal que sea legítimamente establecida y confiera al bien común*. Taparelli enseña en este punto (y con mucha razón) que la prosperidad social no depende tanto de las formas puramente externas de gobierno, cuanto de la honestidad y hombría de bien de los gobernantes, sean monarcas ó presidentes, ó Cortes, ó Parlamentos. La corrupción de los Gobiernos, sean cuales fueren, adulteran y pierden las más brillantes combinaciones de sus formas.

Funciones de la autoridad.—La autoridad social tiene tres funciones: *legislar, hacer cumplir las leyes, juzgar á los súbditos.* En la teoría de Montesquieu, que ha separado y hecho independientes estas tres funciones, se llaman *poder legislativo, ejecutivo y judicial.* Estas tres funciones son esenciales en el ejercicio de la autoridad, porque:

1.º Es necesaria la ordenación de la razón para dirigir las acciones de los súbditos al fin común. Sin esto no se concibe la conspiración de los actos individuales á un mismo objeto. Pero la ley es ordenación de la razón; luego ella es necesaria.

2.º Inútil sería dictar leyes para no cumplirlas; luego es preciso que la autoridad urja el cumplimiento de las mismas, y tanto más cuanto más refractaria sea la voluntad de los asociados. Luego es necesario el poder ejecutivo.

3.º Á pesar del poder ejecutivo, muchas veces se violan las leyes, se atropellan los derechos individuales y se perturba la tranquilidad pública. Es, pues, necesario reparar el orden perturbado, defender los fueros de la inocencia y proteger los derechos de los ciudadanos. Para esto es necesario establecer tribunales y



jueces que conozcan y juzguen las causas que suelen suscitarse y aplique las sanciones con que están robustecidas.

§ II

DEL ORIGEN DE LA SOCIEDAD CIVIL

Errores.—Dos son las principales opiniones falsas con que se suele explicar el origen de la sociedad civil: la de Hobbes y la de Rousseau. Decía el primero que el estado natural del hombre era el de una guerra perpetua de uno contra todos y de todos contra uno, y que los hombres, para evitar la total destrucción de su especie, se juntaron en sociedad y crearon libremente una autoridad despótica, á la cual se sujetaron de un modo absoluto.

Rousseau enseñaba que el hombre en su origen era silvestre y aislado, y que, andando los tiempos, se juntó con sus semejantes en virtud de un pacto libremente celebrado.

Contra estos dos errores se establece la siguiente

Proposición.—*El hombre es sociable por su naturaleza.*

Declaración.—Significa esta enunciación, tomada en general, que el hombre está llamado á vivir en sociedad religiosa, doméstica, civil y política, no en virtud de una determinación libre y contingente de su voluntad, ni merced á hechos eventuales que muy bien pudieran declinarse y dejar al hombre en una condición aislada, sino en fuerza de su constitución intrínseca y de una intención directa del Creador, que imprimió en el espíritu humano una tendencia insuperable á vivir en sociedad. Efectivamente, la sociedad religiosa del hombre con Dios está fundada en las profundas é íntimas relaciones de las potencias intelectuales con la Verdad y Bien absoluto, que se concretan en Dios como causa primera, fin último y lazo eterno del principio y del fin. La sociedad doméstica se apoya en la ley inflexible de la propagación y perfeccionamiento de la especie humana, que ciertamente no tendrían lugar fuera de ella. La sociedad civil y política es una consecuencia natural y expansión necesaria de la sociedad patriarcal, que, dilatándose insen-

siblemente en un mismo territorio, al fin se multiplica de modo que los descendientes, alejándose de su común centro, constituyen cuerpos hipotáticos distintos, que se asocian bajo un gobierno común y político. Llámase cuerpo hipotático una sociedad parcial que, teniendo su vida y organismo propios para desenvolverse por sí misma y conseguir su fin, está, sin embargo, sometida á otra sociedad superior de más ancha base con el objeto de conseguir más altos fines.

Dem.—Restringiendo la demostración de la tesis á la sociedad civil y política, la probaremos fundándonos: 1.º, en la Historia; 2.º, en las necesidades del hombre; 3.º, en sus tendencias naturales.

1.º La Historia nos presenta á los hombres unidos siempre en sociedad civil, de modo que, á excepción de los tiempos primitivos, en los cuales la escasez de número de pobladores de la tierra no permitía la fundación de estados diversos, las distintas regiones de la tierra fueron habitándose por pueblos constituídos en sociedad política. Los bárbaros y salvajes no son sino distintas fracciones segregadas, por diversos acaecimientos, de ciertas entidades políticas que fueron como su tronco. Así se

explica más juiciosamente la lenta población de América, que sin duda fué recibiendo en el transcurso de los siglos quién sabe cuántos aventureros ó náufragos del Asia y del Africa.

2.º Prueban la natural sociabilidad humana las necesidades múltiples de los hombres. Entre todos los animales, ninguno nace más débil, menesteroso y desprovisto de la naturaleza de los medios necesarios para su defensa, conservación y desarrollo físico y moral. Sin embargo, entre todos los seres el hombre es el más perfectible, y esa mayor perfectibilidad aumenta prodigiosamente el número de sus necesidades físicas y morales. De aquí es que el hombre aislado nunca puede bastarse á sí mismo; más aún: una sola familia es incapaz de ocurrir al remedio de todo aquello que es necesario para la honestidad, decoro y comodidades de la vida. La misma experiencia nos lo demuestra, pues dondequiera que se rompen los lazos de la sociedad civil y política, las familias, disueltas insensiblemente, degeneran y se precipitan en la barbarie.

3.º Las naturales propensiones y tendencias del hombre demuestran victoriosamente lo mismo. Nuestro entendimiento conoce la

verdad, y, no contento con ella, trata de comunicársela á sus semejantes por medio del don maravilloso de la palabra, que es el lazo permanente que llama y estrecha á todas las criaturas racionales. Nuestra voluntad ama el bien y aspira naturalmente á unirse con los demás hombres en el vínculo de un amor recíproco; pues si en la naturaleza observamos que todo animal busca á su semejante, ¿cuánto más el hombre, tan rico en afectos de gratitud, de reconocimiento, de liberalidad y de tantas otras virtudes que se practican en la vida social? Hay vicios, es verdad; hay males inevitables, es cierto; pero ni esos males ni esos vicios pueden frustrar el voto de la naturaleza ni destruirla por completo en sus más poderosas tendencias.

§ III

DE LA AUTORIDAD SOCIAL

Proposición.—*La autoridad social viene de Dios.*

Demostración.—1.^a El constitutivo esencial de una cosa no tiene otro origen que el autor mismo de las naturalezas, esto es, Dios, independientemente del concurso de circuns-

tancias accidentales y extrínsecas. Pero la autoridad social es un constitutivo esencial de la sociedad, pues no es posible concebir la multitud ordenada sin un principio de unidad, así como no se puede concebir la pluralidad de partes en un cuerpo cualquiera sin un principio de cohesión de sus moléculas que las una y estreche. Luego la autoridad tiene su origen en su mismo Autor.

Lo cual se corrobora más considerando que la autoridad no es una parte cualquiera, sino un *principio*, en cierto modo *formal*, que da la especie, vida y movimiento á la reunión de los hombres entre sí.

2.^a Todos admiten que la multitud, abandonada á sí misma, no puede ser por sí sola principio de unidad, y, por lo mismo, no puede en ella existir la autoridad, la cual, de otro lado, no puede faltar. Luego ésta no viene del pueblo, sino de otra parte, esto es, de Dios.

3.^a La autoridad es un derecho de mandar; pero Dios es, absolutamente hablando, el origen y base de todos los derechos; luego también lo es de la autoridad social.

4.^a La divina revelación, de la cual no podemos hacer caso omiso, inculca frecuentemente esta verdad como un dogma venerando.

San Pablo frecuentemente le enseña cuando dice: "Toda potestad viene de Dios.," "Obedeced á los poderes más altos y á vuestros señores, aunque sean soberbios.," etc. La enseñanza católica, eco fiel de la verdad, prescribe á sus hijos esta misma creencia como el único principio salvador de las sociedades y de los pueblos.

Corolario.—De esta proposición se deduce la falsedad de la teoría de Rousseau sobre el origen de la autoridad social. Este hombre, verdaderamente funesto, explica la existencia misma de la sociedad por medio de un pacto libremente celebrado por los hombres. Enseña que la libertad individual es inalienable; de aquí infiere la igualdad de derechos, también individuales. De aquí infiere que nadie tiene derecho á mandar á sus semejantes sino en cuanto los asociados ceden voluntariamente de los suyos y crean una autoridad convencional representante de la natural soberanía que reside en el pueblo como tal, esto es, como el fondo común de los derechos cedidos por cada uno de los individuos. Esta teoría está explícitamente reprobada por la Iglesia, especialmente en nuestros últimos días por Pío IX, por el Concilio Vaticano y por León XIII. La soberanía popular, á los ojos de la misma ra-

zón, es un absurdo; porque, según lo confiesan sus mismos fautores, nunca el pueblo puede ejercer en conjunto el derecho de gobernar. Por consiguiente, es inútil reconocer en el pueblo un derecho irrealizable.

Ahora examinemos brevemente los principios de Rousseau.

1.º La sociedad civil no es efecto de ningún pacto. Ni la tradición ni la Historia nos pueden presentar monumento alguno que pruebe la existencia de dicho pacto, ni los jueces ni escribanos que en él intervinieron, ni la lengua en que se redactó, ni el pergamino ó papiro en que se escribió. Por otra parte, si el tal pacto fué libre como dice él, ¿á qué cuenta, nosotros sus descendientes, hemos de estar obligados á guardarle por los siglos de los siglos? ¿Por qué no podríamos mañana convocarnos todos los hombres y declararnos disueltos para restituirnos á la feliz edad de oro, viviendo libres como la brisa del desierto, alimentándonos con la leche de las cabras y la miel de las encinas?

2.º Es falso lo que enseña Rousseau cuando dice que la libertad es inalienable. Si el hombre, por ser libre, no puede ser esclavo, hasta el punto de perder su propia personalidad y convertirse en *cosa*, no se sigue de esto que

su libertad se oponga á la sujeción razonable á la ley y poderes legítimos en la vida civil y política.

3.º Rousseau incurre en una contradicción cuando afirma por una parte que la libertad es inalienable, y finge por otra que los individuos, para constituir sociedad, se despojan de esa misma libertad y hacen una cesión de sus derechos.

4.º Rousseau raciocina muy mal cuando deduce de la libertad individual de todos los hombres la igualdad de todos sus derechos; porque precisamente de la libertad de cada uno se infiere todo lo contrario, esto es, la desigualdad de derechos; pues las contingentes determinaciones de los hombres presentan distintos títulos concretos de muy distintos derechos.

§ IV

DE LA CONSTITUCIÓN CRISTIANA DE LA SOCIEDAD CIVIL *

Principios.—Cuatro son los principios en que se funda la constitución cristiana de la sociedad civil:

* Las doctrinas que se exponen en estos últimos capítulos están tomadas de otra obra nuestra publicada en Quito el año de 1891, con el título de *Catecismo filosófico de las doctrinas contenidas en la Encíclica "Immortale Dei"*.

1.º El hombre está ordenado por la naturaleza, y de consiguiente por Dios, á vivir en sociedad: de modo que Dios es la causa eficiente de la sociedad civil.

2.º La autoridad, derecho de mandar y gobernar, sin el cual no puede existir la sociedad, no depende de ninguna condición ó derecho positivo de los hombres, sino inmediatamente de Dios, como autor de la naturaleza racional.

3.º El derecho de soberanía, en razón de sí propio, no está necesariamente vinculado á tal ó cual forma de gobierno: puédese escoger y tomar legítimamente una ú otra forma política, con tal que no le falte capacidad de obrar eficazmente el provecho común de todos.

4.º El verdadero fin de la sociedad política no puede ser sino un bien honesto, el cual consiste en el orden exterior, ordenado á la prosperidad común de los asociados, é informado por el orden interno de la moralidad.

He aquí las cuatro columnas que, según la doctrina católica, sostienen todo el edificio de la sociedad civil y política. Considerando nosotros únicamente el segundo de estos principios, vamos á deducir de él todos los deberes de los gobernantes y de los gobernados, como lo hace el sabio Pontífice León XIII en su ma-



ravillosa Encíclica *Immortale Dei*. Esto es muy provechoso y necesario, por cuanto no faltan, aun entre católicos, quienes, contentos con hacer profesión de fe especulativa, se cuidan poco de estudiar el enlace de los dogmas con la vida práctica.

Pues bien: León XIII, después de explicar el origen divino de la autoridad social, nos dice: "Cualquiera que sea la forma de gobierno, los jefes ó príncipes del Estado deben poner la mira totalmente en Dios, supremo Gobernador del universo, y proponérsele como ejemplar y ley en el administrar la república...." ¡Precioso documento! Él sólo ennoblece y eleva la autoridad á una altura inaccesible. Admitida la existencia de Dios y el dogma de la Providencia, no queda á la razón otro dechado y norma de gobierno que el mismo Dios y su Providencia. Las teorías anticatólicas no hacen de los gobernantes sino otros tantos pajes de frac y banda, esclavos de la tiranía de la opinión voluble de muchedumbres inconscientes, esclavos de los caprichos de turbas ebrias, esclavos de una prensa malcontentadiza y sediciosa. La enseñanza católica levanta á los reyes y presidentes hasta el trono mismo de la Divinidad para decirles, señalándos-

les á Dios: "He aquí vuestro modelo, he aquí vuestra ley, he aquí vuestra única *razón de Estado*, Dios, Dios y Dios! Porque así como en el mundo visible Dios ha creado causas segundas que dan á su manera claro conocimiento de la naturaleza y acción divinas, y concurren á realizar el fin para el cual es movida y se actúa esta gran máquina del orbe, así también ha querido Dios que en la sociedad civil hubiese una autoridad principal, cuyos gerentes reflejasen, en cierta manera, la imagen de la potestad y providencia divinas sobre el linaje humano.

Deberes de un Gobierno cristiano.—

La doctrina expuesta abraza en su sencillez divina toda la extensión de las obligaciones que pesan sobre la conciencia de los gobernantes sinceramente católicos. En efecto, de ella se deduce:

1.º Que ha de ser *justo* el mandato é imperio que ejercen los gobernantes, y no despótico, sino en cierta manera paternal, porque el poder justísimo que Dios tiene sobre los hombres está también unido con su bondad de Padre.

2.º Que la autoridad asimismo ha de ejercerse en provecho de los ciudadanos, porque



la razón de regir y mandar es precisamente la tutela del procomún y la utilidad del bien público.

3.º Que si esto es así, si la autoridad está constituida para velar y obrar en favor de la totalidad, claramente se echa de ver que *nunca, bajo ningún pretexto*, se ha de concretar exclusivamente al servicio y comodidad de unos pocos ó de uno solo.

Sanción de estos deberes.—Por todo extremo formidable es la sanción que en la doctrina católica estrecha á los gobernantes al cumplimiento de estos deberes sagrados. Porque si los jefes del Estado se rebajan á usar inicuaamente de su pujanza, si oprimen á los súbditos, si pecan por orgullosos, si malvieren haberes y hacienda, y no miran por los intereses del pueblo, tengan bien entendido que han de dar estrecha cuenta á Dios; y esta cuenta será tanto más rigurosa cuanto más sagrado y augusto hubiese sido el cargo ó más alta la dignidad que hayan poseído. "*Los poderosos serán atormentados poderosamente.*" (Sap., VI, 7.)

Frutos saludables de esta doctrina.—Estas lecciones de la sabiduría cristiana establecen en los Gobiernos la justicia, la bondad,

el amor del bien común, una sabia y prudente economía en el manejo de la hacienda pública, y proscriben la tiranía, el despotismo, el espíritu de parcialidad y bandería, el despilfarro y malversación de las rentas...; y estas lecciones se apoyan en la única sanción capaz de contener á los hombres en el deber: la sanción religiosa. Aquí está todo el secreto de la paz y ventura de los Estados; porque si los gobernantes cumplen de su parte con sus obligaciones de conciencia, también los gobernados se verán obligados á la fiel observancia de las suyas. A la verdad, una vez convencidos de que los gobernantes tienen su autoridad de Dios, reconocerán estar obligados en deber de justicia á obedecer á los jefes del Estado, á honrarlos y obsequiarlos, á guardarles fe y lealtad, á la manera que un hijo piadoso se goza en honrar y obedecer á sus padres.

“Toda alma esté sometida á las potestades superiores.” (Ad Rom., XIII, 2.)

El dogma católico y la Revolución.

—Compréndese fácilmente que el dogma católico acerca del origen divino de la autoridad social es de suma importancia práctica, puesto que él funda los deberes de los súbditos para con los superiores, de los pueblos para con sus

jefes. Compréndese también por qué la Revolución, enemiga encarnizada de las humanas sociedades, se empeña en rebajar la autoridad, hasta el punto de no considerarla sino como una institución arbitraria de los hombres; y por qué la Iglesia, salvación única de los pueblos y prenda segura de la paz y de la dicha, sostiene á todo trance y defiende hasta el último aliento esta verdad fundamental, cuya negación desata necesariamente las pasiones de la multitud contra los gobernantes. Compréndese, en fin, cuán peligrosa es la inconsecuencia de tantos católicos de falso nombre, quienes, admitiendo en lo especulativo que la autoridad viene de Dios, atropellan y conculcan en la práctica los derechos de la verdad despreciando á los superiores, censurando sin miramiento alguno todos los actos del gobierno que no se conforman con sus juicios, pasiones ó intereses; escribiendo ó divulgando especies que no pueden menos de desprestigiar y desacreditar al Gobierno; dando la mano á los ateos, francmasones y socialistas, y alentándolos con su funesto ejemplo en la obra de destrucción que con tanto encarnizamiento persiguen. Si yo estoy penetrado de que la autoridad que un hombre inviste sobre mí viene de

Dios, yo debo amar, respetar, honrar y obedecer á ese hombre, quien quiera que sea...; esto es muy lógico.

Pretenso derecho de insurrección.—

Ocurre preguntar aquí si será lícito á los católicos alzarse contra el poder legítimo, conspirar contra él y hacerle la guerra á mano armada. A esta pregunta respondemos categóricamente que de ninguna manera. Si la autoridad de que está legítimamente investido el jefe del Estado viene de Dios, no es menos ilícito, dice León XIII, el despreciar la potestad legítima, quien quiera que sea el poseedor de ella, que el resistir á la divina voluntad, puesto que los rebeldes á la voluntad de Dios caen voluntariamente y se despeñan en el abismo de la perdición. "*El que resiste á la potestad, resiste á la ordenación de Dios; y los que la resisten, ellos mismos atraen á sí la condenación.*" (Ad Rom., XIII, 2.) Por tanto, quebrantar la obediencia y acudir á la sedición, sublevando la fuerza armada de las muchedumbres, es crimen de lesa majestad, no solamente humana, sino divina.

En los pueblos anárquicos y sujetos á tantas revueltas y trastornos políticos, como á inundaciones y terremotos las regiones volcá-

nicas, ésta es una de las lecciones más importantes. La más urgente é imperiosa necesidad de las repúblicas entregadas al furor de perpetua guerra civil, es la de levantar en ellas una como *Cruzada de la Paz*, en la cual todos los buenos trabajen sin descanso en extirpar y proscribir el espíritu revolucionario. Una revolución es la perdición y ruina de los pueblos. Si la revolución es el ataque á mano armada contra la autoridad legítima y contra el orden establecido, por imperfecto que sea este orden y por defectuosa que sea esa autoridad, en todo caso es mucho peor el remedio que la enfermedad. Si la revolución tiene fuerzas ciegas para *destruir*, no las tiene para *edificar*; así es que, si sus caudillos cuentan fácilmente con muchos elementos de destrucción, nunca pueden lisonjearse de contar con ellos para llevar á buen término las revueltas y trastornos por los mismos caudillos provocados.

Efectos de las revoluciones.—Funestísimos son los resultados y consecuencias de la condición política de los pueblos anárquicos. Porque, primeramente, las frecuentes revueltas y trastornos producen, como es fácil observar, cierto espíritu de inconstancia, de versatilidad, de volubilidad, opuesto á toda dis-

ciplina y á todo orden, que va gradualmente debilitando los caracteres y haciendo poco menos que imposible fijar las instituciones, costumbres, leyes y espíritu nacional. En segundo lugar, las frecuentes revoluciones crean en los pueblos y fomentan un odio y aversión sistemáticos á toda autoridad, en virtud de los cuales se hacen ellos ingobernables y la autoridad nula é irrisoria. En tercer lugar, las frecuentes revoluciones corrompen todas las virtudes sociales. Los pueblos anárquicos y revoltosos de ordinario son crueles, pérfidos, traidores, desleales, presuntuosos, altaneros, soberbios, ignorantes, desidiosos; en una palabra, son el nido de muchos vicios y de todas las pasiones. En cuarto lugar, las revoluciones son la paralización del trabajo, de la industria, de la agricultura, del comercio; ciegan ellas todas las fuentes de la riqueza pública, derrochan el último resto de la herencia de la patria, y condenan al pueblo á todos los horrores del hambre y de la miseria. Tales son, entre otros, los efectos funestísimos de las revoluciones.

§ V

DE LOS DEBERES RELIGIOSOS DE LA SOCIEDAD
POLÍTICA

Culto público.—Su necesidad.—Una sociedad política cristianamente fundada y constituída, ha de cumplir por medio del culto público las muchas y relevantes obligaciones que la unen con Dios. La razón y la naturaleza, dice León XIII, que manda á cada uno de los hombres dar culto á Dios piadosa y santamente, porque estamos bajo su poder, y de Él hemos salido y á Él hemos de volver, estrecha con la misma ley á la comunidad civil. Sabiamente dicho: *Ubi eadem ratio militat, idem iudicium ferendum est*: donde milita una misma razón, el mismo fallo ha de pronunciar la mente. Si, pues, el hombre debe á Dios un culto privado é individual, porque Dios es su primer principio y su fin último, y porque está esencialmente sujeto á su poder altísimo, es forzoso que también la sociedad política le rinda un culto público y solemne, una vez que ella está igualmente sujeta á su poder, y le reconoce como primer principio y fin último.

La razón exige del individuo que profese *de palabra y de obra* la religión verdadera; luego la sociedad política debe también profesar *de palabra y de obra* la verdadera religión. La razón condena en el individuo la indiferencia en materia de religión; luego también la condena en la sociedad política. El individuo no puede ser ateo; luego tampoco puede serlo la sociedad política. No puede el individuo admitir en principio la libertad individual de cultos; luego tampoco pueden admitirla en principio ni los Estados ni los Gobiernos. Oigamos á León XIII: "Así como no es lícito descuidar los propios deberes para con Dios, y el primero de éstos es profesar *de palabra y obra*, no la religión que á cada uno acomoda, sino la que Dios manda, y consta por argumentos ciertos é irrecusables ser la única verdadera, de la misma suerte no pueden las sociedades políticas obrar en conciencia como si Dios no existiese; ni volver la espalda á la religión como si le fuese extraña, ni mirarla con esquivéz y desdén como inútil y embarazosa; ni, en fin, otorgar indiferentemente carta de vecindad á los varios cultos; antes bien, y por lo contrario, tiene el Estado político la obligación de admitir enteramente y abiertamente profesar



aquella ley y prácticas del culto divino que el mismo Dios ha demostrado que quiere.,,

¿Sobre quiénes pesa en primer término la obligación del culto público?—

La respuesta es muy obvia: esta obligación pesa en primer término sobre los que representan á la misma sociedad política, esto es, sobre los jefes y Gobiernos de los pueblos, así como los grandes deberes de la sociedad doméstica pesan sobre los padres de familia. Nada más natural; esto no necesita demostración. ¿Y qué deberán hacer los jefes y Gobiernos para llenar por su parte estas importantísimas obligaciones? Deben grabar profundamente y con caracteres indelebles, en la mente y en el corazón, estas tres sabias y paternales lecciones que les da León XIII :

1.^a Honren ellos como á sagrado el santo nombre de Dios.

2.^a Cuenten entre sus primeros y más gratos deberes el de favorecer *con benevolencia*, y el de amparar *con eficacia*, á la religión en sus dogmas, en su moral, en su constitución, en sus derechos, en la persona de sus ministros, poniéndolo todo bajo el resguardo y vigilante autoridad de la ley.

3.^a No den paso ni abran la puerta á ins-

titución ni á derecho alguno que ceda en su detrimento.

Fundamento de estos deberes.—Las obligaciones religiosas de los jefes y Gobiernos de los pueblos se fundan en los derechos que tienen los ciudadanos sobre los mismos jefes y Gobiernos. Veámoslo. Los hombres, como individuos, apetecen naturalmente la bienaventuranza perfecta, cuyo objeto no está aquí, en la tierra, sino allá, en los cielos, cuyo objeto es el Sumo Bien, cuyo objeto es Dios. Este es el principio fundamental de toda la Ética cristiana. Luego los hombres, como individuos, tienen perfecto derecho á la prosecución y consecución del mismo Sumo Bien, que es Dios. La consecuencia es manifiesta una vez que los deseos naturales é innatos son conformes con el orden de la naturaleza racional, y este mismo orden es la base de todos los derechos. Ahora bien; los hombres en sociedad civil y política no pueden ni deben renunciar al perfecto derecho que tienen á la prosecución y consecución del Sumo Bien; tanto porque este derecho es natural, imprescriptible, anterior á toda sociedad civil y política, como porque esta misma sociedad, siendo ordenación de la naturaleza, no puede contrariar ni atropellar

los derechos primitivos del hombre sin ponerse en lucha abierta con la misma naturaleza. Luego los hombres, como ciudadanos, conservan intacto en la sociedad civil y política su derecho á la prosecución y consecución del Sumo Bien. Pero quien en la sociedad civil conserva intacto su derecho á una cosa, tiene también derecho á los medios necesariamente conexos con ella. Luego los hombres en sociedad civil y política tienen pleno derecho á los medios conexos con la prosecución y consecución del Sumo Bien; y como la práctica de la religión verdadera, sin trabas, sin obstáculos, sin violencias, es este *medio necesario*, síguese que la sociedad civil y política, razonablemente constituida, no debe oponer á los ciudadanos ni trabas, ni obstáculos, ni violencia alguna en la práctica de la religión verdadera; lo cual se obtendrá seguramente si los jefes y Gobiernos se ajustan á las normas que les señala el sabio Pontífice.

Qué religión deban favorecer los Gobiernos.—Es evidente que la *religión verdadera*, la cual no puede ser más que una, por cuanto en todo orden de cosas la verdad es indivisible. ¿Cuántas Geometrías hay, cuántas Físicas, cuántas Mecánicas? Autores, textos

hay innumerables ; pero ciencias, no hay más que una Geometría, una Física, una Mecánica. Si, pues, debo estudiar una de estas ciencias, claro es que solamente deberé estudiar la verdadera. Sólo la verdad tiene derechos sobre el entendimiento humano. No de otra manera, religiones falsas, mitos groseros, cultos supersticiosos, idolatrías infames, no merecen la atención ni de los hombres, ni de los pueblos, ni de los gobernantes, ni de los ciudadanos.

¿Cuál es la religión verdadera?— Excusada parece hoy esta pregunta. Que se inquiriese cuál era la religión verdadera cuando la Iglesia acababa de salir del Cenáculo con su paloma sobre la cabeza y lengua de fuego en la boca para sorprender al mundo en sus idolatrías, se comprende. Que muchos ignorasen lo mismo, allá en medio de las tinieblas de la Edad Media, ó cuando la irrupción de los bárbaros del Norte en Europa, nada tiene de particular. Pero que hoy no se sepa aún cuál es la verdadera religión, cuando la Iglesia se presenta, á los ojos de los que no quieren ser voluntariamente ciegos, coronada de divinos resplandores, delante de los cuales se apagan todas nuestras luces y las sombras huyen des-pavoridas á las cavernas del infierno, de donde

salieron..., es cosa ciertamente inexplicable. Basta abrir los ojos para ver que la única verdadera es la Religión católica. Sólo ella tiene en su favor todos los motivos razonables de credibilidad.

Oigamos á León XIII: "Cuál es la verdadera religión, dice, lo ve sin dificultad un juicio imparcial y prudente, toda vez que tantas y tan preclaras demostraciones, como son *la verdad y cumplimiento de las profecías, la frecuencia de los milagros, la rápida propagación de la fe*, aun al través de potestades enemigas y de barreras humanamente insuperables, *el testimonio sublime de los mártires*, y mil otras, hacen patente que la única religión verdadera es aquella que Jesucristo en persona instituyó, confiándola á su Iglesia para que la mantuviese y dilatase en todo el universo. „ Así habla el Pontífice.

Nosotros observamos que esos motivos de credibilidad que abogan en favor de la Religión católica no se han de buscar únicamente en la Historia, pues son también contemporáneos, son la crónica diaria de la Iglesia. También hoy tenemos mártires...: testigos la Australia, el África y la China. También hoy tenemos milagros...: testigo la gruta de Lour-

des. También hoy tenemos rápida propagación de la fe en todos los rincones de la tierra, á despecho de la ingratitud, apostasía y violencias de tantos y tantos monstruos del averno. Consultando, pues, todos estos motivos de credibilidad, consta que la única verdadera religión es la católica.



CAPITULO VI

De la Iglesia considerada en sí misma.

Definición.—Es una sociedad de tal modo fundada por el mismo Jesucristo, Dios, que su fin propio es la consecución de la vida eterna; fin tan exclusivo suyo, que fuera de ella nadie puede alcanzar la bienaventuranza. Este concepto de la Iglesia es entre los católicos un dogma, y tiene toda la certeza de fe divina. Los regalistas que se precian de católicos deben admitir esta definición, porque, de lo contrario, no es posible disputar con ellos sobre los derechos de la Iglesia, como no es posible sostener discusión alguna filosófica con quien afecta un escepticismo absoluto.

Origen de la Iglesia.—Es enteramente divino, por cuanto la constituyó sobre la tierra el mismo unigénito Hijo de Dios, transmitiéndole aquella propia excelsa misión divina que

Él en persona había recibido de su Padre, y encargándole que la continuase en todos tiempos. León XIII demuestra este origen divino con el Evangelio en las manos. En el de San Juan, cap. XX, vers. 21, se hallan estas palabras del mismo Jesucristo á sus Apóstoles, y en su persona á sus sucesores: "Como el Padre me envió, así también yo os envío." En el de San Mateo, cap. XXVIII, vers. 20, se leen estas otras palabras: "Mirad que estoy con vosotros todos los días hasta que se acabe el mundo." Y así como Jesucristo vino á la tierra para que los hombres *tengan vida y la tengan en abundancia*, según leemos en el cap. X, vers. 10, de San Juan, no de otra suerte el fin que se propone la Iglesia es la eterna salvación de las almas; por lo cual, en razón de su íntimo ser, se extiende y dilata, cobijando en su regazo á todo los hombres, sin que haya límites ni de lugar ni de tiempo que la circunscriban, conforme á aquellas otras palabras de Jesucristo en el capítulo XVI, v. 15 del Evangelio de San Marcos: "Predicad el Evangelio á toda criatura."

Estructura orgánica de la Iglesia.—

Antes de explicarla, conviene saber que la constitución fundamental de la Iglesia viene inmediatamente de Cristo. De consiguiente

ella no está sujeta á ninguna voluntad humana, ni puede inmutarse ó convertirse en otra por ningún derecho de la tierra. La constitución de la Iglesia es absolutamente sobrenatural, y por lo mismo no depende de los hombres. Á la verdad, la ordenación de una sociedad cualquiera no puede alterarse ni sustituirse por otra sino en virtud del derecho de aquel que la fundó, ó de aquel á cuyo dictamen se halla sometida. Dependiendo, pues, la forma de la Iglesia de la sola autoridad de Cristo, síguese que ella es inmutable por su naturaleza, y que debe siempre conservarse tal cual predijo y quiso Cristo que se conservase en toda la prolongación de los siglos.

Sus partes y elementos.—La Iglesia, como cuerpo social, consta de dos partes: la *multitud* de fieles, es decir, de asociados que, llamados por la fe, le dan su nombre, y la *potestad legítima ó magistratura sagrada*, que gobierna y dirige la multitud dicha. Esto es claro, porque toda sociedad, por su naturaleza, consta de dos elementos: la *autoridad*, y la *muchedumbre*. En la Iglesia pertenecen á la multitud *los legos*, y á la magistratura sagrada *el clero*.

Potestad eclesiástica.—Es de dos es-



pecies : *de orden* y *de jurisdicción*. La *de orden* se refiere á la oblación del sacrificio y á la confección y administración de los Sacramentos. La *de jurisdicción* se refiere al régimen y gobierno de los fieles, tanto en el fuero interno como externo. Estos dos poderes son necesarios por cuanto para la santificación de las almas, que es el fin directo de la Iglesia, requiérense dos elementos : *la gracia sobrenatural* de parte de Dios, y *la cooperación de los fieles* de parte de los hombres. La *gracia* se comunica por medio de los Sacramentos, y es preciso que haya quienes legítimamente los confeccionen y administren. La *cooperación* se obtiene mediante la profesión de la fe y de la buena vida, y es preciso que haya quienes urjan y dirijan la cooperación dicha por medio de la jurisdicción competente.

Sujeto de la jurisdicción eclesiástica.—Esta jurisdicción reside en los Obispos, á quienes Cristo confió el cargo de regir la Iglesia bajo el gobierno del Romano Pontífice. Mas la plenitud de la jurisdicción sobre toda la Iglesia concéntrase, como en suprema cabeza y Sumo Jerarca, en el mismo Pontífice Romano, sucesor de Pedro, Príncipe de los Apóstoles. De consiguiente él es el Obispo de

la Iglesia universal, el Obispo de los Obispos. De él, como de su propia fuente, se deriva la jurisdicción á los demás Obispos; de modo que, si alguno se separa de su comunión, queda por el mismo hecho destituido de toda autoridad en el gobierno de los fieles.

Forma de gobierno.—Es por consiguiente la forma de gobierno en la Iglesia de Dios una monarquía simple, puesto que el sumo imperio no informa sino á una sola persona. Mas si se considera, no la potestad en sí misma, sino en su ejercicio, podría acaso decirse que esta forma monárquica se halla atemperada por cierto elemento aristocrático, una vez que en los Concilios ecuménicos los Obispos, juntamente con el Sumo Pontífice, ejercen plena jurisdicción sobre toda la Iglesia, y en sus diócesis particulares son verdaderos príncipes espirituales, que promulgan leyes y desempeñan las demás funciones de la autoridad. Aun más: el gobierno de la Iglesia no rechaza algo del elemento democrático, puesto que nadie está excluido del gobierno eclesiástico y se ofrece á todos, sin distinción de rangos, franca puerta para alcanzar cualquiera dignidad, aun la suprema.

Latitud de la potestad eclesiástica.

—La potestad de la Iglesia no sólo se extiende á los actos exteriores de los fieles, que como hombres ejercen su actividad con ellos, sino también, y muy principalmente, á los actos internos, porque ella juzga la conciencia de los súbditos y define todo aquello que se refiere á los dogmas y costumbres. Por tanto, la autoridad de la Iglesia es espiritual, no sólo en razón del fin, sino también del sujeto sobre el cual próxima y directamente se ejerce. De este modo ella dirige y gobierna á *todo el hombre*, en cuanto el hombre todo ha de ser encaminado al culto de Dios y á la eterna salvación de su alma.

¿Existe de hecho la potestad eclesiástica?—Hablando León XIII de los fieles esparcidos en toda la superficie de la tierra, dice: “A esta multitud tan grande de hombres asignó el mismo Dios Prelados con potestad de gobernarla, y quiso que uno solo fuese el jefe de todos, y fuese juntamente para todos el *máximo é infalible* Maestro de la verdad, á quien entregó las llaves del reino de los cielos.” Prueba el Padre Santo esta verdad alegando tres textos decretorios del Evangelio. El primero es de San Mateo, cap. XIV, vers. 19, donde dice Cristo á San Pedro y á sus sucesores: “Te daré las llaves del reino de los cielos.” El se-

gundo es de San Juan, cap. XXI, vers. 15 y 17, donde dice Cristo al mismo San Pedro y á sus sucesores: "Apacienta mis corderos... apacienta mis ovejas." El tercero es de San Lucas, cap. XXII, vers. 32, donde dice Cristo á San Pedro y á sus sucesores: "Yo he rogado por ti, para que no falte y desfallezca tu fe."

Corolario.—De todo lo dicho se deduce que la Iglesia es un verdadero imperio espiritual establecido por Dios entre los hombres, enteramente diverso del imperio civil y mucho más excelente que él. Sin duda la Iglesia es una verdadera sociedad, puesto que consta de autoridad y muchedumbre, y tiene su fin y organismo propios. Mas es una sociedad distinta y diversa de la civil, puesto que sus elementos difieren también entre sí. He aquí las diferencias:

1.^a Los miembros de la sociedad civil son hombres y familias de una región determinada en la tierra, considerados respecto de sus mutuas relaciones, en el orden puramente natural; los miembros de la Iglesia son también los hombres, pero difundidos en toda el haz de la tierra, considerados en el orden sobrenatural y en sus relaciones para con Dios, su Señor supremo y fin último.

2.^o El fin de la sociedad civil es la verdadera felicidad temporal que nace de la estabilidad del orden externo y de la tutela de los derechos individuales; el fin de la Iglesia es la bienaventuranza eterna y sobrenatural de los fieles, que han de alcanzarla mediante la promoción de la gloria divina en la tierra y la santificación de las almas.

3.^o La autoridad civil procede ciertamente de Dios; pero sólo en fuerza de la naturaleza, y en cuanto á la forma concreta de gobierno, depende de los hechos humanos y de la libertad de los hombres; la autoridad eclesiástica procede de Dios, y nosotros conocemos esta procedencia en virtud de la divina revelación; y no sólo en sí misma, sino también en su sujeto específicamente considerado, ó sea respecto de la forma de gobierno, está determinada por Cristo, y no puede recibir cambio ó mutación alguna de la voluntad ó poder de los hombres.

4.^o La potestad civil se refiere al aparato externo de medios que contribuyan al orden moral de los ciudadanos, sin influir directamente en dicho orden; la potestad de la Iglesia, no sólo mira al hombre *exterior*, sino también al hombre *interior*; penetra en el mismo orden

moral, y lo que sanciona en la tierra es ratificado en los cielos.

Síguese de lo expuesto que el imperio de la Iglesia es, en un sentido absoluto, mucho más excelente que el imperio civil; porque su fin es más alto, su origen más divino, mayor su latitud, más nobles sus medios, más íntima la unión de sus miembros, á quienes estrecha, no sólo en las operaciones externas, sino también en los afectos de la voluntad y en los juicios de la mente.

Objeciones.—1.^a La Iglesia no puede ser un verdadero imperio, porque no tiene territorio propio, y cualquiera región donde se establece está sujeta de antemano á algún Estado.

Resp.—El territorio de la Iglesia es toda la redondez de la tierra. Dios, que impuso á la Iglesia el precepto, le dió también el derecho de difundirse en todas partes. A este derecho legítimo de la Iglesia, corresponde de parte de los Estados el deber de franquear todas sus fronteras y dejarle el paso libre para el desempeño de su misión. Esto no ofrece inconveniente alguno si se tiene en cuenta la diversidad de los fines de la sociedad religiosa y de la civil. Salvos, pues, los derechos de todos los

imperios y repúblicas, puede muy bien la Iglesia propagarse en todas las repúblicas é imperios.

2.^a El grave inconveniente es el de un *Estado dentro de otro Estado, Status in Statu*, del cual ciertamente nacen perpetuas perturbaciones y mutuos conflictos. Sería, por tanto, más prudente negar á la Iglesia el carácter de verdadero imperio.

Resp.—Nunca fué acto de prudencia negar la verdad. Podrá ésta alguna vez guardar silencio, como le guardó Cristo en su pasión; mas nunca se desmentirá á sí misma. En el supuesto de una colisión inevitable entre los derechos de la Iglesia y los del Estado, deberíamos antes negar el imperio civil que el imperio de la Iglesia; porque el derecho de los hombres á la felicidad eterna, que es el fin de la Iglesia, es más alto y valedero que el que tienen á la felicidad temporal, la cual constituye el fin de la sociedad civil y política. Pero el supuesto mismo es falso. El inconveniente de un Estado dentro de otro Estado sólo tiene lugar cuando dos potestades *de un mismo orden* se arrogan dentro de un mismo territorio el sumo imperio; mas no cuando se trata de dos potestades, la una espiritual y la otra tem-

poral, que en las cuestiones mixtas concuerdan amigablemente según la diversidad de las relaciones y conforme á la razonable dependencia que resulta de la subordinación de sus fines. Esto sucede con la Iglesia y los Estados. De consiguiente, las perturbaciones y conflictos que, á pesar de todo, pueden sobrevenir, no se han de inculpar á la naturaleza de las cosas, sino al vicio de la voluntad.

Proposición 1.^a — *La Iglesia es una sociedad completa y perfecta jurídicamente.*

Demostración.—Es sociedad *completa* y *perfecta* jurídicamente aquella que reúne estas cuatro condiciones:

1.^a La de no ser propiamente *parte* de otra sociedad; pues, de lo contrario, no puede ser *sui iuris*, sino de aquella otra sociedad de que forma parte, según aquel adagio vulgar en las escuelas: *pars, totum id quod est, totius est: una parte, todo cuanto ella es, pertenece al todo.*

2.^a La de tener un fin que, dentro de un mismo orden, no esté subordinado al fin de otra sociedad.

3.^a La de gozar de la independencia ne-

cesaria para dirigir á sus miembros hacia su propio fin.

4.^a La de contar en su seno con los medios necesarios para su propia conservación y para la consecución de su fin.

Estas cuatro condiciones se derivan todas del *fin* de la sociedad, porque él determina la naturaleza y, por decirlo así, la personalidad de una sociedad cualquiera. Si el fin de la sociedad *A* no está subordinado, dentro de un mismo género, al fin de la sociedad *B*, por el mismo hecho la sociedad *A* es independiente de la sociedad *B*; es *sui iuris*, y no parte ni medio de la sociedad *B*, y cuenta en su seno con los medios necesarios para su conservación é incremento.

Ahora bien; el fin de la Iglesia de Cristo es:

1.º *Supremo*, porque es la consecución de la vida eterna.

2.º No solamente no está subordinado á ningún otro fin de la sociedad humana, sino, al contrario, el fin de la sociedad humana está ordenado al fin de la Iglesia; porque nada valen los bienes temporales si no sirven al hombre para conseguir la salvación eterna.

3.º La Iglesia, para su propia conservación y para la consecución de su fin, tiene los

medios, no sólo necesarios, sino sobreabundantes, porque es obra de Cristo, Dios y Hombre, su cabeza real y verdadera, que está siempre con su Iglesia hasta que se acabe el mundo. Es, por tanto, la Iglesia una sociedad completa y perfecta jurídicamente.

Esta proposición se apoya en la autoridad de la enseñanza pontificia. Pío IX, en su famoso *Syllabus*, condenó la proposición XIX, concebida en estos términos: "La Iglesia no es una sociedad verdadera y perfecta, plenamente libre, ni goza de los propios y constantes derechos que le confirió su divino Fundador, sino que es propio de la potestad civil determinar los derechos de la Iglesia y los límites dentro de los cuales ella debe ejercerlos." Esta proposición, repetimos, está condenada por Pío IX.

León XIII, en su admirable Encíclica *Immortale Dei*, dice también al mismo propósito: "Esta sociedad (la Iglesia), aunque consta de hombres no de otro modo que la comunidad civil, con todo, atendido el fin á que mira y los medios de que usa y se vale para lograrlo, es sobrenatural y espiritual, y, por consiguiente, distinta y diversa de la política; y lo que es más de atender, *completa* en su género y *per-*

fecta jurídicamente, como que posee en sí misma y por sí propia, merced á la voluntad y gracia de su Fundador, todos los elementos y facultades necesarios á su integridad y acción. Y como el fin á que atiende la Iglesia es nobilísimo sobre todo encarecimiento, así de igual modo su potestad se eleva muy por encima de cualquiera otra, ni puede en manera alguna estar subordinada ni sujeta al poder civil.„ Esta es la doctrina del Papa.

Prop. 2.^a—*El fin de la Iglesia es la medida de su potestad.*

Dem.—Hay, en efecto, una relación estrechísima entre el fin de una sociedad cualquiera y la suma de los poderes de que debe estar investida la misma sociedad en orden á su fin. Esta relación es la misma que existe entre los deberes y los derechos en general. Acá entre los hombres, no hay *derecho* alguno que no tenga su razón de ser en algún *deber* correlativo. Por eso y para eso tengo yo *derechos*, por y para cumplir con mis *deberes*. Si emancipo del deber y de la ley mis derechos, substraigo *ipso facto* á estos mis derechos sus fundamentos y sus títulos. Por esto los hom-

bres y los pueblos son hoy tan débiles en el sostenimiento y defensa de la justicia y del derecho: porque tienen conciencia de haber atropellado los más de sus deberes. Nunca la violación de éstos queda impune, y la conciencia rea halla, en la falta de firmeza para defender los propios derechos, la sanción natural de las transgresiones de la ley y del deber.

Esta observación es importante. Mas, volviendo á nuestro propósito, decimos que, siendo la autoridad social un derecho de mandar, este derecho tiene su fundamento y título en el deber que le incumbe de promover á los asociados en la prosecución del fin común. He aquí la relación íntima que hay entre el fin de la Iglesia y la suma de poderes de que debe estar investida la autoridad eclesiástica. Hablando en concreto, si el Papa, los Obispos y demás Pastores de la Iglesia tienen el deber de salvar las almas que les están encomendadas, claro es que deben contar también con los medios más eficaces y seguros para el desempeño de tan grave obligación. Así es como el fin de la Iglesia es la medida de su potestad misma.

Prop. 3.^a—*En la autoridad eclesiástica reside la plenitud del poder legislativo, del poder judicial y del poder coercitivo.*

Observación.—La tesis es de León XIII, quien la establece en los términos siguientes : “En efecto, dice, Jesucristo otorgó á sus Apóstoles *plena autoridad y mando libérrimo* sobre las cosas sagradas, con facultad verdadera de *legislar*, y con el doble poder emergente de esta facultad, conviene á saber: el de *juzgar* y el de *castigar*.”

Dem.—El sabio Pontífice demuestra esta verdad con la palabra revelada. En el capítulo XXVIII de San Mateo, leemos estas palabras de Jesucristo: “Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra. Id, pues, y enseñad á todas las gentes..., enseñándolas á observar todas las cosas que os he mandado.” Estas palabras manifiestan con toda evidencia que Jesucristo confirió á los Apóstoles y á sus sucesores los derechos de un magisterio universal, así como la facultad de imponer á los creyentes la fiel observancia de los mandamientos. ¿Y cuál es el título en que funda el mismo Cristo esta misión dada á los Apóstoles? La

plenitud del poder conferido por el Eterno Padre al mismo Cristo. "Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra... Id, pues...," No se puede, por tanto, poner en duda el poder legislativo de la Iglesia.

En el capítulo XVIII del mismo Evangelio de San Mateo, hablando Nuestro Señor de la corrección fraterna, dice: "Si tu hermano pecare contra ti, ve y corrígele á solas... Si no te oyere, lleva contigo dos ó tres testigos... Si no los oyere, *dilo á la Iglesia*. Y si él tampoco oye á la Iglesia, tenle por étnico y publicano." Donde vemos clarísimamente establecido en la Iglesia el poder judicial para el conocimiento de las causas que pueden ventilarse entre los fieles.

En el capítulo X de la epístola segunda de San Pablo á los corintios, dice el Apóstol: "Teniendo á la mano el poder para *castigar* toda desobediencia." Y en el capítulo XIII de la misma epístola, añade: "Emplee yo con severidad la autoridad que Dios me dió para edificación, y no para destrucción." Estas afirmaciones del Apóstol demuestran el poder coercitivo de la Iglesia.

Estas pruebas de la tesis son tanto más poderosas y convincentes, cuanto están más de



acuerdo con los dictados de la razón, la cual nunca puede oponerse con justicia á la revelación divina. Si la Iglesia es un verdadero imperio espiritual, establecido por Dios entre los hombres, enteramente diverso del imperio civil y mucho más excelente que él; si la Iglesia es una sociedad completa y perfecta en su género, y, jurídicamente hablando, goza de todas las prerrogativas de tal, claro es que, comparada con la sociedad civil, nunca puede considerarse como una sociedad puramente hipotática y subordinada á otra superior, sino que debe de gozar de plena y absoluta independencia en las relaciones con su propio fin, y esta independencia es inconcebible sin la suma y plenitud de los poderes legislativo, judicial y coercitivo.

Consecuencias.—Tres importantísimas consecuencias deduce de esta proposición el sabio Pontífice. Helas aquí por separado:

PRIMERA CONSECUENCIA. No es la sociedad civil, sino la Iglesia, quien ha de guiar los hombres á la patria celestial.

SEGUNDA CONSECUENCIA. A la Iglesia ha hecho Dios el encargo de que entienda en las cosas tocantes á la religión y dé provisión sobre ellas; que enseñe á todas las gentes y am-

plifique, cuanto estuviere en su poder, el imperio del nombre de Cristo.

TERCERA CONSECUENCIA. A la Iglesia (esto es, á la Autoridad eclesiástica) ha hecho Dios el encargo de que á su propio juicio, con libertad y expedición, gobierne la cristiandad.

Observación.—De intento presentamos separadamente estas consecuencias por la siguiente gravísima razón. Hablando especulativamente, todos los católicos admiten en principio, como deben hacerlo, las enseñanzas del Papa; mas hay que confesar con dolor que en la práctica el espíritu moderno de rebelión contra las autoridades legítimas ejerce muy peligroso influjo aun entre los creyentes, influjo tanto más funesto cuanto más hipócrita y sutil. Hay, por ejemplo, quienes pretenden gobernar á los Gobiernos con la opinión pública, y enseñan que los jefes de los pueblos no deben reconocer otra norma de conducta que la misma opinión pública. Establecen en seguida que el órgano é intérprete de esta opinión es la prensa, y deducen que la prensa es un cuarto poder omnipotente y superior á todos los poderes. Hay quienes, profesando en política la absurda y mil veces condenada teoría de *la soberanía popular*, ó exagerando de cualquier

modo la intervención del pueblo en la forma de gobierno republicana democrática, no reconocen en los gobernantes sino simples *mandatarios*, cuyas acciones ha de fiscalizar *el pueblo*, es decir, los *bandos*; cuya conducta ha de censurar sin piedad *el pueblo*, es decir, los *partidos opuestos*; cuyo gobierno, en fin, ha de tener contra sí todas las pasiones, todos los caprichos, todos los desdenes y furores de las muchedumbres insensatas, pero *soberanas*. Esta es la causa de la anarquía irremediable que va perdiendo á muchos pueblos, éste el caballo de Troya con que triunfa en política la revolución contemporánea. Pero hay otro mal quizá más grave. Estas ideas funestas en política extravían también insensiblemente la conducta de no pocos fieles en sus relaciones con el Papa, con los Prelados de la Iglesia. No faltan quienes quisieran aplicar al gobierno eclesiástico, en concreto, las mismas absurdas doctrinas que reprueban en absoluto. No faltan creyentes sinceros que quisieran que el Papa, los Obispos y los Párrocos gobernasen según sus ideas y opiniones particulares; no faltan católicos que, ya por la prensa, ya en conversaciones privadas, censuran agriamente la conducta de los Superiores eclesiásti-

cos, se constituyen Aristarcos y rígidos censores de la Autoridad religiosa, ó procuran con mil artes sojuzgar y arrastrar á sus pareceres á las personas á quienes debían solamente obedecer..., y todo esto con el vano pretexto de salvar los intereses de la Religión y de la moral, como si en el Cristianismo no fuese la sujeción y obediencia de los súbditos á los superiores el verdadero principio y fundamento de la conservación, prosperidad y engrandecimiento de la Iglesia. Estos tales deben fijar mucho la atención en las tres consecuencias que deduce el Pontífice y acabamos de presentar separadamente.

Prop. 4.^o — *La Iglesia no ha cesado nunca de reivindicar para sí esta autoridad absoluta y perfectísima, ni de ejercerla públicamente.*

Dem. — Esta tesis, *in terminis*, es de León XIII, y la prueba alegando la conducta de los Apóstoles, los testimonios de los Santos Padres de la Iglesia, la autoridad de los Romanos Pontífices y el tácito reconocimiento de los mismos príncipes y gobernantes de la sociedad civil.

1.^o Dice de los Apóstoles que ellos bata-

llaron en primer término por esta autoridad de la Iglesia, y por esta causa á los príncipes de la Sinagoga, que les prohibían diseminar la doctrina evangélica, respondían constantes: "Hay que obedecer á Dios más que á los hombres." (Act., V, 29.)

2.º Dice de los Santos Padres que ellos cuidaron de afianzar acertadamente esta misma autoridad de la Iglesia con peso y claridad de razones por demás convincentes. Y aunque el Pontífice, consultando la brevedad, no presenta textos entresacados de sus obras de ellos, sin embargo, es cierto que una gran parte de dichos Santos Padres y Doctores han hablado en este sentido. Basta leer las cartas, apologías y discursos de San Ignacio, mártir, de San Justino, de San Ireneo, de Tertuliano, de Orígenes, de San Cipriano, de San Atanasio, de San Juan Crisóstomo, de San Ambrosio, etcétera, para convencernos de la verdad en este punto.

3.º Dice de los Romanos Pontífices que todos ellos vindicaron siempre la autoridad de la Santa Sede con invicta constancia de ánimo contra sus enemigos. Nada, en efecto, más cierto. Sin ir más lejos, recordemos tan sólo la conducta de Pío VI, de Pío VII, de Grego-

rio XVI, de ese valiente é intrépido Pío IX; leamos algunos de los documentos pontificios, las alocuciones consistoriales, las encíclicas, breves y constituciones apostólicas de estos últimos Papas, los cuales, en medio de los furrores de la revolución contemporánea, y á pesar de todos los esfuerzos del infierno, han sostenido denodadamente los derechos de la Iglesia, sin que fuesen parte para seducirlos las falsas promesas de la astucia, ni para intimidarlos las amenazas y asaltos de la violencia y de la fuerza. Los Papas han hablado, y han hablado muy alto; su voz ha resonado majestuosa sobre el estruendo y algazara de los enemigos de Jesucristo, se ha hecho oír de toda la tierra y la han aceptado sumisos todos los verdaderos hijos de la Iglesia.

Esto es indudable: nunca han hablado los Pontífices más terminantemente que en nuestros días; nunca se han definido con más precisión la naturaleza, el carácter y la extensión de la potestad eclesiástica; el fruto precioso de la oposición sistemática al Papado ha sido, sin disputa, en este punto, esa maravillosa convergencia que observamos de todos los creyentes hacia el único centro de la unidad doctrinal, la cátedra de San Pedro.

4.º En fin, los mismos príncipes y gobernantes de la sociedad civil han siempre reconocido y reconocen la autoridad de la Iglesia. Porque ellos han tratado y tratan con la Iglesia como con potencia legítima y soberana, ora por medio de pactos y transacciones, ora enviándole embajadores y recibéndolos, ora cambiando en mutua correspondencia otros buenos oficios. En días de vivos, ¿ cómo están tratando las potencias más cultas y gloriosas á nuestro Santísimo Padre León XIII? Como al representante de la autoridad más excelsa de la tierra, como á un verdadero soberano. Oyen respetuosas sus altísimas enseñanzas; le eligen árbitro en sus querellas; tienden á modificar la política de acuerdo con las ideas del Pontificado. El mundo venera hoy al Papa, y el Papa es el defensor intrépido de la causa de Dios y de los hombres, de la causa religiosa y de la civilización; es el genuino representante del derecho, de la justicia y de las demás virtudes, cuya ausencia arrastra inevitablemente á los pueblos á su ruina. Así lo van comprendiendo los poderosos del mundo, los emperadores y monarcas de las naciones más juiciosas y mejor constituidas, quienes al sentir vacilantes sus coronas en las sienes, y

minados sus tronos por los repetidos golpes de la revolución contemporánea, tienen de volver, no muy tarde, los ojos hacia Roma, hacia la capital del mundo católico, y saludar reverentes al Pontífice como oráculo de la sabiduría, como apoyo de las dinastías y como áncora de la esperanza de todos los Gobiernos.

Dominio temporal. — En lo cual, dice León XIII, se ha de reconocer la mano de la providencia de Dios, quien señaladamente dispuso que esta misma potestad de la Iglesia estuviera dotada del principado civil, que ciertamente es óptima garantía y tutelar firmamento de su libertad. Notable decir y muy digno de la atención de aquellos politicastros que piensan que la Santa Sede, admitiendo la inmoral teoría de los *hechos consumados*, debe reconciliarse al fin con el Gobierno italiano, cediendo de sus derechos y conformándose con las circunstancias. Notable decir que desmiente á aquellos diplomáticos que se atrevieron á afirmar que León XIII se inclinaba á aceptar los medios de conciliación que, en menoscabo del Poder temporal, le proponían los italianísimos. No: el Papa no consentirá nunca en el violento despojo de los Estados pontificios; podrá ser víctima de la fuerza, mas nunca cóm-

plice de la iniquidad. Basta leer la maravillosa carta de Su Santidad al Cardenal Secretario de Estado, el Emmo. Rampolla, sobre el dominio temporal de los Papas. Esos políticos y diplomáticos debían leer y releer, meditar y ponderar este precioso documento, para corregir sus errores, rectificar sus juicios y combatir en este punto sus preocupaciones si son sinceramente católicos y verdaderos hijos de la Iglesia.



CAPITULO VII

De la Iglesia en sus relaciones con el Estado.

Cuestión fundamental. — Al tratar de las relaciones de la Iglesia con el Estado, la primera cuestión que debe resolverse es la siguiente. La autoridad *absoluta* y *perfecta* de la Iglesia, ¿no dará á la misma Iglesia cierto poder absorbente é invasor que pudiera, con algún título, excitar los celos y temores del poder civil y político?

Resolución. — Respondemos negativamente, porque las mismas necesarias y mutuas relaciones de entrambos poderes determinan la esfera de acción de cada cual y los límites naturales de sus respectivos derechos. Dios ha hecho copartícipes del gobierno de todo el linaje humano á dos potestades : la *eclesiástica* y la *civil*. La *civil* cuida directamente de los intereses humanos y terrenales ; la *eclesiástica*,

de los celestiales y divinos. Ambas á dos son potestades supremas , cada una en su género, y se contienen distintamente dentro de términos definidos conforme á la naturaleza de cada cual y á su causa próxima. De donde resulta una como doble esfera de acción, donde se circunscriben sus peculiares derechos y respectivas atribuciones.

Expliquemos esto con dos comparaciones. En la sociedad doméstica, *una* es é *indivisible* la autoridad paterna; no obstante, la misma naturaleza distribuye sabiamente el ejercicio y las funciones de esta autoridad entre el padre y la madre. Ésta tiene á su cargo el gobierno interno de la casa, y aquél el gobierno externo ; ni el varón ceda á la mujer, ni ésta al marido ; y el día en que todos los esposos se afeminasen tanto que las mujeres se convirtiesen en hombres y los hombres en mujeres, ese día el hogar doméstico presentaría el mayor trastorno de la naturaleza. Asimismo, en la sociedad civil y política una es la autoridad social; y, sin embargo, desde Montesquieu los Gobiernos que se dicen constitucionales han introducido la distinción, división, separación é independendencia de tres poderes supremos : *legislativo, ejecutivo y judicial* ; y á pe-

sar de toda la zambra y confusión que de tal organización resulta muchas veces, hay hombres, hay políticos que antes se dejarían cortar las orejas que consentir por un momento en apartarse una línea de la senda señalada por aquel patriarca de los Gobiernos constitucionales. Pues si, tratándose de una autoridad *indivisible*, la naturaleza en la sociedad doméstica, y la voluntad ó el capricho de los hombres en la sociedad civil y política, introducen particiones en cuanto al ejercicio de la autoridad, ¿qué mucho que debamos reconocer la distinción real y verdadera de la autoridad eclesiástica y de la autoridad política, como son real y verdaderamente distintas la sociedad religiosa y la sociedad civil, entrambas completas y perfectas en su género?

Objeciones.—1.^a Pero si damos mucho á la potestad eclesiástica, es inevitable la colisión de derechos en las relaciones de la Iglesia y del Estado. Porque el sujeto sobre que recaen ambas potestades es uno mismo, y, por otra parte, suele acontecer que una misma cosa pertenezca, si bien en diferente aspecto, á una y otra jurisdicción, en cuyo caso el conflicto parece inevitable.

Resp.—En primer lugar, devolvemos el

argumento de este modo y en los mismos términos:—*Si damos mucho á la potestad civil y política*, es inevitable, no ya la simple colisión ó conflicto aparente de ambas potestades, sino la absorción completa y supresión de todos los derechos individuales, domésticos y religiosos de los hombres en favor del dios Estado. ¿Qué hacen allí los cesaristas donde dominan plenamente? Atropellan todo derecho y se alzan, con un despotismo intolerable, sobre los hombres y sobre los pueblos, y sobre Dios mismo. En segundo lugar, dice la objeción: "*Si damos mucho á la potestad eclesiástica*", etcétera. Contestamos nosotros que los católicos no podemos en conciencia aceptar este modo de hablar; no somos nosotros los que hemos de dar mucho ó poco á la potestad eclesiástica, porque no somos nosotros los fundadores de la Iglesia: fundóla Cristo, Dios y Hombre verdadero; divina es y eterna la constitución de la Iglesia, y no puede estar sujeta á las veleidades y pasiones de los hombres. Lo que fué la Iglesia en el Cenáculo, serálo al través de todas las generaciones y hasta la consumación de los siglos. En tercer lugar, dado que fuese indeclinable la dicha colisión de derechos, debería triunfar la potestad de la

Iglesia sobre el poder civil, porque nuestros deberes para con Dios son más altos y sagrados que los que tenemos para con nuestros semejantes y para con nosotros mismos. Si alguien se escandaliza de esto, sepa que en materia religiosa y moral no las tiene todas consigo. En cuarto lugar, no hay tal colisión de derechos, y todas las animosidades de los aduladores del poder secular no han provenido de Dios, ni de la naturaleza y condición de las cosas, sino de la malicia y perversidad de los hombres.

2.º No es fácil que los idólatras del dios Estado se allanen á atribuir los conflictos de ambas potestades á la sola malicia y perversidad humanas.

Resp.—Pues bien: digamos que muchas veces esos conflictos nacen también de la ignorancia de tantos como se creen sabios. Por lo demás, allánense ó no ellos, la verdad es ésta: “Dios providentísimo, dice León XIII, no estableció aquellos dos *soberanos poderes* sin constituir juntamente el orden y proceso que han de guardar en su acción respectiva. *Las potestades que son, están por Dios ordenadas.*” (Ad Rom., XIII, 1.) Si así no fuese, con frecuencia nacerían motivos de litigios insolubles y

de lamentables reyertas, y no una sola vez se pararía el ánimo indeciso sin saber qué partido tomar, á la manera del caminante ante una encrucijada, al verse solicitado por contrarios mandatos de dos autoridades, á ninguna de las cuales puede, sin pecado, dejar de obedecer. Todo lo cual repugna en sumo grado pensarlo de la próspera sabiduría y bondad de Dios, que en el mundo físico, con ser éste de un orden tan inferior, atemperó, sin embargo, las fuerzas naturales y ajustó las causas orgánicas á sus mutuos efectos con tan arreglada moderación y maravillosa armonía, que ni las unas impidan á las otras, ni dejen todas de concurrir á la hermosura cabal y perfección excelente del universo.

Corolario.—De aquí se infiere que entre las dos potestades, la eclesiástica y la civil, existe sin duda cierta trabazón, y no cualquiera, sino muy ordenada é *intima*, la cual no sin razón se compara á la del alma con el cuerpo en el hombre. De modo que, así como el alma es el único principio de la vida vegetativa y sensitiva del cuerpo humano, así también la autoridad de la Iglesia es la vida de los gobiernos temporales; y así como el cuerpo, separado del alma, es un cadáver que se entre-

ga á la putrefacción, no de otro modo los Gobiernos y los Estados, divorciados de la Iglesia, son organismos de un día que no pueden resistir á la acción disolvente del despotismo ó de la demagogia.

Esfera de acción de las dos potestades.—Para determinar los límites del poder eclesiástico y civil hemos de atender á la naturaleza misma de las dos soberanías relacionadas así como es dicho, y tener en cuenta la excelencia y nobleza de los objetos para que existen; puesto que la soberanía civil tiene por fin próximo y principal el cuidar de los intereses caducos y deleznable de los hombres, y la soberanía de la Iglesia el de procurarles los bienes celestiales y eternos.

Por consiguiente, *todo* cuanto en las cosas y personas, de cualquier modo que sea, tengan razón de sagrado; *todo* lo que pertenece á la salvación de las almas y culto de Dios, bien sea tal por su propia naturaleza, ó bien se entienda ser así en virtud de la causa á que se refiere, *todo ello* cae bajo el dominio y arbitrio de la Iglesia; pero las demás cosas que el régimen civil y político, como tal, abraza y comprende, justo es que le estén sujetas, puesto que Jesucristo mandó expresamente que se



dé al César lo que es del César y á Dios lo que es de Dios. Tal es la doctrina pontificia.

No obstante, añade el Papa León XIII, á veces acontece que por necesidad de los tiempos pueda convenir otro género de concordia que asegure la paz y libertad de entrambas, por ejemplo, cuando los Gobiernos y el Pontífice Romano se avengan sobre alguna cosa particular. En estos casos, hartas pruebas tiene dadas la Iglesia de su bondad maternal, llevada tan lejos como le ha sido posible la indulgencia y facilidad de acomodamiento.

Proposición 1.^a— *La forma cristiana de la sociedad civil no menoscaba la verdadera grandeza de los gobernantes.*

Demostración.—Es un principio inconcuso, incontrovertible, que ningún ser ni agrupación ó sistema de seres puede experimentar el menor menoscabo en su naturaleza, perfección y estado cuando en sus movimientos se ajusta á las prescripciones de su misma naturaleza y condición. El Autor de la naturaleza es sapientísimo; propio es de la sabiduría disponer las cosas con suavidad y promoverlas con eficacia á sus fines, esto es, á su

última perfección ; de donde las leyes eternas que dictó la Sabiduría infinita para regir el movimiento universal de la Creación son normas fijas é invariables, en cuya fiel observancia los seres no pueden menos de hallar la plenitud de su perfección y bienestar.

Ahora bien; la forma cristiana de la sociedad civil no es una ficción temeraria ni un vano capricho de los hombres, sino una consecuencia necesaria de grandes y muy verdaderos principios, que, á juicio de la misma razón natural, merecen pleno asentimiento. Luego ella está fundada en la naturaleza racional, y los gobernantes y los pueblos no pueden padecer por ella ningún menoscabo ó detrimento. Por el contrario, si bien se mira y va al fondo de las cosas, por precisión se verá resultar un grado máximo de perfección que no tienen los demás sistemas políticos ; perfección cuyos frutos serían opimos en verdad, y de lo más precioso y vario, si cada uno de los poderes se contuviese en su esfera y se aplicase sincera y totalmente á desempeñar, en aquello que les corresponde, su cargo y su oficio. Así lo hace y lo ha hecho siempre la Iglesia por su parte. Léase con desinterés y sin pasión su historia de diecinueve siglos, y se verá que

la Iglesia en sus combates nunca fué invasora, sino invadida, y en sus triunfos nunca fué absorbente, sino caritativa y generosa. Si en los tres primeros siglos de sangrientas persecuciones amasó los muros del gigantesco edificio de la civilización católica con la sola sangre de sus hijos, la Iglesia, en las edades de la fe, abrió de par en par las puertas del mismo edificio á vencedores y vencidos para civilizar á idólatras y bárbaros.

Prop. 2.^a—*El sistema político cristiano es sin disputa, entre todos los demás que han ideado los hombres, el más excelente, completo y conforme á nuestra naturaleza; por lo mismo, su aplicación no puede menos de ser maravillosamente beneficiosa á las sociedades humanas.*

Dem.—He aquí las razones que prueban victoriosamente esta importante proposición:

1.^a Porque sólo el sistema político cristiano distingue, clasifica y ordena lo divino y lo humano, y señala á los dos poderes *precisamente* aquello que les corresponde. Al César da la espada, al Pontífice el cayado, y enlaza

al Pontífice y al César con las cadenas de oro del amor. Por lo común, fuera de la Iglesia los pueblos no tienen sobre sí sino tiranos coronados ó pontífices fanáticos.

2.^a Porque sólo el sistema político cristiano salva la inviolabilidad de los derechos individuales, y no permite que se vulneren fácilmente, porque los pone bajo la salvaguardia de las leyes divinas, naturales y humanas, enseñando al hombre que la ley humana se deriva de la ley natural, y ésta de la ley eterna, que es divina. Desconocer la ley divina, atropellar la ley natural, y pretender, sin embargo, conservar en su vigor las instituciones arbitrarias de los hombres, es un desatino que siempre costará muchas lágrimas y sangre á la mísera descendencia de Adán.

3.^a Porque sólo el sistema político cristiano define con exactitud los deberes de cada cual y protege con oportuna eficacia su cumplimiento, fulminando contra los transgresores sanciones formidables. Muy en boga está hoy la impunidad de crímenes y delitos que espantan al mundo; porque hombres y pueblos, fuera de la constitución cristiana de la sociedad civil, van perdiendo á toda prisa la idea del deber y obligación moral. Donde no

imperera la conciencia, no queda en pie para el gobierno y comercio de los hombres sino la fuerza ó el engaño. La fuerza es violenta, é hipócrita el engaño ; hipocresía y violencia son ruina de los pueblos.

4.^a Porque sólo el sistema político cristiano coloca á la sociedad en condiciones en que el individuo, durante el curso incierto y trabajoso de esta mortal peregrinación hacia la patria eterna, sabe que tiene á la mano jefes y guías seguros para emprenderla y ayudadores para acabarla, y sabe que igualmente se le han proporcionado otros que le procuren ó conserven su seguridad, su hacienda y los demás provechos de la vida social. De modo que, no sólo el interés supremo de la vida futura, sino también el de la vida presente, debería decidir á todo hombre á aceptar esta constitución cristiana de la sociedad civil, como prenda única de la prosperidad y verdadero engrandecimiento de los pueblos. Así debería ser, y así sería si, por desgracia, la razón humana, ofuscada por los negros vapores de pasiones encendidas, no fuese triste víctima del padre de la mentira.

5.^a Porque sólo el sistema político cristiano sostiene y perfecciona el elemento orgánico

de la sociedad civil, esto es, la familia. Efectivamente, en él la sociedad doméstica logra toda la necesaria firmeza, consagrando la santidad, unidad é indisolubilidad del matrimonio. La doctrina católica regula con sabia justicia y equidad los derechos y los deberes entre los cónyuges; guarda decorosamente el honor y respetos debidos á la mujer; señala á la autoridad del marido, como dechado, la autoridad misma de Dios; concilia la patria potestad con la dignidad de la esposa y de los hijos, y atiende con providencia especialísima al amparo, al mantenimiento y á la educación de la prole. Fuera de la Iglesia, la corona de la mujer rueda en el fango de las más viles y caprichosas concupiscencias; no es ella la apacible compañera del hombre, sino la esclava mísera, y la natural dignidad humana en los hijos de un señor despótico y de una pobre esclava queda entregada, sin apelación, á los caprichos de insoportable tiranía.

6.^a ¿Qué diremos del sistema cristiano, considerado en la esfera política y civil? Él da á las leyes civiles su verdadero carácter, enderezándolas siempre al bien común, y no consintiendo jamás en que se promulguen por el voto apasionado de las muchedumbres, fáciles

de seducir y arrastrar, sino por la verdad y la justicia. Él reviste la majestad de los príncipes y gobernantes de un carácter sagrado y sobrehumano, y la resguarda para que ni decline de la justicia, ni se propase á mandar lo pernicioso é ilícito. La mayor dicha de un pueblo es tener á la cabeza un gobernante *sincera y prácticamente* católico, así como la mayor desventura es tenerle vicioso, impío y sin conciencia. El sistema cristiano ennoblece y eleva la obediencia de los ciudadanos, dándole por compañeras la honra y la dignidad, porque no es esclavitud ó servidumbre de hombre á hombre, sino sumisión á la voluntad de Dios, que reina por medio de los hombres. Una vez que esto ha entrado en la persuasión, la conciencia entiende al momento ser deber de justicia el acatar la majestad de los príncipes y gobernantes, obedecer constante y lealmente á la pública autoridad, no obrar nada con espíritu de sedición, y observar religiosamente las leyes del Estado.

7.^o En fin, sólo el sistema político cristiano fomenta y promueve entre los hombres la práctica constante de todas las virtudes sociales. Él impone como obligatorias la mutua caridad, la benignidad, la liberalidad; como

que el ciudadano y el cristiano son uno mismo, no se dividen el uno del otro con preceptos que pugnan entre sí, y, en suma, los grandes bienes de que espontáneamente colma la religión cristiana la misma vida mortal de los hombres, *todos* se aseguran para la comunidad y sociedad civil, de donde aparece certísimo aquel dicho: *El estado de la república pende de la Religión con que se da culto á Dios, y entre una y otra hay estrecho parentesco.*

Confirmación.—Que el sistema político cristiano sea sumamente beneficioso á las sociedades humanas, lo demostró elocuentemente San Agustín cuando, hablando con la Iglesia en su libro *De moribus Ecclesiae Catholicae*, capítulo XXX, núm. 63, le dice: “Tú instruyes y enseñas dulcemente á los niños, brillantemente á los jóvenes, con paz y calma á los ancianos, según lo sufre la edad, no tan solamente del cuerpo, sino también del espíritu. Tú sometes la mujer al marido con casta y fiel obediencia, no como cebo de la pasión, sino para propagar la prole y para la unión de la familia. Tú antepones el marido á la mujer, no para que afrente al sexo más débil, sino para que le rinda homenaje de amor leal. Tú haces servir los hijos á los padres, pero libre-

mente; y los padres dominar sobre los hijos, pero amorosa y tiernamente. Aproximas los ciudadanos á las ciudadanos, las gentes á las gentes, todos los hombres los unos á los otros, sin distinción ni excepción, recordándoles que, más que social, es fraterno el vínculo que los une, porque de un solo primer hombre y de una sola primera mujer se formó y descende la universalidad del linaje humano. Tú enseñas á los reyes á mirar por el bien de los pueblos, y á los pueblos á prestar acatamiento á los reyes. Tú muestras cuidadosamente á quién es debida la alabanza y la honra, á quién el afecto, á quién la reverencia, á quién el temor, á quién el consuelo, á quién el aviso, á quién la exhortación, á quién la blanda palabra de la corrección, á quién la dura de la increpación, á quién el suplicio, y manifiestas también en qué manera, como quiera sea verdad que no todo se debe á todos, débese, no obstante, á todos caridad, y á nadie agravio.„

El mismo Santo Doctor, en la epístola 138 á Marcelino, añade: “Los que dicen ser la doctrina de Cristo nociva á la república, que nos den un ejército de soldados tales como la doctrina de Cristo manda; que nos den asimismo regidores, gobernadores, cónyuges, padres,

hijos, amos, siervos, reyes, jueces, tributarios, en fin, y cobradores del fisco, tales como la enseñanza de Cristo los quiere y forma; y una vez que los hayan dado, atrévanse á mentir que semejante doctrina se opone al interés común, que no dirán; antes bien habrán de reconocer que su observancia es la gran salvación de la república.»

Que si consideramos los efectos maravillosos que el Cristianismo ha producido en favor de la civilización de todo el mundo, no podremos dudar un instante de la verdad de nuestra proposición. El Cristianismo destruyó esas abominables costumbres, tantos siglos arraigadas en los pueblos paganos, la poligamia, el divorcio, la esclavitud, la exposición y muerte de los infantes; él endulzó el carácter feroz de los pueblos bárbaros; él mitigó el furor y disminuyó los horrores de la guerra; estableció en medio de las naciones que le abrazaron la seguridad en el comercio y trato civil, la decencia y decoro en las costumbres públicas, y derramó en la sociedad toda una suavidad y dulzura que en vano buscaríamos en otra parte. Sentóse en el trono mismo de los reyes para aligerar el peso de su cetro, y sentóse también en el santuario de la justicia para

aplacar la severidad de las leyes. Nosotros mismos, á pesar de nuestra ingratitud, experimentamos aún su bienhechora influencia; él nos guarda el sueño de la inocencia en la cuna, nos guía en medio de los escollos de la vida, y nos hace llevaderas nuestras penas y dolores. Y, ¡cosa admirable!, exclama Montesquieu; el Cristianismo, que á primera vista no tiene otro fin que procurar al hombre la felicidad de la otra vida, indirectamente labra también aquí en la tierra la prosperidad y ventura de las naciones.

No es, pues, mucho que los espíritus de más vasto saber; las más pujantes inteligencias que admiró el mundo, se derrocaran con fe ante la cruz de Jesucristo. ¿Qué interés tuvieron ellos en creer? Ninguno: habrían ellos podido fácilmente disipar el error si el Cristianismo no hubiese herido sus ojos con lumbré divina. Mas hiriólos, y un crecidísimo número de sabios de verdadero nombre no se contentaron con creer ellos solos para sí, sino consagraron á la defensa de la Religión toda la poderosa superioridad de sus talentos. Por el contrario, ¿qué vemos en las filas de la impiedad? La ignorancia, la astucia, la calumnia, un orgullo satánico, contradicciones sin

número, vicios vergonzosos, una rabia desenfrenada y loco empeño en zapar los fundamentos de la virtud. Seguid de cerca á los que afectan hablar contra la Religión, y los hallaréis incrédulos por sistema, no por convicción; se esfuerzan en persuadir á los demás aquello que ni ellos mismos creen; y, como decía Raynal, su impiedad no es otra cosa que *la mala fe del corazón*; los incrédulos se entregan á la duda sin llegar nunca á la certeza. Por eso casi siempre se desmienten en la hora del peligro, y dan en su muerte testimonio á la verdad que habían negado, y homenaje á la Religión de la cual blasfemaron en vida. De este modo militan debajo de las banderas del Cristianismo los más grandes ingenios y las almas más puras, y solamente tremolan el estandarte de la impiedad las pasiones que ella favorece.



CAPITULO VIII

De los cargos que hacen á la Iglesia sus enemigos.

Muchos son los cargos ó acusaciones que hacen á la Iglesia sus gratuitos adversarios. Nosotros no hablaremos sino de los principales, que reducimos á los siguientes:

1.º La Iglesia es enemiga de la civilización.

2.º La Iglesia es estacionaria.

3.º La Iglesia es retrógrada.

4.º La Iglesia es intolerante.

5.º La Iglesia es enemiga de la libertad.

Vamos á refutarlos de uno en uno.

§ I

PRIMER CARGO.—LA IGLESIA ES ENEMIGA DE LA CIVILIZACIÓN

Para deshacer la primera acusación comencemos desde luego por fijar bien los con-

ceptos. ¿Qué se entiende por civilización? No es sino el acuerdo armónico de los bienes morales y de los bienes materiales, ofrecidos á los hombres en razón de su misma vida social y comunicados al mayor número posible de individuos.

Demostremos la exactitud de esta definición. El hombre es un ente *moral* y un ente *físico*: *moral*, porque inteligente y libre; *físico*, porque está dotado de una organización perfectísima. En uno y otro sentido, el hombre es *perfectible* por su naturaleza. Perfecciona al hombre, como ente moral, el conocimiento de la verdad y el amor del bien, y la práctica de la virtud, como quiera que estas tres cosas le llevan seguramente á su fin último, á la posesión de la bienaventuranza, donde la humana perfección llega á su colmo. Perfecciona al hombre como ente físico el conjunto de todos aquellos bienes materiales que les son necesarios para conservar, nutrir, robustecer, activar y pulir las fuerzas físicas que han de ayudar al alma en la indagación de la verdad y práctica del bien honesto. Como el espíritu es más noble y levantado que la materia, y el alma lo es más que el cuerpo, y la razón más que el sentido, es claro que los bienes materia-

les, corpóreos y sensitivos deben subordinarse á los racionales, inmateriales y espirituales, si ya no queremos decir que el hombre, entre todos los seres de la Creación, es un verdadero monstruo en quien lo más alto debe estar debajo, y lo más bajo debe estar arriba. Es, por tanto, necesario que entre los bienes morales y físicos de que debe disponer el hombre en su pasaje sobre la tierra, haya un *acuerdo armónico* en el que estos segundos se subordinen á los primeros.

Ahora bien; la perfectibilidad humana no puede actuarse, según consta de la experiencia, en los individuos aislados. Fué, pues, traza de sapientísima providencia el llamar al hombre á la vida social, donde el concurso simultáneo de muchas fuerzas, dirigidas y gobernadas por un solo principio común, ofreciese á todos los asociados más ó menos rico patrimonio de bienes morales y físicos para el ventajoso desenvolvimiento de su natural perfectibilidad. De donde fácilmente inferimos que los elementos de la verdadera civilización son cuatro :

- 1.º Abundancia de bienes morales.
- 2.º Abundancia de bienes materiales.
- 3.º Acuerdo armónico, ó sea subordinación de los bienes materiales á los bienes morales.

4.º En fin, una organización tal de la sociedad que sus miembros disfruten de los bienes dichos en razón de su misma vida social.

Consecuencias.—De este verdadero concepto de civilización se deducen las siguientes consecuencias:

1.ª Una sociedad cuyo gobierno no crea ni sostiene casas de educación, como escuelas, colegios, universidades, para proporcionar al mayor número posible de sus miembros el conocimiento de la verdad y el amor y práctica de la virtud, no puede decirse que recorre la senda de la civilización, porque le falta su primer elemento.

2.ª Una sociedad cuyo gobierno trata, á sabiendas, de extraviar la inteligencia de los asociados y corromper su corazón secularizando la enseñanza, oponiéndose al magisterio de la Iglesia, dando al error plena libertad de propagarse, y al vicio y al escándalo facultad de oprimir á la virtud y proscribir el bien, corre aceleradamente á la barbarie por la misma razón. Poco importa que en dicha sociedad no falten hombres sabios y virtuosos que deban á sus propios esfuerzos su virtud y ciencia; pues, como hemos advertido, la copia de bienes morales y materiales debe ser ofrecida al mayor

número posible, en virtud de la organización misma de la sociedad.

3.^a Un pueblo cuyo Gobierno no fomenta el trabajo, ni favorece las artes y la industria, ni abre vías de comunicación para activar el comercio, ni provoca inmigraciones que hayan de ceder en beneficio del país; un pueblo cuyo Gobierno se desentiende de los intereses generales y permite orgías, contrabandos, monopolios, usuras, latrocinios; un pueblo cuyo Gobierno hace del fisco patrimonio de pocos y grava á toda la sociedad con exorbitantes impuestos para el medro personal de pocos favorecidos, este pueblo, decimos, por muy rico que sea, no recorre seguramente las vías del progreso y de la civilización; es un *hijo pródigo* que se verá presto en la más espantosa miseria. El camino hacia la civilización no supone precisamente la riqueza actual de un pueblo; lo que le demanda tan sólo son prudentes esfuerzos para salir de la pobreza y ofrecer al mayor número posible de individuos las honestas comodidades de la vida presente.

4.^a Un pueblo que presenta un completo desequilibrio entre los bienes morales y materiales, por cuanto da injusta preferencia á los segundos sobre los primeros; un pueblo que

pone toda su gloria en acumular riquezas para procurarse goces, placeres, espectáculos, diversiones, lujo inmoderado, en una palabra, vida sensual y disoluta con todos los refinamientos del más procaz y escandaloso sibaritismo, es una sociedad enteramente pagana donde la carne ha suprimido el espíritu y la materia ha sepultado las almas en el fango asqueroso de la corrupción más repugnante. Allí no puede haber ese *acuerdo armónico* entre los bienes morales y materiales, que, como hemos dicho, es el tercer elemento de la verdadera civilización.

5.^a Un pueblo, en fin, que cuenta ciertamente con bienes morales y materiales, pero de tal modo que no son ellos el resultado de la organización misma de la sociedad, ni se ofrecen al mayor número posible de sus miembros, tampoco puede decirse que anda por los caminos de la civilización, pues le falta la última condición que hemos señalado.

Consecuencias son éstas inevitables y, lo peor del caso, sobre todo extremo afflictivas. Porque, si hacemos una aplicación de ellas al estado actual de muchos pueblos de la tierra, comprenderemos fácilmente que en materia de civilización el mundo está perdido de remate,

Los pueblos corren en vertiginoso movimiento á la barbarie, y no hay quien los detenga.

¿Quién? Sólo la Iglesia, que, al darnos el verdadero concepto de la civilización y explicarnos las consecuencias que de dicho concepto se derivan, manifiesta con toda evidencia que está muy lejos de ser enemiga de la civilización, y que, al contrario, la ha siempre favorecido y desenvuelto, como vamos á verlo en la siguiente

Prop.—Nunca fueron en Europa los pueblos más grandes y felices que cuando la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados.

Dem.—Porque entonces (son palabras de León XIII) aquella energía propia de la sabiduría cristiana, aquella su divina virtud, había compenetrado las leyes, las instituciones, las costumbres de los pueblos, infiltrándose en todas las clases y relaciones de la sociedad; la Religión fundada por Jesucristo se veía colocada firmemente sobre el grado de honor y de altura que le corresponde; florecía en todas partes secundada por el agrado y adhesión de los príncipes, y por la tutelar y legítima deferencia de los magistrados; y el Sacerdocio y el Imperio, concordados entre sí, departían con felicidad en amigable consorcio de voluntades

é intereses. Organizada de este modo la sociedad civil, produjo bienes muy superiores á toda esperanza.

Porque en aquella época la Europa cristiana domó las naciones bárbaras y las hizo pasar de la fiereza á la mansedumbre, de la superstición á la verdad; rechazó victoriosa las irrupciones de los mahometanos; tomó el centro de la civilización y comenzó á ser maestra y guía al resto del mundo para descubrir y señalarle todo cuanto podía redundar en pro de la humana cultura. En aquella época Europa cristiana procuró á los pueblos el bien de la verdadera libertad en sus diferentes formas, y con muy sabia providencia creó tan numerosas y heroicas instituciones para aliviar á los hombres en sus desgracias. De este modo la Religión de Jesucristo dió á los hombres inspiración y aliento para excogitar é iniciar tamañas empresas, así como auxilio eficaz y constante para llevarlas á cabo. No es, pues, ni puède ser la Iglesia enemiga de la civilización bien comprendida.

§ II

SEGUNDO CARGO. — LA IGLESIA ES ESTACIONARIA

Dícese que la Iglesia es *estacionaria*. Nosotros contestamos á este cargo que la Iglesia es *estacionaria* y no es *estacionaria*, en distintos respectos. Si se la considera como columna y fundamento de la verdad, Ella es inmutable, inmóvil, fija, como deben de serlo todas las columnas de la casa que edificó para sí la misma Sabiduría en persona. La Iglesia en sus dogmas, la Iglesia en su moral, es infalible, y esta infalibilidad es su gloria, y esta infalibilidad la hace perpetuamente estacionaria. La azotarán mil olas encontradas en el mar turbulento de la vida; mas Ella, cual firmísima roca, burlará todos los asaltos y, sobreviviendo á todos los errores, esperará tranquila la bonanza. Si se la considera como aquel escuadrón ordenado en batalla que el Dios de los ejércitos y de las victorias despliega delante de sus enemigos para trabar combate reñidísimo con todo el poder de las tinieblas, la Iglesia no es estacionaria; la Iglesia toda es actividad y fuerza, es movimiento y vida, es

brío y fortaleza invencibles. ¡Miradla! Sale ella del Cenáculo, preséntase en el Areópago de Atenas, habla, y se turban y enmudecen los sabios de la Grecia. Sube al Capitolio, y tiemblan los Césares, y caen de rodillas en su presencia para adorarla, y reciben de su diestra la cruz para esmaltar con ella sus coronas. Penetra en los templos de la gentilidad, y callan los oráculos, y ruedan por el polvo los ídolos infames de vieja superstición.

En la guerra, se arroja á los campos de batalla y mitiga las iras de la victoria inspirando clemencia al vencedor y resignación al vencido. En la paz, toma en sus manos los códigos de Minos, Solones y Licurgos, y las fastuosas páginas de esa fría moral de Sócrates, Epictetos y Sénecas; los arroja despedazados al viento, y derritiendo en los ardores de la caridad las cadenas de la esclavitud, dice al siervo: "sois libre „; y á la mujer: "sois señora „; y al niño: "sois hijo de Dios, candidato de la gloria y legítimo heredero del reino celestial„. Corregido así el mundo viejo en su religión, en su moral, en sus leyes, usos y costumbres, la Iglesia vuela á las más apartadas regiones de la tierra, visita los más olvidados rincones de la barbarie, alumbrá á todo hom-

bre que viene á este mundo, y arroja sin cesar por todas partes simientes de gloria eterna para las almas inmortales, y gérmenes fecundos de prosperidad y dicha temporal para los pueblos. Tal es la vida y la acción de la Iglesia... Testigos las diecinueve centurias transcurridas desde la aparición del Cristianismo.

§ III

TERCER CARGO.— LA IGLESIA ES RETRÓGRADA

Dícese que la Iglesia es *retrógrada*. Nosotros replicamos que los que hacen este cargo son los verdaderos retrógrados, no la Iglesia. Ellos son verdaderos fósiles antediluvianos que quieren ver resucitados los errores y vicios que provocaron la indignación de Dios y anegaron á los hombres primitivos en aquel espantoso cataclismo. No hay error, de esos que con tanta jactancia propalan los enemigos de la Iglesia, que no sea viejísimo; ni hay vicio, de esos que con tanto escándalo aplauden los perversos, que no sea verdaderamente antediluviano. *Nihil sub sole novum*, ha dicho Salomón; y entonces, como ahora, *omnis caro corruperat viam suam*, según leemos en el Gé-

nesis. Esta es la verdadera causa de todas las calumnias que levanta contra la Iglesia el *hombre viejo*, el *hombre degenerado*, el *hombre caído*, que siempre tira á lo que fué, y siempre propende al mal desde la adolescencia. Mas el *hombre nuevo*, el *hombre regenerado*, el *hombre redimido y levantado por Cristo*, corre, vuela, se eleva con la Iglesia á las más encumbradas esferas de la virtud y de la sabiduría, dejando abajo á los reptiles, que se arrastran penosamente en el fango de la materia. No hay un hombre *bueno* y verdaderamente *sabio* que acuse á la Iglesia de retrógrada, ni hay un idiota ni un perverso que no se halle mejor con la barbarie que con la civilización cristiana. Por lo demás, para desmentir completamente á los calumniadores oigamos al sapientísimo León XIII:

“Consta, dice, ciertamente, por los monumentos de la Historia, que á la Iglesia católica se ha debido en todos tiempos, ya sea la invención, ya el comienzo, ya, en fin, la conservación de todas aquellas cosas ó instituciones que contribuyen al bienestar común; las ordenadas á coartar la tiranía de los príncipes que gobiernan mal á los pueblos; las que impiden que el poder supremo del Estado invada, inde-

bidamente, el municipio ó la familia, y, en fin, las dirigidas á conservar la honra, la vida y la igualdad de derechos en los ciudadanos. Por lo tanto, consecuente siempre consigo misma, si por una parte rechaza la demasiada libertad que lleva á los particulares y á los pueblos al desenfreno y á la servidumbre, por otra abraza con mucho gusto los adelantos que trae consigo el tiempo, cuando de veras promueven el bienestar de esta vida, que es como una carrera que conduce á la otra perdurable.„

Luego la Iglesia ama el progreso legítimo; luego no es retrógrada. Y como el Papa se funda en los monumentos de la Historia, síguese que solamente los que la ignoran ó adulteran con malicia pueden atreverse á sostener lo contrario.

Objeción.—Pero no puede negarse que la Iglesia es, por lo menos, adversaria del régimen y ciencia modernos, y amiga decidida de las ciencias de abstracción.

Resp.—Desatemos la dificultad propuesta en los mismos términos con que la resuelve León XIII. “Es, dice, calumnia vana y sin sentido lo que dicen algunos sobre que la Iglesia mira con malos ojos el régimen moderno de los Estados, rechazando sin discreción todo

cuanto ha producido el ingenio en estos tiempos. Rechaza, sin duda alguna, las locuras de las opiniones, desaprueba el inicuo afán de sediciones, y en especial aquel estado del espíritu en el cual ya se ve el principio del voluntario apartamiento de Dios; pero como todo lo que es verdad es necesario que provenga de Dios; toda verdad que se alcanza por indagación del entendimiento, la Iglesia la reconoce, como destello de la mente divina; y no habiendo ninguna verdad del orden natural que se oponga á la fe de las enseñanzas reveladas, antes siendo muchas las que comprueban esta misma fe, y pudiendo, además, cualquier descubrimiento de la verdad llevar, ya á conocer, ya á glorificar á Dios, de aquí resulta que, cualquiera cosa que pueda contribuir á ensanchar el dominio de las ciencias, lo verá la Iglesia con agrado y alegría, fomentando y adelantando, según su costumbre, todos aquellos estudios que tratan del conocimiento de la Naturaleza. Acerca de los cuales estudios, si el entendimiento alcanza algo nuevo, la Iglesia no lo rechaza, como tampoco lo que se inventa para el decoro y comodidad de la vida; antes bien, enemiga del ocio y la pereza, desea en gran manera que los ingenios de los hombres,

con el ejercicio y el cultivo, den frutos abundantes; estimula á toda clase de artes y trabajos, y, dirigiendo con la eficacia de su virtud todas estas cosas á la honestidad y salvación del hombre, se esfuerza en impedir que la inteligencia é industria de éste le aparten de Dios y de los bienes eternos. „

§ IV

CUARTO CARGO.—LA IGLESIA ES INTOLERANTE

Hablando ahora del cargo de *intolerancia* que suele hacerse á la Iglesia, difícil es reprimir el movimiento de natural indignación que un espíritu despreocupado experimenta contra los acusadores. Sólo el error y el vicio son verdaderamente *intolerantes*. La verdad y la virtud no necesitan, para propagarse, ni de la fuerza ni de la violencia; y porque la Iglesia es maestra de la verdad y madre fecunda de la virtud, solamente la Iglesia ha triunfado del mundo, sin más sacrificios que los suyos propios. Si por intolerancia se entiende esa noble, serena é incontrastable firmeza con que la Iglesia no ha dado ni dará nunca á nadie el brazo á torcer para decir que lo blanco es ne-

gro y lo negro blanco, la Iglesia es intolerante, como lo es la verdad, como lo es la naturaleza misma de las cosas. Pero si por intolerancia se entiende esa soberbia, presunción, jactancia, desdén, iracundia y grosería con que más de una vez se tratan entre sí los pretendidos sabios; si por intolerancia se entiende esa hostilidad sistemática y apasionada que sustituye en las polémicas el insulto á la razón, la calumnia á la sinceridad, y la ofensa á la argumentación, justamente podemos afirmar que la Iglesia y sus Pontífices son, en su magisterio, los verdaderos representantes é intérpretes del Dios de amor y caridad que nos ha dicho: *Cogitationes meae, cogitationes pacis, et non afflictionis.*

Sin ir muy lejos, lo que más llama la atención en los documentos pontificios de León XIII, es esa medida, comedimiento y cortesía con que habla y enseña; á nadie hiere, á nadie insulta; establece la verdad, condena los errores, mas nunca con enojo propio ni ofensa ajena. Diríase que el Papa, imagen de Dios en la tierra, hasta en nuestros errores y extravíos nos trata como el mismo Dios suele gobernar á los hombres: *cum magna reverentia disponis nos.* ¿Habla, por ejemplo, León XIII de las dis-

tintas formas de gobierno, monárquica y republicana? Ved en qué términos lo hace: "Juzgando rectamente, dice, cualquiera verá que, entre las varias formas de gobierno, ninguna hay que sea en sí misma reprehensible, como que nada contiene que repugne á la doctrina católica; antes bien, puestas en práctica *discreta y justamente*, pueden todas ellas mantener al Estado en orden perfecto. Ni tampoco es de suyo digno de censura que el pueblo sea más ó menos participante en la gestión de las cosas públicas, tanto menos cuanto en ciertas ocasiones, y dada una legislación determinada, puede esta intervención, no sólo ser provechosa, sino aun obligatoria á los ciudadanos.,"

¡Admirable tolerancia y longanimidad del Maestro y Doctor universal! Comparemos su lenguaje con el que suelen emplear tirios y troyanos en la odiosa cuestión sobre monarquías y repúblicas, sobre el origen de la autoridad, sobre el modo de transmitirse, etc. Allá esos profesores atrabiliarios y hombres sin mundo ni trato de gentes, convierten la cátedra en trípode, y la propia persona en furiosa sibila, para pronunciar sus fallos inapelables como oráculos, para herir con anatemas furibundos á todos los que tienen la osadía de no

dar valor científico á términos y distinciones, muchas veces convencionales, y para enseñar á sus discípulos, no tanto el arte de discurrir sosegada y desapasionadamente, como el defecto insoportable de despreciar y condenar todo lo que no se aviene con el modo de pensar de su maestro, de su libro. Allá los demagogos, agitando en la siniestra la tea de la discordia, y en le diestra pliegos inmundos y libelos infames é infamatorios, invaden las prensas y propalan por doquiera invectivas virulentas contra sus adversarios. Esto llaman *discusión*, y dicen que de la discusión brota la luz; y el hecho es que la verdadera intolerancia y descomedimiento de los unos y de los otros perpetúan en la tierra la noche lóbrega del error y el odio de escuela, mientras no se hace oír la voz tranquila y majestuosa de la Iglesia, del Papa.

Veamos otra prueba de verdadera tolerancia que nos da León XIII. Hablando el Pontífice de la tolerancia de cultos, se expresa en términos que no pueden menos de merecer la plena aprobación y asentimiento de los mismos disidentes. "No hay tampoco razón, dice, para que se acuse á la Iglesia, ó de encerrarse en una blandura y facilidad de proceder excesiva,

ó de ser enemiga de la libertad buena y legítima. En verdad, aunque la Iglesia juzga no ser lícito el que las diversas clases ó formas de culto divino gocen del mismo derecho que compete á la Religión verdadera, no por eso condena á los encargados del Gobierno de los Estados que, ya para conseguir algún bien importante, ya para evitar algún grave mal, toleren en la práctica la existencia de dichos cultos en el Estado.„

Palabras son éstas que resuelven perfectamente la tan debatida cuestión sobre la libertad de cultos. Según ellas, no pueden los católicos, sean presidentes ó reyes, ministros ó simples ciudadanos, admitir en principio que sean lo mismo el Budismo ó Islamismo que el Cristianismo, ni que corran parejas la Iglesia y la Reforma protestante; pero, salvo el principio, renonoce la Iglesia que de hecho pueden darse circunstancias en un país que pongan á los gobernantes en la necesidad relativa de *tolerar* la diversidad de cultos; bien entendido que esto de *tolerar* se refiere siempre á un *mal*, pues, como dice el Diccionario de la Lengua, *tolerar es sufrir, llevar con paciencia, disimular algunas cosas que no son lícitas, sin consentirlas expresamente.*



§ V

QUINTO CARGO.—LA IGLESIA ES ENEMIGA
DE LA LIBERTAD

Á pesar de esta tolerancia de la Iglesia, parece que Ella es, por lo menos, adversa á la libertad en general y propende un tanto á la opresión. He aquí el último cargo que debemos desvanecer aquí. Lo lograremos fácilmente con solo aplicar la sabia y justa distinción que hace León XIII. Hay una libertad que va encaminada al desprecio de las leyes santísimas de Dios, y á negar la obediencia que es debida á la autoridad legítima. Ésta, más bien que libertad, es licencia y desenfreno, y justamente es llamada por San Agustín *libertad de perdición*, y por San Pedro *velo de malicia*; y aun siendo, como es, contraria á la razón, es verdadera servidumbre, pues *el que obra el pecado, esclavo es del pecado*. No es posible que la Iglesia apruebe semejante libertad; que, si tal hiciera, no sería la obra de Dios ni la institución salvadora de los hombres y de los pueblos.

Hay otra libertad buena y digna de ser

apetecida. Esta, considerada en el individuo, no permite que el hombre se someta á la tiranía abominable de los errores y de las malas pasiones ; y mirada en lo que se refiere á la acción pública, gobierna á los pueblos con sabiduría, fomenta el progreso y las comodidades de la vida, y defiende la administración del Estado de toda arbitrariedad. Esta libertad, buena y digna del hombre, la Iglesia la aprueba más que nadie, y nunca dejó de esforzarse por conservarla incólume y entera en los pueblos.

Un gobernante católico de nuestro siglo pronunció un día, con todo el desenfado de una alma grande, estas palabras, que debieran escribirse en el firmamento con letras de diamantes : “ LIBERTAD PARA TODO Y PARA TODOS, MENOS PARA EL MAL Y LOS MALHECHORES... ”

He aquí un lema glorioso de la bandera cristiana ; he aquí todo un programa de los Gobiernos *sincera* y *prácticamente* católicos ; he aquí una síntesis magnífica de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad legítima, síntesis que sólo ella levanta á García Moreno á la categoría de los grandes legisladores del mundo y (nos atreveríamos á decirlo) de los fundadores de imperios poderosos y felices.

CAPITULO IX

De los principios supremos en que pretende apoyarse el que llaman «derecho nuevo».

Desvanecidos los cargos injustos que se hacen á la Iglesia, creemos oportuno llamar al tribunal de la razón los principios fundamentales de ese que los adversarios de la misma Iglesia llaman *derecho nuevo*, como contrapuesto á las sapientísimas enseñanzas y doctrinas en que se funda la constitución cristiana de la sociedad civil.

Cuatro son los principios del derecho nuevo:

1.º El de que todos los hombres, así como son semejantes en especie y naturaleza, así lo son también en los actos de la vida.

2.º El de que cada cual es de tal manera dueño de sí que por ningún concepto debe estar sometido á la autoridad de otro.

3.º El de que puede pensar libremente lo

que quiera, y hacer lo que se le antoje acerca de cualquier cosa.

4.º En fin, el de que nadie tiene derecho de mandar sobre los demás. Refutemos brevemente tan perniciosas máximas.

§ I

PRINCIPIO DE IGUALDAD

Contra el primer principio.—Deducir de la semejanza, igualdad ó identidad específica de una esencia ó naturaleza cualquiera la identidad, igualdad ó semejanza concreta de los individuos de la misma especie, es desmentir los primeros datos de la observación y protestar contra el orden eterno de todo el universo. La naturaleza se complace maravillosamente con la variedad en la unidad: la unidad está en la esencia, la variedad en los individuos. Uno es el organismo corpóreo de todos los hombres: el hotentote, el beduino, el europeo y el americano, todos tenemos nuestro par de ojos, y de orejas, y de brazos y piernas; y sin embargo, nadie dirá que todos somos idénticos ó perfectamente semejantes los unos á los otros. Los filósofos Leibnitz y Clarke disputa-

ron sobre si *podían* existir dos seres tan semejantes que difiriesen únicamente en el número; y aunque en el orden de la pura posibilidad llevó Clarke la mejor parte, sosteniendo dicha *posibilidad*, sin embargo, en el orden de los hechos ambos filósofos convinieron en que no existían dos seres tan perfectamente semejantes como los que se proponían en el debate. Y si en el ser concreto de las cosas no hay semejanza perfecta, menos, mucho menos la hay en los movimientos y operaciones de las mismas. *Operatio sequitur esse*, la operación es proporcionada al ser, decían sabiamente los escolásticos; y cuanto las potencias ó principios próximos de los actos de un ser cualquiera son más indeterminados ó contingentes, tanto mayor es la distinción, variedad y hasta oposición de los mismos actos individuales. Ahora bien; la voluntad libre es en el hombre la potencia más indeterminada y contingente; luego ella no puede menos de desenvolverse en cada individuo de nuestra especie con prodigiosa distinción, variedad y oposición de actos. Estos actos libres son, en el orden moral, social y político, el elemento contingente de los derechos individuales. Luego la pretendida igualdad de derechos es una quimera despreciable,

§ II

PRINCIPIO DE INDEPENDENCIA

Contra el segundo principio. — Es igualmente absurdo el segundo principio. Fundar la proscripción de toda autoridad en la soñada independencia absoluta del individuo, es querer levantar el monumento de la más insentada soberbia en el vacío. El hombre es criatura, y toda criatura es dependiente, no sólo de la causa primera, sino también de las segundas y próximas, y aun de las más insignificantes circunstancias extrínsecas en cada uno de los órdenes en que se le considere. Esta dependencia es un carácter esencial, metafísico, transcendental de la criatura, que penetra en las profundidades de su ser y se extiende á todos los estados y condiciones. Por esto veremos que los más desaforados demagogos son, en nombre de la mentida independencia que proclaman, los más viles esclavos y ciegos instrumentos de sus caudillos. Así castiga Dios á esos soberbios, sujetando á la ominosa coyunda de tiranos á quienes no quisieron reconocer los títulos de una autoridad legítima y bienhechora.

§ III

LIBERTAD DE PENSAMIENTO Y DE ACCIÓN

Contra el tercer principio.—En cuanto al tercer principio, decir que puede el hombre pensar libremente lo que quiera y hacer lo que se le antoje acerca de cualquier cosa, hablando de la libertad *puramente física*, es una verdad; pero verdad de Perogrullo que ya la sabíamos mucho antes de la revolución francesa. Bien me sé yo que está en mi mano pensar bien ó mal, ó no pensar ni bien ni mal de mi prójimo; bien me sé yo que puedo dar una cuchillada á mi enemigo ó una limosna á un pobre. Mas, hablando de la libertad en el orden moral, decir que es lo mismo robar que pagar deudas, ser fiel á la esposa que hacerle traición, ser buen ciudadano que enemigo de la patria; decir que es lo mismo un Gobierno que castiga á los ladrones que el que los deja correr á sus anchas por esos trigos de Dios; que es lo mismo un Gobierno que adora á Cristo ó á Baco, que rinde culto á la Madre de Dios ó á la prostituta Venus, es negar la razón, echar abajo todo el orden de la moralidad y entronizar el funesto reinado de pasiones sin freno.

§ IV

NEGACIÓN DE LA AUTORIDAD

Contra el cuarto principio.—Dice éste que *nadie tiene derecho de mandar sobre los demás*. Por toda refutación inferimos nosotros: luego no deben ser obedecidos los caudillos de la revolución contemporánea, ni los jefes ocultos de las Sociedades secretas, ni los gobiernos ateos y enemigos declarados de la Iglesia... Se dirá acaso: es que ellos tienen derecho de mandar fundados en los *compromisos* de los suyos. Luego hay compromisos que dan derecho de mandar á los unos, é imponen obligación de obedecer á los otros. ¿Por qué no habrá, pues, otros títulos de mando, si es verdad que la autoridad es elemento esencial y necesario en toda humana sociedad?



CAPITULO X

De los deberes de los católicos en cuanto son miembros de la sociedad civil y política.

Para proceder con algún orden en la declaración de los deberes de los católicos en cuanto miembros de la sociedad civil y política, consideremos en dos párrafos distintos cómo deben *pensar* y cómo deben *obrar* los mismos católicos.

§ I

CÓMO DEBEN PENSAR LOS CATÓLICOS

Dos son los deberes que se han de cumplir respecto de las opiniones y modo de pensar:

1.º Deben los católicos penetrarse de la verdad de todo cuanto han enseñado ó enseñaren en adelante los Romanos Pontífices, y

atenerse en todo caso al juicio de la Sede Apostólica, sintiendo lo que ella siente.

Fúndase este deber en la infalibilidad pontificia, definida como dogma de fe divina y católica en el último Concilio ecuménico del Vaticano. Los Papas, cuando hablan como *Maestros universales*, no pueden engañarse ni engañarnos, y tienen por lo mismo pleno derecho al asenso íntimo de nuestra mente á todas sus enseñanzas. De modo que admitir dudas voluntarias acerca de ellas, negarlas interiormente, atacarlas de palabra ó por escrito, etc., es faltar á la fe divina, oponiéndose á la autoridad del magisterio católico.

2.º Deben los católicos, no contentos con el asenso interno de la mente, hacer pública profesión de las mismas doctrinas pontificias siempre que la ocasión y las circunstancias lo exijan.

Fúndase este deber en la natural consecuencia y lealtad que todo hombre honrado ha de guardar consigo mismo como hombre, y en la obligación impuesta á todo católico por San Pablo en su epístola á los romanos (c. X, vers. 10). En efecto: si yo estoy en posesión legítima de la verdad, ¿por qué he de hacer traición á la misma verdad y á mi propio pensa-

miento, negándola cobardemente ó disimulándola de palabra ú obra en gracia de la mentira y del error? ¿Dónde está la dignidad personal, y la noble y justa independencia de que tanto alardean los hombres? Pero para un católico más poderosa debe ser la palabra inspirada de San Pablo, quien en el lugar citado dice textualmente: "Es necesario *creer* de corazón para justificarse, y *confesar* la fe con las palabra (ú obras) para salvarse."

Ahora, para penetrarse bien de la verdad de las enseñanzas pontificias, deben los católicos leerlas y releerlas, estudiarlas y meditarlas. Somos los hombres muy olvidadizos: poco importa que el Papa hable y enseñe; poco importa que los creyentes le escuchen con docilidad y acepten con sumisión las doctrinas católicas, si al otro día, por ejemplo, de publicada una Encíclica se la relega al olvido y se la sepulta en el polvo de las bibliotecas como un monumento de erudición para los curiosos. Así es que los maestros en sus cátedras, los padres en sus casas, los ciudadanos en sus conversaciones, los gobernantes en sus gabinetes, los legisladores en las Cámaras, y sobre todo los escritores en la prensa, deben renovar frecuentemente la memoria de lo que han

leído y aprendido del Doctor universal, para no desviarse un ápice de la verdad, ya en artículos de periódico, ya en discursos acalorados, ya en conversaciones familiares, etc.

Las materias principales acerca de las que deben hoy los verdaderos católicos atenerse á las enseñanzas pontificias, son esas que se llaman *libertades modernas*: tales son la del pensamiento, la de la palabra, la de conciencia. El mayor peligro de estas libertades es su honesta apariencia, la cual seduce á muchos, especialmente á los jóvenes y á los hombres menos avisados. Para precaverse de este peligro deberán los católicos pensar cuáles fueron los principios y cuáles son las intenciones con que suelen sostenerse y fomentarse dichas libertades. Deberán además consultar la misma experiencia, la cual ha enseñado á qué resultados inducen en el gobierno del Estado, habiendo producido en todas partes tales efectos que justamente han traído al desengaño y arrepentimiento á los hombres verdaderamente honrados y prudentes.

§ II

CÓMO DEBEN OBRAR LOS CATÓLICOS

Los deberes de los católicos, en cuanto á la acción ó aplicación de los principios verdaderos de la constitución cristiana de la sociedad, pueden considerarse, ya en lo privado y doméstico, ya en lo público y general. Esto supuesto,

En lo individual y doméstico debe cada cual ajustar perfectamente su vida y sus costumbres á los preceptos evangélicos, no rehusando llevar con paciencia las dificultades mayores que trae consigo la virtud cristiana. En tanta fermentación de las humanas pasiones, en medio del violento choque de pareceres y afectos contrarios, sin duda alguna los católicos deben tener presente este aviso, que los llama á llevar con paciencia todas las dificultades que en la vida social trae consigo la virtud cristiana.

Deben todos amar la Iglesia cual Madre común, guardar y obedecer sus leyes, atender á su honor y á la defensa de sus derechos, y esforzarse á que sea honrada, amada y respetada por aquellos sobre quienes tengan alguna autoridad.

Con respecto á la acción de los católicos en la vida social y política, creemos necesario ceñirnos estrictamente á la palabra pontificia, por ser la materia muy delicada. "Toca también, dice León XIII, al bienestar común el tomar parte *prudentermente* en la administración municipal, procurando que se atienda por la autoridad pública á la instrucción de la juventud, en lo que se refiere á la Religión y á las buenas costumbres, como conviene á personas cristianas, de lo cual depende en gran manera el bien público."

Ocurre aquí hacer esta pregunta. ¿La acción de los católicos deberá también extenderse hasta el sumo poder del Estado? "Hablando en general, contesta el Pontífice, es bueno y conveniente que la acción de los católicos salga del estrecho círculo del municipio á campo más vasto y extendido, y aun que abrace el gobierno mismo del Estado. Decimos *en general*, agrega, porque estas nuestras enseñanzas tocan á toda clase de pueblos, que, por lo demás, puede muy bien suceder que, por causas gravísimas y justísimas, no convenga intervenir en el gobierno de un Estado, ni ocupar en él cargos políticos; mas *en general*, como hemos dicho, el no querer tomar parte ninguna

en las cosas públicas sería tan malo como no querer prestarse á nada que sea de utilidad común, tanto más cuanto los católicos, enseñados por la misma doctrina que profesan, están obligados á administrar las cosas con entereza y fidelidad; de lo contrario, si se están quietos y ociosos, fácilmente se apoderarán de los asuntos públicos personas cuya manera de pensar puede no ofrecer grandes esperanzas de saludable gobierno. Lo cual estaría, por otra parte, unido con no pequeño daño de la Religión cristiana, porque precisamente podrían mucho los enemigos de la Iglesia y muy poco sus amigos.»

De aquí se sigue que los católicos tienen causas justas para intervenir en la gobernación de los pueblos, pues no acuden ni deben acudir á esto para aprobar lo que en el día de hoy hay malo en la constitución de los Estados, sino para convertir eso mismo, en cuanto se pueda, en bien sincero y verdadero del público, estando determinados á infundir en todas las venas del Estado, á manera de jugo y sangre vigorosísima, la sabiduría y eficacia de la Religión católica.

Deben los católicos imitar la conducta observada en este punto por los primeros discí-

pulos de Jesucristo, quienes, aun cuando las costumbres y los intereses de los paganos distaban inmensamente de los evangélicos, con todo eso, se introducían donde quiera que podían, animosamente y perseverando en medio de la superstición, siempre incorruptos y semejantes á sí mismos. Ejemplares en la lealtad á sus principios y obedientes á las leyes en cuanto era lícito, esparcían por todas partes maravilloso resplandor de santidad, procuraban ser útiles á sus hermanos, atraer á los otros á la sabiduría de Cristo; pero prontos siempre á retirarse y á morir valerosamente si no podían retener los honores, las dignidades y los cargos públicos sin faltar á la virtud.

El resultado precioso de tan noble y heroica conducta fué el que todos sabemos. Provino de esto el que penetrasen rápidamente las instituciones cristianas, no sólo en las casas particulares, sino en los campamentos, en los tribunales y en la misma corte imperial.

Conveniente es en estos tiempos se renueven tales ejemplos de nuestros mayores. Á este fin, ténganse presentes estos cinco documentos prácticos:

1.º Es necesario que los católicos dignos

de este nombre quieran, ante todo, ser y parecer hijos amantísimos de la Iglesia.

2.º Han de rechazar sin vacilación todo lo que no puede subsistir con esta profesión gloriosa.

3.º Han de aprovecharse, en cuanto pueda hacerse honestamente, de las instituciones de los pueblos para la defensa de la verdad y de la justicia.

4.º Han de esforzarse para que la libertad en el obrar no traspase los límites señalados por la naturaleza y por la ley de Dios.

5.º Han de procurar que todo Estado tome aquel carácter y forma cristiana que hemos dicho.

La obligación de cumplir estos consejos saludables del Pontífice, estrecha muy especialmente á los legisladores. Aunque el Poder legislativo es *intermitente*, sin embargo, en los Gobiernos republicanos él representa al pueblo, él le dicta Constitución y leyes. Si, pues, el Poder legislativo desarma al Poder ejecutivo y relaja todos los resortes de la autoridad permanente, injusto es exigir del Ejecutivo aquello que no puede hacer sin violación manifiesta de las leyes, cuya observancia está asegurada por la religión del juramento. De



aquí es que á los legisladores incumbe el deber sagrado de apoyar y robustecer á todo trance al Poder ejecutivo si no se quiere empujar y arrastrar el Estado á los abismos que le abren la anarquía ó demagogia.

Mas entre todas las obligaciones de los católicos, la que más inculca el Padre Santo es ésta : “ Hay que conservar, dice, ante todo, la *concordia* de las voluntades, y buscar la *unidad* en los propósitos y acciones. Ciertamente, sin concordia de las voluntades, sin unidad de pensamientos, no es posible imprimir en la sociedad movimiento seguro. Esto se obtendrá sin dificultad si cada uno toma para sí, como norma de su vida, las prescripciones de la Sede Apostólica, y si obedece á los Obispos, á quienes *el Espíritu Santo puso para gobernar su Iglesia*. (Hechos de los Apóstoles, cap. XX, vers. 28.)”

Por eficaz que sea este medio no es muy fácil su aplicación, porque acaece muchas veces que, si en abstracto se aceptan las enseñanzas pontificias, en el orden de los hechos, en la práctica, flaqueamos por falta de abnegación y serenidad de ánimo. Por esto, lo que más inculca el Pontífice es la *unidad* y la *concordia*. La defensa de la Religión católica exi-

ge necesariamente la unidad de todos, y suma perseverancia en la profesión de las doctrinas que la Iglesia enseña, procurándose en esta parte que nadie haga del que no ve las opiniones falsas, ó las resista con más blandura de la que consienta la verdad. No quiere decir con esto el Papa que los católicos deban mostrarse siempre en la defensa de la verdad muy severos, muy rígidos, muy desconfiados y quisquillosos; pues si se fija la atención en sus palabras, fácilmente se echará de ver que lo que el Papa reprueba es *el exceso* de blandura para con los errores; mas de esto no se sigue que se haya de defender la verdad con excesiva cólera y ardimiento, porque con esto perdería mucho la causa del bien, como lo prueba la experiencia.

Oportuno parece tocar aquí de paso una cuestión. Suelen muchos decir que *de la discusión brota la luz*, y que la Iglesia, enemiga de las luces, es por lo mismo adversaria tenaz de la libertad de discusión. Este cargo, como todos los demás que se hacen á la Iglesia, es injusto, falsísimo. La Iglesia profesa dogmas de fe divina y admite verdades evidentes. Respecto de los dogmas, la Iglesia no puede admitir discusión alguna, porque ellos están fun-

dados en la veracidad y autoridad misma de Dios. Respecto de las verdades evidentes, tampoco puede cejar un punto, porque la evidencia objetiva es fundamento incontrastable de la certeza, y es necesidad disputar, por ejemplo, sobre si dos y dos son cuatro ó siete. Mas respecto de todo aquello que es verdaderamente opinable, la Iglesia, más que nadie, ha respetado y respetará siempre los fueros de la razón; la Iglesia ha discutido sabiamente las opiniones de los hombres, y ha abierto al humano ingenio, en las cosas inciertas y dudosas, un vasto palenque para que ejercite sus fuerzas en ventaja de las ciencias. Lo único que ha hecho, hace ahora y hará siempre la Iglesia, es moderar los ímpetus y apaciguar los ánimos empeñados en disputas y discusiones.

Es, pues, lícito discutir de lo que es opinable, pero con moderación y con deseo de alcanzar la verdad, y lejos de mutuas sospechas y recriminaciones.

Por lo cual, á fin de que la unión de los ánimos no se quebrante con la temeridad en el recriminar, entiendan todos que la integridad de la verdad católica no puede en ninguna manera subsistir con las opiniones que se allegan al naturalismo ó al racionalismo, cuyo fin

último es arrasar hasta los cimientos de la Religión cristiana y establecer en la sociedad la autoridad del hombre, postergada la de Dios.

Tampoco es lícito cumplir sus deberes de una manera en privado y de otra en público, acatando la autoridad de la Iglesia en la vida particular y rechazándola en la pública, pues esto sería mezclar lo bueno y lo malo, y hacer que el hombre entable una lucha consigo mismo, cuando, por lo contrario, es cierto que éste siempre ha de ser consecuente y nunca apartarse de la norma de la virtud cristiana en ninguna cosa ni en ningún género de vida.

Pongamos fin á este capítulo y á esta obra resolviendo esta importante cuestión. ¿Qué piensa León XIII sobre las discusiones y querellas que suelen suscitarse sobre puntos meramente políticos? Porque aunque Donoso Cortés, refiriéndose á Proudhon, ha dicho que toda cuestión política tropieza con la Teología, sin embargo, esto pudiera, acaso con razón, tenerse como una exageración peligrosa que, mal interpretada, llegaría á borrar por completo los linderos que separan la religión de la pura política, y crear y extender entre los católicos cierto espíritu de desconfianza y suspicacia

para ver en todo y por todo empeñados los intereses religiosos.

Pues bien: el Pontífice admite evidentemente una distinción real y verdadera entre cuestiones político-religiosas y cuestiones *meramente políticas*. En las regiones metafísicas fácilmente se descubren íntimas y trascendentales relaciones entre Dios y las criaturas; mas esto no quita en el orden práctico la distinción real é inmediata de las cosas que son constituídas, dentro de su esfera, por sus propias naturalezas y condiciones. “Si la controversia, dice Leon XIII, versase sobre cosas *meramente políticas*, sobre la mejor forma de gobierno, sobre tal ó cual forma de constituir los Estados, de esto podrá haber una honesta diversidad de opiniones.” Es, pues, innegable, en la mente del Pontífice, la distinción entre cuestiones político-religiosas y cuestiones *meramente políticas*.

¿Qué consecuencia deberemos sacar de esta distinción? La que saca el mismo Pontífice.— “Por lo cual, dice, no sufre la justicia que á personas cuya piedad es por otra parte conocida, y que están dispuestas á acatar las enseñanzas de la Sede Apostólica, se les culpe como falta grave el que piensen de distinta

manera acerca de las cosas que hemos dicho, y sería mucho mayor la injuria si se les acriminase de haber violado ó héchose sospechosa en la fe católica, según que lamentamos haber sucedido más de una vez. Tengan presente esta ordenación los que suelen dar á la estampa sus escritos, y en especial los redactores de periódicos.”

“ Porque cuando se ponen en discusión cosas de tanta importancia como son las que se tratan en el día, no hay que dar lugar á polémicas intestinas ni á cuestiones de partido, sino que, unidos los ánimos y las aspiraciones, deben esforzarse á conseguir lo que es propósito común de todos; es á saber : la defensa y conservación de la Religión y de la sociedad. Por lo tanto, si antes ha habido alguna división y contienda, conviene que se eche enteramente al olvido ; si algo se ha hecho temeraria ó injustamente, quien quiera que sea el culpable, hay que recompensarlo con mutua caridad y resarcirlo con sumo acatamiento de todos hacia la Sede Apostólica. De esta manera, los católicos conseguirán dos cosas muy excelentes : la una, el hacerse cooperadores de la Iglesia en la conservación y propagación de los principios cristianos; la

otra el procurar el mayor beneficio posible á la sociedad civil, puesta en grave peligro por razón de las malas doctrinas y de las malas pasiones. „

FIN DEL TOMO TERCERO

ÍNDICE



	<i>Págs.</i>
ADVERTENCIA.	5
ÉTICA	
CAPÍTULO I. — <i>Del fin del hombre</i>	11
§ I. — DEL FIN EN COMÚN	11
§ II. — Del fin objetivo absolutamente último	19
§ III. — De la felicidad ó bienaventuranza del hombre	21
§ IV. — Del fin del hombre en la vida presente	35
CAP. II. — <i>De la moralidad</i>	45
§ I. — De la moralidad en su esencia	45
§ II. — De la norma de la moralidad	56
§ III. — Sistemas falsos y erróneos	63
§ IV. — De las facultades con que se ejerce el acto humano	72
§ V. — Principios próximos de donde se deriva la moralidad de los actos humanos	83
§ VI. — Propiedades del acto humano	89
§ VII. — Del mérito y demérito	92
§ VI II. — De las pasiones	98

	<u>Págs.</u>
CAP. III.— <i>De los hábitos morales, ó sea de la virtud y del vicio</i>	109
§ I.—De los hábitos morales en general.....	109
§ II.—De las virtudes cardinales en particular.	
—Prudencia.	115
§ III.—Justicia.....	120
§ IV.—Templanza.....	126
§ V.—Fortaleza.....	129
CAP. IV.— <i>De la ley</i>	133
§ I.—De la ley en general.....	133
§ II.—Propiedades de la ley.....	139
§ III.—División de las leyes.....	145
§ IV.—Actos de la ley.....	147
§ V.—Ley eterna.....	147
§ VI.—Ley natural.....	153
§ VII.—Autonomía de la razón..	156
§ VIII.—La ley natural es una para todos los hombres.....	157
§ IX.—De la sanción de la ley natural.....	161
CAP. V.— <i>De la conciencia</i>	171

DERECHO NATURAL

Derecho individual.

CAPÍTULO I.— <i>Del derecho</i>	181
§ I.—De la noción, división y propiedades del derecho.....	181
§ II.—Naturaleza, división, gradación de los deberes del hombre.	190
CAP. II.— <i>Deberes del hombre para con Dios</i>	197
§ I.—De la Religión en general.....	197
§ II.—Del culto interno, externo y público ...	203

	<u>Págs.</u>
§ III. — De la divina revelación.....	213
CAP. III.— <i>Deberes del hombre para consigo mismo..</i>	221
§ I. — Deberes del hombre en cuanto á su alma	222
§ II. — Deberes del hombre en cuanto al cuerpo.	225
§ III.— Del derecho de rechazar la fuerza con la fuerza, y del duelo... ..	234
§ IV. — Del derecho de propiedad.....	243
Del derecho social.	
CAP. IV. — <i>De la sociedad doméstica.....</i>	257
§ I. — Del matrimonio.....	257
§ II. — Indisolubilidad del matrimonio.....	268
§ III. — Del matrimonio en sus relaciones con la potestad civil	273
CAP. V. — <i>De la sociedad civil.....</i>	287
§ I. — De la sociedad civil en general.....	287
§ II. — Del origen de la sociedad civil.....	292
§ III. — De la autoridad social.....	296
§ IV. — De la constitución cristiana de la so- ciedad civil.....	300
§ V. — De los deberes religiosos de la sociedad política.....	310
CAP. VI. — De la Iglesia considerada en sí misma..	319
CAP. VII.— <i>De la Iglesia en sus relaciones con el Estado.....</i>	345
CAP. VIII. — <i>De los cargos que hacen á la Iglesia sus enemigos.</i>	365
§ I. — Primer cargo.—La Iglesia es enemiga de la civilización.....	365
§ II. — Segundo cargo. — La Iglesia es estacio- naria.....	373
§ III.—Tercer cargo.—La Iglesia es retrógrada.	375

	<u>Págs.</u>
§ IV. — Cuarto cargo. — La Iglesia es intolerante.....	379
§ V. — Quinto cargo. — La Iglesia es enemiga de la libertad.....	384
CAP. IX. — <i>De los principios supremos en que pretenden apoyarse el que llaman «derecho nuevo»...</i>	387
§ I. — Principio de igualdad.....	388
§ II. — Principio de independencia.....	390
§ III. — Libertad de pensamiento y de acción..	391
§ IV. — Negación de la autoridad.....	391
CAP. X. — <i>De los deberes de los católicos en cuanto son miembros de la sociedad civil y política...</i>	393
§ I. — Cómo deben pensar los católicos.....	393
§ II. — Cómo deben obrar los católicos.....	397



Este Libro es propiedad de la Biblioteca

Nacional de la Casa de la Cultura

Su Venta es penada por la Ley