

SECCION PRIMERA

TRANSICION

DEL CONOCIMIENTO MORAL DE LA RAZON
COMUN AL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO

De todo lo que se puede concebir en el mundo, y aún en general fuera de él, no hay más que una sola cosa que sin restriccion se pueda tener por buena, y ésta es una *buena* voluntad. La inteligencia, la cortesía, el juicio y todos los *talentos* del espíritu; ó el valor, la resolucion, la perseverancia, como cualidades del temperamento, son sin duda cosas buenas y deseables por muchas consideraciones; pero estos dones de la naturaleza pueden ser tambien extremadamente perniciosos y malos cuando la voluntad que de ellos debe hacer uso, y que esencialmente constituye lo que

se llama el *carácter*, no es buena. Sucede lo mismo con los *dones de la fortuna*. El poder, la riqueza, el honor, la salud misma, todo bienestar, y hasta ese completo contentamiento que se llama *dicha*, todas estas cosas nos dan una confianza en nosotros mismos que degenera muchas veces en presuncion cuando no hay una buena voluntad para impedir que ejerzan una influencia perniciosa en el ánimo, y para subordinar todos nuestros actos á un principio universalmente legítimo. Agréguese á esto que un espectador razonable y desinteresado no puede ver con satisfaccion que todo favorece á un sér á quien no adorna ningun rayo de buena voluntad, y que ésta parece ser una condicion indispensable para merecer la dicha.

Hay tambien cualidades favorables á esta buena voluntad y que pueden facilitar su accion, pero que no tienen, apesar de esto, valor intrínseco absoluto, porque siempre suponen una buena voluntad que disminuye la estimacion que por otra parte les concedemos y no nos permite tenerlas absolutamente por buenas. La moderacion en los afectos y pasiones, el dominio de sí mismo y la sangre fria no son solamente buenas cualidades bajo algunos aspectos, sino que parecen constituir parte del valor intrínseco de la persona; sin embargo, dis-

tan mucho de que se las pueda considerar como buenas sin restriccion (aunque les hayan dado un valor absoluto los antiguos). En efectó, sin los principios de una buena voluntad pueden convertirse en malas, y la sangre fria de un malvado, no sólo le hace mucho más peligroso, sino que nos parece desde luego aún más despreciable.

La buena voluntad no toma su bondad de sus efectos ó de sus resultados, ni de su aptitud para alcanzar tal ó cuál fin propuesto, sino solamente del querer; es decir, de sí misma, y considerada en sí misma debe ser estimada como incomparablemente superior á todo lo que se puede ejecutar por ella en provecho de cualquier inclinacion ó de todas juntas. Aun cuando una suerte contraria ó la avaricia de una naturaleza ingrata privasen á esta voluntad de todos los medios de ejecutar sus designios, aún cuando sus esfuerzos mayores no dieran resultado alguno, y no quedase más que la buena voluntad (y no entiendo por esto un simple deseo, sino el empleo de todos los medios de que podemos disponer), brillaría aún por su esplendor propio, como una piedra preciosa, porque toma de sí misma todo su valor. La utilidad ó la inutilidad no pueden añadir ni quitar cosa alguna á este valor. La utilidad no es aquí más que el marco que puede servir para

facilitar la venta de un cuadro, ó para llamar sobre él la atencion de los que no son bastante competentes; pero no para recomendarle á los verdaderos amantes del arte ni para determinar su precio.

Hay, sin embargo, en esta idea del valor absoluto que se atribuye á la simple voluntad, sin tener en cuenta la utilidad, algo tan extraño, que, por más que esté perfectamente conforme con la razon comun, somos naturalmente inclinados á preguntarnos si no hay aquí alguna ilusion de la imaginacion, por un falso entusiasmo producida, y si no nos engañamos interpretando así el fin para que la naturaleza ha sometido nuestra voluntad al dominio de la razon. Por esto vamos á examinar esta idea bajo este punto de vista.

Cuando consideramos la constitucion natural de un sér organizado, es decir, de un sér cuya constitucion tiene la vida por objeto, sentamos el principio de que en este sér no hay órgano que no sea el más apropiado al fin para que existe. Ahora bien, si dando á un sér la razon y la voluntad, la naturaleza no hubiese tenido por objeto más que la *conservacion*, el *bienestar*, la *dicha*, en una palabra, de este sér, hubiera tomado mal sus medidas, confiando á la razon de su criatura el cuidado de proseguir su fin. En efecto, todas las acciones

que esta criatura debe realizar para llegar á este fin, todo el sistema de conducta que debe observar para llegar á él, el instinto, la revelacion con más exactitud, y el fin de la naturaleza se alcanzaría mejor por este medio que por la razon. Y si la criatura más favorecida debía además recibir el privilegio de la razon, esta facultad no debía servirle más que para contemplar las felices disposiciones de su naturaleza, admirarlas, regocijarse y dar gracias á la causa bienhechora que se las había dado, y no para someter su facultad de desear á este guía engañador y falso, y usurpar su obra á la naturaleza. En una palabra, ésta hubiera impedido que la razon hubiese servido para *un uso* práctico y tuviese la presuncion de descubrir con su vista débil todo el sistema de la felicidad y los medios de llegar á ella. No solamente nos hubiera privado de elegir los fines sino que tambien los medios, y hubiera confiado sábiamente lo uno y lo otro al instinto.

Y en la práctica vemos que, cuánto más se aplica con una razon culta á buscar los goces de la felicidad y la vida, ménos está satisfecho el hombre. De aquí este disgusto de la razon ¹, que se muestra en los más refinados placeres. En efec-

¹ *Misología.*

to, despues de haber pesado todas las ventajas que puede proporcionar, no solamente la invencion de las artes de lujo, sino de las ciencias (que en definitiva no les parecen ser más que un lujo del entendimiento), hallan en último término que han recibido ménos dicha que trabajo se han tomado, y acaban por sentir hácia el vulgo más envidia que menosprecio, porque se entrega más á la direccion del instinto natural y concede á la razon poca influencia sobre su conducta. No obstante, lejos de acusar de descontentadizos ó de ingratos para con la bondad de la causa que gobierna al mundo á aquellos que tanto rebajan y áun miran como cosa nimia las pretendidas ventajas que puede procurarnos la razon con relacion á la felicidad de la vida, es preciso reconocer que este juicio tiene un principio culto en la idea de que nuestra existencia tiene un fin muy noble, que la razon está especialmente destinada al cumplimiento de este fin, y no á la persecucion de la felicidad, y que el hombre debe subordinarle en gran parte sus fines particulares como á una suprema condicion.

En efecto, si la razon no basta para dirigir seguramente la voluntad en la eleccion de sus objetos y en la satisfaccion de todas nuestras necesidades (que suele mul-

tiplicar ella misma), si debemos reconocer que este fin se conseguiria con mucho mayor seguridad por medio de un instinte natural, y si, no obstante, la razon nos ha sido dada como una facultad práctica, es decir, como facultad que debe ejercer su influencia sobre la *voluntad*, es necesario, puesto que se ve por todas partes en las disposiciones de la naturaleza una apropiacion perfecta de los medios á los fines, que su verdadero destino sea el de producir una *buen*a voluntad, no como *medio* para cualquier fin extraño, sino *en sí misma*, lo que exige necesariamente la razon. Puede no ser, sin duda ninguna, esta buena voluntad el solo bien, el bien total; pero debe ser mirada como el bien supremo y la condicion á la cual debe subordinarse todo otro bien, todo deseo, hasta el de la felicidad. No hay aquí nada que no concuerde perfectamente con la sabiduría de la naturaleza; y si se ve que el cultivo de la razon, exigido por el primer fin como incondicional, restringe de vários modos, y hasta puede reducir á la nada, al ménos en esta vida, la prosecucion y posesion del fin segundo de la dicha, que es siempre condicional, no debe creerse que la naturaleza obre en ello contrariando su designio; porque reconoce la razon que su supremo destino práctico es fundar una

buena voluntad, y no puede hallar sólo en el cumplimiento de este destino la satisfacción que le es propia; es decir, la que procura cuando se alcanza el fin que ella sólo determina; aunque esté ligada semejante satisfacción con alguna pena de la inclinación, contrariada en sus fines.

Así, pues, se trata de desarrollar el concepto de una voluntad buena en sí é independientemente de todo fin ulterior; de ese concepto que tenemos siempre presente al apreciar el valor moral de nuestras acciones, y que es la condición á que todo lo debemos referir. En suma, se trata de desarrollar lo que está ya naturalmente contenido en toda sana inteligencia, porque este concepto necesita ménos ser enseñado que explicado. Por esto tomaremos el concepto del *deber*, que contiene el de una buena voluntad. Es verdad que el primero implica ciertas restricciones y ciertos obstáculos subjetivos; pero estas restricciones y estos obstáculos, lejos de ahogar al segundo anulándole, le hacen, por el contrario, resaltar por el contraste, haciéndolo más brillante cada vez.

Dejo aquí á un lado todas las acciones que se juzgan contrarias al deber, aunque puedan ser útiles para tal ó cuál fin, porque no puede cuestionarse acerca de si estas acciones se hacen ó no *por deber*,

puesto que, por el contrario, es su carácter ser al deber opuestas. Dejo á otro lado las acciones que realmente están conformes con el deber, pero por las cuales los hombres no tienen *inclinacion alguna* directa, y que sólo llevan á cabo porque á ello les mueve otra inclinacion; porque en éstas es fácil distinguir si la accion conforme al deber se lleva á cabo por *deber* ó por interés personal. Esta distincion es mucho más difícil cuando la accion es conforme al deber y el sujeto tiene hácia ella una inclinacion *inmediata*.

Por ejemplo: es sin duda conforme con el deber que un mercader no encarezca su mercancía engañando á los compradores inexpertos; y cuando hace el comercio en gran escala, el mercader prudente no engaña, sino que adopta para todo el mundo un precio fijo, de modo que un niño pueda comprar en su casa lo mismo que cualquier otra persona. Todos quedan servidos *lealmente*, pero esto no basta para creer que el mercader obra así por deber é inspirado por los principios de la probidad; lo exige su interés, porque no puede haber en esto inclinacion inmediata, y no se le puede suponer un tan grande y tan igual afecto á todos los compradores que llegue hasta el punto de impedirle tratar á unos con mayor ó menor consideracion

que á otros. Hé aquí, pues, una accion que no se ha llevado á cabo, ni por deber, ni por inclinacion inmediata, sino solamente por interés personal.

Por el contrario; es un deber el conservar la vida propia, pero es tambien una cosa á la cual cada uno se ve llevado por una inclinacion inmediata. Esto es lo que hace frecuentemente que el cuidado, generalmente lleno de ansiedad que la mayor parte de los hombres tienen por su vida, no tenga carácter alguno moral. Sin duda conservan su vida *conforme al deber*, mas no por *deber*. Pero que las penas y una cuita constante quiten á un hombre todo apego á la vida; si este desdichado, de carácter enérgico, más bien irritado contra su suerte que abatido ó desesperado, conserva la vida sin amarla, y hasta deseando la muerte, puede decirse que no la conserva ni por inclinacion ni por miedo, sino por deber, y entónces su máxima tendrá un carácter moral.

Ser bienhechor cuando se puede es un deber, y aún hay almas tan naturalmente simpáticas que, sin tener motivo de vanidad ó interés, hallan una satisfaccion en sembrar la alegría en derredor suyo, y gozan con la dicha de otro cuando es obra suya. Pero sostengo que en este caso la accion, por conforme que sea con

el deber y por estimable que por otra parte sea, carece, sin embargo, de verdadero valor moral, y corre parejas con las otras inclinaciones, por ejemplo con la ambicion, que, cuando por fortuna, tiene por objeto un asunto de interés público conforme al deber, y digno de elogio por consecuencia, le concedemos nuestro aplauso pero no nuestro respeto; porque la máxima en este caso no tiene carácter moral, que exige que se obre, no por inclinacion, sino *por deber*. Ahora, supongamos que uno de estos hombres bienhechores se ve agobiado por una pena personal, que extinga en su corazon toda compasion por la desgracia ajena, y que, pudiendo siempre socorrer á los desgraciados sin participar de su desgracia, absorto completamente por su mal se sustrae á esa insensibilidad para ir en su socorro, sin sentirse poseido por inclinacion alguna, sino porque hacerle es un deber de su conducta; tiene entónces un verdadero valor moral. Digo más: si el corazon de un hombre estuviese dotado de un débil grado de simpatía; si este hombre (por otra parte honrado) permaneciese frio é indiferente ante los sufrimientos de otro por exigirlo así su temperamento, y acaso tambien porque, sabiendo sopor-
tar sus males propios con valor y paciencia, supusiera en los demás ó exigiera de

ellos la misma fuerza; si como la naturaleza no ha trabajado precisamente para hacer de este hombre (lo que no sería la peor de sus obras ciertamente) un filántropo, ¿no hallaría en él algún medio de darle un valor superior al que le daría un temperamento compasivo? Sin duda, y aquí precisamente brilla el valor moral del carácter, incomparablemente superior á todo, el que procede de hacer el bien, no por inclinacion, sino por deber.

Asegurar la propia dicha es un deber (al ménos indirecto), porque el descontento de su estado puede fácilmente dejarse llevar, en medio de los cuidados y necesidades que le atormentan, por la *tentacion de faltar á sus deberes*. Pero además, independientemente de la consideracion del deber, hallan todos los hombres en sí mismos la más poderosa y profunda inclinacion á la dicha, porque, en suma, esta idea de dicha resume todas sus inclinaciones.

Los preceptos, empero, cuyo fin es la felicidad, se caracterizan casi siempre por perjudicar á algunas inclinaciones, y, por lo demás, el hombre no puede formar un concepto determinado y cierto de ese conjunto de satisfacciones de todas sus necesidades, que se designa bajo el nombre de dicha. No debe admirar, pues, que una sola inclinacion que promete alguna cosa

determinada, y puede en un momento preciso quedar satisfecha, pueda sobreponerse á una idea incierta; que, por ejemplo, un gotoso pueda decidirse á gozar de todo lo que le plazca aunque deba sufrir despues las consecuencias, y que, conforme á su manera de apreciar las cosas, no crea deber sacrificar el goce del momento á la acaso vana esperanza de la dicha que da la salud; pero aún cuando esa inclinacion, que lleva á todos los hombres á buscar su felicidad, no determinase su voluntad, aún cuando la salud no fuese para él, por lo ménos, más que una cosa que ha de tener en cuenta en sus cálculos, seguiría siendo en este caso, como en todos los demás, una ley la que manda trabajar por la propia dicha, no por inclinacion, sino por deber, y por esto solamente puede tener la conducta un verdadero valor moral.

Sin duda así deben entenderse los pasajes de la Escritura en donde se manda amar al prójimo, aún siendo enemigo. En efecto, el amor como inclinacion no se impone; pero hacer el bien por deber, aún cuando no estemos á ello obligados, ó aunque del objeto nos aleje una repugnancia natural é insuperable, es un amor *práctico* y no patológico, un amor que reside en la voluntad y no en una inclinacion de la sensibilidad, en los principios que deben

guiar la conducta y no en una tierna simpatía, y este amor es el único que puede ser ordenado.

Mi segunda proposición es que, una acción llevada á cabo por deber, no deduce su valor moral del *fin* que debe realizar, sino de la máxima que la determina, y que, por consiguiente, este valor no depende de la realidad del objeto de la acción, sino del *principio* en virtud del cual la *voluntad* se resuelve á esta acción, abstracción hecha de todos los objetos de la facultad de desear. De lo que precede resulta claramente que los fines que á nuestras acciones podemos proponer, y que los efectos de estas acciones, consideradas como fines y como móviles de la voluntad, no pueden darle un valor absoluto y moral. Luego ¿en dónde reside este valor, si no está en la relación de la voluntad con el efecto esperado? No puede estar sino en el *principio de la voluntad*, considerado independientemente de los resultados que pueden obtenerse por la acción; en efecto, la voluntad está colocada entre su principio *a priori*, que es formal, y su móvil *a posteriori*, que es material, como entre dos caminos; y puesto que debe ser determinada por uno de estos principios, lo será necesariamente por el principio formal del querer en general cuando la acción se ha-

ga por deber, porque, en este caso, carece de todo principio material.

De las dos precedentes proposiciones deduzco como consecuencia esta tercera: *el deber es la necesidad de verificar una accion por respeto á la ley*. Puedo muy bien tener *inclinacion* y no *respeto* hácia el objeto que debe ser el efecto de mi accion, precisamente porque este objeto es sólo un efecto y no la actividad de una voluntad.

Asimismo puedo tener respeto á una inclinacion, bien sea mia ó bien de otro: no puede ménos de agradarme en el primer caso, y amarla algunas veces en el segundo, es decir, mirarla como favorable á mi interés propio. No hay más que lo que está unido á mi voluntad como principio, y no como efecto, lo que no sirve á mi inclinacion, sino que la vence, ó á lo ménos la excluye enteramente de la deliberacion, y, por consiguiente, la ley considerada en sí misma, que puede ser un objeto de respeto y al mismo tiempo un órden. Ahora bien, si una accion verificada por deber excluye necesariamente la influencia toda de las inclinaciones, y por esto mismo todo objeto de la voluntad, no queda nada que la determine, sino objetivamente la *ley*, y subjetivamente el *puro respeto* á esta ley práctica, y, por consiguiente, esta

máxima ¹: es preciso obedecer esta ley aún en perjuicio de todas las inclinaciones. Así, el valor moral de la acción no reside, pues, en el efecto que produce ni en ningún principio de acción que tome su motivo de este efecto, porque todos estos efectos (el contentamiento de nuestro estado y aún el bienestar de otro) podrán también producirse por otras causas, y para esto no se necesitaba para nada la voluntad de un ser racional; sólo en esta voluntad es preciso buscar el bien supremo y absoluto. Por consiguiente, el *representarse la ley* en sí misma es lo que sólo puede hacer seguramente un ser racional; y colocar en esta representación, y no en el objeto producido, el principio determinante de la voluntad, es lo único que puede constituir este bien *trou* eminente que llamamos bien moral, este bien que reside en la persona misma obrando conforme á esta representación, y que no debe esperarse el efecto producido por su acción ².

¹ Se llama máxima el principio subjetivo del querer; el principio objetivo, es decir, el que serviría subjetivamente de principio práctico á todos los seres racionales, si la razón tuviera siempre un pleno poder sobre la facultad de desear, es la *ley* práctica.

² Se me objetará acaso que, al emplear la pa-

Mas ¿cuál será esta ley cuya representacion debe determinar la voluntad por sí, é independientemente de la consideracion del efecto alcanzado, para que la voluntad pueda llamarse buena absolutamente y sin restriccion? Puesto que he descartado de la voluntad todos los impulsos que podría hallar en la esperanza de lo que prometiera la ejecucion de una ley, no queda más que la legitimidad de las acciones en

labra *respeto*, me encierro en un sentimiento vago, en lugar de resolver claramente la cuestion por un concepto de la razon. Pero aunque el respeto sea un sentimiento, no es uno de esos sentimientos que *recibimos* por influencia; es *producido espontáneamente* por un concepto racional, y así se distingue específicamente de *todos* los sentimientos de la primera especie que se refieren á la inclinacion ó al temor. Lo que inmediatamente considero como una ley para mí lo considero con respeto, y este sentimiento significa que mi voluntad tiene conciencia de estar *sometida* á esta ley independientemente de cualquiera otra influencia que obre sobre mi sensibilidad. La determinacion de la voluntad producida inmediatamente por la ley, y la conciencia de esta determinacion inmediata, es lo que llaman *respeto*; de modo que el respeto debe considerarse como el *efecto* de la ley sobre el sujeto, y no como la causa de esta ley. Propiamente hablando, el respeto nace de la idea de una cosa cuyo valor perjudica al amor propio. No puede ser esta cosa ni un objeto de inclinacion ni un objeto de temor, aunque

general que pueda servirle de principio; es decir, que *debo siempre obrar de tal suerte que pueda querer que mi máxima se convierta en una ley universal*. El único principio que aquí dirige y debe dirigir la voluntad, si el deber no es un concepto quimérico y una palabra sin significacion, es, pues, esta simple conformidad de la accion con una ley universal (y no con una ley particular aplicable á ciertas acciones). El sentido comun está de acuerdo con nos-

el sentimiento que inspira tenga alguna analogía con estos dos. *El objeto* del respeto no es otro, pues, que la *ley*; refiriéndome aquí á la ley que nos imponemos á *nosotros mismos*, y que, por lo tanto, reconocemos como necesaria en sí. Por el hecho de reconocerla como tal ley, debemos someternos á ella sin consultar al amor propio; y en cuanto que nos la imponemos á nosotros mismos, es un efecto de nuestra voluntad. El sentimiento que excita en nosotros la primera relacion, tiene alguna analogía con el temor; en la segunda con la inclinacion. El respeto que una persona nos inspirará, propiamente no es más que el respeto á la ley (de la honradez, etc.), de la cual esta persona nos da un ejemplo. Y como miramos como un deber ampliar nuestros talentos, creemos ver en una persona que los tiene *el ejemplo de una ley* (que nos enseña el deber de trabajar por parecernos á esta persona), y de aquí el respeto que la tenemos. Lo que se llama *interés moral*, no consiste más que en el respeto á la ley.

otros sobre este punto en sus juicios prácticos, y tiene siempre este principio á la vista.

Sea la cuestion, por ejemplo, saber si puedo, para salir de una situacion difícil, hacer una promesa que no tengo intencion de llevar á cabo. Claramente distingo aquí los dos sentidos que la cuestion puede tener: ¿es prudente ó es ilegítimo prometer falsamente? Esto puede, sin duda, ser algunas veces prudente. Pero bien veo que no basta salir por medio de un subterfugio de una dificultad actual, sino que debo examinar si no me acarreo por esta mentira dificultades mucho mayores que las que por momentos resuelvo; y como á toda la *penetracion* que me atribuyo no le es tan fácil prever las consecuencias de que una mal empleada confianza pueda serme mucho más funesta que el mal que quiero evitar, convendría examinar si no es mucho *más prudente* imponerse aquí una máxima general, y hacer la costumbre de no prometer nada no teniendo intencion de cumplir la promesa. Pero bien pronto me doy cuenta de que una máxima semejante se funda únicamente en el temor de las consecuencias. Una cosa es ser bueno por deber, y otra serlo por miedo á consecuencias funestas. En el primer caso, el concepto de la accion encierra ya para mí el de una

ley; en el segundo es necesario que busque en las consecuencias de la accion las que podrán resultarme de ella. Si me olvido del principio del deber, de cierto haré una mala accion; si abandono mi máxima de prudencia podrá esto serme ventajoso, aunque sea lo más seguro seguirla. Sin embargo, para llegar lo más pronta y seguramente posible á la solucion de la cuestion, que consiste en saber si es legítimo hacer una promesa falsa, me pregunto si vería con satisfaccion mi máxima (de salir del apuro por esta falsa promesa) erigida en ley universal, y si podría admitir este principio: *cualquiera puede hacer promesas falsas cuando se halle en tal apuro del que no pueda salir de otro modo* Al punto reconozco que puedo muy bien querer la mentira, pero no querer hacerla ley universal. En efecto, con ley semejante no habría verdaderas promesas, porque de nada me serviría anunciar mis intenciones para el porvenir á hombres que no creerían en mi palabra, ó que, si me creían al pronto, podrían muy bien, vueltos de su error, pagarme en la misma moneda. Así, pues, mi máxima no puede venir á ser ley general sin destruirse á sí misma.

No necesito, pues, gran penetracion para saber lo que he de hacer para que mi voluntad sea moralmente buena. Ignorando

el curso de las cosas, y siendo incapaz de prever todos los casos que pueden presentarse, me basta hacerme esta pregunta: ¿puedes querer que tu máxima sea ley universal? Si no lo puedo, desde luego la máxima no es admisible, y ésto no porque pueda resultar de ello un perjuicio para mí ó para los demás, sino porque no puede entrar como principio en un sistema de legislación universal. La razon inmediatamente rinde mi respeto á semejante legislación, y si no *percibo* aún en qué se funda (esto es lo que puede buscar un filósofo), al ménos puedo comprender que hay aquí para nuestras acciones la fuente de un valor muy superior á la que puede darles la inclinación, y que la necesidad de obrar *únicamente* por respeto á la ley práctica es lo que constituye el deber, al que debe ceder cualquiera otro motivo, porque es la condición de una buena voluntad en sí, cuyo valor está sobre todo.

Así, pues, considerando el conocimiento moral en la razon comun, nos hemos elevado hasta el principio de este conocimiento. El sentido comun sin duda no concibe este principio bajo una forma general y abstracta, pero lo tiene siempre presente y se sirve de él como de una regla de sus juicios. Fácilmente se demostraría cómo, teniendo en la mano este compás, sabe

distinguir perfectamente y en todos los casos el bien y el mal, lo que es conforme al deber y lo que le es contrario, con tal que, siguiendo el método de Sócrates, sin enseñarle nada nuevo se llame su atención sobre el principio que lleva en sí mismo, y así se le probaría que no necesita ciencia ni filosofía para saber cómo puede hacerse honrado y bueno, y aún también sábio y virtuoso. No se puede suponer que el conocimiento de lo que cada cual está obligado á hacer, y por consecuencia á saber, no esté al alcance de todo hombre, aún por vulgar que sea. Pero no se notará sin admiración cómo el juicio práctico del vulgo sobrepuja á su juicio teórico. En el orden teórico, cuando la razón del hombre vulgar se atreve á salir de las leyes de la experiencia y de las percepciones sensibles, cae en lo no inteligible y contradictorio, ó por lo ménos en un caos de ideas inciertas como oscuras y sin consistencia. Por el contrario, en el orden práctico el vulgo no comienza á mostrar su juicio con ventaja sino cuando separa las leyes morales de los móviles sensibles. Aun en esto demuestra sutileza, ora quiera arreglar á su conciencia ó departir acerca de cualquiera opinión emitida en materia de lo justo ó de lo injusto, ora quiera determinar sinceramente por su propia instrucción el valor de las ac-

ciones, y en último caso puede esperar lo más esencial, conseguir tanto y tan bien como el filósofo. Hasta diré que marcha con paso más seguro que este último, porque el filósofo no tiene más principio que el de aquél, y además puede fácilmente una porción de consideraciones extrañas extravíar su juicio y apartarle de una buena dirección. Siendo esto así, ¿no sería más cuerdo atenerse en las cosas morales al sentido común que recurrir á a Filosofía? Y dando la última mano al sistema de la moralidad, ¿no fuera mejor hacerle más fácil de comprender y presentar las reglas de una manera más cómoda para el uso (y sobre todo para la discusión), que despojar el sentido común, en materia práctica, de su feliz sencillez, é introducirle por la Filosofía en una nueva carrera de indagaciones y de instrucción?

Sin duda es bella cosa la inocencia, pero es triste que no se sepa defender bien y se deje fácilmente seducir. Por esto la sabiduría—que consiste mucho más en hacer ó no hacer que en saber—necesita tanto de la ciencia, no para tomar de ella nada, sino para dar á sus preceptos más consistencia y autoridad. El hombre siente en sí mismo, en sus necesidades é inclinaciones, cuya completa satisfacción denomina felicidad, un contrapeso poderoso á

todos los mandatos del deber que su razon le presenta como respetables. La razon, sin embargo, ordena sin transigir con las inclinaciones; rechaza despiadadamente y con menosprecio todas sus pretensiones tan tumultuosas y en apariencia tan bien fundadas. Ahora bien, de aquí resulta una *diáléctica natural*, es decir, una inclinacion á sofistar contra las leyes severas del deber, á poner en duda su valor, ó á lo ménos su pureza y su severidad, y á acomodaras todo lo posible á nuestros deseos é inclinaciones; es decir, á corromperlas en su manantial y á despojarlas de toda su dignidad, lo cual la razon práctica de todos los hombres condenará siempre.

Si, pues, *la razon comun* sale de su esfera, no es por la necesidad de la especulacion (porque no siente esta necesidad en cuanto se contenta con permanecer siendo sana y recta), sino por motivos prácticos. En efecto, no pisa el campo de la *filosofía práctica* sino para buscar en él explicaciones y claridad sobre la fuente y la verdadera determinacion de su principio, su oposicion á las máximas que se fundan en las necesidades é inclinaciones, á fin de poder salir del embarazo que causa la presencia de pretensiones opuestas, y no correr el riesgo de incurrir en los errores en que fácilmente caen todos los verdade-

ros principios de moral. De este modo es cómo en el orden práctico, en cuanto se cultiva la razon comun, insensiblemente se forma una *dialéctica* que la obliga á buscar socorro en la Filosofía, como á ésta le sucede en su aplicacion teórica, y en este nuevo caso como en el otro sólo podrá descansar sobre una crítica completa de nuestra razon.