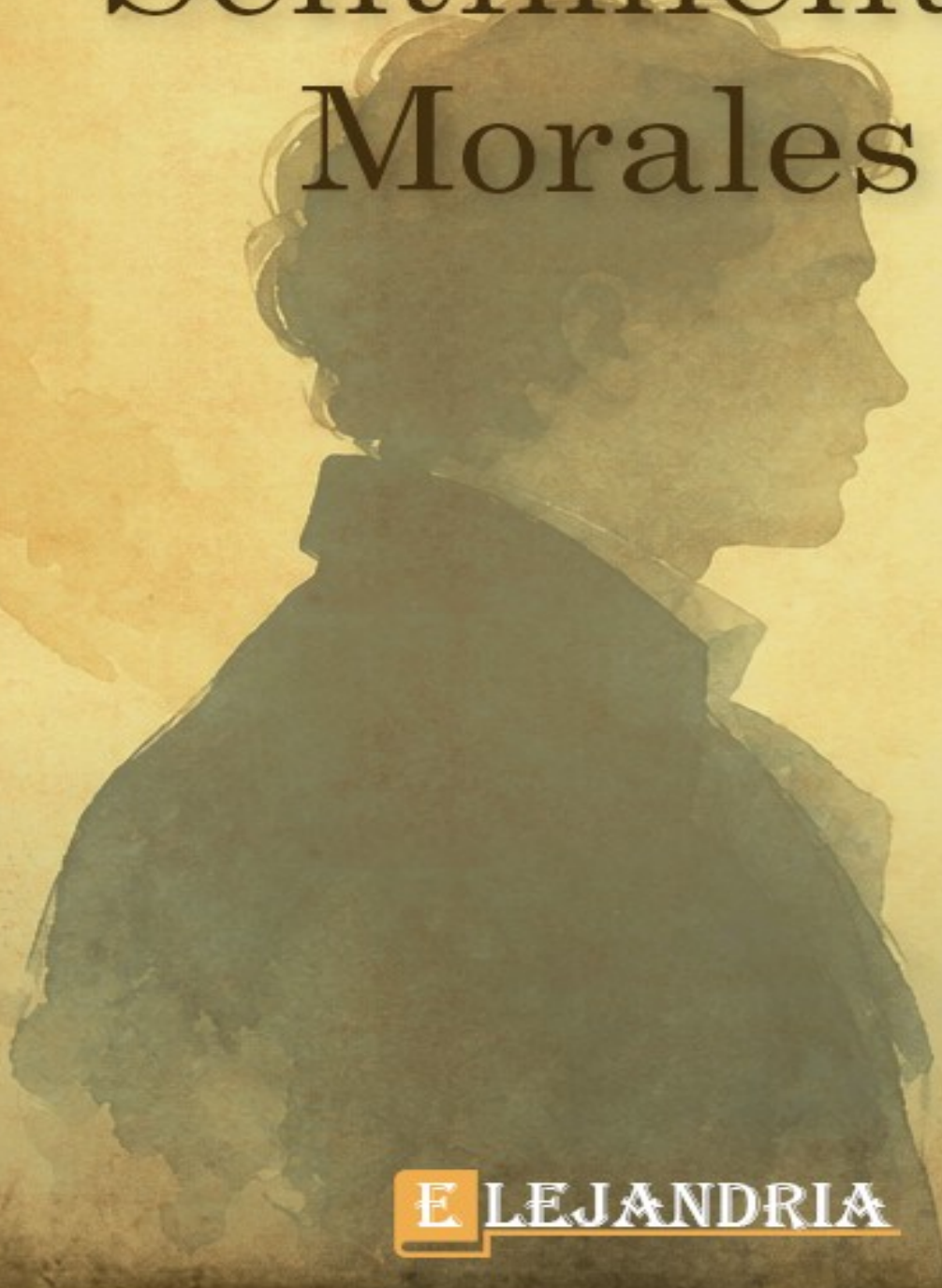
Adam Smith

La teoría de los Sentimientos Morales



ELEJANDRIA

Adam Smith

La teoría de los Sentimientos Morales



ELEJANDRIA

LIBRO DESCARGADO EN WWW.ELEJANDRIA.COM, TU SITIO WEB DE OBRAS DE DOMINIO PÚBLICO
¡ESPERAMOS QUE LO DISFRUTÉIS!

LA TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES

ADAM SMITH

PUBLICADO: 1759
FUENTE: EN.WIKISOURCE.ORG
TRADUCCIÓN: ELEJANDRÍA

Parte I

De la corrección de la acción

Sección I

Del sentido de la corrección

Capítulo I

De la simpatía

Por egoísta que se suponga al hombre, hay evidentemente algunos principios en su naturaleza que le interesan por la fortuna de los demás y que hacen necesaria para él la felicidad de estos, aunque nada obtenga de ella salvo el placer de contemplarla. De esta clase es la piedad o la compasión, la emoción que sentimos ante la desdicha ajena cuando la vemos, o cuando se nos hace concebirla de un modo muy vívido. Que con frecuencia extraemos dolor del dolor ajeno es un hecho demasiado evidente para que se requieran ejemplos que lo demuestren; pues este sentimiento, como todas las demás pasiones originarias de la naturaleza humana, no está en absoluto confinado a los virtuosos y humanitarios, aunque estos quizá lo sientan con la sensibilidad más exquisita. El mayor rufián, el más empedernido violador de las leyes de la sociedad, no carece por completo de él.

Como no tenemos experiencia inmediata de lo que sienten los demás hombres, no podemos formarnos idea alguna del modo en que se ven afectados sino concibiendo lo que nosotros mismos sentiríamos en una situación semejante. Aunque nuestro hermano esté en el potro de tormento, mientras nosotros permanezcamos a nuestras anchas, nuestros sentidos jamás nos informarán de lo que él padece. Nunca lo hicieron, ni pueden hacerlo, llevarnos más allá

de nuestra propia persona, y solo mediante la imaginación podemos formarnos alguna concepción de cuáles son sus sensaciones. Ni esa facultad puede ayudarnos a ello de otro modo que representándonos lo que serían las nuestras si nos halláramos en su caso. Son las impresiones de nuestros propios sentidos, y no las de los suyos, las que copia nuestra imaginación. Por medio de la imaginación nos situamos en su situación, nos concebimos padeciendo todos los mismos tormentos, entramos, por así decirlo, en su cuerpo y nos convertimos en cierta medida en la misma persona que él, y de ahí formamos alguna idea de sus sensaciones e incluso sentimos algo que, aunque más débil en grado, no es del todo distinto de ellas. Sus agonías, cuando así se nos traen a nosotros mismos, cuando así las hemos adoptado y hecho nuestras, empiezan por fin a afectarnos, y entonces temblamos y nos estremecemos al pensar en lo que él siente. Pues así como hallarse en dolor o aflicción de cualquier clase excita el más excesivo pesar, así concebir o imaginar que nos hallamos en él excita algún grado de la misma emoción, en proporción a la viveza o la torpeza de la concepción.

Que este es el origen de nuestro sentir compartido con la desdicha ajena, que es cambiando de lugar en la fantasía con quien padece como llegamos a concebir, o a vernos afectados por, lo que él siente, puede demostrarse mediante muchas observaciones evidentes, por si no se juzgara suficientemente patente por sí mismo. Cuando vemos un golpe apuntado y a punto de caer sobre la pierna o el brazo de otra persona, naturalmente nos encogemos y retiramos nuestra propia pierna o nuestro propio brazo; y cuando el golpe cae, lo sentimos en cierta medida y nos duele tanto como al que lo padece. La multitud, cuando contempla a un volatinero sobre la cuerda floja, naturalmente retuerce, tuerce y balancea su propio cuerpo, como ve que él lo hace, y como siente que ella misma tendría que hacerlo si estuviera en su situación. Las personas de fibra delicada y de constitución corporal débil se quejan de que, al mirar las llagas y úlceras que los mendigos exhiben por las calles, tienden a sentir una picazón o sensación de malestar en la parte correspondiente de su propio cuerpo. El horror que conciben ante la

desdicha de esos desgraciados afecta a esa parte concreta de sí mismos más que a ninguna otra, porque ese horror surge de concebir lo que ellas mismas padecerían si de verdad fueran los desgraciados que están mirando, y si esa parte concreta de sí mismas estuviera realmente afectada del mismo modo lamentable. La sola fuerza de esta concepción basta, en sus constituciones débiles, para producir esa picazón o sensación de malestar de que se quejan. Los hombres de complexión más robusta observan que, al mirar ojos enfermos, a menudo sienten en los suyos una molestia bien perceptible, lo cual procede de la misma razón: que ese órgano es, en el hombre más fuerte, más delicado que cualquier otra parte del cuerpo lo es en el más débil.

Tampoco son solo esas circunstancias que crean dolor o pesar las que suscitan nuestro sentir compartido. Cualquiera que sea la pasión que surge de algún objeto en la persona principalmente afectada, una emoción análoga brota, al pensar en su situación, en el pecho de todo espectador atento. Nuestra alegría por la liberación de esos héroes de la tragedia o de la novela que nos interesan es tan sincera como nuestro pesar por su aflicción, y nuestro sentir compartido con su desdicha no es más real que el que sentimos con su felicidad. Entramos en su gratitud hacia aquellos fieles amigos que no los abandonaron en sus dificultades, y acompañamos de corazón su resentimiento contra aquellos pérfidos traidores que los injuriaron, los abandonaron o los engañaron. En toda pasión de que es susceptible el ánimo del hombre, las emociones del testigo corresponden siempre a lo que, al traer el caso a sí mismo, imagina que deben de ser los sentimientos de quien padece.

Piedad y compasión son palabras destinadas a significar nuestro sentir compartido con el pesar ajeno. Simpatía, aunque su significado fuera quizá en origen el mismo, puede sin embargo emplearse ya, sin gran incorrección, para denotar nuestro sentir compartido con cualquier pasión que sea.

En algunas ocasiones puede parecer que la simpatía surge simplemente de la vista de una cierta emoción en otra persona. Las

pasiones, en algunas ocasiones, pueden parecer transfundirse de un hombre a otro, instantáneamente y con anterioridad a cualquier conocimiento de lo que las excitó en la persona principalmente afectada. El pesar y la alegría, por ejemplo, expresados con fuerza en el semblante y en los gestos de alguien, afectan de inmediato al espectador con algún grado de una emoción semejante, penosa o agradable. Un rostro sonriente es, para todo el que lo ve, un objeto alegre; así como un semblante afligido es, por el contrario, uno melancólico.

Esto, sin embargo, no vale universalmente ni respecto de todas las pasiones. Hay algunas pasiones cuyas expresiones no excitan ninguna clase de simpatía, sino que, antes de que se nos informe de lo que las ocasionó, sirven más bien para hacernos sentir disgusto y para predisponernos en su contra. La conducta furiosa de un hombre encolerizado tiene más probabilidades de exasperarnos contra él mismo que contra sus enemigos. Como no conocemos su provocación, no podemos traer su caso a nosotros mismos ni concebir nada parecido a las pasiones que este excita. Pero vemos con claridad cuál es la situación de aquellos con quienes está encolerizado, y a qué violencia pueden verse expuestos por un adversario tan enfurecido. Por ello simpatizamos de inmediato con su temor o su resentimiento, y nos hallamos dispuestos al punto a tomar partido contra el hombre de quien parecen hallarse en tanto peligro.

Si las simples apariencias del pesar y de la alegría nos inspiran algún grado de emociones semejantes, es porque nos sugieren la idea general de alguna fortuna buena o mala que ha sobrevenido a la persona en quien las observamos; y en estas pasiones esto basta para ejercer alguna pequeña influencia sobre nosotros. Los efectos del pesar y de la alegría terminan en la persona que siente esas emociones, cuyas expresiones no nos sugieren, como las del resentimiento, la idea de ninguna otra persona por quien nos interesemos y cuyos intereses sean opuestos a los suyos. La idea general de una fortuna buena o mala crea, pues, algún interés por la persona a quien le ha sobrevenido, pero la idea general de una

provocación no excita simpatía alguna con la cólera del hombre que la ha recibido. La naturaleza, según parece, nos enseña a mostrarnos más reacios a entrar en esta pasión, y, hasta que se nos informe de su causa, a hallarnos más bien dispuestos a tomar partido contra ella.

Incluso nuestra simpatía con el pesar o la alegría ajenos, antes de que se nos informe de la causa de uno u otra, es siempre sumamente imperfecta. Los lamentos generales, que no expresan sino la angustia de quien los profiere, suscitan más bien una curiosidad por indagar su situación, junto con cierta disposición a simpatizar con él, que ninguna simpatía real que sea muy sensible. La primera pregunta que hacemos es: ¿qué te ha sucedido? Hasta que esta no se responde, aunque nos sintamos inquietos tanto por la idea vaga de su infortunio como, más aún, por atormentarnos con conjeturas sobre lo que pueda ser, nuestro sentir compartido no es, sin embargo, muy considerable.

La simpatía, por consiguiente, no surge tanto de la vista de la pasión cuanto de la de la situación que la excita. A veces sentimos por otro una pasión de la que él mismo parece del todo incapaz, porque, al ponernos en su caso, esa pasión surge en nuestro pecho a partir de la imaginación, aunque en el suyo no surja de la realidad. Nos ruborizamos por la desvergüenza y la grosería ajenas, aunque quien las comete no parezca tener conciencia alguna de la incorrección de su propia conducta, porque no podemos dejar de sentir la confusión de que nosotros mismos nos veríamos cubiertos si nos hubiéramos comportado de un modo tan absurdo.

De todas las calamidades a que la condición mortal expone al género humano, la pérdida de la razón parece, a quienes tienen la más leve chispa de humanidad, con mucho la más terrible, y contemplan esa última etapa de la desdicha humana con una compasión más profunda que ninguna otra. Pero el pobre desdichado que la padece ríe y canta acaso, y es del todo insensible a su propia desgracia. La angustia que la humanidad siente, por tanto, a la vista de semejante objeto, no puede ser el reflejo de

sentimiento alguno de quien la padece. La compasión del espectador debe surgir enteramente de considerar lo que él mismo sentiría si se viera reducido a la misma infeliz situación y, lo que quizá es imposible, pudiera al mismo tiempo contemplarla con su razón y su juicio presentes.

¿Cuáles son las angustias de una madre cuando oye los gemidos de su criatura, que en la agonía de la enfermedad no puede expresar lo que siente? A la idea que se hace de lo que esta padece, la madre añade, a su real desvalimiento, la conciencia que ella tiene de ese desvalimiento y sus propios terrores ante las desconocidas consecuencias del mal; y de todo ello forma, para su propio pesar, la imagen más completa de miseria y aflicción. La criatura, sin embargo, no siente sino el malestar del instante presente, que nunca puede ser grande. Respecto del futuro, está perfectamente segura, y en su falta de reflexión y de previsión posee un antídoto contra el temor y la ansiedad, los grandes atormentadores del pecho humano, de los cuales la razón y la filosofía intentarán en vano defenderla cuando llegue a ser hombre.

Simpatizamos incluso con los muertos, y, pasando por alto lo que hay de realmente importante en su situación —ese terrible porvenir que les aguarda—, nos vemos afectados sobre todo por aquellas circunstancias que hieren nuestros sentidos, pero que no pueden ejercer influencia alguna sobre su felicidad. Nos parece penoso, pensamos, verse privado de la luz del sol; verse excluido de la vida y del trato con los demás; ser depositado en la fría tumba, presa de la corrupción y de los reptiles de la tierra; no ser ya objeto de pensamiento alguno en este mundo, sino ser borrado, en poco tiempo, de los afectos y casi de la memoria de sus amigos y parientes más queridos. Sin duda, imaginamos, nunca podemos sentir demasiado por quienes han padecido una calamidad tan terrible. El tributo de nuestro sentir compartido les parece doblemente debido ahora, cuando corren el peligro de ser olvidados por todos; y, mediante los vanos honores que rendimos a su memoria, procuramos, para nuestra propia desdicha, mantener artificialmente vivo el melancólico recuerdo de su infortunio. Que

nuestra simpatía no pueda procurarles consuelo alguno parece añadirse a su calamidad; y pensar que todo cuanto podemos hacer es inútil, y que aquello que alivia toda otra aflicción —el pesar, el cariño y los lamentos de sus amigos— no puede brindarles consuelo alguno, no sirve más que para exasperar nuestro sentimiento de su desdicha. La felicidad de los muertos, sin embargo, con toda certeza no se ve afectada por ninguna de estas circunstancias, ni es el pensamiento de estas cosas lo que puede jamás perturbar la profunda seguridad de su reposo. La idea de esa melancolía lúgubre y sin fin que la fantasía atribuye naturalmente a su condición surge enteramente de que unimos, al cambio que se ha producido en ellos, nuestra propia conciencia de ese cambio, de que nos situamos en su situación y de que alojamos, si se me permite decirlo así, nuestras propias almas vivas en sus cuerpos inanimados, concibiendo a partir de ahí cuáles serían nuestras emociones en ese caso. Es de esta misma ilusión de la imaginación de donde procede que la previsión de nuestra propia disolución nos resulte tan terrible, y que la idea de aquellas circunstancias que sin duda no pueden causarnos ningún dolor cuando estemos muertos nos hagan desdichados mientras estamos vivos. Y de ahí surge uno de los principios más importantes de la naturaleza humana: el temor a la muerte, el gran veneno de la felicidad, pero el gran freno de la injusticia del género humano, el cual, al mismo tiempo que aflige y mortifica al individuo, guarda y protege a la sociedad.

Capítulo II

Del placer de la simpatía mutua

Pero sea cual sea la causa de la simpatía, o por el modo en que se excite, nada nos complace más que observar en otros hombres un sentir compartido con todas las emociones de nuestro propio pecho; ni nada nos choca tanto como la apariencia de lo contrario. Quienes gustan de deducir todos nuestros sentimientos de ciertos refinamientos del amor propio, no creen tener dificultad en dar cuenta, según sus propios principios, tanto de este placer como de este dolor. El hombre, dicen, consciente de su propia debilidad y de la necesidad que tiene de la ayuda de los demás, se regocija siempre que observa que estos adoptan sus propias pasiones, porque entonces se siente seguro de esa ayuda; y se aflige siempre que observa lo contrario, porque entonces se siente seguro de su oposición. Pero tanto el placer como el dolor se sienten siempre de un modo tan instantáneo, y a menudo en ocasiones tan frívolas, que parece evidente que ninguno de los dos puede derivarse de una consideración tan interesada. Un hombre se siente mortificado cuando, tras haberse esforzado por divertir a la compañía, mira a su alrededor y ve que nadie ríe sus chanzas sino él mismo. Por el contrario, la alegría de la compañía le resulta sumamente grata, y considera esta correspondencia de los sentimientos de esta con los suyos propios como el mayor de los aplausos.

Tampoco parece que su placer surja enteramente de la vivacidad adicional que su alegría pueda recibir de la simpatía con la de los demás, ni su dolor del desengaño que sufre cuando este placer le falta, aunque uno y otro contribuyan sin duda en alguna medida. Cuando hemos leído un libro o un poema tantas veces que ya no encontramos entretenimiento alguno en leerlo a solas, aún podemos hallar placer en leérselo a un compañero. Para él tiene todas las gracias de la novedad; entramos en la sorpresa y la admiración que naturalmente le excita, pero que ya no es capaz de excitar en nosotros; consideramos todas las ideas que presenta más bien a la luz en que le aparecen a él que a la que nos aparecen a nosotros mismos, y nos divertimos por simpatía con su diversión, la cual aviva así la nuestra. Por el contrario, nos molestaría que él no pareciera entretenerse con la lectura, y ya no podríamos hallar placer alguno en leérsela. Aquí sucede lo mismo. La alegría de la compañía, sin duda, aviva nuestra propia alegría, y su silencio, sin duda, nos decepciona. Pero aunque esto pueda contribuir tanto al placer que obtenemos de una como al dolor que sentimos por el otro, no es en modo alguno la única causa de ninguno de los dos; y esta correspondencia de los sentimientos ajenos con los nuestros parece ser una causa de placer, y su falta una causa de dolor, que no puede explicarse de este modo. La simpatía que mis amigos expresan con mi alegría podría, en efecto, darme placer al avivar esa alegría; pero la que expresan con mi pesar no podría darme ninguno si sirviera únicamente para avivar ese pesar. La simpatía, sin embargo, aviva la alegría y alivia el pesar. Aviva la alegría presentando otra fuente de satisfacción, y alivia el pesar insinuando en el corazón casi la única sensación agradable que este es capaz de recibir en ese momento.

Ha de observarse, en consecuencia, que estamos todavía más ansiosos por comunicar a nuestros amigos nuestras pasiones desagradables que las agradables, que obtenemos aún más satisfacción de su simpatía con las primeras que de la que muestran con las segundas, y que nos choca todavía más su falta.

¡Cómo se alivian los desdichados cuando han hallado una persona a quien comunicar la causa de su pesar! Con su simpatía parecen

descargarse de una parte de su aflicción; no es impropio decir que él la comparte con ellos. No solo siente un pesar de la misma clase que el que ellos sienten, sino que, como si hubiera derivado hacia sí una parte de él, lo que siente parece aliviar el peso de lo que ellos sienten. Con todo, al relatar sus infortunios, en cierta medida renuevan su pesar. Despiertan en su memoria el recuerdo de aquellas circunstancias que ocasionaron su aflicción. Sus lágrimas fluyen entonces más deprisa que antes, y tienden a abandonarse a toda la flaqueza del dolor. Sin embargo, hallan placer en todo esto y, es evidente, se ven sensiblemente aliviados por ello, porque la dulzura de su simpatía compensa con creces la amargura de ese pesar que, para excitar dicha simpatía, así habían avivado y renovado. El insulto más cruel, por el contrario, que puede ofrecerse a los desdichados, es aparentar tomar a la ligera sus calamidades. Parecer no afectado por la alegría de nuestros compañeros no es más que falta de cortesía; pero no mostrar un semblante serio cuando nos cuentan sus aflicciones es una inhumanidad real y grosera.

El amor es una pasión agradable; el resentimiento, una pasión desagradable; y, en consecuencia, no estamos ni con mucho tan ansiosos de que nuestros amigos adopten nuestras amistades como de que participen de nuestros resentimientos. Podemos perdonarles que parezcan poco afectados por los favores que hayamos podido recibir, pero perdemos toda paciencia si parecen indiferentes ante las injurias que puedan habernos hecho; ni nos enfadamos ni con mucho tanto con ellos por no participar de nuestra gratitud como por no simpatizar con nuestro resentimiento. Pueden con facilidad evitar ser amigos de nuestros amigos, pero difícilmente pueden evitar ser enemigos de aquellos con quienes estamos enemistados. Rara vez nos resentimos de que estén en enemistad con los primeros, aunque por ello a veces afectemos reñir torpemente con ellos; pero reñimos con ellos de verdad si viven en amistad con los segundos. Las pasiones agradables del amor y de la alegría pueden satisfacer y sostener el corazón sin ningún placer auxiliar. Las

emociones amargas y dolorosas del pesar y del resentimiento requieren con mayor fuerza el consuelo curativo de la simpatía.

Así como la persona que se halla principalmente interesada en cualquier suceso se complace con nuestra simpatía y se duele por su falta, así también nosotros parecemos complacernos cuando somos capaces de simpatizar con ella, y dolernos cuando somos incapaces de hacerlo. Corremos no solo a felicitar a quien ha tenido éxito, sino también a condolernos con el afligido; y el placer que hallamos en la conversación de alguien con quien podemos simpatizar por entero en todas las pasiones de su corazón parece compensar con creces lo penoso de ese pesar con que la vista de su situación nos afecta. Por el contrario, siempre resulta desagradable sentir que no podemos simpatizar con él, y, en lugar de complacernos por esta exención del dolor de simpatía, nos duele comprobar que no podemos compartir su desasosiego. Si oímos a una persona lamentarse a voces de sus infortunios, los cuales, sin embargo, al traer el caso a nosotros mismos, sentimos que no pueden producir en nosotros un efecto tan violento, nos choca su pesar y, porque no podemos entrar en él, lo llamamos pusilanimidad y debilidad. Nos produce fastidio, por otra parte, ver a otro demasiado feliz o demasiado exaltado, como decimos, por cualquier pequeño golpe de buena fortuna. Nos desagrada incluso su alegría y, porque no podemos acompañarla, la llamamos ligereza y necedad. Incluso nos ponemos de mal humor si nuestro compañero ríe más fuerte o más tiempo de un chiste de lo que juzgamos que merece, es decir, más de lo que sentimos que nosotros mismos podríamos reírnos de él.

Capítulo III

Del modo en que juzgamos la corrección o incorrección de los afectos de los demás hombres, por su concordancia o disonancia con los nuestros

Cuando las pasiones originarias de la persona principalmente afectada se hallan en perfecta concordancia con las emociones de simpatía del espectador, aparecen necesariamente a los ojos de este como justas y correctas, y adecuadas a sus objetos; y, por el contrario, cuando, al traer el caso a sí mismo, halla que no coinciden con lo que él siente, le aparecen necesariamente como injustas e incorrectas, e inadecuadas a las causas que las excitan. Aprobar las pasiones ajenas, por tanto, como adecuadas a sus objetos, es lo mismo que observar que simpatizamos por entero con ellas; y no aprobarlas como tales es lo mismo que observar que no simpatizamos por entero con ellas. El hombre que se resiente de las injurias que se me han hecho, y observa que yo me resiento de ellas precisamente como él, aprueba necesariamente mi resentimiento. El hombre cuya simpatía sigue el compás de mi pesar no puede sino admitir la razonabilidad de mi dolor. Quien admira el mismo poema, o el mismo cuadro, y los admira exactamente como yo, ha de conceder sin duda la justeza de mi admiración. Quien ríe con el

mismo chiste, y ríe junto conmigo, difícilmente puede negar la corrección de mi risa. Por el contrario, la persona que, en estas diversas ocasiones, o bien no siente ninguna emoción como la que yo siento, o bien no siente ninguna que guarde proporción con la mía, no puede sino desaprobar mis sentimientos a causa de su disonancia con los suyos. Si mi animosidad va más allá de lo que la indignación de mi amigo puede corresponder; si mi pesar excede lo que su más tierna compasión puede acompañar; si mi admiración es demasiado alta o demasiado baja para concordar con la suya; si río fuerte y de buena gana cuando él solo sonríe, o, por el contrario, solo sonrío cuando él ríe fuerte y de buena gana; en todos estos casos, tan pronto como él pasa de considerar el objeto a observar cómo me afecta este, según haya más o menos desproporción entre sus sentimientos y los míos, he de incurrir en un grado mayor o menor de su desaprobación: y en todas las ocasiones sus propios sentimientos son las normas y medidas con que juzga los míos.

Aprobar las opiniones de otro hombre es adoptar esas opiniones, y adoptarlas es aprobarlas. Si los mismos argumentos que te convencen a ti me convencen también a mí, apruebo necesariamente tu convicción; y si no lo hacen, la desapruebo necesariamente: ni puedo de ningún modo concebir que hiciera lo uno sin lo otro. Aprobar o desaprobar, por tanto, las opiniones ajenas se reconoce por todos como no significando más que observar su acuerdo o desacuerdo con las nuestras. Pero lo mismo sucede exactamente respecto de nuestra aprobación o desaprobación de los sentimientos o pasiones ajenos.

Existen, en efecto, algunos casos en que parecemos aprobar sin simpatía ni correspondencia alguna de sentimientos, y en los cuales, en consecuencia, el sentimiento de la aprobación parecería distinto de la percepción de esa coincidencia. Un poco de atención, sin embargo, nos convencerá de que, incluso en estos casos, nuestra aprobación se funda en última instancia en una simpatía o correspondencia de esta clase. Pondré un ejemplo tomado de cosas de índole muy frívola, porque en ellas los juicios de los hombres son menos propensos a verse pervertidos por sistemas erróneos. A

menudo podemos aprobar una chanza, y juzgar la risa de la compañía del todo justa y correcta, aunque nosotros mismos no riamos, porque, tal vez, nos hallamos de humor grave, o tenemos por casualidad la atención ocupada en otros objetos. Hemos aprendido, sin embargo, por experiencia, qué clase de gracia es en la mayoría de las ocasiones capaz de hacernos reír, y observamos que esta es una de esa clase. Aprobamos, por tanto, la risa de la compañía, y sentimos que es natural y adecuada a su objeto, porque, aunque en nuestro humor presente no podamos entrar fácilmente en ella, somos conscientes de que en la mayoría de las ocasiones nos uniríamos a ella de muy buena gana.

Lo mismo sucede a menudo respecto de todas las demás pasiones. Un desconocido pasa junto a nosotros por la calle con todas las señales de la más profunda aflicción, y de inmediato se nos dice que acaba de recibir la noticia de la muerte de su padre. Es imposible que, en este caso, dejemos de aprobar su pesar. Sin embargo, a menudo puede suceder, sin ningún defecto de humanidad por nuestra parte, que, lejos de entrar en la violencia de su dolor, apenas concibamos los primeros movimientos de interés por su causa. Tanto él como su padre, quizá, nos son del todo desconocidos, o nos hallamos ocupados en otras cosas y no nos tomamos tiempo para representarnos en la imaginación las distintas circunstancias de aflicción que han de ocurrirle. Hemos aprendido, sin embargo, por experiencia, que tal infortunio excita naturalmente tal grado de pesar, y sabemos que, si nos tomáramos tiempo para considerar su situación plenamente y en todas sus partes, simpatizaríamos con él, sin duda, muy sinceramente. Sobre la conciencia de esta simpatía condicional se funda nuestra aprobación de su pesar, incluso en aquellos casos en que esa simpatía no llega efectivamente a producirse; y las reglas generales derivadas de nuestra experiencia previa de aquello con que nuestros sentimientos suelen corresponderse corrigen, en este caso como en muchos otros, la incorrección de nuestras emociones presentes.

El sentimiento o afecto del corazón del que procede cualquier acción, y del cual ha de depender en última instancia toda su virtud

o vicio, puede considerarse bajo dos aspectos distintos, o en dos relaciones distintas: primero, en relación con la causa que lo excita, o el motivo que le da ocasión; y segundo, en relación con el fin que se propone, o el efecto que tiende a producir.

En la adecuación o inadecuación, en la proporción o desproporción que el afecto parece guardar con la causa u objeto que lo excita, consiste la corrección o incorrección, el decoro o la falta de gracia de la acción consiguiente.

En la naturaleza beneficiosa o perjudicial de los efectos a que apunta el afecto, o que tiende a producir, consiste el mérito o demérito de la acción, las cualidades por las cuales tiene derecho a recompensa o merece castigo.

Los filósofos, en los últimos años, han considerado principalmente la tendencia de los afectos y han prestado poca atención a la relación en que se hallan con la causa que los excita. En la vida corriente, sin embargo, cuando juzgamos la conducta de una persona, y los sentimientos que la dirigieron, la consideramos constantemente bajo ambos aspectos. Cuando censuramos en otro hombre los excesos del amor, del pesar, del resentimiento, no consideramos solo los efectos ruinosos que tienden a producir, sino la escasa ocasión que se les dio. El mérito de su favorito, decimos, no es tan grande; su desgracia no es tan terrible; su provocación no es tan extraordinaria como para justificar una pasión tan violenta. Habríamos tolerado, decimos, y acaso habríamos aprobado la violencia de su emoción, de haber estado la causa proporcionada a ella en algún grado.

Cuando juzgamos de este modo cualquier afecto, como proporcionado o desproporcionado a la causa que lo excita, apenas es posible que nos sirvamos de otra regla o canon que el afecto correspondiente en nosotros mismos. Si, al traer el caso a nuestro propio pecho, hallamos que los sentimientos a que da ocasión coinciden y concuerdan con los nuestros, los aprobamos necesariamente como proporcionados y adecuados a sus objetos; si

no, los desaprobamos necesariamente, como extravagantes y desproporcionados.

Toda facultad en un hombre es la medida por la que este juzga la facultad semejante en otro. Yo juzgo tu vista por mi vista, tu oído por mi oído, tu razón por mi razón, tu resentimiento por mi resentimiento, tu amor por mi amor. No tengo, ni puedo tener, otro modo de juzgarlos.

Capítulo IV.

Continúa el mismo tema

Podemos juzgar la corrección o incorrección de los sentimientos de otra persona por su correspondencia o desacuerdo con los nuestros en dos ocasiones distintas: bien, primero, cuando los objetos que los excitan se consideran sin ninguna relación particular ni con nosotros mismos ni con la persona cuyos sentimientos juzgamos; bien, segundo, cuando se consideran como afectando de un modo particular a uno u otro de nosotros.

1. Respecto de aquellos objetos que se consideran sin ninguna relación particular ni con nosotros mismos ni con la persona cuyos sentimientos juzgamos: siempre que sus sentimientos correspondan por entero con los nuestros, le atribuimos las cualidades del gusto y del buen juicio. La belleza de una llanura, la grandeza de una montaña, los ornamentos de un edificio, la expresión de un cuadro, la composición de un discurso, la conducta de un tercero, las proporciones de las distintas cantidades y números, las diversas apariencias que la gran máquina del universo exhibe perpetuamente, junto con las ruedas y los resortes secretos que las producen; todos los temas generales de la ciencia y del gusto son cosas que nosotros y nuestro interlocutor consideramos sin relación particular con ninguno de los dos. Ambos los miramos desde el mismo punto de vista, y no tenemos necesidad de simpatía, ni de ese cambio

imaginario de situaciones del que esta procede, para producir, respecto de ellos, la más perfecta armonía de sentimientos y afectos. Si, a pesar de ello, a menudo nos vemos afectados de modo distinto, esto procede bien de los diferentes grados de atención que nuestros distintos hábitos de vida nos permiten prestar con facilidad a las diversas partes de esos objetos complejos, bien de los diferentes grados de agudeza natural de la facultad de la mente a la que se dirigen.

Cuando los sentimientos de nuestro interlocutor coinciden con los nuestros en cosas de esta clase, que son obvias y fáciles, y en las que quizá nunca hallamos a una sola persona que discrepara de nosotros, aunque sin duda hayamos de aprobarlos, no parece sin embargo que él merezca por ello elogio ni admiración. Pero cuando no solo coinciden con los nuestros, sino que los guían y dirigen; cuando, al formarlos, parece haber atendido a muchas cosas que nosotros habíamos pasado por alto, y haberlos ajustado a todas las diversas circunstancias de sus objetos, no solo los aprobamos, sino que nos maravillamos y nos sorprendemos ante su agudeza y su alcance insólitos e inesperados, y parece merecer un grado muy alto de admiración y aplauso. Pues la aprobación acrecentada por la maravilla y la sorpresa constituye el sentimiento que propiamente se llama admiración, del cual el aplauso es la expresión natural. El juicio del hombre que decide que la belleza exquisita es preferible a la más burda deformidad, o que dos veces dos son cuatro, ha de ser sin duda aprobado por todo el mundo, pero seguramente no será muy admirado. Es el discernimiento agudo y delicado del hombre de gusto, que distingue las diferencias mínimas y apenas perceptibles entre la belleza y la deformidad; es la exactitud comprensiva del matemático experimentado, que desentraña con facilidad las proporciones más intrincadas y complejas; es el gran guía en la ciencia y en el gusto, el hombre que dirige y conduce nuestros propios sentimientos, cuya extensión y superior justeza de talento nos asombra con maravilla y sorpresa, quien excita nuestra admiración y parece merecer nuestro aplauso: y sobre este

fundamento se asienta la mayor parte del elogio que se otorga a lo que se llaman las virtudes intelectuales.

Podría pensarse que es la utilidad de estas cualidades lo que primero nos las recomienda; y, sin duda, la consideración de esta utilidad, cuando llegamos a advertirla, les otorga un nuevo valor. En un principio, sin embargo, aprobamos el juicio de otro hombre no como algo útil, sino como acertado, exacto, conforme a la verdad y a la realidad; y es evidente que le atribuimos esas cualidades por ninguna otra razón sino porque hallamos que concuerda con el nuestro. El gusto, del mismo modo, se aprueba en un principio no como útil, sino como justo, delicado y precisamente ajustado a su objeto. La idea de la utilidad de todas las cualidades de esta clase es evidentemente una reflexión posterior, y no lo que primero las recomienda a nuestra aprobación.

2. Respecto de aquellos objetos que afectan de un modo particular a nosotros mismos o a la persona cuyos sentimientos juzgamos, resulta a la vez más difícil conservar esta armonía y correspondencia, y, al mismo tiempo, mucho más importante. Mi interlocutor no contempla naturalmente el infortunio que me ha sobrevenido, o la injuria que se me ha hecho, desde el mismo punto de vista en que yo los considero. A mí me afectan mucho más de cerca. No los vemos desde la misma posición en que veríamos un cuadro, un poema o un sistema de filosofía, y por ello somos propensos a vernos afectados por ellos de un modo muy distinto. Pero puedo pasar por alto con mucha mayor facilidad la falta de esta correspondencia de sentimientos respecto de objetos tan indiferentes que no conciernen ni a mí ni a mi interlocutor, que respecto de aquello que me interesa tanto como el infortunio que me ha sobrevenido, o la injuria que se me ha hecho. Aunque desprecies ese cuadro, o ese poema, o incluso ese sistema de filosofía que yo admiro, hay poco peligro de que reñamos por ello. Ninguno de los dos puede razonablemente interesarse mucho por ellos. Todos ellos deberían sernos a ambos objeto de gran indiferencia, de modo que, aunque nuestras opiniones puedan ser opuestas, nuestros afectos pueden seguir siendo muy semejantes.

Pero es del todo distinto respecto de aquellos objetos por los que tú o yo nos vemos particularmente afectados. Aunque tus juicios en materia de especulación, aunque tus sentimientos en materia de gusto, sean del todo opuestos a los míos, puedo pasar fácilmente por alto esta oposición, y, si tengo algún grado de buen carácter, aún puedo hallar cierto entretenimiento en tu conversación, incluso sobre esos mismos asuntos. Pero si no tienes sentir compartido alguno con los infortunios que he padecido, o ninguno que guarde proporción con el pesar que me perturba; o si no sientes indignación alguna ante las injurias que he sufrido, o ninguna que guarde proporción con el resentimiento que me arrebata, ya no podemos conversar sobre estos asuntos. Nos volvemos intolerables el uno para el otro. No puedo soportar tu compañía, ni tú la mía. Tú te sientes desconcertado por mi violencia y mi pasión, y yo me enfurezco ante tu fría insensibilidad y tu falta de sentimiento.

En todos estos casos, para que pueda haber alguna correspondencia de sentimientos entre el espectador y la persona principalmente afectada, el espectador debe, ante todo, esforzarse cuanto pueda por ponerse en la situación del otro, y por traer a sí mismo cada pequeña circunstancia de aflicción que pueda posiblemente ocurrirle a quien padece. Debe adoptar todo el caso de su compañero, con todos sus incidentes más minuciosos, y esforzarse por hacer tan perfecto como sea posible ese cambio imaginario de situación en que se funda su simpatía.

Después de todo esto, sin embargo, las emociones del espectador seguirán siendo muy propensas a quedarse cortas respecto de la violencia de lo que siente quien padece. El género humano, aunque naturalmente inclinado a la simpatía, nunca concibe, por lo que le ha sucedido a otro, aquel grado de pasión que anima naturalmente a la persona principalmente afectada. Ese cambio imaginario de situación en que se funda su simpatía no es sino momentáneo. El pensamiento de su propia seguridad, el pensamiento de que ellos mismos no son en realidad quienes padecen, se les impone continuamente; y, aunque no les impide concebir una pasión en algo análoga a la que siente quien padece, sí les impide concebir nada

que se aproxime al mismo grado de violencia. La persona principalmente afectada es consciente de esto, y al mismo tiempo desea con vehemencia una simpatía más completa. Anhela ese alivio que nada puede procurarle sino la concordia entera de los afectos de los espectadores con los suyos propios. Ver que las emociones de sus corazones laten al compás de la suya, en todos los aspectos, en las pasiones violentas y desagradables, constituye su único consuelo. Pero solo puede esperar obtenerlo rebajando su pasión hasta el punto en que los espectadores sean capaces de acompañarlo. Debe atenuar, si se me permite decirlo así, la aspereza de su tono natural, a fin de reducirla a la armonía y concordia con las emociones de quienes lo rodean. Lo que estos sientan será, en efecto, siempre en algún aspecto distinto de lo que él siente, y la compasión nunca puede ser exactamente la misma que el pesar original; porque la conciencia secreta de que el cambio de situaciones del que surge el sentimiento de simpatía es solo imaginario no solo lo rebaja en grado, sino que, en cierta medida, lo varía en especie y le confiere una modificación del todo distinta. Estos dos sentimientos, sin embargo, pueden, es evidente, guardar entre sí la correspondencia suficiente para la armonía de la sociedad. Aunque nunca serán unísonos, pueden ser acordes, y esto es todo lo que se desea o se requiere.

Para producir esta concordia, así como la naturaleza enseña a los espectadores a asumir las circunstancias de la persona principalmente afectada, así también enseña a esta última, en cierta medida, a asumir las de los espectadores. Así como estos se colocan continuamente en su situación, y de ahí conciben emociones semejantes a las que él siente, así él se coloca tan constantemente en la de ellos, y de ahí concibe algún grado de esa frialdad respecto de su propia fortuna con que sabe que ellos la contemplarán. Así como ellos consideran constantemente lo que sentirían si de verdad fueran quienes padecen, así él se ve igualmente llevado a imaginar de qué modo se vería afectado si fuera solo uno de los espectadores de su propia situación. Así como la simpatía de ellos les hace mirarla, en cierta medida, con los ojos de él, así la simpatía de él le

hace mirarla, en cierta medida, con los de ellos, sobre todo cuando se halla en presencia de estos y actúa bajo su observación; y como la pasión reflejada que así concibe es mucho más débil que la original, rebaja necesariamente la violencia de lo que sentía antes de hallarse en su presencia, antes de empezar a recordar de qué modo se verían ellos afectados por ella, y de contemplar su situación bajo esta luz cándida e imparcial.

El ánimo, por tanto, rara vez está tan perturbado que la compañía de un amigo no lo restituya a algún grado de tranquilidad y sosiego. El pecho se calma y se serena, en cierta medida, en el momento en que nos hallamos en su presencia. Se nos recuerda de inmediato la luz bajo la cual él verá nuestra situación, y empezamos nosotros mismos a verla bajo esa misma luz, pues el efecto de la simpatía es instantáneo. Esperamos menos simpatía de un mero conocido que de un amigo: no podemos abrir al primero todas esas pequeñas circunstancias que podemos desplegar ante el segundo; asumimos, por tanto, más tranquilidad ante él, y procuramos fijar nuestros pensamientos en aquellos rasgos generales de nuestra situación que él está dispuesto a considerar. Esperamos todavía menos simpatía de una reunión de desconocidos, y asumimos, por tanto, todavía más tranquilidad ante ellos, y procuramos siempre reducir nuestra pasión al punto que quepa esperar que la compañía particular en que nos hallamos pueda acompañar. Y esto no es una mera apariencia asumida: pues si somos en algún grado dueños de nosotros mismos, la presencia de un simple conocido nos serenará de verdad, aún más que la de un amigo; y la de una reunión de desconocidos, todavía más que la de un conocido.

La sociedad y la conversación son, por tanto, los remedios más poderosos para restituir al ánimo su tranquilidad, si en algún momento la ha perdido desafortunadamente, así como los mejores preservativos de ese temple sereno y feliz tan necesario para la satisfacción de uno mismo y para el goce. Los hombres de retiro y de especulación, propensos a permanecer rumiando en casa su pesar o su resentimiento, aunque a menudo tengan más humanidad, más generosidad y un sentido del honor más delicado, rara vez

poseen esa igualdad de temple tan común entre los hombres de mundo.

Capítulo V.

De las virtudes amables y respetables

Sobre estos dos esfuerzos distintos —el del espectador por entrar en los sentimientos de la persona principalmente afectada, y el de la persona principalmente afectada por rebajar sus emociones hasta lo que el espectador pueda acompañar— se fundan dos conjuntos distintos de virtudes. Las virtudes suaves, apacibles, amables, las virtudes de la cándida condescendencia y de la indulgente humanidad, se fundan en el primero; las grandes, imponentes y respetables, las virtudes de la abnegación, del autogobierno, de ese dominio de las pasiones que somete todos los movimientos de nuestra naturaleza a lo que nuestra propia dignidad y honor, y la corrección de nuestra propia conducta, requieren, traen su origen del segundo.

¡Cuán amable parece aquel cuyo corazón de simpatía parece hacer eco de todos los sentimientos de aquellos con quienes conversa, que se aflige por sus calamidades, que se resiente de sus injurias y que se regocija de su buena fortuna! Cuando traemos a nosotros mismos la situación de sus interlocutores, entramos en su gratitud y sentimos qué consuelo han de extraer de la tierna simpatía de un amigo tan afectuoso. Y, por razón contraria, ¡cuán desagradable parece aquel cuyo corazón duro y obstinado no siente sino por sí mismo, y es del todo insensible a la felicidad o a la desdicha ajenas!

Entramos, también en este caso, en el dolor que su presencia ha de causar a todo mortal con quien conversa, en especial a aquellos con quienes somos más propensos a simpatizar: los desdichados y los agraviados.

Por otra parte, ¡qué noble corrección y qué gracia sentimos en la conducta de quienes, en su propio caso, ejercen aquel recogimiento y dominio de sí mismos que constituyen la dignidad de toda pasión, y que la rebajan hasta lo que los demás pueden compartir! Nos disgusta ese pesar clamoroso que, sin ninguna delicadeza, reclama nuestra compasión con suspiros, lágrimas y lamentos importunos. Pero veneramos ese dolor reservado, silencioso y majestuoso, que solo se revela en la hinchazón de los ojos, en el temblor de los labios y las mejillas, y en la distante, aunque conmovedora, frialdad de toda la conducta. Nos impone un silencio semejante. Lo contemplamos con atención respetuosa, y velamos con ansiosa solicitud sobre toda nuestra conducta, no sea que por alguna incorrección perturbemos esa tranquilidad concertada que cuesta tan gran esfuerzo sostener.

La insolencia y la brutalidad de la cólera, del mismo modo, cuando nos entregamos a su furia sin freno ni restricción, es, de todos los objetos, el más detestable. Pero admiramos ese resentimiento noble y generoso que gobierna la persecución de las mayores injurias no por la rabia que estas suelen excitar en el pecho de quien las padece, sino por la indignación que naturalmente suscitan en el del espectador imparcial; que no permite que se le escape palabra ni gesto alguno más allá de lo que este sentimiento más equitativo dictaría; que jamás, ni siquiera en el pensamiento, intenta una venganza mayor, ni desea infligir un castigo mayor que aquel que toda persona indiferente se alegraría de ver ejecutado.

Y de ahí procede que sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, que refrenar nuestros afectos egoístas y dar rienda suelta a los benevolentes, constituya la perfección de la naturaleza humana, y que solo esto pueda producir entre los hombres esa armonía de sentimientos y pasiones en que consiste

toda su gracia y corrección. Así como amar al prójimo como a nosotros mismos es la gran ley del cristianismo, así también es el gran precepto de la naturaleza amarnos a nosotros mismos solo como amamos a nuestro prójimo, o, lo que viene a ser lo mismo, como nuestro prójimo es capaz de amarnos.

Así como se supone que el gusto y el buen juicio, cuando se los considera como cualidades que merecen elogio y admiración, implican una delicadeza de sentimiento y una agudeza de entendimiento que no se encuentran comúnmente, así también se entiende que las virtudes de la sensibilidad y del dominio de sí mismo no consisten en el grado ordinario, sino en el grado extraordinario de esas cualidades. La amable virtud de la humanidad exige, sin duda, una sensibilidad muy superior a la que posee el vulgo rudo del género humano. La grande y elevada virtud de la magnanimidad exige, sin duda alguna, mucho más que ese grado de dominio de sí mismo que el más débil de los mortales es capaz de ejercer. Así como en el grado común de las cualidades intelectuales no hay talento alguno, así en el grado común de las morales no hay virtud alguna. La virtud es excelencia, algo extraordinariamente grande y bello, que se eleva muy por encima de lo vulgar y ordinario. Las virtudes amables consisten en ese grado de sensibilidad que sorprende por su exquisita e inesperada delicadeza y ternura. Las imponentes y respetables, en ese grado de dominio de sí mismo que asombra por su prodigiosa superioridad sobre las pasiones más ingobernables de la naturaleza humana.

Hay, a este respecto, una diferencia considerable entre la virtud y la mera corrección; entre aquellas cualidades y acciones que merecen ser admiradas y celebradas, y aquellas que simplemente merecen ser aprobadas. En muchas ocasiones, actuar con la más perfecta corrección no requiere más que ese grado común y ordinario de sensibilidad o de dominio de sí mismo que posee hasta el más despreciable de los hombres, y a veces ni siquiera se requiere ese grado. Así, por poner un ejemplo muy trivial, comer cuando tenemos hambre es sin duda, en ocasiones ordinarias, perfectamente correcto y adecuado, y no puede dejar de ser

aprobado como tal por todo el mundo. Nada, sin embargo, podría ser más absurdo que decir que era virtuoso.

Por el contrario, puede haber con frecuencia un grado considerable de virtud en aquellas acciones que se quedan cortas respecto de la más perfecta corrección, porque aun así pueden aproximarse a la perfección más de lo que cabría esperar en ocasiones en que resultaba sumamente difícil alcanzarla; y esto sucede muy a menudo en aquellas ocasiones que exigen los mayores esfuerzos de dominio de sí mismo. Hay algunas situaciones que pesan tan gravemente sobre la naturaleza humana que el mayor grado de autogobierno que puede corresponder a una criatura tan imperfecta como el hombre no es capaz de acallar del todo la voz de la flaqueza humana, ni de reducir la violencia de las pasiones a aquel punto de moderación en que el espectador imparcial pueda entrar por entero en ellas. Aunque en tales casos, por tanto, la conducta de quien padece se quede corta respecto de la más perfecta corrección, puede sin embargo merecer algún aplauso, y hasta, en cierto sentido, puede llamarse virtuosa. Puede manifestar todavía un esfuerzo de generosidad y magnanimidad del que la mayor parte de los hombres son incapaces; y aunque no alcance la perfección absoluta, puede ser una aproximación mucho más cercana a la perfección que lo que, en ocasiones tan penosas, suele hallarse o esperarse comúnmente.

En casos de esta clase, cuando determinamos el grado de censura o aplauso que parece deberse a una acción, nos servimos con mucha frecuencia de dos criterios distintos. El primero es la idea de la corrección y perfección completas, a las que, en esas situaciones difíciles, ninguna conducta humana llegó jamás, ni jamás puede llegar, y en comparación con las cuales las acciones de todos los hombres han de parecer siempre censurables e imperfectas. El segundo es la idea de ese grado de proximidad o de distancia respecto de esta perfección completa al que suelen llegar comúnmente las acciones de la mayor parte de los hombres. Todo lo que sobrepase este grado, por alejado que esté de la perfección

absoluta, parece merecer aplauso; y todo lo que se quede corto respecto de él, merecer censura.

Del mismo modo juzgamos las producciones de todas las artes que se dirigen a la imaginación. Cuando un crítico examina la obra de alguno de los grandes maestros de la poesía o de la pintura, puede a veces examinarla con arreglo a una idea de perfección que tiene en su propia mente, y a la que ni esa ni ninguna otra obra humana llegará jamás; y mientras la compare con este criterio, no podrá ver en ella sino defectos e imperfecciones. Pero cuando llega a considerar el lugar que debe ocupar entre las demás obras de su misma clase, la compara necesariamente con un criterio muy distinto, el grado común de excelencia que suele alcanzarse en ese arte particular; y cuando la juzga con esta nueva medida, puede a menudo parecer que merece el más alto aplauso, por aproximarse mucho más a la perfección que la mayor parte de las obras que pueden ponerse en competencia con ella.

Sección II. De los grados de las diversas pasiones compatibles con la corrección

Introducción

La corrección de toda pasión excitada por objetos peculiarmente relacionados con nosotros mismos, el punto que el espectador puede acompañar, ha de residir, es evidente, en una cierta mediocridad. Si la pasión es demasiado alta, o si es demasiado baja, no puede entrar en ella. El pesar y el resentimiento por infortunios e injurias privados pueden fácilmente, por ejemplo, ser demasiado altos, y en la mayor parte de los hombres lo son. Pueden también, aunque esto sucede más raramente, ser demasiado bajos. Al exceso lo denominamos debilidad y furia; y al defecto lo llamamos estupidez, insensibilidad y falta de ánimo. No podemos entrar en ninguno de los dos, sino que nos asombran y confunden al verlos.

Esta mediocridad, sin embargo, en que consiste el punto de la corrección, es distinta en las distintas pasiones. Es alta en unas y baja en otras. Hay algunas pasiones que es indecoroso expresar con mucha fuerza, incluso en aquellas ocasiones en que se reconoce que no podemos dejar de sentirlas en el más alto grado. Y hay otras cuyas expresiones más fuertes resultan en muchas ocasiones sumamente airosas, aunque las pasiones mismas no surjan quizá con igual necesidad. Las primeras son aquellas pasiones con las que, por ciertas razones, hay poca o ninguna simpatía; las segundas son aquellas con las que, por otras razones, la hay en el más alto grado. Y si consideramos todas las diversas pasiones de la naturaleza humana, hallaremos que se las considera decorosas o indecorosas justamente en la proporción en que los hombres están más o menos dispuestos a simpatizar con ellas.

Capítulo I.

De las pasiones que traen su origen del cuerpo

1. Es indecoroso expresar con fuerza cualquiera de esas pasiones que surgen de una cierta situación o disposición del cuerpo, porque no cabe esperar que la compañía, al no hallarse en la misma disposición, simpatice con ellas. El hambre violenta, por ejemplo, aunque en muchas ocasiones no solo es natural, sino inevitable, resulta siempre indecorosa, y comer con voracidad se considera universalmente una falta de buenos modales. Hay, sin embargo, cierto grado de simpatía incluso con el hambre. Resulta agradable ver a nuestros compañeros comer con buen apetito, y toda expresión de repugnancia resulta ofensiva. La disposición corporal habitual de un hombre sano hace que su estómago siga fácilmente el compás, si se me permite una expresión tan tosca, de la una y no de la otra. Podemos simpatizar con la aflicción que ocasiona el hambre excesiva cuando leemos la descripción o el diario de un asedio, o de una travesía marítima. Nos imaginamos en la situación de quienes lo padecen, y de ahí concebimos fácilmente el pesar, el temor y la consternación que han de perturbarlos necesariamente. Sentimos nosotros mismos algún grado de esas pasiones, y por ello simpatizamos con ellas; pero como no nos entra hambre por leer la descripción, no puede decirse propiamente que, ni siquiera en este caso, simpaticemos con su hambre.

Lo mismo sucede con la pasión mediante la cual la naturaleza une a los dos sexos. Aunque naturalmente es la más furiosa de todas las pasiones, todas sus expresiones fuertes son indecorosas en toda ocasión, incluso entre personas en quienes su más completa satisfacción se reconoce, por todas las leyes tanto humanas como divinas, como perfectamente inocente. Parece haber, sin embargo, cierto grado de simpatía incluso con esta pasión. Hablar con una mujer como hablaríamos con un hombre es impropio: se espera que su compañía nos inspire más alegría, más donaire y más atención; y una total insensibilidad hacia el bello sexo hace a un hombre despreciable, en cierta medida, incluso a los ojos de los propios hombres.

Tal es nuestra aversión hacia todos los apetitos que traen su origen del cuerpo: todas sus expresiones fuertes son repugnantes y desagradables. Según algunos filósofos antiguos, estas son las pasiones que compartimos con los brutos y que, al no tener conexión alguna con las cualidades características de la naturaleza humana, son por ello indignas de su dignidad. Pero hay muchas otras pasiones que compartimos con los brutos, como el resentimiento, el afecto natural, e incluso la gratitud, que no por ello parecen tan brutales. La causa verdadera del peculiar disgusto que sentimos por los apetitos del cuerpo cuando los vemos en otros hombres es que no podemos entrar en ellos. Para la propia persona que los siente, en cuanto quedan satisfechos, el objeto que los excitó deja de ser agradable: incluso su presencia se le vuelve a menudo ofensiva; mira en vano a su alrededor en busca del encanto que le transportaba un instante antes, y ahora es tan incapaz de entrar en su propia pasión como cualquier otra persona. Cuando hemos comido, mandamos retirar los platos; y del mismo modo deberíamos tratar los objetos de los deseos más ardientes y apasionados, si fueran objeto solo de aquellas pasiones que traen su origen del cuerpo.

En el dominio de esos apetitos del cuerpo consiste la virtud que propiamente se llama templanza. Refrenarlos dentro de los límites que prescribe la atención a la salud y a la fortuna es cosa de la

prudencia. Pero confinarlos dentro de los límites que exigen la gracia, la corrección, el decoro y la modestia es oficio de la templanza.

2. Por la misma razón, gritar de dolor corporal, por intolerable que este sea, resulta siempre impropio de un hombre y poco decoroso. Hay, sin embargo, bastante simpatía incluso con el dolor corporal. Si, como ya se ha observado, veo un golpe apuntado y a punto de caer sobre la pierna o el brazo de otra persona, naturalmente me encojo y retiro mi propia pierna o mi propio brazo; y cuando el golpe cae, lo siento en cierta medida y me duele tanto como al que lo padece. Mi dolor, sin embargo, es sin duda excesivamente leve, y, por ello, si el otro profiere algún grito violento, como no puedo acompañarlo, no dejo nunca de despreciarlo. Y este es el caso de todas las pasiones que traen su origen del cuerpo: no excitan simpatía alguna, o excitan un grado de ella del todo desproporcionado respecto de la violencia de lo que siente quien lo padece.

Es del todo distinto con aquellas pasiones que traen su origen de la imaginación. La constitución de mi cuerpo apenas puede verse afectada por las alteraciones que se producen en la de mi compañero; pero mi imaginación es más dúctil, y adopta más fácilmente, si puedo decirlo así, la forma y configuración de las imaginaciones de aquellos con quienes tengo trato familiar. Un desengaño en el amor, o en la ambición, suscitará por ello más simpatía que el mayor mal corporal. Esas pasiones surgen enteramente de la imaginación. La persona que ha perdido toda su fortuna, si goza de salud, no siente nada en su cuerpo. Lo que padece procede solo de la imaginación, que le representa la pérdida de su dignidad, el desdén de sus amigos, el desprecio de sus enemigos, la dependencia, la necesidad y la miseria que se le vienen encima con rapidez; y simpatizamos con él más intensamente por esta razón, porque nuestras imaginaciones pueden moldearse más fácilmente sobre su imaginación de lo que nuestros cuerpos pueden moldearse sobre su cuerpo.

La pérdida de una pierna puede considerarse en general una calamidad más real que la pérdida de una amante. Sería, sin embargo, una tragedia ridícula aquella cuya catástrofe girase sobre una pérdida de esa clase. Un infortunio de la otra clase, por frívolo que pueda parecer, ha dado ocasión a más de una hermosa tragedia.

Nada se olvida tan pronto como el dolor. En cuanto pasa, toda su agonía termina, y el pensarlo ya no puede causarnos ninguna perturbación. Nosotros mismos ya no podemos entonces entrar en la ansiedad y la angustia que antes concebíamos. Una palabra inadvertida de un amigo ocasionará un malestar más duradero. La angustia que esto crea no termina en absoluto con la palabra. Lo que al principio nos perturba no es el objeto de los sentidos, sino la idea de la imaginación. Como es, pues, una idea la que ocasiona nuestro malestar, hasta que el tiempo y otros accidentes la hayan borrado en cierta medida de nuestra memoria, la imaginación sigue reconcomiéndose y enconándose por dentro con el pensamiento de ella.

El dolor nunca suscita una simpatía muy viva a menos que vaya acompañado de peligro. Simpatizamos con el temor, aunque no con la agonía de quien padece. El temor, sin embargo, es una pasión derivada enteramente de la imaginación, la cual representa, con una incertidumbre y una fluctuación que acrecientan nuestra ansiedad, no lo que realmente sentimos, sino lo que quizá podamos padecer en el futuro. La gota o el dolor de muelas, aunque exquisitamente dolorosos, suscitan muy poca simpatía; enfermedades más peligrosas, aunque vayan acompañadas de muy poco dolor, suscitan la mayor.

Algunas personas se desmayan y sienten náuseas ante la vista de una operación quirúrgica, y ese dolor corporal ocasionado por el desgarro de la carne parece, en ellas, excitar la más excesiva simpatía. Concebimos de un modo mucho más vívido y distinto el dolor que procede de una causa externa que el que surge de un trastorno interno. Apenas puedo formarme idea de las agonías de mi

vecino cuando lo atormentan la gota o el cálculo; pero tengo la concepción más clara de lo que ha de padecer por una incisión, una herida o una fractura. La causa principal, sin embargo, por la que tales objetos producen efectos tan violentos sobre nosotros es su novedad. Quien ha sido testigo de una docena de disecciones, y de otras tantas amputaciones, contempla en adelante toda operación de esta clase con gran indiferencia, y a menudo con perfecta insensibilidad. Aunque hayamos leído o visto representadas más de quinientas tragedias, rara vez sentiremos una disminución tan completa de nuestra sensibilidad ante los objetos que estas nos representan.

En algunas tragedias griegas se intenta suscitar compasión mediante la representación de las agonías del dolor corporal. Filoctetes grita y se desmaya por el extremo de sus sufrimientos. Hipólito y Heracles son ambos presentados expirando bajo los más severos tormentos, que, según parece, ni siquiera la fortaleza de Heracles era capaz de soportar. En todos estos casos, sin embargo, no es el dolor lo que nos interesa, sino alguna otra circunstancia. No es el pie enfermo, sino la soledad, de Filoctetes lo que nos conmueve, y lo que difunde por esa hermosa tragedia esa agreste condición romántica tan grata a la imaginación. Las agonías de Heracles e Hipólito interesan solo porque prevemos que la muerte ha de ser su consecuencia. Si esos héroes hubieran de recobrarse, juzgaríamos del todo ridícula la representación de sus sufrimientos. Qué tragedia sería aquella cuya aflicción consistiera en un cólico. Y, sin embargo, ningún dolor es más exquisito. Estos intentos de suscitar compasión mediante la representación del dolor corporal pueden considerarse entre las mayores infracciones del decoro de las que el teatro griego ha dado ejemplo.

La escasa simpatía que sentimos con el dolor corporal es el fundamento de la corrección de la constancia y la paciencia al soportarlo. El hombre que, bajo los más severos tormentos, no permite que se le escape ninguna flaqueza, no profiere ningún gemido, no cede a pasión alguna que no compartamos por entero, se gana nuestra más alta admiración. Su firmeza le permite seguir el

compás de nuestra indiferencia e insensibilidad. Admiramos y acompañamos por entero el esfuerzo magnánimo que hace con este fin. Aprobamos su conducta, y, por nuestra experiencia de la flaqueza común de la naturaleza humana, nos sorprendemos y nos preguntamos maravillados cómo puede ser capaz de actuar de manera que merezca aprobación. La aprobación, mezclada y animada por la maravilla y la sorpresa, constituye el sentimiento que propiamente se llama admiración, de la cual el aplauso es la expresión natural, como ya se ha observado.

Capítulo II.

De las pasiones que tienen su origen en una inclinación o hábito particular de la imaginación

Incluso entre las pasiones que derivan de la imaginación, aquellas que tienen su origen en una inclinación o hábito peculiar que esta ha adquirido, aunque puedan reconocerse como perfectamente naturales, suscitan, sin embargo, poca simpatía. La imaginación de los hombres, al no haber adquirido esa inclinación particular, no puede penetrar en ellas; y semejantes pasiones, aunque se admita que son casi inevitables en cierta etapa de la vida, resultan siempre, en alguna medida, ridículas. Tal es el caso de ese fuerte apego que nace naturalmente entre dos personas de sexo diferente que llevan largo tiempo con el pensamiento fijo la una en la otra. Como nuestra imaginación no ha discurrido por el mismo cauce que la del enamorado, no podemos penetrar en el ardor de sus emociones. Si a nuestro amigo se le ha hecho una injuria, simpatizamos de buen grado con su resentimiento y nos irritamos contra la misma persona contra quien él se irrita. Si ha recibido un beneficio, entramos de buen grado en su gratitud y tenemos un altísimo concepto del mérito de su bienhechor. Pero si está enamorado, aunque podamos pensar que su pasión es tan razonable como cualquier otra de su especie, nunca nos sentimos obligados a concebir una pasión de la misma clase, y por la misma persona, que él ha concebido. La

pasión le parece a todo el mundo —menos a quien la siente— del todo desproporcionada respecto del valor de su objeto; y el amor, aunque se perdona a cierta edad porque sabemos que es natural, siempre provoca risa, porque no podemos penetrar en él. Todas sus expresiones serias y vehementes resultan ridículas a un tercero; y aunque un enamorado pueda ser buena compañía para su amada, no lo es para nadie más. Él mismo es consciente de ello, y mientras conserva el buen juicio, procura tratar su propia pasión con broma y burla. Es el único tono en que nos agrada oír hablar de ella, porque es el único en que nosotros mismos estamos dispuestos a hablar de ella. Nos cansa el amor grave, pedante y de largas frases de Cowley y de Petrarca, que no terminan nunca de exagerar la violencia de sus apegos; pero la alegría de Ovidio y la galantería de Horacio son siempre agradables.

Pero aunque no sintamos una simpatía propiamente dicha por un apego de esta índole, aunque nunca nos acerquemos, ni siquiera con la imaginación, a concebir una pasión por esa persona en particular, sin embargo, como hemos concebido, o podemos estar dispuestos a concebir, pasiones de la misma clase, entramos de buen grado en esas grandes esperanzas de felicidad que se proponen a partir de su satisfacción, así como en esa exquisita angustia que se teme de su frustración. Nos interesa no como pasión, sino como situación que da ocasión a otras pasiones que sí nos interesan: la esperanza, el temor y la angustia de toda especie; del mismo modo que, en la descripción de un viaje por mar, no es el hambre lo que nos interesa, sino la angustia que ese hambre ocasiona. Aunque no penetramos propiamente en el apego del enamorado, seguimos de buen grado esas expectativas de felicidad romántica que él extrae de él. Sentimos cuán natural es que el ánimo, en cierta disposición, relajado por la indolencia y fatigado por la violencia del deseo, anhele la serenidad y la quietud, espere hallarlas en la satisfacción de la pasión misma que lo distrae, y se forje la idea de esa vida de tranquilidad pastoril y retiro que el elegante, tierno y apasionado Tibulo tanto se complace en describir; una vida semejante a la que los poetas describen en las Islas

Afortunadas, una vida de amistad, libertad y reposo, libre de trabajo, de cuidados y de todas las pasiones turbulentas que los acompañan. Incluso escenas de esta clase nos interesan más cuando se pintan como lo que se espera, y no como lo que se disfruta. La grosería de esa pasión que se mezcla con el amor, y que es acaso su fundamento, desaparece cuando su satisfacción está lejana y distante; pero vuelve ofensivo el conjunto cuando se describe como algo inmediatamente poseído. La pasión feliz, por esta razón, nos interesa mucho menos que la temerosa y la melancólica. Temblamos ante todo lo que puede frustrar esperanzas tan naturales y agradables, y así entramos en toda la ansiedad, la inquietud y la angustia del enamorado.

De ahí que, en algunas tragedias y novelas modernas, esta pasión parezca tan maravillosamente interesante. No es tanto el amor de Castalio y Monimia lo que nos cautiva en El huérfano, cuanto la angustia que ese amor ocasiona. El autor que introdujera a dos enamorados, en una escena de perfecta seguridad, expresando su mutuo cariño el uno por el otro, provocaría risa, y no simpatía. Si alguna vez se admite en una tragedia una escena de este tipo, resulta siempre, en cierta medida, impropia, y se tolera no por simpatía alguna con la pasión que en ella se expresa, sino por la inquietud ante los peligros y dificultades con que el público prevé que ha de verse acompañada su satisfacción.

La reserva que las leyes de la sociedad imponen al bello sexo respecto de esta flaqueza hace que en ellas resulte más singularmente angustiosa y, precisamente por ello, más profundamente interesante. Nos encanta el amor de Fedra, tal como se expresa en la tragedia francesa de ese nombre, a pesar de todo el desenfreno y la culpa que lo acompañan. Puede decirse que ese mismo desenfreno y esa misma culpa, en cierta medida, nos lo recomiendan. Su temor, su vergüenza, su remordimiento, su horror, su desesperación se vuelven así más naturales e interesantes. Todas las pasiones secundarias, si se me permite llamarlas así, que surgen de la situación amorosa, se vuelven necesariamente más furiosas y

violentas; y es solo con estas pasiones secundarias con las que propiamente puede decirse que simpatizamos.

De todas las pasiones, sin embargo, tan extravagantemente desproporcionadas respecto del valor de sus objetos, el amor es la única que parece, aun a los espíritus más débiles, tener en sí algo gracioso o agradable. En primer lugar, en sí mismo, aunque pueda ser ridículo, no es naturalmente odioso; y aunque sus consecuencias son a menudo fatales y terribles, sus intenciones rara vez son nocivas. Y además, aunque hay poca corrección en la pasión misma, la hay en buena medida en algunas de las que siempre la acompañan. Hay en el amor una fuerte mezcla de humanidad, generosidad, bondad, amistad, estima; pasiones con las que, entre todas, por razones que se explicarán enseguida, tenemos la mayor propensión a simpatizar, aun cuando seamos conscientes de que son, en cierta medida, excesivas. La simpatía que sentimos por ellas hace menos desagradable la pasión que acompañan y la sostiene en nuestra imaginación, a pesar de todos los vicios que suelen ir unidos a ella; aunque en uno de los sexos conduce necesariamente a la ruina y la infamia últimas, y aunque en el otro, donde se supone menos fatal, va casi siempre acompañada de incapacidad para el trabajo, descuido del deber, desprecio de la fama e incluso de la reputación común. A pesar de todo esto, el grado de sensibilidad y generosidad que se supone que la acompaña la convierte, para muchos, en objeto de vanidad, y estos se complacen en aparentar ser capaces de sentir lo que no les honraría en absoluto si realmente lo hubiesen sentido.

Por una razón de la misma índole es necesaria cierta reserva cuando hablamos de nuestros propios amigos, de nuestros propios estudios, de nuestras propias profesiones. Todos estos son objetos que no podemos esperar que interesen a nuestros compañeros en el mismo grado en que nos interesan a nosotros. Y es por falta de esta reserva por lo que una mitad del género humano resulta mala compañía para la otra. Un filósofo solo es compañía para otro filósofo; el socio de un club, para su propio y reducido círculo de compañeros.

Capítulo III.

De las pasiones insociables

Existe otro grupo de pasiones que, aunque derivadas de la imaginación, deben rebajarse siempre a un punto mucho más bajo que aquel al que las elevaría la naturaleza indisciplinada, antes de que podamos penetrar en ellas o considerarlas graciosas o decorosas. Son estas el odio y el resentimiento, con todas sus diferentes modificaciones. Respecto de todas estas pasiones, nuestra simpatía se divide entre la persona que las siente y la persona que es objeto de ellas. Los intereses de ambas son directamente opuestos. Lo que nuestra simpatía por quien las siente nos movería a desear, nuestro sentir compartido con la otra persona nos llevaría a temerlo. Como ambas son hombres, nos interesamos por las dos, y nuestro temor por lo que la una pueda sufrir amortigua nuestro resentimiento por lo que la otra ha sufrido. Nuestra simpatía, por tanto, con el hombre que ha recibido la provocación, se queda necesariamente corta respecto de la pasión que naturalmente lo anima, no solo por aquellas causas generales que hacen que todas las pasiones de simpatía sean inferiores a las originales, sino por aquella causa particular que le es propia: nuestra simpatía opuesta hacia la otra persona. Antes de que el resentimiento pueda volverse gracioso y agradable, ha de humillarse y rebajarse por debajo del

punto al que naturalmente se elevaría, más que casi cualquier otra pasión.

Los hombres, al mismo tiempo, tienen un sentido muy vivo de las injurias que se hacen a otro. El malvado, en una tragedia o novela, es tan objeto de nuestra indignación como el héroe lo es de nuestra simpatía y afecto. Detestamos a Yago tanto como estimamos a Otelo, y nos deleitamos tanto con el castigo del uno como nos apena la desdicha del otro. Pero aunque los hombres sienten tan vivamente compartido lo que atañe a las injurias hechas a sus semejantes, no por ello se resienten más cuanto más parece resentirse el que las padece. En la mayoría de los casos, cuanto mayor sea su paciencia, su mansedumbre, su humanidad —con tal de que no parezca que le falta ánimo, o que el temor fue el motivo de su indulgencia—, tanto mayor será el resentimiento de los demás contra quien lo injurió. La amabilidad del carácter exaspera el sentido que tienen de la atrocidad de la injuria.

Estas pasiones, sin embargo, se consideran partes necesarias del carácter de la naturaleza humana. Se vuelve despreciable la persona que se queda mansamente quieta y se somete a los insultos sin intentar repelerlos ni vengarlos. No podemos penetrar en su indiferencia e insensibilidad; llamamos a su conducta pusilanimidad, y nos irrita tanto como la insolencia de su adversario. Hasta la plebe se enfurece al ver a un hombre someterse pacientemente a las afrentas y a los malos tratos. Desean ver resentida esa insolencia, y resentida por la propia persona que la sufre. Le gritan con furia que se defienda o que se vengue. Si su indignación se despierta al fin, la aplauden de todo corazón y simpatizan con ella. Aviva su propia indignación contra el enemigo, a quien se alegran de verlo atacar a su vez, y se sienten tan realmente satisfechos con su venganza, siempre que no sea desmedida, como si la injuria se les hubiera hecho a ellos mismos.

Pero aunque se reconozca la utilidad de estas pasiones para el individuo, en cuanto que hacen peligroso insultarlo o injuriarlo, y aunque su utilidad para el público, como guardianas de la justicia y

de la igualdad en su administración, no sea menos considerable, como se mostrará más adelante, con todo, hay algo desagradable en las pasiones mismas que convierte su manifestación en otros hombres en objeto natural de nuestra aversión. La expresión de la ira hacia cualquier persona presente, si excede de una mera indicación de que somos conscientes del mal trato recibido, se considera no solo una ofensa a esa persona en particular, sino una grosería para con toda la reunión. El respeto hacia ella debería habernos contenido de dar rienda suelta a una emoción tan estrepitosa y ofensiva. Son los efectos remotos de estas pasiones los que resultan agradables; los efectos inmediatos son el daño causado a la persona contra quien se dirigen. Pero son los efectos inmediatos, y no los remotos, de los objetos los que los hacen agradables o desagradables a la imaginación. Una prisión es sin duda más útil al público que un palacio, y quien funda la una está generalmente guiado por un espíritu de patriotismo mucho más justo que quien construye el otro. Pero los efectos inmediatos de una prisión, el encierro de los desdichados encerrados en ella, son desagradables, y la imaginación, o bien no se detiene a rastrear los efectos remotos, o bien los ve a demasiada distancia para que la afecten gran cosa. Una prisión, por tanto, será siempre un objeto desagradable, y cuanto más idónea sea para el fin al que se destina, tanto más lo será. Un palacio, por el contrario, será siempre agradable, aunque sus efectos remotos puedan a menudo resultar inconvenientes para el público. Puede servir para fomentar el lujo y dar ejemplo de disolución de las costumbres. Sus efectos inmediatos, sin embargo —la comodidad, el placer y la alegría de las personas que en él viven—, siendo todos agradables y sugiriendo a la imaginación mil ideas agradables, hacen que esa facultad se detenga por lo general en ellos y rara vez avance más allá para rastrear sus consecuencias más lejanas. Trofeos de instrumentos musicales o agrícolas, imitados en pintura o en estuco, constituyen un ornamento común y agradable de nuestros salones y comedores. Un trofeo de la misma clase, compuesto de instrumentos de cirugía, cuchillos de disección y amputación, sierras para cortar huesos, instrumentos de trepanación, etc., resultaría absurdo y repugnante.

Los instrumentos de cirugía, sin embargo, están siempre más finamente pulidos y generalmente mejor adaptados a los fines a que se destinan que los instrumentos de agricultura. Sus efectos remotos, también, la salud del paciente, son agradables; pero como su efecto inmediato es el dolor y el sufrimiento, su sola vista siempre nos desagrada. Los instrumentos de guerra son agradables, aunque su efecto inmediato pueda parecer igualmente el dolor y el sufrimiento. Pero entonces es el dolor y el sufrimiento de nuestros enemigos, con quienes no simpatizamos. En lo que a nosotros respecta, están inmediatamente ligados a las ideas agradables del valor, la victoria y el honor. Se supone, por ello, que constituyen una de las piezas más nobles del atuendo, y su imitación uno de los ornamentos más hermosos de la arquitectura. Lo mismo sucede con las cualidades del ánimo. Los antiguos estoicos opinaban que, gobernándose el mundo por la providencia soberana de un Dios sabio, poderoso y bueno, cada suceso particular debía considerarse como parte necesaria del plan del universo y como tendente a promover el orden general y la felicidad del conjunto; que los vicios y las locuras de los hombres constituían, por tanto, una parte tan necesaria de este plan como su sabiduría o su virtud, y que, por aquel arte eterno que extrae el bien del mal, se hacían tender igualmente a la prosperidad y la perfección del gran sistema de la naturaleza. Ninguna especulación de esta clase, sin embargo, por hondamente arraigada que estuviera en el ánimo, podía disminuir nuestro aborrecimiento natural por el vicio, cuyos efectos inmediatos son tan destructivos y cuyos efectos remotos están demasiado lejos para que la imaginación los rastree.

Lo mismo ocurre con las pasiones que acabamos de considerar. Sus efectos inmediatos son tan desagradables que, aun cuando estén más justamente provocadas, sigue habiendo en ellas algo que nos repugna. Son estas, por tanto, las únicas pasiones cuyas expresiones, según observé anteriormente, no nos disponen ni nos preparan a simpatizar con ellas antes de que se nos informe de la causa que las excita. La voz quejumbrosa de la desdicha, oída a lo lejos, no nos permite ser indiferentes a la persona de quien procede.

En cuanto hiere nuestro oído, nos interesa por su suerte, y, si se prolonga, nos obliga casi involuntariamente a acudir en su auxilio. La visión de un semblante sonriente, del mismo modo, eleva incluso al más pensativo a ese talante alegre y desenfadado que lo dispone a simpatizar con la alegría que expresa y a compartirla; y siente cómo su corazón, encogido y abatido antes por la reflexión y el cuidado, se dilata y anima al instante. Pero es muy distinto con las expresiones del odio y el resentimiento. La voz ronca, estrepitosa y discordante de la ira, oída a lo lejos, nos inspira temor o aversión. No corremos hacia ella como hacia quien grita de dolor y de angustia. Las mujeres y los hombres de nervios débiles tiemblan y se ven sobrecogidos de temor, aunque son conscientes de que no son ellos el objeto de esa ira. Conciben, sin embargo, ese temor poniéndose en el lugar de quien sí lo es. Hasta los más animosos se turban; no lo bastante, ciertamente, como para atemorizarse, pero sí lo bastante como para irritarse, pues la ira es la pasión que sentirían si estuvieran en el lugar de la otra persona. Lo mismo ocurre con el odio. Las simples expresiones de despecho no lo inspiran contra nadie, sino contra el hombre que las emplea. Ambas pasiones son por naturaleza objeto de nuestra aversión. Su manifestación desagradable y estrepitosa nunca suscita, nunca prepara, y a menudo perturba, nuestra simpatía. La aflicción no nos vincula ni nos atrae hacia la persona en quien la observamos con más fuerza de lo que estas, mientras ignoramos su causa, nos repugnan y nos apartan de ella. Fue, al parecer, intención de la naturaleza que aquellas emociones más ásperas y menos amables, que alejan a los hombres unos de otros, se comunicaran con más dificultad y más raramente.

Cuando la música imita las modulaciones de la aflicción o de la alegría, o bien nos inspira efectivamente esas pasiones, o al menos nos pone en la disposición de ánimo que nos predispone a concebirlas. Pero cuando imita los acentos de la ira, nos inspira temor. La alegría, la aflicción, el amor, la admiración, la devoción son todas ellas pasiones naturalmente musicales. Sus acentos naturales son suaves, claros y melodiosos, y se expresan de forma natural en

períodos que se distinguen por pausas regulares, y que por ello se adaptan fácilmente a los retornos regulares de los compases correspondientes de una melodía. La voz de la ira, por el contrario, y la de todas las pasiones afines a ella, es áspera y discordante. Sus períodos son también irregulares, unas veces muy largos y otras muy cortos, y no se distinguen por pausas regulares. Es, pues, con dificultad como la música puede imitar cualquiera de estas pasiones, y la música que las imita no es la más agradable. Todo un espectáculo puede consistir, sin impropiedad alguna, en la imitación de las pasiones sociales y agradables. Sería un espectáculo extraño el que consistiese enteramente en imitaciones del odio y el resentimiento.

Si estas pasiones son desagradables para el espectador, no lo son menos para quien las siente. El odio y la ira son el mayor veneno para la felicidad de un buen ánimo. Hay, en el mero hecho de sentir estas pasiones, algo áspero, discordante y convulsivo, algo que desgarra y trastorna el pecho, y que resulta del todo destructivo para esa serenidad y tranquilidad de ánimo tan necesaria para la felicidad, y que mejor promueven las pasiones contrarias de la gratitud y el amor. No es el valor de lo que pierden por la perfidia e ingratitud de aquellos con quienes viven lo que más suelen lamentar los generosos y los humanos. Por mucho que hayan perdido, generalmente pueden ser muy felices sin ello. Lo que más los turba es la idea de la perfidia y la ingratitud ejercidas hacia ellos mismos; y las pasiones discordantes y desagradables que esto suscita constituyen, en su propia opinión, la parte principal de la injuria que sufren.

¡Cuántas cosas se requieren para que la satisfacción del resentimiento resulte del todo agradable, y para que el espectador simpatice plenamente con nuestra venganza! La provocación ha de ser, ante todo, tal que nos volveríamos despreciables y quedaríamos expuestos a insultos perpetuos si no la resintiéramos en alguna medida. Las ofensas menores es siempre mejor desatenderlas, y nada hay más despreciable que ese humor quisquilloso y receloso que se enciende ante cualquier leve ocasión de pendencia. Debemos

resentirnos más por un sentido de la corrección del resentimiento, por la conciencia de que los hombres lo esperan y lo exigen de nosotros, que porque sintamos en nosotros mismos las furias de esa pasión desagradable. No hay pasión alguna, de cuantas es capaz el ánimo humano, acerca de cuya justicia debamos dudar tanto, ni acerca de cuya indulgencia debamos consultar tan cuidadosamente nuestro sentido natural de la corrección, ni considerar tan diligentemente cuáles serán los sentimientos del espectador sereno e imparcial. La magnanimidad, o el cuidado de mantener nuestro propio rango y dignidad en la sociedad, es el único motivo capaz de ennoblecer las expresiones de esta pasión desagradable. Este motivo ha de caracterizar todo nuestro estilo y comportamiento. Han de ser francos, abiertos y directos; resueltos sin dogmatismo, y elevados sin insolencia; no solo libres de petulancia y de baja grosería, sino generosos, sinceros y llenos de todas las consideraciones debidas, incluso hacia la persona que nos ha ofendido. Debe traslucirse, en suma, de todo nuestro comportamiento —sin que nos afanemos afectadamente por expresarlo— que la pasión no ha extinguido nuestra humanidad, y que si cedemos a los dictados de la venganza, es con reluctancia, por necesidad y a consecuencia de provocaciones grandes y repetidas. Cuando el resentimiento se guarda y se templa de este modo, puede admitirse que llegue a ser incluso generoso y noble.

Capítulo IV.

De las pasiones sociales

Así como es una simpatía dividida lo que vuelve, en la mayoría de las ocasiones, tan poco gracioso y desagradable todo el conjunto de pasiones que acabamos de mencionar, así existe otro conjunto, opuesto a estas, al que una simpatía redoblada convierte casi siempre en algo singularmente agradable y decoroso. La generosidad, la humanidad, la bondad, la compasión, la amistad y la estima mutuas, todos los afectos sociales y benevolentes, expresados en el semblante o en la conducta, aun hacia quienes no están particularmente vinculados a nosotros, agradan al espectador indiferente en casi todas las ocasiones. Su simpatía con la persona que siente esas pasiones coincide exactamente con su interés por la persona que es objeto de ellas. El interés que, como hombre, se ve obligado a tomar por la felicidad de esta última aviva su sentir compartido con los sentimientos de la primera, cuyas emociones se ocupan del mismo objeto. Tenemos, por tanto, siempre la más fuerte disposición a simpatizar con los afectos benevolentes. Nos parecen agradables en todos los aspectos. Entramos en la satisfacción tanto de la persona que los siente como de la persona que es objeto de ellos. Pues así como ser objeto de odio e indignación causa más dolor que todo el mal que un hombre valeroso pueda temer de sus enemigos, así hay una satisfacción en la conciencia de ser amado

que, para una persona de delicadeza y sensibilidad, importa más a la felicidad que toda la ventaja que pueda esperar derivar de ello. ¿Qué carácter hay tan detestable como el de quien se complace en sembrar la discordia entre amigos y en convertir su más tierno amor en odio mortal? Y sin embargo, ¿en qué consiste la atrocidad de esta injuria tan aborrecida? ¿Consiste en privarlos de los frívolos buenos oficios que, de haber continuado su amistad, habrían podido esperar el uno del otro? Consiste en privarlos de esa misma amistad, en despojarlos del afecto que se profesaban mutuamente y del que ambos extraían tanta satisfacción; consiste en perturbar la armonía de sus corazones y en poner fin a ese feliz trato que antes subsistía entre ellos. Estos afectos, esa armonía, este trato, no solo los tiernos y delicados, sino también el más rudo vulgo de los hombres, los sienten como de mayor importancia para la felicidad que todos los pequeños servicios que de ellos pudieran esperarse.

El sentimiento del amor es, en sí mismo, agradable para quien lo siente. Sosiega y serena el pecho, parece favorecer los movimientos vitales y promover el estado saludable de la constitución humana; y se hace aún más delicioso por la conciencia de la gratitud y la satisfacción que ha de suscitar en aquel que es su objeto. Su mutuo afecto los hace felices el uno con el otro, y la simpatía con ese mutuo afecto los hace agradables a cualquier otra persona. ¡Con qué placer contemplamos una familia en la que, de principio a fin, reinan el amor y la estima mutuos, donde los padres y los hijos son compañeros los unos de los otros sin más diferencia que la que establecen, por un lado, el afecto respetuoso y, por otro, la bondadosa indulgencia; donde la franqueza y el cariño, la mutua broma y la mutua bondad muestran que ninguna oposición de intereses divide a los hermanos, ni ninguna rivalidad de favores enemista a las hermanas, y donde todo nos presenta la idea de la paz, la alegría, la armonía y el contento! Por el contrario, ¡qué incómodos nos sentimos cuando entramos en una casa en la que una discordia enconada enfrenta a una mitad de sus moradores con la otra, donde, en medio de una suavidad y complacencia fingidas, las miradas recelosas y los súbitos arrebatos de pasión traicionan los

celos mutuos que arden en su interior y que en todo momento están a punto de estallar a través de todas las trabas que impone la presencia de la compañía!

Estas pasiones amables, aun cuando se reconozca que son excesivas, nunca se miran con aversión. Hay algo agradable incluso en la debilidad de la amistad y la humanidad. A la madre demasiado tierna, al padre demasiado indulgente, al amigo demasiado generoso y afectuoso, se los puede mirar a veces, quizá, a causa de la blandura de su naturaleza, con una especie de compasión en la que, sin embargo, se mezcla el amor, pero nunca se los puede mirar con odio y aversión, ni siquiera con desprecio, salvo por los más brutales y despreciables de los hombres. Es siempre con inquietud, con simpatía y bondad, como los censuramos por el desmesurado apego que profesan. Hay una desvalidez en el carácter de la humanidad extrema que, más que ninguna otra cosa, mueve nuestra compasión. No hay nada en ella misma que la haga poco graciosa o desagradable. Solo lamentamos que no sea idónea para el mundo, porque el mundo es indigno de ella, y porque ha de exponer a quien está dotado de ella a ser presa de la perfidia y la ingratitud de la falsedad insinuante, y a mil dolores y desazones que, de entre todos los hombres, es él quien menos merece sentir, y que, por lo general también, es él quien menos capaz es de soportar. Muy distinto es el caso del odio y el resentimiento. Una propensión demasiado violenta a estas pasiones detestables convierte a una persona en objeto de temor y aborrecimiento universales, y esa persona, como una fiera, debería, pensamos, ser expulsada de toda sociedad civil.

Capítulo V.

De las pasiones egoístas

Además de estos dos conjuntos opuestos de pasiones, el social y el insociable, hay otro que ocupa una suerte de lugar intermedio entre ambos, y que nunca es tan gracioso como a veces lo es el uno, ni tan odioso como a veces lo es el otro. La aflicción y la alegría, cuando se conciben a causa de nuestra propia buena o mala fortuna particular, constituyen este tercer conjunto de pasiones. Aun cuando sean excesivas, nunca resultan tan desagradables como el resentimiento excesivo, porque ninguna simpatía opuesta puede jamás interesarnos en su contra; y cuando son las más ajustadas a sus objetos, nunca resultan tan agradables como la humanidad imparcial y la benevolencia justa, porque ninguna doble simpatía puede jamás interesarnos a su favor. Existe, sin embargo, esta diferencia entre la aflicción y la alegría: que estamos generalmente más dispuestos a simpatizar con las pequeñas alegrías y con las grandes penas. El hombre que, por alguna súbita revolución de la fortuna, se ve elevado de golpe a una condición de vida muy superior a aquella en que había vivido hasta entonces, puede tener por seguro que las felicitaciones de sus mejores amigos no son todas del todo sinceras. Un advenedizo, por grande que sea su mérito, resulta generalmente desagradable, y un sentimiento de envidia suele impedirnos simpatizar cordialmente con su alegría. Si

tiene algún juicio, es consciente de ello, y en lugar de aparentar sentirse exaltado por su buena fortuna, procura, en la medida de lo posible, sofocar su alegría y contener esa elevación de ánimo que naturalmente le inspiran sus nuevas circunstancias. Afecta la misma sencillez de vestido y la misma modestia de conducta que le sentaban bien en su condición anterior. Redobla sus atenciones hacia sus antiguos amigos y procura, más que nunca, mostrarse humilde, diligente y complaciente. Y esta es la conducta que en su situación más aprobamos, porque esperamos, según parece, que él simpatice más con nuestra envidia y nuestra aversión hacia su dicha que nosotros con su dicha. Rara vez lo consigue, con todo esto. Sospechamos de la sinceridad de su humildad, y él se cansa de esta constricción. En poco tiempo, por tanto, suele dejar atrás a todos sus antiguos amigos, salvo a algunos de los más humildes de entre ellos, que quizá se dignen convertirse en sus dependientes; ni tampoco logra siempre hacerse con otros nuevos: el orgullo de sus nuevas relaciones se siente tan ofendido al hallarlo su igual como se había sentido el de las antiguas al verlo convertirse en su superior; y se requiere la modestia más obstinada y perseverante para reparar esta mortificación ante unos y otros. Suele cansarse demasiado pronto, y se ve empujado, por el orgullo huraño y receloso de los unos y el desdén insolente de los otros, a tratar a los primeros con desatención y a los segundos con petulancia, hasta que al fin se vuelve habitualmente insolente y pierde la estima de todos. Si la mayor parte de la felicidad humana nace de la conciencia de ser amado, como creo que así es, esos cambios súbitos de fortuna rara vez contribuyen mucho a la felicidad. Es más feliz quien avanza más gradualmente hacia la grandeza, a quien el público destina a cada peldaño de su ascenso mucho antes de que lo alcance, en quien, por esa misma razón, cuando este llega, no puede suscitar una alegría desmedida, y respecto del cual no puede razonablemente engendrar ni celos en aquellos a quienes adelanta ni envidia en aquellos que deja atrás.

Los hombres, sin embargo, simpatizan con mayor facilidad con esas alegrías menores que fluyen de causas de menos importancia.

Es decoroso mostrarse humilde en medio de una gran prosperidad; pero apenas podemos expresar demasiada satisfacción por todos los pequeños sucesos de la vida corriente: por la compañía con que pasamos la velada de anoche, por el agasajo que se nos ofreció, por lo que se dijo y lo que se hizo, por todos los pequeños incidentes de la conversación presente y por todas esas frivolidades sin importancia que llenan el vacío de la vida humana. Nada hay más gracioso que el buen humor habitual, que siempre se funda en un gusto particular por todos los pequeños placeres que ofrecen los sucesos corrientes. Simpatizamos de buen grado con él: nos inspira la misma alegría y hace que cada nimiedad se nos aparezca bajo el mismo aspecto agradable con que se presenta a la persona dotada de esta feliz disposición. De ahí que la juventud, la estación de la alegría, se gane con tanta facilidad nuestro afecto. Esa propensión al gozo que parece animar el florecer de la vida, y que brilla en los ojos de la juventud y la belleza —aun tratándose de una persona del mismo sexo—, eleva incluso a los ancianos a un talante más gozoso de lo habitual. Olvidan, por un momento, sus achaques, y se abandonan a esas ideas y emociones agradables de las que llevaban tanto tiempo apartados, pero que, cuando la presencia de tanta felicidad las hace volver a su pecho, ocupan de nuevo su lugar allí, como viejos conocidos de los que lamentan haberse separado alguna vez, y a quienes abrazan con más efusión a causa de esta larga separación.

Muy distinto ocurre con la aflicción. Los pequeños disgustos no suscitan simpatía alguna, pero la aflicción honda suscita la mayor. El hombre a quien inquieta cada pequeño incidente desagradable, a quien ofende que el cocinero o el mayordomo hayan faltado en el menor punto de su deber, que advierte cualquier defecto en el más exquisito ceremonial de cortesía, ya se le muestre a él mismo o a cualquier otra persona, que se ofende porque su amigo íntimo no le dio los buenos días cuando se cruzaron por la mañana, y porque su hermano estuvo tarareando una tonada mientras él mismo contaba una historia; a quien saca de quicio el mal tiempo cuando está en el campo, el mal estado de los caminos cuando viaja, y la falta de

compañía y la sosería de todas las diversiones públicas cuando está en la ciudad: un hombre así, digo, por más razón que pueda tener, rara vez hallará mucha simpatía. La alegría es una emoción placentera, y nos entregamos de buen grado a ella ante la más leve ocasión. Simpatizamos, pues, de buen grado con ella en los demás, siempre que no nos lo impida la envidia. Pero la aflicción es dolorosa, y el ánimo, incluso cuando se trata de nuestra propia desgracia, naturalmente se resiste y retrocede ante ella. Procuramos no llegar a concebirla del todo, o sacudírnosla en cuanto la hemos concebido. Nuestra aversión a la aflicción no siempre nos impedirá, en verdad, concebirla en nuestro propio caso ante ocasiones muy nimias, pero nos impide constantemente simpatizar con ella en los demás cuando la suscitan causas igualmente frívolas, pues nuestras pasiones de simpatía son siempre menos irresistibles que las originales. Hay, además, una malicia en los hombres que no solo impide toda simpatía con las pequeñas molestias ajenas, sino que las vuelve, en cierta medida, divertidas. De ahí el deleite que todos sentimos con la broma, y con el pequeño disgusto que observamos en nuestro compañero cuando se lo acosa, se lo insta y se lo pica por todos lados. Los hombres de la más elemental buena crianza disimulan el disgusto que cualquier pequeño incidente pueda causarles; y quienes están más plenamente formados para la vida social convierten espontáneamente todos esos incidentes en motivo de broma, sabiendo que sus compañeros harán lo mismo por ellos. El hábito que adquiere un hombre que vive en el mundo, de considerar cómo aparecerá ante los demás todo cuanto le concierne, hace que esas calamidades frívolas se le presenten bajo la misma luz ridícula bajo la que sabe que sus compañeros las considerarán sin duda.

Nuestra simpatía, por el contrario, con la aflicción profunda es muy intensa y muy sincera. No hace falta dar un ejemplo: lloramos incluso ante la representación fingida de una tragedia. Si, pues, padeces alguna calamidad señalada, si por algún infortunio extraordinario has caído en la pobreza, en la enfermedad, en el deshonor y la decepción, aunque tu propia culpa haya sido, en

parte, la causa, puedes por lo general contar con la más sincera simpatía de todos tus amigos y, en la medida en que el interés y el honor lo permitan, también con su más amable ayuda. Pero si tu infortunio no es de esta clase terrible, si solo se te ha frustrado un poco la ambición, si solo te ha dejado tu amada, o si tan solo tu mujer te tiene dominado, cuenta con la burla de todos tus conocidos.

Sección III. De los efectos de la prosperidad y la adversidad sobre el juicio de los hombres respecto de la corrección de la acción; y de por qué es más fácil obtener su aprobación en uno de estos estados que en el otro

Capítulo I.

De que, aunque nuestra simpatía con la pena es por lo general una sensación más viva que nuestra simpatía con la alegría, suele quedarse mucho más corta respecto de la violencia de lo que naturalmente siente la persona principalmente afectada

Nuestra simpatía con la pena, aunque no sea más real, ha sido más advertida que nuestra simpatía con la alegría. La palabra simpatía, en su significación más propia y primitiva, denota nuestro sentir compartido con los sufrimientos, no con los goces, de los demás. Un ingenioso y sutil filósofo, ya fallecido, creyó necesario probar con argumentos que teníamos una simpatía real con la alegría, y que la felicitación era un principio de la naturaleza humana. Nadie, creo, juzgó nunca necesario probar que lo fuera la compasión.

En primer lugar, nuestra simpatía con la pena es, en cierto sentido, más universal que la que sentimos con la alegría. Aunque la pena sea excesiva, todavía podemos tener con ella algún sentir compartido. Lo que sentimos, en verdad, no llega en este caso a esa simpatía completa, a esa perfecta armonía y correspondencia de sentimientos que constituye la aprobación. No lloramos, ni exclamamos, ni nos lamentamos con quien sufre. Somos

conscientes, por el contrario, de su flaqueza y del desmesuramiento de su pasión, y aun así sentimos a menudo una preocupación bien perceptible por su causa. Pero si no penetramos del todo, ni acompañamos, la alegría de otro, no sentimos por ella ningún género de consideración ni de sentir compartido. El hombre que salta y baila con esa alegría intemperante e insensata en la que no podemos acompañarlo es objeto de nuestro desprecio y de nuestra indignación.

El dolor, además, ya sea del ánimo o del cuerpo, es una sensación más punzante que el placer, y nuestra simpatía con el dolor, aunque se quede muy corta respecto de lo que naturalmente siente quien lo padece, es por lo general una percepción más viva y más nítida que nuestra simpatía con el placer, aunque este último se aproxime a menudo más, como mostraré enseguida, a la viveza natural de la pasión original.

Además de todo esto, a menudo nos esforzamos por contener nuestra simpatía con la pena ajena. Siempre que no estamos bajo la observación de quien sufre, procuramos, por nuestro propio bien, reprimirla en la medida de lo posible, y no siempre lo logramos. La oposición que le hacemos, y la reluctancia con que cedemos a ella, nos obligan necesariamente a advertirla con más particularidad. Pero nunca tenemos ocasión de hacer esta oposición a nuestra simpatía con la alegría. Si hay envidia de por medio, nunca sentimos la menor propensión hacia ella; y si no la hay, cedemos a ella sin ninguna reluctancia. Al contrario, como siempre nos avergonzamos de nuestra propia envidia, a menudo fingimos, y a veces deseamos de verdad, simpatizar con la alegría ajena cuando ese sentimiento desagradable nos incapacita para hacerlo. Decimos que nos alegramos de la buena fortuna de nuestro vecino cuando, en el fondo del corazón, tal vez lo lamentamos de verdad. A menudo sentimos simpatía con la pena cuando desearíamos vernos libres de ella, y a menudo nos falta la simpatía con la alegría cuando nos alegraría tenerla. La observación obvia, por tanto, que naturalmente se nos ocurre hacer, es que nuestra propensión a simpatizar con la

pena debe de ser muy fuerte, y nuestra inclinación a simpatizar con la alegría muy débil.

A pesar de este prejuicio, sin embargo, me atreveré a afirmar que, cuando no hay envidia de por medio, nuestra propensión a simpatizar con la alegría es mucho más fuerte que nuestra propensión a simpatizar con la pena, y que nuestro sentir compartido con la emoción agradable se aproxima mucho más a la viveza de lo que naturalmente sienten las personas principalmente afectadas que aquel que concebimos por la emoción dolorosa.

Tenemos cierta indulgencia con esa pena excesiva que no podemos acompañar del todo. Sabemos qué esfuerzo tan prodigioso se requiere antes de que quien la sufre pueda rebajar sus emociones hasta la completa armonía y concordia con las del espectador. Aunque no lo logre, por tanto, lo perdonamos con facilidad. Pero no tenemos esa misma indulgencia con la intemperancia de la alegría, porque no somos conscientes de que se requiera un esfuerzo tan grande para rebajarla hasta el punto en que podamos penetrar en ella por entero. El hombre que, bajo las mayores calamidades, puede dominar su pena parece digno de la más alta admiración; pero el que, en la plenitud de la prosperidad, puede del mismo modo dominar su alegría, apenas parece merecer elogio alguno. Somos conscientes de que hay un intervalo mucho más amplio en un caso que en el otro entre lo que naturalmente siente la persona principalmente afectada y lo que el espectador puede acompañar por entero.

¿Qué puede añadirse a la felicidad del hombre que goza de salud, que no tiene deudas y que tiene la conciencia tranquila? A quien se halla en esta situación, todo incremento de fortuna puede decirse con propiedad que le resulta superfluo; y si se exalta mucho a causa de él, ha de ser efecto de la más frívola ligereza. Esta situación, sin embargo, bien puede llamarse el estado natural y ordinario de los hombres. A pesar de la miseria y la depravación presentes del mundo, tan justamente lamentadas, este es en realidad el estado de la mayor parte de los hombres. La mayor parte de los hombres, por

tanto, no puede hallar gran dificultad en elevarse hasta toda la alegría que cualquier incremento de esta situación pueda bien suscitar en su compañero.

Pero aunque poco pueda añadirse a este estado, mucho puede quitársele. Pues aunque entre esta condición y el más alto grado de prosperidad humana el intervalo es apenas una nimiedad, entre ella y el abismo más hondo de la miseria la distancia es inmensa y prodigiosa. Por esta razón, la adversidad deprime necesariamente el ánimo de quien la sufre mucho más por debajo de su estado natural de lo que la prosperidad puede elevarlo por encima de él. El espectador, por tanto, ha de encontrar mucho más difícil simpatizar por entero, y mantener el compás exacto, con su pena, que penetrar del todo en su alegría, y ha de apartarse mucho más de su propio temple natural y ordinario de ánimo en un caso que en el otro. Es por esta razón por lo que, aunque nuestra simpatía con la pena sea a menudo una sensación más punzante que nuestra simpatía con la alegría, se queda siempre mucho más corta respecto de la violencia de lo que naturalmente siente la persona principalmente afectada.

Es agradable simpatizar con la alegría; y allí donde la envidia no se opone, nuestro corazón se abandona con satisfacción a los más altos arrebatos de ese sentimiento delicioso. Pero es doloroso acompañar la pena, y siempre penetramos en ella con reluctancia.

Cuando asistimos a la representación de una tragedia, luchamos, mientras podemos, contra esa pena de simpatía que la obra nos inspira, y solo cedemos a ella al fin cuando ya no podemos evitarla; e incluso entonces procuramos ocultar nuestra emoción ante la compañía. Si vertemos algunas lágrimas, las ocultamos cuidadosamente, y tememos que los espectadores, sin penetrar en esta excesiva ternura, la tomen por afeminación y flaqueza. El desdichado cuyos infortunios reclaman nuestra compasión siente con cuánta reluctancia habremos de penetrar en su pena, y por ello nos propone su aflicción con temor y vacilación; sofoca incluso la mitad de ella, y se avergüenza, a causa de esta dureza de corazón de los hombres, de dar rienda suelta a la plenitud de su padecimiento. Muy

distinto es el caso del hombre que se regodea en la alegría y el éxito. Allí donde la envidia no nos predispone en su contra, espera nuestra más completa simpatía. No teme, por tanto, anunciarse con gritos de exultación, en la plena confianza de que estamos cordialmente dispuestos a acompañarlo.

¿Por qué habríamos de avergonzarnos más de llorar que de reír delante de la compañía? A menudo tenemos tanta ocasión real de hacer lo uno como lo otro; pero siempre sentimos que es más probable que los espectadores nos acompañen en la emoción agradable que en la dolorosa. Siempre resulta penoso quejarse, aun cuando nos oprimen las calamidades más terribles. Pero el triunfo de la victoria no siempre resulta poco gracioso. La prudencia, en verdad, a menudo nos aconsejaría llevar nuestra prosperidad con más moderación, porque la prudencia nos enseñaría a evitar esa envidia que ese mismo triunfo, más que ninguna otra cosa, tiende a suscitar.

¡Qué cordiales son las aclamaciones de la plebe, que nunca envidia a sus superiores, en un triunfo o en una entrada pública! ¡Y qué sosegada y moderada suele ser su pena ante una ejecución! Nuestra tristeza en un funeral no suele pasar de una gravedad afectada; pero nuestra alegría en un bautizo o en una boda procede siempre del corazón, sin afectación alguna. En estas, y en todas las ocasiones alegres semejantes, nuestra satisfacción, aunque no tan duradera, es a menudo tan viva como la de las personas principalmente afectadas. Siempre que felicitamos cordialmente a nuestros amigos —cosa que, sin embargo, para vergüenza de la naturaleza humana, hacemos rara vez—, su alegría se convierte literalmente en nuestra alegría: somos, por un instante, tan felices como ellos; nuestro corazón se hincha y rebosa de placer verdadero; el gozo y la complacencia brillan en nuestros ojos y animan cada rasgo de nuestro semblante y cada gesto de nuestro cuerpo.

Pero, por el contrario, cuando nos condolemos con nuestros amigos en sus aflicciones, ¡qué poco sentimos en comparación con lo que ellos sienten! Nos sentamos junto a ellos, los miramos, y

mientras nos relatan las circunstancias de su desgracia, los escuchamos con gravedad y atención. Pero mientras su relato se ve interrumpido a cada instante por esos naturales arrebatos de pasión que a menudo parecen casi ahogarlos en medio de él, ¡cuán lejos están las lánguidas emociones de nuestro corazón de seguir el compás de los arrebatos del suyo! Podemos ser conscientes, al mismo tiempo, de que su pasión es natural, y no mayor que la que nosotros mismos podríamos sentir en una ocasión semejante. Podemos incluso reprocharnos íntimamente nuestra propia falta de sensibilidad, y quizá, por ello, forzarnos hasta una simpatía artificial que, sin embargo, una vez suscitada, es siempre la más leve y pasajera que imaginarse pueda; y que, generalmente, en cuanto hemos salido de la habitación, se desvanece y se pierde para siempre. La naturaleza, según parece, al cargarnos con nuestras propias penas, juzgó que ya eran suficientes, y por ello no nos ordenó tomar en las ajenas más parte que la necesaria para movernos a aliviarlas.

Es a causa de esta torpe sensibilidad a las aflicciones ajenas por lo que la magnanimidad en medio de una gran desdicha parece siempre tan divinamente graciosa. Es de conducta distinguida y agradable quien puede mantener su buen humor en medio de un cúmulo de desastres frívolos. Pero parece más que mortal quien puede sobrellevar del mismo modo las calamidades más terribles. Sentimos qué esfuerzo tan inmenso se requiere para acallar esas emociones violentas que naturalmente agitan y turban a quienes se hallan en su situación. Nos asombra hallar que puede dominarse a sí mismo tan enteramente. Su firmeza, al mismo tiempo, coincide perfectamente con nuestra insensibilidad. No nos exige ese grado más exquisito de sensibilidad que hallamos, y que nos mortifica hallar, que no poseemos. Hay la más perfecta correspondencia entre sus sentimientos y los nuestros, y por ello la más perfecta corrección en su comportamiento. Es también una corrección que, dada nuestra experiencia de la habitual flaqueza de la naturaleza humana, no podíamos razonablemente haber esperado que fuese capaz de mantener. Nos maravillamos con sorpresa y asombro ante esa

fortaleza de ánimo capaz de un esfuerzo tan noble y generoso. El sentimiento de simpatía y aprobación completas, mezclado y animado de maravilla y sorpresa, constituye lo que propiamente se llama admiración, como ya se ha señalado más de una vez. Catón, rodeado por todas partes de sus enemigos, incapaz de resistirlos, desdeñando someterse a ellos, y reducido, por las orgullosas máximas de aquella época, a la necesidad de darse muerte a sí mismo; y sin embargo, sin arredrarse jamás ante sus infortunios, sin suplicar nunca con la voz lastimera de la desdicha aquellas míseras lágrimas de simpatía que siempre nos resistimos tanto a dar; antes bien, armándose de varonil fortaleza y, un instante antes de ejecutar su fatal resolución, dando, con su acostumbrada tranquilidad, todas las órdenes necesarias para la seguridad de sus amigos, se presenta a Séneca, aquel gran predicador de la insensibilidad, como un espectáculo que hasta los propios dioses podrían contemplar con placer y admiración.

Siempre que hallamos en la vida corriente algún ejemplo de esta heroica magnanimidad, nos sentimos siempre sumamente conmovidos. Somos más propensos a llorar y a verter lágrimas por quienes, de este modo, parecen no sentir nada por sí mismos, que por quienes ceden a toda la flaqueza de la pena; y en este caso particular, la pena de simpatía del espectador parece ir más allá de la pasión original en la persona principalmente afectada. Los amigos de Sócrates lloraron todos cuando este bebió la última poción, mientras él mismo mostraba la más alegre y risueña tranquilidad. En todas estas ocasiones, el espectador no hace esfuerzo alguno, ni tiene ocasión de hacerlo, para vencer su pena de simpatía. No teme en absoluto que esta lo arrastre a nada extravagante ni impropio; antes bien, se complace en la sensibilidad de su propio corazón y se abandona a ella con complacencia y autoaprobación. Se entrega, pues, de buen grado a las visiones más melancólicas que naturalmente puedan ocurrírsele acerca de la calamidad de su amigo, por quien, quizá, nunca antes había sentido con tanta viveza esa tierna y lacrimosa pasión del amor. Pero es muy distinto en el caso de la persona principalmente afectada. Esta se ve obligada, en

la medida de lo posible, a apartar los ojos de cuanto haya de naturalmente terrible o desagradable en su situación. Teme que una atención demasiado seria a esas circunstancias pueda causarle una impresión tan violenta que ya no pudiera mantenerse dentro de los límites de la moderación, ni hacerse objeto de la simpatía y la aprobación completas de los espectadores. Fija, pues, sus pensamientos solo en aquello que resulta agradable: el aplauso y la admiración que está a punto de merecer por la heroica magnanimidad de su comportamiento. Sentir que es capaz de un esfuerzo tan noble y generoso, sentir que en esta espantosa situación aún puede actuar como desearía actuar, lo anima y lo transporta de gozo, y le permite sostener esa alegría triunfante que parece regocijarse en la victoria que así obtiene sobre sus infortunios.

Por el contrario, siempre parece, en cierta medida, ruin y despreciable quien se hunde en la pena y el abatimiento a causa de alguna calamidad propia. No podemos llegar a sentir por él lo que él siente por sí mismo, ni lo que quizá nosotros sentiríamos por nosotros mismos si estuviéramos en su situación; lo despreciamos, por tanto, injustamente, tal vez, si es que puede considerarse injusto algún sentimiento al que la naturaleza nos determina de modo irresistible. La flaqueza de la pena nunca parece agradable en ningún respecto, salvo cuando nace de lo que sentimos por los demás más que de lo que sentimos por nosotros mismos. Un hijo, ante la muerte de un padre indulgente y respetable, puede ceder a ella sin gran censura. Su pena se funda principalmente en una suerte de simpatía con el progenitor fallecido, y nosotros entramos de buen grado en esta humana emoción. Pero si se abandonara a la misma flaqueza a causa de algún infortunio que le afectase solo a él, ya no encontraría semejante indulgencia. Si se viera reducido a la mendicidad y a la ruina, si se viera expuesto a los peligros más terribles, si incluso lo llevaran a una ejecución pública y allí, en el cadalso, derramase una sola lágrima, se deshonraría para siempre ante la opinión de toda la parte valerosa y generosa del género humano. Su compasión por él, sin embargo, sería muy fuerte y muy

sincera; pero como aun así se quedaría corta ante esta flaqueza excesiva, no tendrían perdón para el hombre que así se exponía ante los ojos del mundo. Su comportamiento los afectaría más con vergüenza que con pena, y el deshonor que así se habría acarreado les parecería la circunstancia más lamentable de su infortunio. ¡Cuánto deshonró la memoria del intrépido duque de Biron, que tantas veces había desafiado la muerte en el campo de batalla, el que llorase en el cadalso al contemplar el estado a que había caído y recordar el favor y la gloria de los que su propia temeridad tan desdichadamente lo había precipitado!

Capítulo II.

Del origen de la ambición, y de la distinción de rangos

Es porque los hombres están dispuestos a simpatizar más plenamente con nuestra alegría que con nuestra pena por lo que hacemos alarde de nuestras riquezas y ocultamos nuestra pobreza. Nada resulta tan mortificante como verse obligado a exponer nuestra desdicha a la vista del público, y sentir que, aunque nuestra situación esté abierta a los ojos de todos los hombres, ningún mortal concibe por nosotros ni la mitad de lo que sufrimos. Más aún, es principalmente por esta consideración hacia los sentimientos de los hombres por lo que perseguimos las riquezas y evitamos la pobreza. Pues ¿con qué fin todo el afán y el bullicio de este mundo? ¿Cuál es el fin de la avaricia y la ambición, de la persecución de la riqueza, del poder y de la preeminencia? ¿Es acaso suplir las necesidades de la naturaleza? El jornal del más humilde jornalero puede suplirlas. Vemos que le proporciona alimento y vestido, la comodidad de una casa y de una familia. Si examináramos con rigor su economía, hallaríamos que gasta buena parte de él en comodidades que pueden considerarse superfluas, y que, en ocasiones extraordinarias, puede dedicar algo incluso a la vanidad y la distinción. ¿Cuál es entonces la causa de nuestra aversión a su situación, y por qué han de considerar los educados en los rangos más altos de la vida que es

peor que la muerte verse reducidos a vivir, aun sin trabajar, con el mismo sustento sencillo que él, a morar bajo el mismo techo humilde y a vestir el mismo atuendo modesto? ¿Se imaginan acaso que su estómago funciona mejor, o que su sueño es más profundo, en un palacio que en una choza? Lo contrario se ha observado tantas veces, y es, en verdad, tan evidente, que aunque nunca se hubiera observado, no habría nadie que lo ignorase. ¿De dónde nace, entonces, esa emulación que recorre todos los diferentes rangos de los hombres, y cuáles son las ventajas que nos proponemos obtener con ese gran objeto de la vida humana que llamamos mejorar nuestra condición? Ser observados, ser atendidos, ser advertidos con simpatía, complacencia y aprobación son todas las ventajas que podemos proponernos derivar de ello. Es la vanidad, y no la comodidad ni el placer, lo que nos interesa. Pero la vanidad se funda siempre en la creencia de ser objeto de atención y aprobación. El rico se ufana de sus riquezas porque siente que estas atraen naturalmente sobre él la atención del mundo, y que los hombres están dispuestos a acompañarlo en todas esas emociones agradables que las ventajas de su situación le inspiran tan fácilmente. Al pensarlo, su corazón parece hincharse y dilatarse en su interior, y por esta razón aprecia su fortuna más que por todas las demás ventajas que esta le procura. El pobre, por el contrario, se avergüenza de su pobreza. Siente que esta lo coloca fuera de la vista de los hombres, o que, si reparan en él, apenas tienen sentir compartido alguno con la miseria y la desdicha que padece. Se ve mortificado por ambos motivos, pues aunque ser pasado por alto y ser desaprobado son cosas del todo distintas, como la oscuridad nos priva de la luz del honor y la aprobación, sentir que no se repara en nosotros amortigua necesariamente la más grata esperanza, y frustra el más ardiente deseo, de la naturaleza humana. El pobre sale y entra sin que nadie repare en él, y en medio de una muchedumbre se halla en la misma oscuridad que si estuviera encerrado en su propia choza. Esos humildes cuidados y penosas atenciones que ocupan a quienes se hallan en su situación no proporcionan diversión alguna a los disipados y a los alegres. Apartan de él la mirada, o si el extremo de su desdicha los obliga a

mirarlo, es solo para apartar de entre ellos objeto tan desagradable. Los afortunados y los orgullosos se asombran de la insolencia de la miseria humana, que ose presentarse ante ellos y, con el repugnante aspecto de su desdicha, se atreva a perturbar la serenidad de su felicidad. El hombre de rango y distinción, por el contrario, es observado por todo el mundo. Todos ansían mirarlo y concebir, al menos por simpatía, ese gozo y esa exultación que sus circunstancias le inspiran naturalmente. Sus acciones son objeto del cuidado público. Apenas una palabra, apenas un gesto puede escapársele que quede del todo desatendido. En una gran reunión es la persona hacia quien todos dirigen los ojos; es en él en quien sus pasiones parecen aguardar todas con expectación, para recibir el movimiento y la dirección que él les imprima; y si su comportamiento no es del todo absurdo, tiene, a cada instante, la oportunidad de interesar a los hombres y de convertirse en objeto de la observación y del sentir compartido de todos cuantos lo rodean. Es esto lo que, a pesar de las trabas que impone, a pesar de la pérdida de libertad que conlleva, convierte a la grandeza en objeto de envidia, y compensa, en opinión de los hombres, todo el afán, toda la ansiedad, todas las mortificaciones que es preciso soportar en su persecución; y, lo que es aún de mayor consecuencia, todo el ocio, toda la holgura, toda la despreocupada seguridad que se pierden para siempre con su adquisición.

Cuando consideramos la condición de los grandes bajo esos colores engañosos con que la imaginación tiende a pintarla, parece ser casi la idea abstracta de un estado perfecto y feliz. Es el mismo estado que, en todos nuestros sueños despiertos y en nuestras ociosas ensoñaciones, nos habíamos trazado como el objeto final de todos nuestros deseos. Sentimos, por tanto, una simpatía particular con la satisfacción de quienes lo alcanzan. Favorecemos todas sus inclinaciones y secundamos todos sus deseos. ¡Qué lástima, pensamos, que algo pueda malograr y corromper situación tan agradable! Llegaríamos incluso a desearlos inmortales, y nos parece duro que la muerte ponga al fin término a un goce tan perfecto. Es cruel, pensamos, que la naturaleza los obligue a abandonar sus

encumbradas posiciones por ese hogar humilde, pero hospitalario, que ha dispuesto para todos sus hijos. «¡Gran rey, vivid para siempre!» es el cumplido que, a la manera de la adulación oriental, gustosamente les haríamos si la experiencia no nos enseñara su absurdo. Toda calamidad que les sobreviene, toda injuria que se les hace, suscita en el pecho del espectador diez veces más compasión e indignación de la que habría sentido si las mismas cosas les hubiesen ocurrido a otros hombres. Solo los infortunios de los reyes ofrecen los verdaderos temas para la tragedia. Se asemejan, en este respecto, a los infortunios de los enamorados. Estas dos situaciones son las principales que nos interesan en el teatro, porque, a pesar de cuanto la razón y la experiencia puedan decirnos en contra, los prejuicios de la imaginación atribuyen a estos dos estados una felicidad superior a cualquier otra. Perturbar, o poner fin, a un goce tan perfecto parece ser la más atroz de todas las injurias. Al traidor que conspira contra la vida de su monarca se lo tiene por monstruo mayor que a cualquier otro asesino. Toda la sangre inocente que se derramó en las guerras civiles provocó menos indignación que la muerte de Carlos I. Un extraño a la naturaleza humana, que viera la indiferencia de los hombres ante la miseria de sus inferiores, y el pesar y la indignación que sienten por los infortunios y padecimientos de quienes están por encima de ellos, se sentiría inclinado a imaginar que el dolor ha de ser más agónico, y las convulsiones de la muerte más terribles, para las personas de rango elevado que para las de condición más humilde.

En esta disposición de los hombres a acompañar todas las pasiones de los ricos y los poderosos se funda la distinción de los rangos y el orden de la sociedad. Nuestra obsequiosidad hacia nuestros superiores nace con más frecuencia de nuestra admiración por las ventajas de su situación que de cualquier expectativa privada de beneficio derivado de su buena voluntad. Sus favores solo pueden alcanzar a unos pocos, pero su fortuna interesa a casi todo el mundo. Estamos ansiosos por ayudarlos a completar un sistema de felicidad que se aproxima tanto a la perfección, y deseamos servirlos por sí mismos, sin más recompensa que la vanidad o el

honor de haberles sido útiles. Tampoco se funda nuestra deferencia hacia sus inclinaciones principal ni enteramente en la consideración de la utilidad de dicha sumisión, ni en la del orden social, que mejor se sostiene por ella. Aun cuando el orden social parezca exigir que nos opongamos a ellos, apenas podemos hacernos a la idea de hacerlo. Que los reyes son los servidores del pueblo, a quienes ha de obedecerse, resistirse, deponerse o castigarse según lo requiera la conveniencia pública, es la doctrina de la razón y de la filosofía, pero no es la doctrina de la naturaleza. La naturaleza nos enseñaría a someternos a ellos por sí mismos, a temblar y a inclinarnos ante su encumbrada posición, a considerar su sonrisa como recompensa suficiente para compensar cualquier servicio, y a temer su desagrado, aunque de él no hubiera de seguirse ningún otro mal, como la más severa de todas las mortificaciones. Tratarlos en algún respecto como hombres, razonar y disputar con ellos en las ocasiones ordinarias, requiere tal resolución que hay pocos hombres cuya magnanimidad pueda sostenerlos en ello, a menos que además cuenten con la ayuda del trato y el conocimiento familiar. Los motivos más poderosos, las pasiones más furiosas —el temor, el odio y el resentimiento— apenas bastan para contrarrestar esta disposición natural a respetarlos; y su conducta ha de haber suscitado, con justicia o sin ella, el más alto grado de todas estas pasiones antes de que la masa del pueblo pueda llegar a oponérseles con violencia, o a desear verlos castigados o depuestos. Aun cuando se ha llevado al pueblo hasta este extremo, tiende a ceder en todo momento y a recaer fácilmente en su habitual estado de deferencia hacia aquellos a quienes ha acostumbrado a mirar como sus superiores naturales. No pueden soportar la mortificación de su monarca. La compasión ocupa pronto el lugar del resentimiento, olvidan todas las provocaciones pasadas, reviven sus antiguos principios de lealtad, y corren a restablecer la autoridad arruinada de sus antiguos señores con la misma violencia con que se le habían opuesto. La muerte de Carlos I trajo consigo la Restauración de la familia real. La compasión hacia Jacobo II, cuando fue apresado por el populacho al intentar huir por mar,

estuvo a punto de impedir la Revolución, y hizo que esta avanzara con mayor dificultad de la que habría tenido en otro caso.

¿Parecen los grandes insensibles al escaso precio al que pueden adquirir la admiración pública, o parecen imaginar que, para ellos, como para los demás hombres, ha de ser fruto del sudor o de la sangre? ¿Con qué importantes logros se instruye al joven noble para sostener la dignidad de su rango y hacerse digno de esa superioridad sobre sus conciudadanos a la que la virtud de sus antepasados los había elevado? ¿Es por el saber, por la laboriosidad, por la paciencia, por la abnegación, o por cualquier otra virtud? Como se atiende a todas sus palabras y a todos sus movimientos, aprende una atención habitual a cada circunstancia de la conducta ordinaria, y se esmera en cumplir todos esos pequeños deberes con la más exacta corrección. Consciente de cuánto se lo observa, y de cuán dispuestos están los hombres a favorecer todas sus inclinaciones, actúa, en las ocasiones más indiferentes, con esa libertad y elevación que naturalmente le inspira este pensamiento. Su porte, sus maneras, su comportamiento, todo señala ese sentido elegante y gracioso de su propia superioridad al que apenas pueden llegar quienes nacen destinados a condiciones inferiores. Estas son las artes con que se propone hacer que los hombres se sometan con mayor facilidad a su autoridad y gobernar sus inclinaciones según su propio gusto; y en esto rara vez se ve defraudado. Estas artes, sostenidas por el rango y la preeminencia, bastan, en las ocasiones ordinarias, para gobernar el mundo. Luis XIV, durante la mayor parte de su reinado, fue considerado, no solo en Francia sino en toda Europa, como el modelo más perfecto de un gran príncipe. Pero ¿cuáles fueron los talentos y las virtudes por los que alcanzó tan grande reputación? ¿Fue por la escrupulosa e inflexible justicia de todas sus empresas, por los inmensos peligros y dificultades que las acompañaron, o por la infatigable y constante aplicación con que las llevó a cabo? ¿Fue por su vasto saber, por su exquisito juicio, o por su heroico valor? No fue por ninguna de estas cualidades. Fue, en primer lugar, el príncipe más poderoso de Europa, y por ello ocupaba el rango más alto entre los reyes; y además, dice su historiador,

«superaba a todos sus cortesanos en la gracia de su porte y en la majestuosa belleza de sus facciones. El timbre de su voz, noble y conmovedor, ganaba los corazones que su presencia intimidaba. Tenía un paso y un porte que solo a él y a su rango convenían, y que en cualquier otra persona habrían resultado ridículos. El embarazo que causaba a quienes le hablaban halagaba esa secreta satisfacción con que sentía su propia superioridad. El viejo oficial que, turbado y titubeante al pedirle un favor, no lograba concluir su discurso, y le dijo: «Señor, vuestra majestad creerá, espero, que no tiemblo así ante vuestros enemigos», no tuvo dificultad alguna en obtener lo que solicitaba». Estos frívolos méritos, sostenidos por su rango y sin duda también por cierto grado de otros talentos y virtudes que, con todo, no parecen haber estado mucho por encima de la mediocridad, afianzaron a este príncipe en la estima de su propia época, y han atraído, incluso de la posteridad, bastante respeto hacia su memoria. Comparadas con ellas, en su propio tiempo y en su propia presencia, ninguna otra virtud parecía, al parecer, tener mérito alguno. El saber, la laboriosidad, el valor y la beneficencia temblaban, se veían abochornados y perdían toda dignidad ante ellas.

Pero no es por logros de esta clase por lo que el hombre de rango inferior ha de esperar distinguirse. La cortesía es virtud tan propia de los grandes, que a nadie hará honor sino a ellos mismos. El petimetre que imita sus modales y pretende hacerse eminente por la superior corrección de su comportamiento ordinario es recompensado con una doble ración de desprecio por su necedad y presunción. ¿Por qué ha de mostrarse tan solícito, un hombre a quien nadie juzga digno de que se le mire, por el modo en que yergue la cabeza o dispone de los brazos al atravesar una sala? Se ocupa, sin duda, en una atención bien superflua, y en una atención que además revela un sentido de su propia importancia con el que ningún otro mortal puede coincidir. La modestia y la sencillez más perfectas, unidas a tanta negligencia como sea compatible con el respeto debido a la compañía, deben ser los rasgos principales del comportamiento de un particular. Si alguna vez espera distinguirse, ha de ser por virtudes más importantes. Ha de procurarse

dependientes que contrapesen a los dependientes de los grandes, y no tiene otro fondo con que pagarles sino el trabajo de su cuerpo y la actividad de su mente. Debe, pues, cultivar estos: ha de adquirir un conocimiento superior de su profesión y una industria superior en su ejercicio. Ha de ser paciente en el trabajo, resuelto en el peligro y firme en la desgracia. Estos talentos ha de sacarlos a la vista pública mediante la dificultad, la importancia y, al mismo tiempo, el buen juicio de sus empresas, y mediante la aplicación severa e implacable con que las persigue. La probidad y la prudencia, la generosidad y la franqueza han de caracterizar su comportamiento en todas las ocasiones ordinarias; y, al mismo tiempo, ha de estar pronto a comprometerse en todas aquellas situaciones en que se requieren los mayores talentos y virtudes para obrar con corrección, pero en las que el mayor aplauso lo alcanzan quienes saben salir de ellas con honor. ¡Con qué impaciencia el hombre de ánimo y ambición, deprimido por su situación, busca en derredor alguna gran ocasión de distinguirse! Ninguna circunstancia capaz de procurársela le parece indeseable. Contempla incluso con satisfacción la perspectiva de una guerra exterior o de una disensión civil, y ve con secreto arrobo y deleite, a través de toda la confusión y el derramamiento de sangre que las acompañan, la probabilidad de que se presenten aquellas ocasiones tan deseadas en que pueda atraer sobre sí la atención y la admiración del género humano. El hombre de rango y distinción, por el contrario, cuya gloria entera consiste en la corrección de su comportamiento ordinario, que se contenta con la humilde reputación que esta puede procurarle y no tiene talentos para alcanzar ninguna otra, no está dispuesto a embarazarse con nada que pueda acarrear dificultad o aflicción. Lucirse en un baile es su gran triunfo, y salir airoso de una intriga galante, su hazaña más alta. Siente aversión por todas las conmociones públicas, no por amor al género humano, pues los grandes jamás miran a sus inferiores como semejantes suyos; ni tampoco por falta de valor, pues en esto rara vez se muestra deficiente; sino por la conciencia de que no posee ninguna de las virtudes que tales situaciones requieren, y de que otros habrán de apartar de él, sin duda, la atención pública. Puede estar dispuesto a exponerse a algún

pequeño peligro y a hacer una campaña cuando esta resulta estar de moda. Pero se estremece de horror ante la sola idea de cualquier situación que exija el ejercicio continuo y prolongado de la paciencia, la industria, la fortaleza y la aplicación del pensamiento. Estas virtudes apenas se hallan jamás en los hombres que nacen para tan altas posiciones. En todos los gobiernos, por consiguiente, incluso en las monarquías, los cargos más altos suelen estar en poder —y todo el detalle de la administración, conducido— de hombres educados en los rangos medios e inferiores de la vida, que han sido impulsados por su propia industria y capacidad, aunque cargados con los celos y combatidos por el resentimiento de todos aquellos que nacieron superiores a ellos, y a quienes los grandes, tras haberlos mirado primero con desprecio y luego con envidia, se avienen por fin a adular con la misma bajeza abyecta con que desean que el resto del género humano se comporte con ellos mismos.

Es la pérdida de este fácil imperio sobre los afectos del género humano lo que hace tan insoportable la caída desde la grandeza. Cuando Paulo Emilio llevó en triunfo a la familia del rey de Macedonia, sus desdichas, se dice, hicieron que se repartieran con su vencedor la atención del pueblo romano. La vista de los hijos del rey, cuya tierna edad los hacía insensibles a su situación, hirió a los espectadores, en medio de los regocijos y de la prosperidad públicos, con el más tierno dolor y compasión. El rey apareció después en la procesión, y parecía como confundido y atónito, y privado de todo sentimiento, por la grandeza de sus calamidades. Sus amigos y ministros lo seguían. A medida que avanzaban, volvían a menudo los ojos hacia su soberano caído, y siempre rompían en lágrimas al verlo; todo su comportamiento demostraba que no pensaban en sus propias desdichas, sino que estaban ocupados enteramente por la mayor grandeza de las de él. Los generosos romanos, por el contrario, lo contemplaban con desdén e indignación, y tenían por indigno de toda compasión al hombre capaz de tan poco ánimo como para soportar vivir bajo tales calamidades. Y sin embargo, ¿a qué se reducían aquellas calamidades? Según la mayor parte de los historiadores, había de

pasar el resto de sus días, bajo la protección de un pueblo poderoso y humano, en un estado que en sí mismo debía parecer digno de envidia, un estado de abundancia, comodidad, ocio y seguridad, del que no le era posible caer ni siquiera por su propia insensatez. Pero ya no habría de verse rodeado de aquella multitud admiradora de necios, aduladores y dependientes que antes solían asistir a todos sus movimientos. Ya no habría de ser contemplado por las multitudes, ni tendría en su mano hacerse objeto de su respeto, de su gratitud, de su amor, de su admiración. Las pasiones de las naciones ya no habrían de amoldarse a sus inclinaciones. Esta era aquella calamidad insoportable que privó al rey de todo sentimiento; la que hizo que sus amigos olvidaran sus propias desdichas; y la que la magnanimidad romana apenas podía concebir cómo era posible que un hombre tuviese tan poco ánimo como para soportar sobrevivirla.

«Al amor», dice La Rochefoucauld, «suele sucederle la ambición; pero a la ambición apenas la sucede jamás el amor». Esa pasión, una vez que se ha apoderado por entero del pecho, no admite ni rival ni sucesor. Para quienes se han acostumbrado a la posesión, o incluso a la mera esperanza, de la admiración pública, todos los demás placeres se marchitan y decaen. De entre todos los estadistas apartados del poder que, por su propio sosiego, se han esforzado por vencer la ambición y por despreciar aquellos honores a los que ya no podían aspirar, ¡qué pocos lo han logrado! La mayor parte ha pasado el tiempo en la indolencia más lánguida e insípida, apesadumbrados al pensar en su propia insignificancia, incapaces de interesarse por las ocupaciones de la vida privada, sin gozar de nada sino cuando hablaban de su antigua grandeza, y sin satisfacción alguna sino cuando se ocupaban en algún proyecto vano para recobrarla. ¿Estás de veras resuelto a no trocar jamás tu libertad por la señorial servidumbre de una corte, sino a vivir libre, sin temor e independiente? Parece haber un solo camino para perseverar en esa virtuosa resolución, y acaso solo uno. No entrar jamás en el lugar de donde tan pocos han sido capaces de regresar; no acercarse jamás al círculo de la ambición; ni ponerse jamás en comparación con esos

dueños de la tierra que ya, antes que tú, se han apoderado de la atención de la mitad del género humano.

Tan enorme importancia parece tener, en la imaginación de los hombres, el ocupar aquella situación que más los expone a la simpatía y a la atención generales. Y así, el rango, ese gran objeto que enemista entre sí a las esposas de los concejales, es el fin de la mitad de los trabajos de la vida humana, y es la causa de todo el tumulto y el bullicio, de toda la rapiña y la injusticia que la avaricia y la ambición han introducido en este mundo. Se dice, en efecto, que las personas de buen juicio desprecian el rango; es decir, desprecian sentarse a la cabecera de la mesa, y les es indiferente a quién se señale ante la compañía por esa circunstancia frívola, que la más pequeña ventaja basta para contrapesar. Pero el rango, la distinción, la preeminencia, ningún hombre las desprecia, a menos que se halle muy por encima, o muy por debajo, del nivel ordinario de la naturaleza humana; a menos que esté tan afirmado en la sabiduría y en la filosofía verdadera como para darse por satisfecho de que, mientras la corrección de su conducta lo hace justo objeto de aprobación, poco importa que no se le atienda ni se le apruebe; o que esté tan habituado a la idea de su propia bajeza, tan hundido en una indiferencia perezosa y embrutecida, que haya olvidado enteramente el deseo, y casi el simple anhelo, de superioridad.

Así como el convertirse en objeto natural de las gozosas felicitaciones y de las muestras de simpatía del género humano es, de este modo, la circunstancia que da a la prosperidad todo su deslumbrante esplendor, así también nada oscurece tanto la sombra de la adversidad como sentir que nuestras desdichas son objeto, no del sentir compartido, sino del desprecio y de la aversión de nuestros semejantes. Por esta razón, las calamidades más terribles no son siempre las más difíciles de sobrellevar. A menudo resulta más mortificante presentarse en público bajo pequeños contratiempos que bajo grandes desdichas. Los primeros no suscitan simpatía alguna; las segundas, aunque no susciten ninguna que se acerque a la angustia del que las padece, provocan, sin embargo, una compasión muy viva. Los sentimientos de los espectadores

están, en este último caso, menos alejados de los del que sufre, y su sentir compartido, aunque imperfecto, le presta cierto auxilio para sobrellevar su desdicha. Ante una alegre concurrencia, a un caballero le mortificaría más presentarse cubierto de inmundicia y de harapos que de sangre y de heridas. Esta última situación despertaría su compasión; la otra provocaría su risa. El juez que condena a un delincuente a la picota lo deshonra más que si lo hubiese condenado al patíbulo. El gran príncipe que, hace algunos años, apaleó con su bastón a un oficial general al frente de su ejército lo deshonró de manera irreparable. El castigo habría sido mucho menor si lo hubiese atravesado de un balazo. Según las leyes del honor, golpear con un bastón deshonra; golpear con una espada, no, por una razón evidente. Esos castigos más leves, cuando se infligen a un caballero para quien la deshonra es el mayor de todos los males, llegan a considerarse, entre un pueblo humano y generoso, como los más terribles de todos. Por lo que toca a las personas de esa condición, se hallan, por tanto, universalmente en desuso, y la ley, aunque en muchas ocasiones les quita la vida, respeta su honor en casi todas. Azotar a una persona de calidad, o ponerla en la picota, por cualquier delito que sea, es una brutalidad de la que ningún gobierno europeo, salvo el de Rusia, es capaz.

Un hombre valiente no se hace despreciable por ser llevado al patíbulo; sí lo hace por ser puesto en la picota. Su comportamiento en la primera situación puede granjearle la estima y la admiración universales. Ningún comportamiento en la segunda puede hacerlo agradable. La simpatía de los espectadores lo sostiene en el primer caso, y lo libra de esa vergüenza, de esa conciencia de que su desdicha solo él la siente, que es, de todos los sentimientos, el más insoportable. En el segundo no hay simpatía alguna; o si la hay, no es con su dolor, que es cosa baladí, sino con su conciencia de la falta de simpatía que a ese dolor acompaña. Es con su vergüenza, no con su pesar. Quienes se compadecen de él enrojecen y bajan la cabeza por él. Él languidece de igual modo, y se siente irremisiblemente degradado por el castigo, aunque no por el crimen. El hombre, en cambio, que muere con entereza, así como es naturalmente

contemplado con el semblante erguido de la estima y la aprobación, así también él mismo luce idéntico continente impávido; y si el crimen no lo priva del respeto de los demás, el castigo jamás lo hará. No sospecha en absoluto que su situación sea objeto de desprecio o de burla para nadie, y puede, con toda propiedad, adoptar el aire, no ya de una perfecta serenidad, sino de triunfo y de exultación.

«Los grandes peligros», dice el cardenal de Retz, «tienen su encanto, porque siempre hay algo de gloria que ganar, aun cuando se fracase. Pero los peligros medianos no tienen nada que no sea horrible, porque la pérdida de la reputación acompaña siempre a la falta de éxito». Su máxima descansa en el mismo fundamento que lo que acabamos de observar respecto de los castigos.

La virtud humana es superior al dolor, a la pobreza, al peligro y a la muerte; y ni siquiera necesita de sus mayores esfuerzos para despreciarlos. Pero el tener su desdicha expuesta al insulto y a la burla, el ser llevada en triunfo, el verse señalada por el dedo del escarnio, es una situación en la que su constancia es mucho más propensa a flaquear. Comparados con el desprecio del género humano, todos los demás males externos se sobrellevan con facilidad.

Capítulo III.

De la corrupción de nuestros sentimientos morales, ocasionada por esta disposición a admirar a los ricos y a los grandes, y a despreciar o desatender a las personas de condición pobre y humilde

Esta disposición a admirar, y casi a adorar, a los ricos y a los poderosos, y a despreciar, o al menos a desatender, a las personas de condición pobre y humilde, aunque necesaria tanto para establecer como para mantener la distinción de rangos y el orden de la sociedad, es, al mismo tiempo, la causa mayor y más universal de la corrupción de nuestros sentimientos morales. Que la riqueza y la grandeza sean a menudo contempladas con el respeto y la admiración que solo se deben a la sabiduría y a la virtud; y que el desprecio, del cual el vicio y la necedad son los únicos objetos propios, recaiga a menudo, muy injustamente, sobre la pobreza y la debilidad, ha sido la queja de los moralistas en todas las épocas.

Deseamos ser respetables y ser respetados. Tememos ser despreciables y ser despreciados. Pero, al entrar en el mundo, pronto descubrimos que la sabiduría y la virtud no son en modo alguno los únicos objetos del respeto, ni el vicio y la necedad los únicos del desprecio. Vemos con frecuencia que las atenciones respetuosas del mundo se dirigen con más fuerza hacia los ricos y

los grandes que hacia los sabios y los virtuosos. Vemos con frecuencia que los vicios y las necedades de los poderosos se desprecian mucho menos que la pobreza y la debilidad de los inocentes. Merecer, adquirir y gozar del respeto y de la admiración del género humano son los grandes objetos de la ambición y de la emulación. Se nos presentan dos caminos distintos, que llevan igualmente a la consecución de ese objeto tan deseado: el uno, por el estudio de la sabiduría y la práctica de la virtud; el otro, por la adquisición de riqueza y grandeza. Se ofrecen a nuestra emulación dos caracteres distintos: el uno, de altiva ambición y ostentosa avidez; el otro, de humilde modestia y equitativa justicia. Se nos ponen delante dos modelos distintos, dos cuadros distintos, según los cuales podemos formar nuestro propio carácter y comportamiento: el uno, de colorido más vistoso y brillante; el otro, de contorno más correcto y de una belleza más exquisita: el uno se impone a la vista de todo ojo errante; el otro apenas atrae la atención de nadie que no sea el observador más aplicado y cuidadoso. Son los sabios y los virtuosos principalmente —un grupo selecto, aunque temo que reducido— quienes son los admiradores verdaderos y constantes de la sabiduría y de la virtud. La gran multitud del género humano son los admiradores y adoradores, y, lo que puede parecer más extraordinario, con la mayor frecuencia los admiradores y adoradores desinteresados, de la riqueza y de la grandeza.

El respeto que sentimos por la sabiduría y la virtud es, sin duda, distinto del que concebimos por la riqueza y la grandeza, y no se requiere un discernimiento muy fino para distinguir la diferencia. Pero, a pesar de esta diferencia, esos sentimientos guardan entre sí un parecido muy considerable. En algunos rasgos particulares son, sin duda, distintos, pero, en el aire general del semblante, parecen tan próximos entre sí que los observadores poco atentos son muy propensos a confundir el uno con el otro.

A igualdad de mérito, apenas hay hombre que no respete más a los ricos y a los grandes que a los pobres y a los humildes. Para la mayoría de los hombres, la presunción y la vanidad de los primeros

son admiradas mucho más que el mérito real y sólido de los segundos. Apenas resulta conforme a la buena moral, ni acaso siquiera al buen lenguaje, decir que la mera riqueza y grandeza, abstraídas del mérito y de la virtud, merezcan nuestro respeto. Debemos reconocer, sin embargo, que casi constantemente lo obtienen, y que, por tanto, pueden considerarse, en cierto modo, los objetos naturales de él. Esas posiciones encumbradas pueden, sin duda, quedar del todo degradadas por el vicio y la necedad. Pero el vicio y la necedad han de ser muy grandes antes de que puedan operar esa completa degradación. El libertinaje de un hombre a la moda se contempla con mucho menos desprecio y aversión que el de un hombre de condición más humilde. En este último, una sola transgresión de las reglas de la templanza y de la corrección suele resentirse más que, en aquel, el desprecio constante y declarado de ellas.

En las condiciones medias e inferiores de la vida, el camino de la virtud y el de la fortuna —de la fortuna, al menos, que los hombres de tales condiciones pueden razonablemente esperar alcanzar— son, por fortuna, en la mayoría de los casos, casi el mismo. En todas las profesiones medias e inferiores, una capacidad profesional real y sólida, unida a una conducta prudente, justa, firme y templada, muy rara vez deja de conducir al éxito. La capacidad puede incluso a veces prevalecer allí donde la conducta dista mucho de ser correcta. Pero la imprudencia habitual, o la injusticia, o la debilidad, o el libertinaje, nublarán siempre, y a veces abatirán del todo, las más espléndidas capacidades profesionales. Los hombres de las condiciones inferiores y medias de la vida, además, nunca pueden ser lo bastante grandes como para ponerse por encima de la ley, que generalmente ha de infundirles cierto respeto, al menos, por las reglas más importantes de la justicia. El éxito de tales personas, además, depende casi siempre del favor y de la buena opinión de sus vecinos y sus iguales, y sin una conducta medianamente regular estos muy rara vez pueden obtenerse. El viejo y buen proverbio, por tanto, de que la honradez es la mejor política, se cumple, en tales situaciones, casi siempre con perfecta verdad. En tales situaciones,

pues, cabe esperar en general un grado considerable de virtud; y, por fortuna para las buenas costumbres de la sociedad, estas son las situaciones de la inmensa mayoría del género humano.

En las condiciones superiores de la vida, el caso no es siempre, por desdicha, el mismo. En las cortes de los príncipes, en los salones de los grandes, donde el éxito y el favor dependen, no de la estima de iguales inteligentes y bien informados, sino del favor caprichoso y necio de superiores ignorantes, presuntuosos y soberbios, la adulación y la falsedad prevalecen con harta frecuencia sobre el mérito y la capacidad. En tales sociedades se atiende más a la capacidad de agradar que a la capacidad de servir. En tiempos tranquilos y apacibles, cuando la tormenta está lejos, el príncipe, o el gran hombre, solo desea divertirse, y hasta suele figurarse que apenas tiene necesidad de los servicios de nadie, o que quienes lo divierten son también capaces de servirle. Las gracias externas, los frívolos logros de esa cosa impertinente y necia que se llama un hombre a la moda, suelen admirarse más que las virtudes sólidas y viriles de un guerrero, de un estadista, de un filósofo o de un legislador. Todas las virtudes grandes y austeras, todas las virtudes propias del consejo, del senado o del campo de batalla, son tenidas en el mayor desprecio y escarnio por los aduladores insolentes e insignificantes que suelen descollar más en semejantes sociedades corrompidas. Cuando Luis XIII llamó al duque de Sully para que le diese su consejo en cierta grave emergencia, este observó a los favoritos y cortesanos cuchichear entre sí y sonreír ante su aspecto pasado de moda. «Cuantas veces el padre de vuestra majestad», dijo el viejo guerrero y estadista, «me hizo el honor de consultarme, mandaba que los bufones de la corte se retirasen a la antecámara».

Es de nuestra disposición a admirar, y por consiguiente a imitar, a los ricos y a los grandes, de donde estos sacan la capacidad de fijar, o de encabezar, lo que se llama la moda. Su vestido es el vestido de moda; el lenguaje de su conversación, el estilo de moda; su aire y su porte, el comportamiento de moda. Hasta sus vicios y sus necedades están de moda, y la mayor parte de los hombres se enorgullecen de imitarlos y de asemejárseles precisamente en

aquellas cualidades que los deshonran y los degradan. Los hombres vanidosos suelen darse aires de un libertinaje de moda que, en el fondo de su corazón, no aprueban, y del que acaso ni siquiera son realmente culpables. Desean ser alabados por lo que ellos mismos no juzgan digno de alabanza, y se avergüenzan de virtudes pasadas de moda que a veces practican en secreto, y por las que en secreto sienten cierto grado de veneración auténtica. Hay hipócritas de la riqueza y de la grandeza, lo mismo que los hay de la religión y de la virtud; y un hombre vanidoso es tan propenso a fingir ser lo que no es, por este camino, como un hombre astuto lo es por el otro. Se apropia del boato y del modo de vida espléndido de sus superiores, sin considerar que todo lo que en ellos pueda ser digno de alabanza deriva todo su mérito y su corrección de su adecuación a esa situación y a esa fortuna que a la vez lo exigen y pueden sostener fácilmente el gasto. Muchos pobres cifran su gloria en que se los tenga por ricos, sin considerar que las obligaciones (si es lícito llamar a tales necedades con nombre tan venerable) que esa reputación les impone han de reducirlos pronto a la mendicidad, y hacer su situación aún más desemejante de la de aquellos a quienes admiran e imitan que lo era originalmente.

Para alcanzar esta situación tan envidiada, los aspirantes a la fortuna abandonan con excesiva frecuencia los senderos de la virtud; pues, por desdicha, el camino que lleva a la una y el que lleva a la otra corren a veces en direcciones muy opuestas. Pero el hombre ambicioso se lisonjea con que, en la espléndida situación a la que avanza, tendrá tantos medios de imponer el respeto y la admiración del género humano, y podrá obrar con tan superior corrección y gracia, que el brillo de su conducta futura cubrirá por completo, o borrará, la fealdad de los pasos con que llegó a aquella elevación. En muchos gobiernos, los aspirantes a las más altas posiciones están por encima de la ley, y, si logran alcanzar el objeto de su ambición, no tienen que temer que se les pida cuenta de los medios con que lo consiguieron. A menudo se afanan, por tanto, no solo con el fraude y la falsedad, artes ordinarias y vulgares de la intriga y la cábala, sino a veces mediante la perpetración de los

crímenes más enormes, con el asesinato y el homicidio, con la rebelión y la guerra civil, en suplantar y destruir a quienes se les oponen o se interponen en el camino de su grandeza. Fracasan con más frecuencia de la que triunfan, y por lo común no ganan sino el castigo ignominioso que se debe a sus crímenes. Pero, aunque tuviesen la fortuna de alcanzar aquella grandeza tan deseada, siempre se ven, de la manera más lastimosa, defraudados en la felicidad que esperaban gozar en ella. No es la comodidad ni el placer, sino siempre el honor, de una u otra clase, aunque con frecuencia un honor muy mal entendido, lo que el hombre ambicioso persigue en realidad. Pero el honor de su encumbrada posición aparece, tanto a sus propios ojos como a los de los demás, contaminado y manchado por la bajeza de los medios con que ascendió a ella. Aunque mediante la profusión de todo gasto liberal, aunque mediante el goce excesivo de todo placer libertino —el mísero, pero habitual, recurso de los caracteres arruinados—, aunque mediante el ajetreo de los negocios públicos, o mediante el tumulto más orgulloso y deslumbrante de la guerra, se esfuerce por borrar, tanto de su propia memoria como de la de los demás, el recuerdo de lo que ha hecho, ese recuerdo no deja jamás de perseguirlo. Invoca en vano los oscuros y siniestros poderes del olvido. Él mismo recuerda lo que ha hecho, y ese recuerdo le dice que los demás también han de recordarlo. En medio de toda la pompa vistosa de la grandeza más ostentosa; en medio de la venal y vil adulación de los grandes y de los doctos; en medio de las aclamaciones más inocentes, aunque más necias, del pueblo llano; en medio de todo el orgullo de la conquista y el triunfo de una guerra afortunada, sigue siendo perseguido en secreto por las furias vengadoras de la vergüenza y del remordimiento; y, mientras la gloria parece rodearlo por todas partes, él mismo, en su propia imaginación, ve una infamia negra e inmunda que le pisa los talones, dispuesta en todo momento a alcanzarlo por la espalda. Hasta el gran César, aunque tuvo la magnanimidad de despedir a su guardia, no pudo despedir sus sospechas. El recuerdo de Farsalia seguía asediándolo y persiguiéndolo. Cuando, a petición del senado, tuvo la generosidad de perdonar a Marcelo, dijo a aquella asamblea que no

ignoraba los designios que se tramaban contra su vida, pero que, como ya había vivido bastante, tanto para la naturaleza como para la gloria, se contentaba con morir, y por ello despreciaba todas las conjuras. Acaso había vivido bastante para la naturaleza. Pero el hombre que se sentía objeto de tan mortal resentimiento por parte de aquellos cuyo favor deseaba ganar, y a quienes aún quería tener por amigos, había vivido, con toda certeza, demasiado para la gloria verdadera, o para toda la felicidad que jamás pudiera esperar gozar en el amor y la estima de sus iguales.

PARTE II. Del mérito y el demérito; o de los objetos de la recompensa y el castigo

Sección I. Del sentido del mérito y el demérito

Introducción

Hay otro conjunto de cualidades que se atribuyen a las acciones y a la conducta de los hombres, distintas de su corrección o incorrección, de su decoro o su falta de gracia, y que son objeto de una especie distinta de aprobación y desaprobación. Son estas el Mérito y el Demérito, las cualidades de merecer recompensa y de merecer castigo.

Ya se ha observado que el sentimiento o afecto del corazón del que procede cualquier acción, y del que depende toda su virtud o su vicio, puede considerarse bajo dos aspectos distintos, o en dos relaciones distintas: primero, en relación con la causa o el objeto que lo excita; y, segundo, en relación con el fin que se propone, o con el efecto que tiende a producir: que de la conveniencia o inconveniencia, de la proporción o desproporción que el afecto parece guardar con la causa o el objeto que lo excita, depende la corrección o incorrección, el decoro o la falta de gracia de la acción consiguiente; y que de los efectos benéficos o perniciosos que el afecto se propone o tiende a producir, depende el mérito o el demérito, el buen o mal merecimiento de la acción a que da ocasión. En qué consiste nuestro sentido de la corrección o incorrección de las acciones se ha explicado en la parte anterior de este discurso. Pasamos ahora a considerar en qué consiste el de su buen o mal merecimiento.

Capítulo I.

Que todo lo que parece ser el objeto propio de la gratitud parece merecer recompensa; y que, del mismo modo, todo lo que parece ser el objeto propio del resentimiento parece merecer castigo

Nos parecerá, pues, que merece recompensa aquella acción que parece ser el objeto propio y aprobado de ese sentimiento que más inmediata y directamente nos impulsa a recompensar, o a hacer bien a otro. Y del mismo modo, nos parecerá que merece castigo aquella acción que parece ser el objeto propio y aprobado de ese sentimiento que más inmediata y directamente nos impulsa a castigar, o a infligir un mal a otro.

El sentimiento que más inmediata y directamente nos impulsa a recompensar es la gratitud; el que más inmediata y directamente nos impulsa a castigar es el resentimiento.

Nos parecerá, pues, que merece recompensa aquella acción que parece ser el objeto propio y aprobado de la gratitud; así como, por otra parte, nos parecerá que merece castigo aquella acción que parece ser el objeto propio y aprobado del resentimiento.

Recompensar es resarcir, remunerar, devolver bien por el bien recibido. Castigar es también resarcir, remunerar, aunque de otra

manera; es devolver mal por el mal que se ha hecho.

Hay otras pasiones, además de la gratitud y el resentimiento, que nos interesan por la felicidad o la desdicha de los demás; pero no hay ninguna que nos excite tan directamente a ser los instrumentos de una u otra. El amor y la estima que nacen del trato y de la aprobación habitual nos llevan necesariamente a alegrarnos de la buena fortuna del hombre que es objeto de esas emociones agradables, y, en consecuencia, a estar dispuestos a echar una mano para promoverla. Nuestro amor, sin embargo, queda plenamente satisfecho aunque su buena fortuna se produzca sin nuestra ayuda. Todo lo que esta pasión desea es verlo feliz, sin importarle quién fue el autor de su prosperidad. Pero la gratitud no se satisface de este modo. Si la persona a quien debemos muchas obligaciones se hace feliz sin nuestra ayuda, aunque ello agrade a nuestro amor, no contenta a nuestra gratitud. Hasta que no lo hayamos recompensado, hasta que nosotros mismos no hayamos contribuido a promover su felicidad, nos sentimos aún cargados con esa deuda que sus servicios pasados nos impusieron.

El odio y la aversión, del mismo modo, que nacen de la desaprobación habitual, a menudo nos llevarían a experimentar un placer malicioso ante la desdicha del hombre cuya conducta y carácter suscitan pasión tan penosa. Pero aunque la aversión y el odio nos endurecen contra toda simpatía, y a veces nos disponen incluso a regocijarnos de la aflicción ajena, sin embargo, si no hay resentimiento en el caso, si ni nosotros ni nuestros amigos hemos recibido gran provocación personal, esas pasiones no nos llevarían naturalmente a desear ser instrumento de que sobreviniera. Aunque no hubiéramos de temer castigo alguno por haber tenido alguna parte en ella, preferiríamos que sucediese por otros medios. A quien está bajo el dominio de un odio violento le sería, quizá, grato oír que la persona a quien aborrecía y detestaba había muerto por algún accidente. Pero si le quedaba la más leve chispa de justicia —que, aunque esta pasión no es muy favorable a la virtud, todavía podría conservar—, le dolería en extremo haber sido él mismo, aun sin proponérselo, la ocasión de esa desdicha. Mucho más lo horrorizaría,

más allá de toda medida, la sola idea de haber contribuido a ella voluntariamente. Rechazaría con horror hasta la sola imaginación de un designio tan execrable; y si pudiese imaginarse capaz de semejante enormidad, empezaría a mirarse a sí mismo con la misma luz odiosa con que había considerado a la persona que era objeto de su aversión. Pero con el resentimiento sucede muy de otro modo: si la persona que nos había hecho un grave agravio, que había asesinado a nuestro padre o a nuestro hermano, por ejemplo, muriese poco después de unas fiebres, o incluso fuese llevada al patíbulo por causa de algún otro crimen, aunque ello pudiera aplacar nuestro odio, no satisfaría plenamente nuestro resentimiento. El resentimiento nos impulsaría a desear no solo que fuese castigado, sino que lo fuese por nuestra propia mano, y a causa de aquel agravio particular que nos había hecho. El resentimiento no puede satisfacerse plenamente a menos que se haga que el ofensor no solo sufra a su vez, sino que sufra precisamente por ese agravio particular que hemos padecido de él. Es preciso que se le haga arrepentirse y dolerse de esa misma acción, para que otros, por temor a un castigo semejante, se vean disuadidos de incurrir en delito semejante. La satisfacción natural de esta pasión tiende, por sí sola, a producir todos los fines políticos del castigo: la corrección del delincuente y el escarmiento para el público.

La gratitud y el resentimiento son, pues, los sentimientos que más inmediata y directamente nos impulsan a recompensar y a castigar. Nos parecerá, pues, que merece recompensa quien parece ser el objeto propio y aprobado de la gratitud, y que merece castigo quien parece serlo del resentimiento.

Capítulo II.

De los objetos propios de la gratitud y del resentimiento

Ser el objeto propio y aprobado, ya de la gratitud, ya del resentimiento, no puede significar sino ser objeto de aquella gratitud, y de aquel resentimiento, que naturalmente parecen propios y son aprobados.

Pero estos, al igual que todas las demás pasiones de la naturaleza humana, parecen propios y son aprobados cuando el corazón de todo espectador imparcial simpatiza enteramente con ellos, cuando todo testigo indiferente entra por entero en ellos y los acompaña.

Parece, pues, merecer recompensa aquel que es, para alguna persona o personas, el objeto natural de una gratitud a cuyo compás está dispuesto a latir, y con ello a aplaudir, todo corazón humano; y parece, por otra parte, merecer castigo aquel que, del mismo modo, es para alguna persona o personas el objeto natural de un resentimiento que el pecho de todo hombre razonable está dispuesto a adoptar y con el que está dispuesto a simpatizar. Nos parecerá, sin duda, que merece recompensa aquella acción que todo el que la conoce desearía recompensar, y que por ello se complace en ver recompensada; y nos parecerá, con igual certeza, que

merece castigo aquella acción con la que todo el que la oye se indigna, y por ello se regocija de verla castigada.

1. Así como simpatizamos con el gozo de nuestros compañeros cuando están en la prosperidad, así nos asociamos también con la complacencia y la satisfacción con que naturalmente contemplan aquello que es causa de su buena fortuna. Entramos en el amor y el afecto que conciben por ello, y empezamos también nosotros a amarlo. Sentiríamos pesar, por ellos, si se destruyese, o si se colocase a demasiada distancia de ellos, fuera del alcance de su cuidado y de su protección, aunque no hubieran de perder por su ausencia sino el placer de verlo. Si es un hombre quien ha sido de este modo el afortunado instrumento de la felicidad de sus semejantes, esto ocurre de un modo todavía más singular. Cuando vemos a un hombre socorrido, protegido, aliviado por otro, nuestra simpatía con el gozo de la persona que recibe el beneficio no sirve sino para animar nuestro sentir compartido con su gratitud hacia quien se lo concede. Cuando miramos a la persona que es causa de su placer con los mismos ojos con que imaginamos que él ha de mirarla, su bienhechor se nos presenta bajo la luz más atractiva y amable. Simpatizamos, pues, fácilmente con el afecto agradecido que él concibe hacia una persona a quien tanto debe, y, en consecuencia, aplaudimos las correspondencias que está dispuesto a hacer por los buenos oficios que se le han prestado. Como entramos por entero en el afecto del que proceden esas correspondencias, estas nos parecen necesariamente, en todos los sentidos, propias y adecuadas a su objeto.

2. Del mismo modo, así como simpatizamos con el pesar de nuestro semejante cada vez que vemos su aflicción, entramos también en su aborrecimiento y su aversión hacia todo lo que le ha dado ocasión. Nuestro corazón, así como adopta y late al compás de su dolor, se anima igualmente con aquel espíritu con que él procura apartar o destruir la causa de este. El sentir compartido, indolente y pasivo, con que lo acompañamos en sus sufrimientos, cede fácilmente su lugar a ese sentimiento más vigoroso y activo con que lo acompañamos en el esfuerzo que hace, ya para repelerlos, ya

para satisfacer su aversión hacia lo que les dio ocasión. Esto ocurre de un modo todavía más singular cuando es un hombre quien los ha causado. Cuando vemos a un hombre oprimido o agraviado por otro, la simpatía que sentimos con la aflicción de quien lo padece no parece servir sino para animar nuestro sentir compartido con su resentimiento contra el ofensor. Nos alegramos de verlo atacar a su vez a su adversario, y estamos deseosos y prontos a ayudarlo siempre que se esfuerza por defenderse, o incluso por vengarse dentro de cierto límite. Si el agraviado pereciese en la contienda, no solo simpatizamos con el resentimiento real de sus amigos y parientes, sino con el resentimiento imaginario que en fantasía prestamos al muerto, incapaz ya de sentir este ni ningún otro sentimiento humano. Pero como nos ponemos en su situación, como entramos, por así decirlo, en su cuerpo, y en nuestra imaginación animamos de nuevo, en cierta medida, el cadáver deforme y mutilado del que ha sido asesinado, cuando de este modo llevamos su caso a nuestro propio pecho, sentimos entonces, como en otras muchas ocasiones, una emoción que la persona principalmente afectada es incapaz de sentir, y que, sin embargo, nosotros sentimos por una simpatía ilusoria con él. Las lágrimas de simpatía que derramamos por esa pérdida inmensa e irreparable que en nuestra fantasía parece haber sufrido apenas parecen ser una pequeña parte del deber que le debemos. El agravio que ha padecido reclama, pensamos, la parte principal de nuestra atención. Sentimos aquel resentimiento que imaginamos que él debería sentir, y que sentiría, si en su cuerpo frío e inanimado quedase alguna conciencia de lo que sucede sobre la tierra. Su sangre, pensamos, clama venganza en voz alta. Las mismas cenizas del muerto parecen inquietarse ante la idea de que sus agravios queden sin vengar. Los horrores que se supone rondan el lecho del asesino, los espectros que, según imagina la superstición, se alzan de sus tumbas para reclamar venganza contra quienes los llevaron a una muerte prematura, todos ellos traen su origen de esta simpatía natural con el resentimiento imaginario del muerto. Y, al menos por lo que toca a este, el más terrible de todos los crímenes, la naturaleza, con anterioridad a toda reflexión sobre la utilidad del castigo, ha grabado de este modo en el

corazón humano, con los rasgos más fuertes e indelebles, una aprobación inmediata e instintiva de la ley sagrada y necesaria del talión.

Capítulo III.

Que allí donde no hay aprobación de la conducta de quien confiere el beneficio, hay poca simpatía con la gratitud de quien lo recibe; y que, por el contrario, allí donde no hay desaprobación de los motivos de quien causa el mal, no hay simpatía alguna con el resentimiento de quien lo padece

Ha de observarse, sin embargo, que, por muy benéficas que hayan sido, por un lado, o por muy perniciosas, por otro, las acciones o las intenciones de quien obra para la persona que es, si se me permite decirlo así, objeto de esa acción, si en el primer caso no parece haber habido corrección alguna en los motivos del agente, si no podemos entrar en los afectos que influyeron en su conducta, sentimos poca simpatía con la gratitud de la persona que recibe el beneficio; o si, en el segundo caso, no parece haber habido incorrección alguna en los motivos del agente, si, por el contrario, los afectos que influyeron en su conducta son tales que necesariamente hemos de entrar en ellos, no podemos sentir simpatía alguna con el resentimiento de la persona que lo padece. Poca gratitud parece deberse en el primer caso, e injusto parece todo resentimiento en el segundo. La una acción parece merecer poca recompensa; la otra, no merecer castigo alguno.

1. Digo, en primer lugar, que siempre que no podemos simpatizar con los afectos del agente, siempre que no parece haber corrección alguna en los motivos que influyeron en su conducta, estamos menos dispuestos a entrar en la gratitud de la persona que recibió el beneficio de sus acciones. Bien poca correspondencia parece deberse a esa generosidad necia y pródiga que confiere los mayores beneficios por los motivos más triviales, y que da una hacienda a un hombre solo porque su nombre y apellido resultan coincidir con los del donante. Tales servicios no parecen exigir recompensa alguna proporcionada. Nuestro desprecio por la necedad del agente nos impide entrar por entero en la gratitud de la persona a quien se ha hecho el buen oficio. Su bienhechor nos parece indigno de ella. Y como, al ponernos en la situación de la persona obligada, sentimos que no podríamos concebir gran reverencia por tal bienhechor, lo absolvemos fácilmente de buena parte de aquella veneración y estima sumisas que juzgaríamos debidas a un carácter más respetable; y, con tal de que trate siempre a su débil amigo con bondad y humanidad, estamos dispuestos a dispensarlo de muchas atenciones y consideraciones que exigiríamos a un patrón más digno. Aquellos príncipes que han colmado, con la mayor profusión, de riquezas, poder y honores a sus favoritos rara vez han suscitado ese grado de apego a sus personas que a menudo han experimentado quienes fueron más parcos en conceder sus favores. La prodigalidad bienintencionada, pero poco juiciosa, de Jacobo I de Gran Bretaña no parece haberle granjeado el apego de nadie, y aquel príncipe, a pesar de su carácter sociable e inofensivo, parece haber vivido y muerto sin un solo amigo. Toda la hidalguía y la nobleza de Inglaterra expusieron su vida y su hacienda por la causa de su hijo, más parco y más exigente en sus distinciones, a pesar de la frialdad y de la severidad distante de su trato ordinario.

2. Digo, en segundo lugar, que siempre que la conducta del agente parece haber estado dirigida enteramente por motivos y afectos en los que entramos por entero y que aprobamos, no podemos sentir simpatía alguna con el resentimiento de quien lo padece, por grande que sea el mal que se le haya hecho. Cuando

dos personas riñen, si tomamos partido por una de ellas y adoptamos por entero su resentimiento, nos resulta imposible entrar en el de la otra. Nuestra simpatía con la persona cuyos motivos compartimos, y a quien por tanto tenemos por quien tiene razón, no puede sino endurecernos contra todo sentir compartido con la otra, a quien necesariamente tenemos por quien está en el error. Por tanto, todo lo que esta última haya podido padecer, mientras no sea más de lo que nosotros mismos habríamos deseado que padeciese, mientras no sea más de lo que nuestra propia indignación de simpatía nos habría impulsado a infligirle, no puede ni disgustarnos ni provocarnos. Cuando un asesino inhumano es llevado al patíbulo, aunque sintamos alguna compasión por su desdicha, no podemos sentir ningún sentir compartido con su resentimiento, si fuera tan absurdo como para manifestar alguno contra su acusador o contra su juez. La tendencia natural de la justa indignación de estos contra un criminal tan vil es, en efecto, la más fatal y ruinosa para él. Pero nos resulta imposible disgustarnos con la tendencia de un sentimiento que, cuando llevamos el caso a nosotros mismos, sentimos que no podemos dejar de adoptar.

Capítulo IV.

Recapitulación de los capítulos precedentes

1. No simpatizamos, pues, plena y cordialmente con la gratitud de un hombre hacia otro por la mera razón de que este haya sido causa de su buena fortuna, a menos que lo haya sido por motivos con los que estemos por entero de acuerdo. Nuestro corazón ha de adoptar los principios del agente, y acompañar todos los afectos que influyeron en su conducta, antes de poder simpatizar por entero, y latir al compás, con la gratitud de la persona beneficiada por sus acciones. Si en la conducta del bienhechor no parece haber habido corrección alguna, por benéficos que sean sus efectos, esta no parece exigir, ni requerir necesariamente, recompensa proporcionada alguna.

Pero cuando a la tendencia benéfica de la acción se une la corrección del afecto de que procede, cuando simpatizamos por entero y acompañamos los motivos del agente, el amor que concebimos por él, por su propia cuenta, realza y aviva nuestro sentir compartido con la gratitud de quienes deben su prosperidad a su buena conducta. Sus acciones parecen entonces exigir, y, si se me permite decirlo así, reclamar en voz alta, una recompensa proporcionada. Entramos entonces por entero en aquella gratitud que impulsa a otorgarla. El bienhechor parece entonces ser el objeto propio de la recompensa, cuando de este modo simpatizamos por

entero con ese sentimiento que impulsa a recompensarlo, y lo aprobamos. Cuando aprobamos, y acompañamos, el afecto del que procede la acción, hemos necesariamente de aprobar la acción, y de considerar a la persona hacia quien se dirige como su objeto propio y adecuado.

2. Del mismo modo, no podemos simpatizar en absoluto con el resentimiento de un hombre contra otro por la mera razón de que este haya sido causa de su desdicha, a menos que lo haya sido por motivos en los que no podemos entrar. Antes de poder adoptar el resentimiento de quien lo padece, hemos de desaprobar los motivos del agente, y sentir que nuestro corazón renuncia a toda simpatía con los afectos que influyeron en su conducta. Si en estos no parece haber habido incorrección alguna, por fatal que sea la tendencia de la acción que de ellos procede para aquellos contra quienes se dirige, esta no parece merecer castigo alguno, ni ser el objeto propio de resentimiento alguno.

Pero cuando a lo pernicioso de la acción se une la incorrección del afecto de donde procede, cuando nuestro corazón rechaza con aborrecimiento todo sentir compartido con los motivos del agente, entonces simpatizamos cordial y plenamente con el resentimiento de quien lo padece. Tales acciones parecen entonces merecer, y, si se me permite decirlo así, reclamar en voz alta, un castigo proporcionado; y entramos por entero en aquel resentimiento que impulsa a infligirlo, y así lo aprobamos. El ofensor parece entonces necesariamente ser el objeto propio del castigo, cuando de este modo simpatizamos por entero con ese sentimiento que impulsa a castigar, y así lo aprobamos. También en este caso, cuando aprobamos, y acompañamos, el afecto del que procede la acción, hemos necesariamente de aprobar la acción, y de considerar a la persona contra quien se dirige como su objeto propio y adecuado.

Capítulo V.

Análisis del sentido del mérito y el demérito

1. Así como, pues, nuestro sentido de la corrección de la conducta nace de lo que llamaré una simpatía directa con los afectos y los motivos de la persona que obra, así nuestro sentido de su mérito nace de lo que llamaré una simpatía indirecta con la gratitud de la persona que es, si se me permite decirlo así, objeto de esa acción.

Y como, en efecto, no podemos entrar por entero en la gratitud de la persona que recibe el beneficio a menos que aprobemos de antemano los motivos del bienhechor, el sentido del mérito parece, por esta razón, ser un sentimiento compuesto, formado por dos emociones distintas: una simpatía directa con los sentimientos del agente, y una simpatía indirecta con la gratitud de quienes reciben el beneficio de sus acciones.

En muchas ocasiones distintas podemos distinguir claramente esas dos emociones distintas que se combinan y se unen en nuestro sentido del buen merecimiento de un carácter o de una acción particular. Cuando leemos en la historia acerca de acciones de una grandeza de ánimo correcta y benéfica, ¡con qué avidez entramos en tales designios! ¡Cuánto nos anima esa generosidad de espíritu elevado que los dirige! ¡Cuán vivo es nuestro anhelo por su éxito! ¡Cuánto nos aflige su fracaso! En la imaginación nos convertimos en

la misma persona cuyas acciones se nos representan: nos trasladamos en fantasía a los escenarios de aquellas aventuras remotas y olvidadas, e imaginamos que representamos el papel de un Escipión o de un Camilo, de un Timoleón o de un Arístides. Hasta aquí, nuestros sentimientos se fundan en la simpatía directa con la persona que obra. Tampoco se siente menos vivamente la simpatía indirecta con quienes reciben el beneficio de tales acciones. Cada vez que nos ponemos en la situación de estos últimos, ¡con qué sentir compartido cálido y afectuoso entramos en su gratitud hacia quienes tan esencialmente los sirvieron! Abrazamos, por así decirlo, a su bienhechor junto con ellos. Nuestro corazón simpatiza de buen grado con los más altos arrebatos de su afecto agradecido. Ningún honor, ninguna recompensa, pensamos, puede ser demasiado grande para que se la otorguen. Cuando dan esta justa correspondencia a sus servicios, los aplaudimos cordialmente y los acompañamos; pero nos escandalizamos sobremanera si, por su conducta, parecen tener poco sentido de las obligaciones que se les han conferido. Todo nuestro sentido, en suma, del mérito y del buen merecimiento de tales acciones, de la corrección y de la conveniencia de recompensarlas, y de hacer que la persona que las llevó a cabo se regocije a su vez, nace de las emociones de simpatía de gratitud y amor con que, cuando llevamos a nuestro propio pecho la situación de los principalmente afectados, nos sentimos naturalmente transportados hacia el hombre capaz de obrar con beneficencia tan correcta y noble.

2. Del mismo modo que nuestro sentido de la incorrección de la conducta nace de una falta de simpatía, o de una antipatía directa hacia los afectos y los motivos del agente, así nuestro sentido de su demérito nace de lo que aquí también llamaré una simpatía indirecta con el resentimiento de quien lo padece.

Y como, en efecto, no podemos entrar en el resentimiento de quien lo padece a menos que nuestro corazón desapruebe de antemano los motivos del agente, y renuncie a todo sentir compartido con ellos, el sentido del demérito, al igual que el del mérito, parece, por esta razón, ser un sentimiento compuesto,

formado por dos emociones distintas: una antipatía directa hacia los sentimientos del agente, y una simpatía indirecta con el resentimiento de quien lo padece.

También aquí podemos, en muchas ocasiones distintas, distinguir claramente esas dos emociones distintas que se combinan y se unen en nuestro sentido del mal merecimiento de un carácter o de una acción particular. Cuando leemos en la historia acerca de la perfidia y la crueldad de un Borgia o de un Nerón, nuestro corazón se subleva contra los sentimientos detestables que influyeron en su conducta, y renuncia con horror y abominación a todo sentir compartido con motivos tan execrables. Hasta aquí, nuestros sentimientos se fundan en la antipatía directa hacia los afectos del agente; y la simpatía indirecta con el resentimiento de quienes lo padecieron se siente de manera todavía más viva. Cuando llevamos a nosotros mismos la situación de las personas a quienes esos azotes del género humano insultaron, asesinaron o traicionaron, ¡qué indignación no sentimos contra tan insolentes e inhumanos opresores de la tierra! Nuestra simpatía con la aflicción inevitable de los sufrientes inocentes no es ni más real ni más viva que nuestro sentir compartido con su resentimiento justo y natural: el primer sentimiento no hace sino realzar el segundo, y la idea de su aflicción no sirve sino para inflamar y avivar nuestra animosidad contra quienes la ocasionaron. Cuando pensamos en la angustia de los que sufren, tomamos partido por ellos con más ahínco contra sus opresores; entramos con más avidez en todos sus proyectos de venganza, y nos sentimos a cada instante descargando, en la imaginación, sobre tales violadores de las leyes de la sociedad, aquel castigo que nuestra indignación de simpatía nos dice que se debe a sus crímenes. Nuestro sentido del horror y de la terrible atrocidad de tal conducta, el placer que sentimos al oír que fue castigada como es debido, la indignación que sentimos cuando escapa a esta merecida represalia, todo nuestro sentido y sentimiento, en suma, de su mal merecimiento, de la corrección y conveniencia de infligir un mal a la persona culpable de ella, y de hacer que se duela a su vez, nace de la indignación de

simpatía que naturalmente hierve en el pecho del espectador cada vez que lleva a sí mismo, por entero, el caso de quien sufre.[1]

[Nota 1: Atribuir de este modo nuestro sentido natural del mal merecimiento de las acciones humanas a una simpatía con el resentimiento de quien las padece puede parecer, a la mayor parte de la gente, una degradación de ese sentimiento. El resentimiento se considera comúnmente una pasión tan odiosa, que se inclinarán a pensar que es imposible que un principio tan loable como el sentido del mal merecimiento del vicio pueda fundarse en modo alguno sobre él. Estarán más dispuestos, acaso, a admitir que nuestro sentido del mérito de las buenas acciones se funda en una simpatía con la gratitud de las personas que reciben su beneficio; porque la gratitud, al igual que todas las demás pasiones benevolentes, se considera un principio amable, que nada puede quitar al valor de aquello que en él se funda. La gratitud y el resentimiento, sin embargo, son en todo, evidentemente, contrapartidas la una del otro; y si nuestro sentido del mérito nace de una simpatía con la una, nuestro sentido del demérito difícilmente podrá dejar de proceder de un sentir compartido con el otro.
Considérese también que el resentimiento, aunque en los grados en que con demasiada frecuencia lo vemos sea, acaso, la más odiosa de todas las pasiones, no se desaprueba cuando se le humilla debidamente y se le reduce por entero al nivel de la indignación de simpatía del espectador. Cuando nosotros, que somos los testigos, sentimos que nuestra propia animosidad corresponde por entero a la de quien sufre, cuando el resentimiento de este último no rebasa en modo alguno el nuestro, cuando no se le escapa palabra ni gesto que denote una emoción más violenta de la que nosotros podemos seguir al compás, y cuando nunca pretende infligir castigo alguno que vaya más allá de lo que nos regocijaríamos de ver infligido, o de lo que nosotros mismos, por esta misma razón, incluso desearíamos ser instrumento de infligir, nos resulta imposible no aprobar por entero sus sentimientos. Nuestra propia emoción, en este caso, ha de justificar sin duda, a nuestros ojos, la suya. Y como la experiencia nos enseña cuán incapaz es la mayor parte del género humano de

esta moderación, y cuán grande esfuerzo se requiere para reducir el impulso rudo e indisciplinado del resentimiento a este temple adecuado, no podemos evitar concebir un grado considerable de estima y admiración por quien se muestra capaz de ejercer tanto dominio de sí mismo sobre una de las pasiones más indómitas de su naturaleza. Cuando, en efecto, la animosidad de quien sufre rebasa, como casi siempre sucede, lo que podemos acompañar, como no podemos entrar en ella, necesariamente la desaprobamos. Incluso la desaprobamos más de lo que desaprobaríamos un exceso igual de casi cualquier otra pasión nacida de la imaginación. Y este resentimiento demasiado violento, en lugar de arrastrarnos consigo, se convierte él mismo en objeto de nuestro resentimiento y de nuestra indignación. Entramos en el resentimiento opuesto de la persona que es objeto de esta emoción injusta, y que corre el peligro de padecer por ella. La venganza, por tanto, el exceso del resentimiento, parece ser la más detestable de todas las pasiones, y es objeto del horror y de la indignación de todos. Y como, en la forma en que esta pasión suele manifestarse entre los hombres, es excesiva cien veces por cada una que es moderada, nos inclinamos con facilidad a considerarla del todo odiosa y detestable, porque en sus manifestaciones más ordinarias lo es. Sin embargo, la naturaleza, aun en el actual estado depravado del género humano, no parece habernos tratado tan cruelmente como para habernos dotado de ningún principio que sea del todo, y en todo respecto, malo, o que en ningún grado y en ninguna dirección pueda ser objeto propio de elogio y aprobación. En algunas ocasiones advertimos que esta pasión, generalmente demasiado fuerte, puede también ser demasiado débil. A veces nos quejamos de que una persona determinada muestra demasiado poco ánimo, y tiene demasiado poco sentido de las injurias que se le han hecho; y estamos tan dispuestos a despreciarla por el defecto como a odiarla por el exceso de esta pasión.

Los escritores inspirados seguramente no habrían hablado tan a menudo ni tan encarecidamente de la ira y de la cólera de Dios si hubiesen tenido por vicioso y malo cualquier grado de esas pasiones, incluso en una criatura tan débil e imperfecta como el hombre.

Considérese también que la presente indagación no versa sobre una cuestión de derecho, si se me permite decirlo así, sino sobre una cuestión de hecho. No examinamos ahora sobre qué principios aprobaría el castigo de las malas acciones un ser perfecto, sino sobre qué principios lo aprueba, real y efectivamente, una criatura tan débil e imperfecta como el hombre. Los principios que acabo de mencionar tienen, evidentemente, un efecto muy grande sobre sus sentimientos, y parece que así ha sido sabiamente dispuesto. La existencia misma de la sociedad exige que la malicia inmerecida y no provocada se contenga mediante castigos adecuados, y que, por consiguiente, el infligir esos castigos se considere una acción propia y loable. Aunque el hombre, por tanto, esté naturalmente dotado de un deseo del bienestar y de la conservación de la sociedad, el Autor de la naturaleza no ha confiado a su razón el descubrir que una cierta aplicación de castigos es el medio propio para alcanzar este fin, sino que lo ha dotado de una aprobación inmediata e instintiva de aquella misma aplicación que es más propia para alcanzarlo. La economía de la naturaleza, en este respecto, guarda exacta correspondencia con lo que sucede en otras muchas ocasiones. Con respecto a todos aquellos fines que, por su peculiar importancia, pueden considerarse, si tal expresión es lícita, los fines predilectos de la naturaleza, esta ha dotado siempre, de este modo, no solo al género humano de un apetito por el fin que se propone, sino también de un apetito por los medios por los que únicamente puede alcanzarse ese fin, por sí mismos, e independientemente de su tendencia a producirlo. Así, la propia conservación y la propagación de la especie son los grandes fines que la naturaleza parece haberse propuesto al formar a todos los animales. El género humano está dotado de un deseo de esos fines, y de una aversión a lo contrario; de un amor a la vida, y de un temor a la disolución; de un deseo de la continuación y perpetuidad de la especie, y de una aversión a la idea de su extinción total. Pero aunque de este modo estemos dotados de un deseo muy fuerte de esos fines, no se ha confiado a las lentas e inciertas determinaciones de nuestra razón el descubrir los medios adecuados para alcanzarlos. La naturaleza nos ha encaminado a la mayor parte de ellos por instintos originarios e

inmediatos. El hambre, la sed, la pasión que une a los dos sexos, el amor al placer y el temor al dolor nos impulsan a aplicar esos medios por sí mismos, sin consideración alguna a su tendencia hacia aquellos fines benéficos que el gran Director de la naturaleza se propuso producir por medio de ellos. Antes de concluir esta nota, he de señalar una diferencia entre la aprobación de la corrección y la del mérito o la beneficencia. Antes de aprobar los sentimientos de cualquier persona como propios y adecuados a sus objetos, no solo hemos de sentirnos afectados del mismo modo que ella, sino que hemos de percibir esta armonía y correspondencia de sentimientos entre ella y nosotros. Así, aunque al oír de una desgracia que hubiese sobrevenido a mi amigo yo concibiese precisamente aquel grado de pesar al que él se abandona, sin embargo, hasta que no se me informe del modo en que se comporta, hasta que no perciba la armonía entre sus emociones y las mías, no puede decirse que apruebo los sentimientos que influyen en su comportamiento. La aprobación de la corrección exige, pues, no solo que simpaticemos por entero con la persona que obra, sino que percibamos esta concordancia perfecta entre sus sentimientos y los nuestros. Por el contrario, cuando oigo hablar de un beneficio que se ha concedido a otra persona, sea cual fuere el modo en que se sienta afectado quien lo ha recibido, si, al llevar su caso a mí mismo, siento que en mi propio pecho nace la gratitud, apruebo necesariamente la conducta de su bienhechor, y la tengo por meritoria y por objeto propio de recompensa. El que la persona que ha recibido el beneficio conciba o no gratitud no puede, evidentemente, alterar en modo alguno nuestros sentimientos respecto del mérito de quien lo ha otorgado. No se requiere aquí, por tanto, correspondencia real alguna de sentimientos. Basta con que, si él fuera agradecido, correspondiesen; y nuestro sentido del mérito se funda a menudo en una de esas simpatías ilusorias por las cuales, al llevar a nosotros mismos el caso de otro, nos sentimos a menudo afectados de un modo en que la persona principalmente afectada es incapaz de sentirse afectada. Existe una diferencia semejante entre nuestra desaprobación del demérito y la de la incorrección.]

Sección II. De la justicia y la beneficencia

Capítulo I.

Comparación entre estas dos virtudes

Solo las acciones de tendencia benéfica que proceden de motivos correctos parecen merecer recompensa, porque son las únicas que constituyen los objetos aprobados de la gratitud, o que excitan la de simpatía gratitud del espectador.

Solo las acciones de tendencia perjudicial que proceden de motivos incorrectos parecen merecer castigo, porque son las únicas que constituyen los objetos aprobados del resentimiento, o que excitan el resentimiento de simpatía del espectador.

La beneficencia es siempre libre; no puede arrancarse por la fuerza, y la mera carencia de ella no expone a castigo alguno, porque la mera falta de beneficencia no tiende a causar ningún mal positivo real. Puede frustrar el bien que razonablemente cabía esperar, y por ello puede suscitar con justicia disgusto y desaprobación; pero no puede provocar ningún resentimiento con el que el género humano esté dispuesto a coincidir. El hombre que no recompensa a su benefactor cuando está en su mano hacerlo, y cuando su benefactor necesita su ayuda, es, sin duda, culpable de la más negra ingratitud. El corazón de todo espectador imparcial rechaza cualquier sentir compartido con el egoísmo de sus motivos, y aquel hombre es el objeto propio de la más alta desaprobación.

Pero aun así no causa daño positivo alguno a nadie. Solo deja de hacer el bien que, por corrección, debería haber hecho. Es objeto de odio, pasión que la incorrección del sentimiento y de la conducta excita naturalmente, no de resentimiento, pasión que propiamente solo se suscita por acciones que tienden a causar un daño real y positivo a personas concretas. Su falta de gratitud, por tanto, no puede castigarse. Obligarlo por la fuerza a cumplir lo que la gratitud le manda cumplir, y lo que todo espectador imparcial aprobaría que cumpliese, sería, de ser posible, todavía más incorrecto que su omisión de cumplirlo. Su benefactor se deshonraría a sí mismo si intentase forzarlo por la violencia a la gratitud, y sería impertinente que cualquier tercero, que no fuese superior de ninguno de los dos, se entrometiera. Pero de todos los deberes de la beneficencia, los que nos recomienda la gratitud son los que más se aproximan a lo que se llama una obligación perfecta y completa. Lo que la amistad, la generosidad o la caridad nos impulsan a hacer con aprobación universal es todavía más libre, y todavía menos puede arrancarse por la fuerza, que los deberes de la gratitud. Hablamos de la deuda de gratitud, no de la de caridad ni de la de generosidad, ni siquiera de la de amistad, cuando la amistad no es más que estima y no se ha visto realzada y complicada con la gratitud por favores recibidos.

El resentimiento parece habérnoslo dado la naturaleza para la defensa, y solo para la defensa. Es la salvaguardia de la justicia y la seguridad de la inocencia. Nos impulsa a rechazar el mal que se intenta hacernos, y a tomar represalias por el que ya se nos ha hecho, a fin de que el ofensor se arrepienta de su injusticia y de que otros, por temor a un castigo semejante, se vean disuadidos de incurrir en una ofensa parecida. Debe, pues, reservarse para estos fines, y el espectador nunca puede coincidir con él cuando se ejerce con cualquier otro propósito. Pero la mera carencia de las virtudes benéficas, aunque pueda frustrarnos el bien que razonablemente cabría esperar, ni causa ni intenta causar ningún mal del que tengamos ocasión de defendernos.

Hay, sin embargo, otra virtud cuya observancia no queda a la libre voluntad de cada cual, que puede arrancarse por la fuerza, y cuya

violación expone al resentimiento y, por consiguiente, al castigo. Esta virtud es la justicia: la violación de la justicia es la injuria, que causa un daño real y positivo a personas concretas, por motivos que naturalmente se desaprueban. Es, por tanto, el objeto propio del resentimiento, y del castigo, que es la consecuencia natural del resentimiento. Así como el género humano coincide con la violencia empleada para vengar el daño causado por la injusticia, y la aprueba, con mayor razón coincide con la que se emplea para prevenir y rechazar la injuria, y para impedir que el ofensor dañe a sus prójimos, y la aprueba. La misma persona que medita una injusticia es consciente de ello, y siente que se puede recurrir a la fuerza, con la más perfecta corrección, tanto por parte de aquel a quien está a punto de dañar como de otros, ya sea para impedir la ejecución de su crimen, ya para castigarlo una vez cometido. Y en esto se funda esa notable distinción entre la justicia y todas las demás virtudes sociales, en la que últimamente ha insistido de un modo particular un autor de genio muy grande y original: a saber, que nos sentimos sometidos a una obligación más estricta de actuar conforme a la justicia que de obrar conforme a la amistad, la caridad o la generosidad; que la práctica de estas últimas virtudes parece quedar, en cierta medida, a nuestra propia elección, pero que, de un modo u otro, nos sentimos atados, ligados y obligados de una manera peculiar a la observancia de la justicia. Sentimos, es decir, que se puede recurrir a la fuerza, con la más perfecta corrección y con la aprobación de todo el género humano, para obligarnos a observar las reglas de la una, pero no para hacernos seguir los preceptos de las otras.

Debemos, sin embargo, distinguir siempre con cuidado lo que es meramente censurable, u objeto propio de desaprobación, de aquello contra lo que puede emplearse la fuerza, ya para castigarlo, ya para impedirlo. Parece censurable lo que no alcanza ese grado ordinario de beneficencia adecuada que la experiencia nos enseña a esperar de todo el mundo; y, por el contrario, parece digno de elogio lo que lo sobrepasa. El grado ordinario en sí mismo no parece ni censurable ni digno de elogio. Un padre, un hijo, un hermano que se

comporta con el pariente correspondiente ni mejor ni peor de lo que suele comportarse la mayor parte de los hombres, propiamente no parece merecer ni elogio ni censura. Quien nos sorprende con una bondad extraordinaria e inesperada, aunque siempre correcta y adecuada, o, por el contrario, con una dureza extraordinaria e inesperada, y además inadecuada, parece digno de elogio en el primer caso y censurable en el segundo.

Sin embargo, ni siquiera el grado más ordinario de bondad o beneficencia puede arrancarse por la fuerza entre iguales. Entre iguales, cada individuo es considerado naturalmente, y con anterioridad a la institución del gobierno civil, como poseedor del derecho tanto a defenderse de las injurias como a exigir cierto grado de castigo por las que se le hayan hecho. Todo espectador generoso no solo aprueba su conducta cuando así procede, sino que entra tanto en sus sentimientos que a menudo está dispuesto a ayudarlo. Cuando un hombre ataca, roba o intenta asesinar a otro, todos los vecinos se alarman, y piensan que obran bien cuando acuden corriendo, ya para vengar al que ha sido dañado, ya para defender a quien corre peligro de serlo. Pero cuando un padre no alcanza el grado ordinario de afecto paterno hacia un hijo; cuando un hijo parece carecer de la reverencia filial que cabría esperar de él hacia su padre; cuando entre hermanos falta el grado habitual de afecto fraterno; cuando un hombre cierra su pecho a la compasión y se niega a aliviar la desdicha de sus semejantes, pudiendo hacerlo con la mayor facilidad; en todos estos casos, aunque todo el mundo censure la conducta, nadie imagina que aquellos que quizá tuvieran razón para esperar más bondad tengan derecho alguno a arrancarla por la fuerza. El que la padece solo puede quejarse, y el espectador no puede intervenir de otro modo que con el consejo y la persuasión. En todas estas ocasiones, que unos iguales emplearan la fuerza los unos contra los otros se consideraría el grado más alto de insolencia y presunción.

Un superior puede, en efecto, a veces, con aprobación universal, obligar a quienes están bajo su jurisdicción a comportarse, en este respecto, con cierto grado de corrección los unos con los otros. Las

leyes de todas las naciones civilizadas obligan a los padres a mantener a sus hijos, y a los hijos a mantener a sus padres, e imponen a los hombres muchos otros deberes de beneficencia. Al magistrado civil se le confía el poder no solo de preservar la paz pública reprimiendo la injusticia, sino de promover la prosperidad del Estado estableciendo una buena disciplina y desalentando todo género de vicio e incorrección; puede, por tanto, prescribir reglas que no solo prohíban las injurias mutuas entre conciudadanos, sino que impongan mutuos buenos oficios hasta cierto grado. Cuando el soberano manda algo meramente indiferente, y que, antes de su orden, hubiera podido omitirse sin censura alguna, desobedecerlo se convierte no solo en censurable, sino en punible. Cuando manda, por tanto, algo que, antes de tal orden, no hubiera podido omitirse sin la mayor censura, faltar a la obediencia se vuelve sin duda mucho más punible. De todos los deberes de un legislador, este es, quizá, el que requiere mayor delicadeza y reserva para ejecutarse con corrección y buen juicio. Descuidarlo por completo expone al Estado a numerosos y groseros desórdenes y a escandalosas enormidades, y llevarlo demasiado lejos es destructivo de toda libertad, seguridad y justicia.

Aunque la mera falta de beneficencia no parece merecer castigo alguno por parte de los iguales, los mayores esfuerzos de esta virtud parecen merecer la más alta recompensa. Por ser productores del mayor bien, son los objetos naturales y aprobados de la más viva gratitud. Aunque, por el contrario, la infracción de la justicia expone al castigo, la observancia de las reglas de esta virtud apenas parece merecer recompensa alguna. Hay, sin duda, corrección en la práctica de la justicia, y por ello merece toda la aprobación que se debe a la corrección. Pero como no produce ningún bien positivo real, tiene derecho a muy poca gratitud. La mera justicia, en la mayoría de las ocasiones, no es más que una virtud negativa, y solo nos impide dañar a nuestro prójimo. El hombre que se limita a abstenerse de violar la persona, los bienes o la reputación de sus prójimos tiene sin duda muy poco mérito positivo. Cumple, sin embargo, todas las reglas de lo que propiamente se llama justicia, y hace todo lo que

sus iguales pueden con corrección obligarlo a hacer, o por cuya omisión pueden castigarlo. A menudo podemos cumplir todas las reglas de la justicia quedándonos sentados sin hacer nada.

Como cada hombre obra, así se obrará con él, y la ley del talión parece ser la gran ley que nos dicta la naturaleza. Creemos que la beneficencia y la generosidad se deben a los generosos y beneficentes. Aquellos cuyos corazones nunca se abren a los sentimientos de humanidad deberían, pensamos, verse excluidos, del mismo modo, del afecto de todos sus semejantes, y verse condenados a vivir en medio de la sociedad como en un gran desierto donde nadie se preocupa por ellos ni pregunta por ellos. Al violador de las leyes de la justicia se le debe hacer sentir en sí mismo el mal que ha causado a otro; y ya que ninguna consideración por los sufrimientos de sus semejantes es capaz de contenerlo, debe ser sobrecogido por el temor a los suyos propios. El hombre que es meramente inocente, que solo observa las leyes de la justicia respecto de los demás y se limita a abstenerse de dañar a sus prójimos, solo puede merecer que sus prójimos, a su vez, respeten su inocencia, y que las mismas leyes se observen religiosamente con respecto a él.

Capítulo II.

Del sentido de la justicia, del remordimiento y de la conciencia del mérito

No puede haber motivo correcto para dañar a nuestro prójimo, no puede haber incitación a hacer mal a otro con la que el género humano esté dispuesto a coincidir, salvo la justa indignación por el mal que ese otro nos haya hecho. Turbar la felicidad ajena por el mero hecho de que se interpone en el camino de la nuestra, arrebatarle a otro lo que le es de verdadera utilidad por el mero hecho de que pueda sernos igual o más útil a nosotros, o dar rienda suelta, de este modo, a costa de los demás, a la preferencia natural que todo hombre siente por su propia felicidad sobre la de los demás, es algo con lo que ningún espectador imparcial puede coincidir. Todo hombre es, sin duda, por naturaleza, encomendado en primer y principal lugar a su propio cuidado; y como está mejor capacitado para cuidar de sí mismo que de cualquier otra persona, es justo y correcto que así sea. Todo hombre, por tanto, se interesa mucho más profundamente por cuanto le concierne inmediatamente a él mismo que por lo que concierne a cualquier otro hombre; y oír, tal vez, hablar de la muerte de otra persona con quien no tenemos relación particular alguna nos afectará menos, nos revolverá menos el estómago o nos quitará menos el sueño que un desastre insignificantísimo que nos haya sucedido a nosotros mismos. Pero

aunque la ruina de nuestro prójimo pueda afectarnos mucho menos que una desgracia muy pequeña propia, no debemos arruinarlo para evitar esa pequeña desgracia, ni siquiera para evitar nuestra propia ruina. Debemos, aquí como en todos los demás casos, contemplarnos no tanto según la luz en que naturalmente aparecemos ante nosotros mismos, cuanto según aquella en que naturalmente aparecemos ante los demás. Aunque cada hombre pueda, según el proverbio, ser el mundo entero para sí mismo, para el resto del género humano no es más que una parte insignificantísima de él. Aunque su propia felicidad pueda tener para él más importancia que la de todo el resto del mundo, para cualquier otra persona no tiene más trascendencia que la de cualquier otro hombre. Aunque sea cierto, por tanto, que todo individuo, en su fuero interno, se prefiere naturalmente a sí mismo antes que a todo el género humano, no se atreve, sin embargo, a mirar al género humano a la cara y confesar que actúa conforme a este principio. Siente que en esta preferencia los demás nunca podrán coincidir con él, y que, por natural que le resulte a él, a ellos siempre ha de parecerles excesiva y extravagante. Cuando se contempla a sí mismo con la luz con que es consciente de que los demás lo contemplarán, ve que para ellos no es más que uno de la multitud, en nada mejor que cualquier otro de ella. Si quiere actuar de manera que el espectador imparcial pueda entrar en los principios de su conducta, que es, entre todas las cosas, lo que más desea, debe, en esto como en todas las demás ocasiones, humillar la arrogancia de su amor propio y reducirlo a algo con lo que los demás hombres puedan coincidir. Se lo tolerarán hasta el punto de permitirle mostrarse más preocupado por su propia felicidad, y perseguirla con más ferviente asiduidad, que la de cualquier otra persona. Hasta ahí, siempre que se coloquen en su situación, coincidirán de buen grado con él. En la carrera por la riqueza, los honores y los ascensos, puede correr con todas sus fuerzas, y tensar cada nervio y cada músculo, para adelantar a todos sus competidores. Pero si empuja o derriba a alguno de ellos, la indulgencia de los espectadores se termina por completo. Es una violación del juego limpio, que no pueden admitir. Aquel otro hombre es para ellos, en todos los aspectos, tan bueno

como él; no entran en ese amor propio por el cual se prefiere tanto a sí mismo frente a este otro, y no pueden coincidir con el motivo por el que lo ha dañado. Simpatizan, por tanto, de buen grado con el resentimiento natural del ofendido, y el ofensor se convierte en el objeto de su odio e indignación. Es consciente de que así se convierte, y siente que esos sentimientos están a punto de estallar contra él por todas partes.

Cuanto mayor y más irreparable es el mal causado, más se eleva naturalmente el resentimiento de quien lo sufre; y otro tanto ocurre con la indignación de simpatía del espectador, así como con el sentido de culpa del agente. La muerte es el mayor mal que un hombre puede infligir a otro, y excita el más alto grado de resentimiento en quienes están inmediatamente relacionados con el fallecido. El asesinato, por tanto, es el más atroz de todos los crímenes que afectan solo a individuos concretos, tanto a los ojos del género humano como a los del propio autor. Verse privado de lo que se posee es un mal mayor que ver frustrada la mera expectativa de algo. La violación de la propiedad, por tanto, el hurto y el robo, que nos quitan lo que poseemos, son crímenes mayores que el incumplimiento de contrato, que solo nos frustra lo que esperábamos. Las leyes más sagradas de la justicia, por tanto, aquellas cuya violación parece reclamar más a voces venganza y castigo, son las leyes que protegen la vida y la persona de nuestro prójimo; le siguen las que protegen su propiedad y sus posesiones; y, en último lugar, las que protegen lo que se llaman sus derechos personales, o lo que le es debido en virtud de las promesas de otros.

El violador de las leyes más sagradas de la justicia nunca puede reflexionar sobre los sentimientos que el género humano ha de albergar hacia él sin sentir todas las angustias de la vergüenza, el horror y la consternación. Una vez satisfecha su pasión, y cuando empieza a reflexionar con frialdad sobre su conducta pasada, no puede entrar en ninguno de los motivos que la determinaron. Le parecen ahora tan detestables como siempre les parecieron a los demás. Al simpatizar con el odio y la aversión que los demás hombres han de sentir hacia él, se convierte en cierta medida en el

objeto de su propio odio y de su propia aversión. La situación de la persona que sufrió su injusticia reclama ahora su piedad. Se aflige al pensar en ello; lamenta los desdichados efectos de su propia conducta, y siente al mismo tiempo que estos lo han convertido en el objeto propio del resentimiento y la indignación del género humano, y de lo que es la consecuencia natural del resentimiento, a saber, la venganza y el castigo. El pensamiento de esto lo persigue perpetuamente, y lo llena de terror y de estupor. Ya no se atreve a mirar a la sociedad a la cara, sino que se imagina, por así decirlo, rechazado y arrojado fuera del afecto de todo el género humano. No puede esperar el consuelo de la simpatía en esta, su más grande y espantosa aflicción. El recuerdo de sus crímenes ha desterrado del corazón de sus semejantes todo sentir compartido con él. Los sentimientos que ellos albergan hacia él son precisamente lo que más teme. Todo le parece hostil, y se alegraría de huir a algún desierto inhóspito donde nunca más pudiera contemplar el rostro de una criatura humana, ni leer en el semblante de los hombres la condena de sus crímenes. Pero la soledad es todavía más espantosa que la sociedad. Sus propios pensamientos no pueden ofrecerle sino lo negro, lo aciago y lo funesto, los melancólicos presagios de una desdicha y una ruina incomprensibles. El horror de la soledad lo empuja de vuelta a la sociedad, y vuelve a comparecer ante el género humano, atónito de presentarse ante él, cargado de vergüenza y trastornado de temor, para suplicar alguna pequeña protección del semblante de esos mismos jueces que sabe que ya lo han condenado unánimemente. Tal es la naturaleza de ese sentimiento que propiamente se llama remordimiento, el más espantoso de todos los sentimientos que pueden entrar en el pecho humano. Está compuesto de vergüenza por el sentido de la incorrección de la conducta pasada; de aflicción por sus efectos; de piedad por quienes sufren por su causa; y del pavor y el terror al castigo, nacidos de la conciencia del resentimiento justamente provocado de todas las criaturas racionales.

La conducta opuesta inspira naturalmente el sentimiento opuesto. El hombre que, no por capricho frívolo, sino por motivos correctos,

ha realizado una acción generosa, cuando dirige la mirada hacia aquellos a quienes ha servido, se siente el objeto natural de su amor y su gratitud, y, por simpatía con ellos, de la estima y la aprobación de todo el género humano. Y cuando vuelve la mirada al motivo por el que actuó, y lo examina bajo la luz en que lo examinará el espectador indiferente, sigue entrando en él, y se aplaude a sí mismo por simpatía con la aprobación de este supuesto juez imparcial. Desde ambos puntos de vista, su propia conducta le resulta enteramente grata. Su ánimo, al pensar en ella, se llena de alegría, serenidad y sosiego. Está en amistad y armonía con todo el género humano, y contempla a sus semejantes con confianza y benévola satisfacción, seguro de haberse hecho digno de su más favorable consideración. En la combinación de todos estos sentimientos consiste la conciencia del mérito, o de la recompensa merecida.

Capítulo III.

De la utilidad de esta constitución de la naturaleza

Así es como el hombre, que solo puede subsistir en sociedad, fue dispuesto por la naturaleza para la situación para la que fue hecho. Todos los miembros de la sociedad humana necesitan la ayuda mutua, y están igualmente expuestos a injuriarse mutuamente. Allí donde la ayuda necesaria se presta recíprocamente por amor, por gratitud, por amistad y por estima, la sociedad florece y es feliz. Todos sus diferentes miembros están unidos por los gratos lazos del amor y el afecto, y se ven, por así decirlo, atraídos hacia un centro común de mutuos buenos oficios.

Pero aunque la ayuda necesaria no se prestara por motivos tan generosos y desinteresados, aunque entre los diferentes miembros de la sociedad no hubiera amor ni afecto mutuos, la sociedad, aunque menos feliz y grata, no se disolvería necesariamente. La sociedad puede subsistir entre distintos hombres, como entre distintos comerciantes, en virtud del sentido de su utilidad, sin amor ni afecto mutuos algunos; y aunque ningún hombre de ella debiera obligación alguna, ni estuviera ligado por gratitud a ningún otro, podría aun así sostenerse mediante un intercambio mercenario de buenos oficios conforme a una valoración convenida.

La sociedad, sin embargo, no puede subsistir entre quienes están en todo momento dispuestos a dañarse e injuriarse mutuamente. En el momento en que comienza la injuria, en el momento en que se instalan el resentimiento y la animosidad mutuos, todos sus lazos se rompen, y los diferentes miembros que la componían se ven, por así decirlo, disipados y dispersados por la violencia y la oposición de sus afectos discordantes. Si existe alguna sociedad entre ladrones y asesinos, estos deben, al menos, según la trillada observación, abstenerse de robarse y asesinarse entre sí. La beneficencia, por tanto, es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia. La sociedad puede subsistir, aunque no en el estado más cómodo, sin beneficencia; pero el predominio de la injusticia ha de destruirla por completo.

Aunque la naturaleza, por tanto, exhorta al género humano a los actos de beneficencia mediante la grata conciencia de la recompensa merecida, no ha juzgado necesario custodiar y hacer cumplir su práctica mediante los terrores del castigo merecido en caso de que se descuide. Es el ornamento que embellece, no el cimiento que sostiene el edificio, y por eso bastaba con recomendarla, sin que fuese en absoluto necesario imponerla. La justicia, por el contrario, es el pilar principal que sostiene todo el edificio. Si se retira, el gran, el inmenso edificio de la sociedad humana, ese edificio cuya erección y sostenimiento parece haber sido en este mundo, si se me permite decirlo así, el cuidado peculiar y predilecto de la naturaleza, ha de desmoronarse en un instante convertido en átomos. Para hacer cumplir la observancia de la justicia, por tanto, la naturaleza ha implantado en el pecho humano esa conciencia de la culpa, esos terrores del castigo merecido que acompañan a su violación, como las grandes salvaguardias de la asociación del género humano, para proteger al débil, refrenar al violento y castigar al culpable. Los hombres, aunque naturalmente inclinados a la simpatía, sienten tan poco por otro con quien no tienen relación particular alguna, en comparación con lo que sienten por sí mismos; la desdicha de uno que es meramente su semejante tiene tan poca importancia para ellos en comparación incluso con una pequeña conveniencia propia;

tienen tanto en su mano el poder dañarlo, y pueden tener tantas tentaciones para hacerlo, que si este principio no se alzara dentro de ellos en su defensa, y no los sobrecogiera hasta infundirles respeto por su inocencia, estarían, como fieras salvajes, dispuestos en todo momento a arrojarse sobre él; y un hombre entraría en una asamblea de hombres como entra en una guarida de leones.

En cada parte del universo observamos medios ajustados con el más exquisito artificio a los fines que están destinados a producir; y en el mecanismo de una planta, o de un cuerpo animal, admiramos cómo todo está dispuesto para promover los dos grandes fines de la naturaleza: la conservación del individuo y la propagación de la especie. Pero en estos, y en todos los objetos semejantes, distinguimos siempre la causa eficiente de la causa final de sus diversos movimientos y organizaciones. La digestión del alimento, la circulación de la sangre y la secreción de los diversos jugos que de ella se extraen son operaciones, todas ellas, necesarias para los grandes fines de la vida animal. Y sin embargo, nunca intentamos explicarlas a partir de esos fines como si fueran sus causas eficientes, ni imaginamos que la sangre circula, o que el alimento se digiere por sí solo, con la mira o la intención puesta en los fines de la circulación o de la digestión. Las ruedas del reloj están todas admirablemente ajustadas al fin para el que fue hecho, que es señalar la hora. Todos sus diversos movimientos concurren de la manera más exquisita a producir este efecto. Si estuvieran dotadas de deseo e intención de producirlo, no podrían hacerlo mejor. Sin embargo, nunca les atribuimos a ellas tal deseo o intención, sino al relojero, y sabemos que se ponen en movimiento por un resorte que tiene tan poca intención del efecto que produce como ellas mismas. Pero aunque, al explicar las operaciones de los cuerpos, nunca dejamos de distinguir de este modo la causa eficiente de la causa final, al explicar las operaciones de la mente somos muy propensos a confundir entre sí estas dos cosas distintas. Cuando por principios naturales nos vemos conducidos a promover aquellos fines que una razón refinada e ilustrada nos recomendaría, somos muy propensos a imputar a esa razón, como a su causa eficiente, los sentimientos y

las acciones mediante los cuales promovemos esos fines, e imaginar que es sabiduría del hombre lo que en realidad es sabiduría de Dios. A primera vista, esta causa parece suficiente para producir los efectos que se le atribuyen; y el sistema de la naturaleza humana parece más sencillo y grato cuando todas sus diferentes operaciones se deducen de este modo de un solo principio.

Puesto que la sociedad no puede subsistir a menos que se observen razonablemente las leyes de la justicia, y puesto que no puede darse trato social alguno entre hombres que no se abstengan por lo general de injuriarse mutuamente, se ha pensado que la consideración de esta necesidad era el fundamento sobre el que aprobábamos que se hicieran cumplir las leyes de la justicia mediante el castigo de quienes las violaban. Se ha dicho que el hombre tiene un amor natural por la sociedad, y desea que la unión del género humano se conserve por sí misma, aunque él no fuera a obtener de ella beneficio alguno. El estado ordenado y floreciente de la sociedad le resulta grato, y se deleita en contemplarlo. Su desorden y su confusión, por el contrario, son objeto de su aversión, y se apesadumbra ante cuanto tiende a producirlos. Es consciente, además, de que su propio interés está ligado a la prosperidad de la sociedad, y de que su felicidad, y acaso la conservación de su propia existencia, depende de la conservación de aquella. Por todas estas razones, siente, pues, aborrecimiento por cuanto pueda tender a destruir la sociedad, y está dispuesto a valerse de cualquier medio que pueda impedir un suceso tan odioso y tan espantoso. La injusticia tiende necesariamente a destruirla. Por eso, toda apariencia de injusticia lo alarma, y corre, si se me permite la expresión, a detener el avance de aquello que, de dejarse proseguir, pondría rápidamente fin a todo lo que le es querido. Si no puede contenerlo por medios suaves y equitativos, ha de abatirlo por la fuerza y la violencia, y en cualquier caso debe poner freno a su avance. De ahí que, según se dice, a menudo apruebe que se hagan cumplir las leyes de la justicia incluso mediante la pena capital de quienes las violan. El perturbador de la paz pública queda así

apartado del mundo, y su suerte aterroriza a los demás y los disuade de imitar su ejemplo.

Tal es la explicación que comúnmente se da de nuestra aprobación del castigo de la injusticia. Y en esa medida esta explicación es sin duda cierta: con frecuencia tenemos ocasión de confirmar nuestro sentido natural de la corrección y conveniencia del castigo reflexionando en lo necesario que es para preservar el orden de la sociedad. Cuando el culpable está a punto de sufrir el justo desquite que la indignación natural del género humano le dice que merecen sus crímenes; cuando la insolencia de su injusticia queda quebrantada y humillada por el terror de su castigo inminente; cuando deja de ser objeto de temor, para los generosos y humanos comienza a ser objeto de piedad. El pensamiento de lo que está a punto de padecer apaga su resentimiento por los sufrimientos de otros que él ha ocasionado. Se sienten inclinados a perdonarlo y disculparlo, y a salvarlo de ese castigo que, en todas sus horas de sereno juicio, habían considerado la retribución debida a tales crímenes. Aquí, por tanto, tienen ocasión de recurrir en su ayuda a la consideración del interés general de la sociedad. Contrapesan el impulso de esta humanidad débil y parcial con los dictados de una humanidad más generosa y comprensiva. Reflexionan que la clemencia con el culpable es crueldad con el inocente, y oponen a las emociones de compasión que sienten por una persona concreta una compasión más amplia, la que sienten por el género humano.

A veces tenemos también ocasión de defender la corrección de observar las reglas generales de la justicia mediante la consideración de su necesidad para el sostenimiento de la sociedad. Con frecuencia oímos a los jóvenes y a los libertinos ridiculizar las reglas más sagradas de la moralidad, y profesar, a veces por la corrupción, pero más a menudo por la vanidad de su corazón, las máximas de conducta más abominables. Nuestra indignación se despierta, y sentimos vivos deseos de refutar y poner al descubierto tan detestables principios. Pero aunque es su odiosidad y su carácter detestable intrínsecos lo que originalmente nos enciende contra ellos, nos resistimos a señalar esto como la única razón por la que

los condenamos, o a pretender que es simplemente porque nosotros mismos los odiamos y detestamos. Esa razón, pensamos, no parecería concluyente. Y sin embargo, ¿por qué no habría de serlo, si los odiamos y detestamos porque son los objetos naturales y propios del odio y la detestación? Pero cuando se nos pregunta por qué no deberíamos actuar de tal o cual manera, la propia pregunta parece suponer que, para quien la formula, ese modo de actuar no aparece, por sí mismo, como el objeto natural y propio de esos sentimientos. Debemos mostrarle, por tanto, que debe serlo en atención a alguna otra cosa. Por esta razón, solemos buscar otros argumentos, y la consideración que primero se nos ocurre es el desorden y la confusión de la sociedad que resultarían de la difusión universal de tales prácticas. Rara vez dejamos, por tanto, de insistir en este punto.

Pero aunque por lo común no se requiere gran discernimiento para ver la tendencia destructiva de toda práctica licenciosa para el bienestar de la sociedad, rara vez es esta consideración la que primero nos anima contra ellas. Todos los hombres, incluso los más torpes e irreflexivos, aborrecen el fraude, la perfidia y la injusticia, y se complacen en verlos castigados. Pero pocos hombres han reflexionado sobre la necesidad de la justicia para la existencia de la sociedad, por evidente que dicha necesidad pueda parecer.

Que no es la consideración de la conservación de la sociedad lo que originalmente nos interesa en el castigo de los crímenes cometidos contra individuos concretos puede demostrarse mediante muchas consideraciones evidentes. El interés que sentimos por la fortuna y la felicidad de los individuos no procede, en los casos comunes, del que sentimos por la fortuna y la felicidad de la sociedad. No nos preocupa más la destrucción o la pérdida de un solo hombre porque ese hombre sea miembro o parte de la sociedad, y porque debiéramos preocuparnos por la destrucción de la sociedad, de lo que nos preocupa la pérdida de una sola guinea porque esa guinea sea parte de mil guineas, y porque debiéramos preocuparnos por la pérdida de la suma entera. En ninguno de los dos casos nuestro interés por los individuos procede de nuestro

interés por la multitud; pero en ambos casos nuestro interés por la multitud está compuesto y formado por los intereses particulares que sentimos por los diferentes individuos que la integran. Así como, cuando se nos arrebata injustamente una pequeña suma, no perseguimos tanto la injuria por interés en la conservación de toda nuestra fortuna cuanto por interés en esa suma particular que hemos perdido, así, cuando un solo hombre es dañado o destruido, exigimos el castigo del agravio que se le ha hecho, no tanto por interés en el bien general de la sociedad, cuanto por interés en ese mismo individuo que ha sido dañado. Ha de observarse, sin embargo, que este interés no incluye necesariamente grado alguno de esos exquisitos sentimientos que comúnmente se llaman amor, estima y afecto, y con los que distinguimos a nuestros amigos y conocidos particulares. El interés que para esto se requiere no es más que el sentir compartido general que tenemos con todo hombre por el mero hecho de ser nuestro semejante. Entramos en el resentimiento incluso de una persona odiosa, cuando es dañada por quienes no han recibido de ella provocación alguna. Nuestra desaprobación de su carácter y conducta ordinarios no impide en este caso del todo nuestro sentir compartido con su indignación natural; aunque en quienes no son ni extremadamente cándidos, ni están acostumbrados a corregir y regular sus sentimientos naturales mediante reglas generales, es muy propensa a amortiguarlo.

En algunas ocasiones, en efecto, castigamos y aprobamos el castigo únicamente en atención al interés general de la sociedad, que, imaginamos, no podría asegurarse de otro modo. De este género son todos los castigos infligidos por infracciones de lo que se llama la policía civil o la disciplina militar. Tales crímenes no dañan inmediata ni directamente a ninguna persona concreta; pero se supone que sus consecuencias remotas producen, o podrían producir, ya un considerable inconveniente, ya un gran desorden en la sociedad. Un centinela, por ejemplo, que se duerme durante su guardia, sufre la muerte por las leyes de la guerra, porque tal descuido podría poner en peligro a todo el ejército. Esta severidad puede, en muchas ocasiones, parecer necesaria y, por esa razón,

justa y correcta. Cuando la conservación de un individuo es incompatible con la seguridad de una multitud, nada puede ser más justo que preferir a los muchos antes que a uno solo. Sin embargo, este castigo, por necesario que sea, siempre parece excesivamente severo. La atrocidad natural del crimen parece tan pequeña, y el castigo tan grande, que nuestro corazón solo con gran dificultad puede reconciliarse con él. Aunque tal descuido parece muy censurable, el pensamiento de este crimen no excita naturalmente ningún resentimiento capaz de impulsarnos a tomar una venganza tan terrible. Un hombre de humanidad ha de recobrarse, ha de hacer un esfuerzo y desplegar toda su firmeza y resolución, antes de poder resolverse ni a infligirlo, ni a coincidir con él cuando otros lo infligen. No es, sin embargo, de esta manera como contempla el justo castigo de un ingrato asesino o parricida. Su corazón, en este caso, aplaude con ardor, e incluso con arrobo, el justo desquite que parece debido a crímenes tan detestables, y si por algún accidente estos llegaran a escapar de él, se sentiría sumamente indignado y frustrado. Los sentimientos tan distintos con que el espectador contempla estos diferentes castigos son prueba de que su aprobación del uno dista mucho de fundarse en los mismos principios que la del otro. Contempla al centinela como a una víctima desdichada que, en efecto, debe y ha de ser inmolada a la seguridad del número, pero a quien, en su corazón, se alegraría de salvar; y solo lamenta que el interés de los muchos se oponga a ello. Pero si el asesino escapara del castigo, excitaría su más alta indignación, y clamaría a Dios para que vengase, en otro mundo, ese crimen que la injusticia de los hombres había dejado de castigar en la tierra.

Pues bien merece notarse que estamos tan lejos de imaginar que la injusticia deba castigarse en esta vida únicamente en razón del orden de la sociedad, que de otro modo no podría mantenerse, que la naturaleza nos enseña a esperar, y la religión, suponemos, nos autoriza a confiar, en que será castigada incluso en una vida futura. Nuestro sentido de su culpa la persigue, si se me permite decirlo así, incluso más allá de la tumba, aunque el ejemplo de su castigo allí no pueda servir para disuadir al resto del género humano, que no lo ve

ni lo conoce, de incurrir aquí en prácticas semejantes. La justicia de Dios, sin embargo, pensamos, sigue exigiendo que en el porvenir vengue los agravios de la viuda y del huérfano, tan a menudo ultrajados aquí impunemente. En consecuencia, en toda religión y en toda superstición que el mundo haya conocido, ha habido un Tártaro tanto como un Elíseo: un lugar dispuesto para el castigo de los malvados, así como otro para la recompensa de los justos.

Sección III. De la influencia de la fortuna sobre los sentimientos del género humano respecto del mérito o demérito de las acciones

Cualquier elogio o censura que pueda deberse a una acción ha de referirse, en primer lugar, a la intención o al afecto del corazón del que procede; o, en segundo lugar, a la acción externa o al movimiento del cuerpo al que ese afecto da ocasión; o, por último, a las consecuencias buenas o malas que efectivamente, y de hecho, proceden de ella. Estas tres cosas distintas constituyen toda la naturaleza y las circunstancias de la acción, y han de ser el fundamento de cualquier cualidad que pueda pertenecerle.

Que las dos últimas de estas tres circunstancias no pueden ser el fundamento de elogio o censura alguna resulta sobradamente evidente, y nadie ha sostenido nunca lo contrario. La acción externa o el movimiento del cuerpo son a menudo los mismos en las acciones más inocentes y en las más censurables. Quien dispara a un pájaro y quien dispara a un hombre ejecutan ambos el mismo movimiento externo: cada uno de ellos aprieta el gatillo de un arma. Las consecuencias que efectivamente, y de hecho, resultan de una acción son, si cabe, todavía más indiferentes al elogio o a la censura que el propio movimiento externo del cuerpo. Como dependen, no del agente, sino de la fortuna, no pueden ser el fundamento propio de sentimiento alguno cuyos objetos sean su carácter y su conducta.

Las únicas consecuencias de las que puede considerarse responsable, o por las que puede merecer aprobación o desaprobación de cualquier clase, son aquellas que de un modo u otro se pretendían, o aquellas que, al menos, revelan alguna cualidad grata o ingrata en la intención del corazón de la que actuó. A la intención o al afecto del corazón, por tanto, a la corrección o incorrección, a la benevolencia o nocividad del propósito, es a lo que en última instancia ha de referirse todo elogio o censura, toda aprobación o desaprobación de cualquier clase que con justicia pueda otorgarse a una acción.

Cuando esta máxima se propone así, en términos abstractos y generales, no hay nadie que no esté de acuerdo con ella. Su justicia evidente por sí misma la reconoce el mundo entero, y no hay una sola voz discrepante en todo el género humano. Todo el mundo admite que, por diferentes que sean las consecuencias accidentales, no pretendidas e imprevistas de distintas acciones, si las intenciones o afectos de los que surgieron eran, por un lado, igualmente correctos e igualmente benéficos, o, por otro, igualmente incorrectos e igualmente malévolos, el mérito o demérito de las acciones sigue siendo el mismo, y el agente es igualmente el objeto adecuado ya de la gratitud, ya del resentimiento.

Pero por bien que parezcamos persuadidos de la verdad de esta equitativa máxima cuando la consideramos de este modo, en abstracto, sin embargo, al llegar a los casos particulares, las consecuencias efectivas que resultan de una acción ejercen un efecto muy grande sobre nuestros sentimientos acerca de su mérito o demérito, y casi siempre acrecientan o disminuyen nuestro sentido de ambos. Apenas habrá, quizá, un solo caso en que, tras examinarlos, se compruebe que nuestros sentimientos se rigen enteramente por esta regla que todos reconocemos que debería regirlos por completo.

Esta irregularidad del sentimiento, que todo el mundo siente, de la que apenas nadie es suficientemente consciente, y que nadie está dispuesto a reconocer, paso ahora a explicarla; y consideraré, en

primer lugar, la causa que le da ocasión, o el mecanismo mediante el cual la naturaleza la produce; en segundo lugar, la extensión de su influencia; y, por último, el fin al que sirve, o el propósito que el Autor de la naturaleza parece haber tenido al producirla.

Capítulo I.

De las causas de esta influencia de la fortuna

Las causas del dolor y del placer, cualesquiera que sean, y por más que operen, parecen ser los objetos que, en todos los animales, excitan de manera inmediata esas dos pasiones de la gratitud y el resentimiento. Las excitan tanto los objetos inanimados como los animados. Nos enfadamos, aunque solo sea un instante, incluso con la piedra que nos hiere. Un niño la golpea, un perro le ladra, un hombre colérico es capaz de maldecirla. La más mínima reflexión, en efecto, corrige este sentimiento, y pronto nos percatamos de que lo que carece de sensibilidad es un objeto muy inadecuado de venganza. Cuando el mal, sin embargo, es muy grande, el objeto que lo causó nos resulta desagradable para siempre después, y sentimos placer en quemarlo o destruirlo. Trataríamos de este modo al instrumento que hubiese sido accidentalmente la causa de la muerte de un amigo, y a menudo nos consideraríamos culpables de una especie de inhumanidad si dejásemos de desahogar sobre él esta absurda venganza.

Concebimos, del mismo modo, una especie de gratitud hacia aquellos objetos inanimados que han sido causa de un placer grande o frecuente para nosotros. El marinero que, en cuanto llegase a tierra, alimentase su fuego con la tabla en la que acababa de escapar de un naufragio parecería culpable de una acción

antinatural. Esperaríamos, más bien, que la conservase con cuidado y cariño, como un recuerdo que le resultara, en cierta medida, querido. Un hombre se encariña con una tabaquera, con una navaja, con un bastón de los que se ha servido durante mucho tiempo, y concibe hacia ellos algo semejante a un verdadero amor y afecto. Si los rompe o los pierde, se disgusta de un modo del todo desproporcionado al valor del daño. La casa en la que hemos vivido largo tiempo, el árbol cuya verdura y sombra hemos disfrutado durante mucho tiempo, se contemplan ambos con una especie de respeto que parece debido a tales bienhechores. El deterioro de la una, o la ruina del otro, nos afecta con una especie de melancolía, aunque no suframos pérdida alguna por ello. Las dríades y los lares de los antiguos, una suerte de genios de los árboles y de las casas, probablemente fueron sugeridos en su origen por esta clase de afecto, que los autores de aquellas supersticiones sentían hacia tales objetos, y que parecía irrazonable si no había en ellos nada animado.

Pero, antes de que algo pueda ser el objeto propio de la gratitud o el resentimiento, no solo ha de ser la causa del placer o del dolor, sino que ha de ser también capaz de sentirlos. Sin esta otra cualidad, esas pasiones no pueden desahogarse sobre ello con satisfacción alguna. Así como las excitan las causas del placer y del dolor, su satisfacción consiste en devolver esas mismas sensaciones a lo que les dio ocasión, cosa que de nada sirve intentar con lo que carece de sensibilidad. Los animales, por tanto, son objetos menos inadecuados de gratitud y resentimiento que los objetos inanimados. El perro que muerde, el buey que cornea, son ambos castigados. Si han sido la causa de la muerte de alguna persona, ni el público ni los parientes del fallecido pueden darse por satisfechos a menos que se los mate a su vez; y esto no es solo por la seguridad de los vivos, sino, en cierta medida, para vengar el agravio del muerto. Aquellos animales, por el contrario, que han prestado a sus dueños servicios señalados, se convierten en objetos de una gratitud muy viva. Nos horroriza la brutalidad de aquel oficial, mencionado en El espía turco, que apuñaló al caballo que lo había llevado a través de un

brazo de mar, para que aquel animal no distinguiese después a alguna otra persona con una aventura semejante.

Pero aunque los animales no solo son causa de placer y de dolor, sino que además son capaces de sentir esas sensaciones, distan todavía mucho de ser objetos completos y perfectos, ya de la gratitud, ya del resentimiento; y esas pasiones siguen sintiendo que algo falta para su entera satisfacción. Lo que la gratitud desea principalmente no es solo hacer que el bienhechor sienta a su vez placer, sino hacerle consciente de que recibe esta recompensa a causa de su conducta pasada, hacer que esa conducta le complazca, y convencerlo de que la persona sobre quien derramó sus buenos oficios no era indigna de ellos. Lo que más nos encanta de nuestro bienhechor es la concordia entre sus sentimientos y los nuestros respecto de algo que nos interesa tan de cerca como el valor de nuestro propio carácter y la estima que se nos debe. Nos deleita hallar a una persona que nos valora como nosotros mismos nos valoramos, y que nos distingue del resto del género humano con una atención no muy distinta de aquella con que nosotros mismos nos distinguimos. Mantener en él estos sentimientos gratos y halagüeños es uno de los principales fines que persiguen las muestras de correspondencia que estamos dispuestos a ofrecerle. Un ánimo generoso desdeña a menudo el pensamiento interesado de arrancar nuevos favores a su bienhechor mediante lo que podría llamarse las importunidades de su gratitud. Pero preservar y acrecentar su estima es un interés que ni el ánimo más grande considera indigno de su atención. Y en esto se funda lo que antes observé: que cuando no podemos entrar en los motivos de nuestro bienhechor, cuando su conducta y su carácter parecen indignos de nuestra aprobación, por grandes que hayan sido sus servicios, nuestra gratitud se ve siempre sensiblemente disminuida. Nos halaga menos la distinción, y preservar la estima de un protector tan débil, o tan indigno, parece ser un objeto que no merece perseguirse por sí mismo.

El objeto, por el contrario, al que principalmente aspira el resentimiento no es tanto hacer que nuestro enemigo sienta a su

vez dolor, cuanto hacerle consciente de que lo siente a causa de su conducta pasada, hacer que se arrepienta de esa conducta, y hacerle sentir que la persona a la que dañó no merecía ser tratada de aquel modo. Lo que principalmente nos enfurece contra el hombre que nos daña o nos insulta es la poca consideración que parece tenernos, la irrazonable preferencia que se otorga a sí mismo sobre nosotros, y ese absurdo amor propio con el que parece imaginar que los demás pueden sacrificarse en cualquier momento a su conveniencia o a su capricho. La flagrante incorrección de esta conducta, la grosera insolencia e injusticia que parece encerrar, a menudo nos escandalizan y exasperan más que todo el mal que hemos sufrido. Devolverlo a un sentido más justo de lo que se debe a los demás, hacerle sentir lo que nos debe y el agravio que nos ha hecho, es con frecuencia el fin principal que persigue nuestra venganza, que resulta siempre imperfecta cuando no logra alcanzarlo. Cuando nuestro enemigo parece no habernos hecho agravio alguno, cuando somos conscientes de que obró con entera corrección, de que, en su situación, habríamos hecho lo mismo, y de que merecíamos de él todo el mal que hemos padecido, en tal caso, si conservamos la menor chispa de candor o de justicia, no podemos albergar resentimiento de ninguna clase.

Para que algo pueda ser, por tanto, el objeto completo y propio ya de la gratitud, ya del resentimiento, debe reunir tres requisitos distintos. Primero, ha de ser causa de placer en un caso, y de dolor en el otro. Segundo, ha de ser capaz de sentir esas sensaciones. Y, tercero, no solo ha de haber producido esas sensaciones, sino que ha de haberlas producido con intención, y con una intención que en un caso se aprueba y en el otro se desaprueba. Por el primer requisito, cualquier objeto es capaz de excitar esas pasiones; por el segundo, es capaz en algún sentido de satisfacerlas; el tercer requisito no solo es necesario para su completa satisfacción, sino que, al procurar un placer o un dolor a la vez exquisito y peculiar, constituye también una causa adicional que las excita.

Puesto que lo que produce placer o dolor, de un modo u otro, es la única causa excitante de la gratitud y del resentimiento, aunque

las intenciones de una persona fueran cuanto se quiera correctas y benéficas, por un lado, o cuanto se quiera incorrectas y malévolas, por el otro, si no ha logrado producir el bien o el mal que se proponía, como falta una de las causas excitantes en ambos casos, parece que se le debe menos gratitud en el uno, y menos resentimiento en el otro. Y, por el contrario, aunque en las intenciones de una persona no hubiera ningún grado loable de benevolencia, por un lado, ni ningún grado censurable de malicia, por otro, si sus acciones produjesen un gran bien o un gran mal, como una de las causas excitantes está presente en ambas ocasiones, tiende a surgir hacia ella cierta gratitud en el uno, y cierto resentimiento en el otro. Una sombra de mérito parece recaer sobre ella en el primer caso, una sombra de demérito en el segundo. Y como las consecuencias de las acciones están enteramente bajo el imperio de la fortuna, de ahí surge su influencia sobre los sentimientos del género humano respecto del mérito y el demérito.

Capítulo II.

De la extensión de esta influencia de la fortuna

El efecto de esta influencia de la fortuna es, primero, disminuir nuestro sentido del mérito o demérito de aquellas acciones que nacieron de las intenciones más loables o más censurables, cuando no logran producir los efectos que se proponían; y, segundo, acrecentar nuestro sentido del mérito o demérito de las acciones, más allá de lo que corresponde a los motivos o afectos de los que proceden, cuando dan ocasión accidentalmente a un placer o a un dolor extraordinarios.

1. En primer lugar, digo que, aunque las intenciones de una persona fuesen cuanto se quiera correctas y benéficas, por un lado, o cuanto se quiera incorrectas y malévolas, por otro, si no logran producir sus efectos, su mérito parece imperfecto en el primer caso, y su demérito incompleto en el segundo. Y esta irregularidad del sentimiento no la sienten solo aquellos a quienes afectan inmediatamente las consecuencias de una acción. La siente, en cierta medida, incluso el espectador imparcial. El hombre que solicita un cargo para otro, sin conseguirlo, es considerado su amigo, y parece merecer su amor y afecto. Pero el hombre que no solo lo solicita, sino que lo consigue, es considerado de un modo más particular su protector y bienhechor, y tiene derecho a su respeto y gratitud. Solemos pensar que el favorecido puede, con cierta justicia,

imaginarse al mismo nivel que el primero; pero no podemos entrar en sus sentimientos si no se siente inferior respecto del segundo. Es habitual, en efecto, decir que estamos igualmente obligados con el hombre que se ha esforzado por servirnos que con el que efectivamente lo hizo. Es el discurso que constantemente pronunciamos ante todo intento fallido de esta clase; pero que, como todos los demás bellos discursos, ha de entenderse con cierta reserva. Los sentimientos que un hombre generoso alberga hacia el amigo que fracasa pueden, en efecto, ser a menudo casi los mismos que concibe hacia el que triunfa; y cuanto más generoso sea, más se acercarán esos sentimientos a un nivel exacto. Para los verdaderamente generosos, ser amados, ser estimados por aquellos a quienes ellos mismos consideran dignos de estima, produce más placer, y excita con ello más gratitud, que todas las ventajas que jamás puedan esperar de tales sentimientos. Cuando pierden, por tanto, esas ventajas, parecen perder solo una nimiedad, apenas digna de tenerse en cuenta. Aun así, pierden algo. Su placer, por tanto, y en consecuencia su gratitud, no es perfectamente completo; y así, si entre el amigo que fracasa y el amigo que triunfa todas las demás circunstancias son iguales, habrá, incluso en el ánimo más noble y más bueno, alguna pequeña diferencia de afecto en favor de quien triunfa. Es más, tan injusto es el género humano en este respecto que, aunque se consiga el beneficio pretendido, si no se consigue por medio de un bienhechor concreto, se suele pensar que se debe menos gratitud al hombre que, con las mejores intenciones del mundo, no pudo hacer más que ayudar un poco a impulsarlo. Como su gratitud se reparte en este caso entre las diferentes personas que contribuyeron a su placer, parece deberse a cada una una parte menor de ella. Tal persona, se oye decir comúnmente a los hombres, sin duda pretendía servirnos, y creemos de veras que se esforzó al máximo de sus capacidades con ese fin. No estamos, sin embargo, obligados con él por este beneficio, pues, de no haber sido por el concurso de otros, todo lo que él hubiera podido hacer nunca lo habría conseguido. Esta consideración, imaginan, debería, incluso a los ojos del espectador imparcial, disminuir la deuda que tienen con él. La propia persona que sin éxito ha intentado conferir

un beneficio no tiene en modo alguno la misma dependencia de la gratitud del hombre a quien pretendía favorecer, ni el mismo sentido de su propio mérito hacia él, que habría tenido en caso de éxito.

Hasta el mérito de los talentos y las capacidades a las que algún accidente ha impedido producir sus efectos parece, en cierta medida, imperfecto, incluso para quienes están plenamente convencidos de su aptitud para producirlos. El general a quien la envidia de los ministros ha impedido obtener alguna gran ventaja sobre los enemigos de su patria lamenta para siempre la pérdida de aquella oportunidad. Y no la lamenta solo por causa del público. Se lamenta de que se le impidiese realizar una acción que habría añadido nuevo lustre a su carácter, tanto a sus propios ojos como a los de cualquier otra persona. No le satisface, ni a él ni a los demás, reflexionar en que el plan o el proyecto era todo cuanto dependía de él, en que no se requería mayor capacidad para ejecutarlo que la necesaria para concebirlo, en que se admitía que era en todos los sentidos capaz de ejecutarlo, y en que, de habérsele permitido proseguir, el éxito era infalible. Con todo, no lo ejecutó; y aunque pudiera merecer toda la aprobación debida a un proyecto magnánimo y grande, seguía faltándole el mérito efectivo de haber realizado una gran acción. Arrebatar la dirección de cualquier asunto de interés público al hombre que casi lo ha llevado a término se considera la más odiosa de las injusticias. Puesto que había hecho tanto, pensamos que debería habérsele permitido alcanzar el mérito completo de darle fin. A Pompeyo se le reprochó que llegara aprovechando las victorias de Lúculo, y que recogiera unos laureles debidos a la fortuna y al valor de otro. La gloria de Lúculo, según parece, resultó menos completa incluso a los ojos de sus propios amigos, al no habérsele permitido concluir aquella conquista que su conducta y su valor habían puesto al alcance de casi cualquier hombre. Mortifica a un arquitecto que sus planos no se ejecuten en absoluto, o que se alteren hasta tal punto que se eche a perder el efecto del edificio. El plano, sin embargo, es todo cuanto depende del arquitecto. Todo su genio se revela, a ojos de los buenos jueces, tan completamente en él como en la ejecución efectiva. Pero un

plano no proporciona, ni siquiera a los más inteligentes, el mismo placer que un edificio noble y magnífico. Pueden descubrir tanto gusto y tanto genio en el uno como en el otro. Pero sus efectos siguen siendo enormemente distintos, y el placer que se deriva del primero nunca se acerca al asombro y la admiración que a veces excita el segundo. Podemos creer de muchos hombres que sus talentos son superiores a los de César y Alejandro, y que, en las mismas circunstancias, realizarían acciones aún mayores. Entretanto, sin embargo, no los contemplamos con el asombro y la admiración con que aquellos dos héroes han sido considerados en todas las épocas y naciones. Los juicios serenos de la mente pueden aprobarlos más, pero les falta el esplendor de las grandes hazañas para deslumbrarla y arrobarla. La superioridad de las virtudes y de los talentos no produce, ni siquiera en quienes la reconocen, el mismo efecto que la superioridad de las hazañas.

Así como el mérito de una tentativa fracasada de hacer el bien parece, a los ojos de la ingrata humanidad, disminuido por el fracaso, así también sucede con el demérito de una tentativa fracasada de hacer el mal. El designio de cometer un crimen, por más claramente que se pruebe, apenas se castiga jamás con la misma severidad que su comisión efectiva. El caso de la traición es quizá la única excepción. Como ese crimen afecta inmediatamente a la existencia misma del gobierno, este es naturalmente más celoso de él que de cualquier otro. En el castigo de la traición, el soberano resiente las injurias que se le hacen inmediatamente a él mismo; en el castigo de los demás crímenes, resiente las que se hacen a otros hombres. En el primer caso es su propio resentimiento el que satisface; en el segundo, es el de sus súbditos, en el que entra por simpatía. En el primer caso, por lo tanto, como juzga en causa propia, es muy propenso a ser más violento y sanguinario en sus castigos de lo que el espectador imparcial podría aprobar. Su resentimiento, además, se enciende aquí por ocasiones más pequeñas, y no siempre espera, como en otros casos, a que se perpetre el crimen, ni siquiera a que se intente cometerlo. Un concierto de traición, aunque nada se haya hecho ni siquiera

intentado a consecuencia de él, e incluso una simple conversación traicionera, se castiga en muchos países del mismo modo que la comisión efectiva de la traición. En cuanto a todos los demás crímenes, el mero designio, no seguido de tentativa alguna, rara vez se castiga en absoluto, y nunca se castiga con severidad. Un designio criminal y una acción criminal, podría decirse en efecto, no suponen necesariamente el mismo grado de depravación, y no deberían por tanto quedar sujetos al mismo castigo. Somos capaces, podría decirse, de resolvernos, e incluso de tomar medidas para ejecutar, muchas cosas que, llegado el momento, nos sentimos del todo incapaces de ejecutar. Pero esta razón no puede tener cabida cuando el designio se ha llevado hasta el extremo de la tentativa última. Sin embargo, al hombre que dispara una pistola contra su enemigo sin acertarle, apenas las leyes de país alguno lo castigan con la muerte. Por la antigua ley de Escocia, aunque lo hiriese, a menos que la muerte sobreviniese dentro de cierto plazo, el agresor no queda sujeto a la pena capital. El resentimiento de la humanidad, sin embargo, se enciende tan alto contra este crimen, y es tan grande el terror que inspira el hombre que se muestra capaz de cometerlo, que la mera tentativa de cometerlo debería ser en todos los países un crimen capital. La tentativa de cometer crímenes menores casi siempre se castiga muy levemente, y en ocasiones no se castiga en absoluto. Al ladrón a quien se sorprende con la mano en el bolsillo de su vecino antes de haber sacado nada de él, solo se le castiga con la ignominia. Si hubiera tenido tiempo de llevarse un pañuelo, habría sido condenado a muerte. Al escalador al que se sorprende poniendo una escalera contra la ventana de su vecino, pero que no ha llegado a entrar, no se le expone a la pena capital. La tentativa de violación no se castiga como violación consumada. La tentativa de seducir a una mujer casada no se castiga en absoluto, aunque la seducción se castiga con severidad. Nuestro resentimiento contra quien solo ha intentado causar un daño rara vez es tan fuerte como para autorizarnos a infligirle el mismo castigo que habríamos considerado debido si en efecto lo hubiera causado. En un caso, la alegría de nuestra liberación mitiga nuestro sentido de la atrocidad de su conducta; en el otro, la aflicción de nuestra

desgracia lo aumenta. Su demérito real, sin embargo, es sin duda el mismo en ambos casos, puesto que sus intenciones fueron igualmente criminales; y hay a este respecto, por tanto, una irregularidad en los sentimientos de todos los hombres, y una consiguiente relajación de la disciplina en las leyes, creo, de todas las naciones, tanto de las más civilizadas como de las más bárbaras. La humanidad de un pueblo civilizado lo dispone bien a dispensar, bien a mitigar los castigos siempre que su indignación natural no se vea aguijoneada por las consecuencias del crimen. Los bárbaros, por el contrario, cuando de una acción no se ha seguido consecuencia real alguna, no suelen ser muy delicados ni inquisitivos acerca de los motivos.

La persona misma que, ya por pasión, ya por el influjo de malas compañías, se ha resuelto, y acaso ha tomado medidas para perpetrar algún crimen, pero a quien afortunadamente ha impedido un accidente que lo puso fuera de su poder, no dejará, si le queda algún resto de conciencia, de considerar este suceso durante toda su vida como una gran y señalada liberación. Nunca podrá pensar en ello sin dar gracias al Cielo por haberse dignado, con tanta bondad, salvarlo de la culpa en la que estaba a punto de precipitarse, y por haberle impedido convertir el resto de su vida en una escena de horror, remordimiento y arrepentimiento. Pero aunque sus manos sean inocentes, es consciente de que su corazón es tan culpable como si hubiera ejecutado realmente lo que tan plenamente había resuelto. Le proporciona, sin embargo, gran alivio a su conciencia considerar que el crimen no se ejecutó, aunque sepa que el fracaso no se debió a virtud alguna suya. Sigue considerándose menos merecedor de castigo y de resentimiento; y esta buena fortuna disminuye, o suprime del todo, todo sentido de culpa. Recordar cuán resuelto estaba a cometerlo no tiene otro efecto que hacerle considerar su escape como tanto más grande y milagroso; porque sigue imaginando que ha escapado, y mira hacia atrás, al peligro al que estuvo expuesta su tranquilidad de ánimo, con ese terror con el que quien está a salvo recuerda a veces el riesgo que corrió de caer por un precipicio, y se estremece de horror ante el pensamiento.

2. El segundo efecto de este influjo de la fortuna consiste en aumentar nuestro sentido del mérito o demérito de las acciones más allá de lo que corresponde a los motivos o al afecto de que proceden, cuando esas acciones dan ocasión a un placer o un dolor extraordinarios. Los efectos agradables o desagradables de la acción proyectan a menudo una sombra de mérito o demérito sobre el agente, aunque en su intención no hubiera nada que mereciera elogio ni censura, o al menos que los mereciera en el grado en que solemos otorgarlos. Así, hasta el mensajero de malas noticias nos resulta desagradable, y, por el contrario, sentimos una especie de gratitud hacia el hombre que nos trae buenas nuevas. Por un momento los consideramos a ambos como los autores, el uno de nuestra buena fortuna, el otro de la mala, y los tenemos en cierta medida por quienes hubieran ocasionado realmente los sucesos que no hacen sino relatarnos. El primer autor de nuestra alegría es naturalmente objeto de una gratitud pasajera: lo abrazamos con calidez y afecto, y en el instante mismo de nuestra prosperidad nos complacería recompensarlo como por algún servicio señalado. Según la costumbre de todas las cortes, el oficial que trae la noticia de una victoria tiene derecho a considerables ascensos, y el general elige siempre a uno de sus favoritos principales para tan grato encargo. El primer autor de nuestro pesar es, por el contrario, y con la misma naturalidad, objeto de un resentimiento pasajero. Apenas podemos evitar mirarlo con disgusto e inquietud; y los rudos y brutales suelen desahogar sobre él el mal humor que su noticia les provoca. Tigranes, rey de Armenia, hizo cortar la cabeza al hombre que le trajo la primera noticia de la aproximación de un enemigo formidable. Castigar de este modo al autor de malas nuevas parece bárbaro e inhumano; y sin embargo, recompensar al mensajero de buenas noticias no nos resulta desagradable, sino que nos parece propio de la generosidad de los reyes. Pero ¿por qué hacemos esta diferencia, si donde no hay culpa en el uno tampoco hay mérito en el otro? Es porque cualquier razón, por leve que sea, parece bastar para autorizar el ejercicio de los afectos sociales y benévolos, mientras que se requiere la más sólida y sustancial para hacernos entrar en el de los insociables y malévolos.

Pero aunque en general nos resistimos a entrar en los afectos insociables y malévolos, y aunque establecemos como regla que nunca debemos aprobar su satisfacción, salvo en la medida en que la intención maliciosa e injusta de la persona contra quien se dirigen la convierta en su objeto propio, en algunas ocasiones, sin embargo, relajamos esta severidad. Cuando la negligencia de un hombre ha ocasionado a otro algún daño no intencionado, solemos entrar tanto en el resentimiento del que lo sufre que llegamos a aprobar que inflija al ofensor un castigo muy superior al que la falta habría parecido merecer si de ella no se hubiera seguido tan desafortunada consecuencia.

Hay un grado de negligencia que parecería merecer algún castigo aunque no ocasionara daño a nadie. Así, si una persona arrojase una gran piedra por encima de un muro a una calle pública sin avisar a los que pudieran estar pasando y sin reparar en dónde era probable que cayese, merecería sin duda algún castigo. Una policía muy diligente castigaría acción tan absurda aun cuando no hubiera causado ningún daño. Quien incurre en ella muestra un insolente desprecio por la felicidad y la seguridad ajenas. Hay verdadera injusticia en su conducta. Expone gratuitamente a su vecino a lo que ningún hombre en su sano juicio elegiría exponerse a sí mismo, y evidentemente carece de ese sentido de lo que se debe a los semejantes que constituye la base de la justicia y de la sociedad. Se dice, por tanto, en el derecho, que la negligencia grave es casi equivalente al designio malicioso[2]. Cuando de tal descuido se siguen consecuencias desafortunadas, a menudo se castiga a quien ha incurrido en él como si realmente hubiera pretendido esas consecuencias; y su conducta, que no era sino irreflexiva e insolente, y que merecía algún castigo, se considera atroz y sujeta al más severo. Así, si por la acción imprudente antes mencionada llegara accidentalmente a matar a un hombre, queda, por las leyes de muchos países, y en particular por la antigua ley de Escocia, sujeto a la pena capital. Y aunque esto es sin duda excesivamente severo, no es del todo incompatible con nuestros sentimientos naturales. Nuestra justa indignación contra la insensatez e inhumanidad de su

conducta se exaspera por nuestra simpatía con el infortunado que la sufre. Nada, sin embargo, resultaría más chocante a nuestro sentido natural de la equidad que llevar a un hombre al patíbulo por el mero hecho de haber arrojado descuidadamente una piedra a la calle sin herir a nadie. La insensatez e inhumanidad de su conducta, sin embargo, serían en este caso las mismas, pero nuestros sentimientos serían, con todo, muy diferentes. La consideración de esta diferencia puede hacernos ver hasta qué punto la indignación, incluso la del espectador, tiende a animarse por las consecuencias efectivas de la acción. En casos de este tipo se hallará, si no me equivoco, un gran grado de severidad en las leyes de casi todas las naciones, así como ya he observado que en los del tipo opuesto había una relajación muy general de la disciplina.

[Nota 2: Lata culpa prope dolum est.]

Hay otro grado de negligencia que no implica injusticia de ningún tipo. Quien incurre en él trata a sus vecinos como se trata a sí mismo, no pretende hacer daño a nadie y está muy lejos de albergar ningún desprecio insolente por la seguridad y la felicidad ajenas. No es, sin embargo, tan cuidadoso y circunspecto en su conducta como debería serlo, y merece por ello algún grado de reproche y censura, pero ninguna clase de castigo. Con todo, si por una negligencia[3] de este tipo llega a ocasionar algún daño a otra persona, queda, por las leyes, creo, de todos los países, obligado a compensarlo. Y aunque esto es sin duda un castigo real, y algo que ningún mortal habría pensado en imponerle de no ser por el desafortunado accidente al que dio ocasión su conducta, esta decisión del derecho es, con todo, aprobada por los sentimientos naturales de todo el género humano. Nada, pensamos, puede ser más justo que el que un hombre no sufra por el descuido de otro, y que el daño ocasionado por una negligencia censurable sea resarcido por quien incurrió en ella.

[Nota 3: Culpa levis.]

Hay otra especie de negligencia[4], que consiste meramente en la falta de esa timidez y circunspección más aprensivas respecto de

todas las consecuencias posibles de nuestras acciones. La falta de esta penosa atención, cuando de ella no se sigue ninguna mala consecuencia, está tan lejos de considerarse censurable, que es más bien la cualidad contraria la que se tiene por tal. Esa circunspección timorata que todo lo teme jamás se considera una virtud, sino una cualidad que, más que ninguna otra, incapacita para la acción y para los negocios. Sin embargo, cuando por falta de este cuidado excesivo una persona llega a ocasionar algún daño a otra, a menudo el derecho la obliga a compensarlo. Así, por la ley Aquilia, el hombre que, no pudiendo dominar un caballo que accidentalmente se había asustado, llega a atropellar al esclavo de su vecino, está obligado a compensar el daño. Cuando ocurre un accidente de este tipo, tendemos a pensar que no debería haber montado tal caballo, y a considerar el haberlo intentado como una ligereza imperdonable; aunque, de no haber ocurrido tal accidente, no solo no habríamos hecho tal reflexión, sino que habríamos considerado su negativa a montarlo como efecto de una tímida debilidad y de una ansiedad por sucesos meramente posibles, de la que no sirve de nada precaverse. La persona misma que por un accidente incluso de este tipo ha herido involuntariamente a otra parece tener cierto sentido de su propio merecimiento de censura respecto de ella. Naturalmente corre hacia el que sufre el daño para expresarle su pesar por lo ocurrido y para hacer cuanto reconocimiento esté en su mano. Si tiene alguna sensibilidad, desea necesariamente compensar el daño y hacer todo lo que pueda por aplacar ese resentimiento animal que sabe que es probable que surja en el pecho del perjudicado. No presentar disculpa alguna, no ofrecer reparación alguna, se tiene por la mayor brutalidad. Y sin embargo, ¿por qué habría de disculparse él más que cualquier otra persona? ¿Por qué, siendo tan inocente como cualquier otro testigo, habría de ser así señalado entre todo el género humano para resarcir la mala fortuna de otro? Esta tarea nunca se le impondría, ciertamente, si ni siquiera el espectador imparcial sintiese cierta indulgencia por lo que puede considerarse el injusto resentimiento de ese otro.

[Nota 4: Culpa levissima.]

Capítulo III.

De la causa final de esta irregularidad de los sentimientos

Tal es el efecto de las consecuencias buenas o malas de las acciones sobre los sentimientos, tanto de quien las ejecuta como de los demás; y así, la Fortuna, que gobierna el mundo, tiene cierto influjo allí donde menos dispuestos estaríamos a concedérselo, y dirige en alguna medida los sentimientos del género humano respecto del carácter y la conducta, tanto de sí misma como de los demás. Que el mundo juzgue por el suceso y no por el designio ha sido en todas las épocas motivo de queja, y es el gran desaliento de la virtud. Todos convienen en la máxima general de que, puesto que el suceso no depende del agente, no debería tener influjo alguno sobre nuestros sentimientos respecto del mérito o de la corrección de su conducta. Pero cuando llegamos a los casos particulares, hallamos que nuestros sentimientos apenas se conforman en un solo caso exactamente a lo que esta equitativa máxima ordenaría. El suceso feliz o adverso de cualquier acción no solo tiende a darnos una buena o mala opinión de la prudencia con que fue conducida, sino que casi siempre anima además nuestra gratitud o nuestro resentimiento, nuestro sentido del mérito o demérito del designio.

La naturaleza, sin embargo, al implantar en el pecho humano las semillas de esta irregularidad, parece, como en todas las demás ocasiones, haber tenido en vista la felicidad y la perfección de la especie. Si la nocividad del designio, si la malevolencia del afecto, fueran las únicas causas que excitasen nuestro resentimiento, sentiríamos todas las furias de esa pasión contra cualquier persona en cuyo pecho sospecháramos o creyéramos que se albergaban tales designios o afectos, aunque nunca hubieran estallado en acción alguna. Los sentimientos, los pensamientos, las intenciones se convertirían en objetos de castigo; y si la indignación del género humano se encendiera tan alta contra ellos como contra las acciones, si la vileza del pensamiento que no había dado nacimiento a ninguna acción pareciera a los ojos del mundo clamar por venganza tanto como la vileza de la acción, todo tribunal de justicia se convertiría en una verdadera inquisición. No habría seguridad para la conducta más inocente y circunspecta. Los malos deseos, las malas intenciones, los malos designios podrían aun así ser sospechados; y mientras estos excitasen la misma indignación que la mala conducta, mientras las malas intenciones se resintiesen tanto como las malas acciones, expondrían por igual a la persona al castigo y al resentimiento. Las acciones, por tanto, que producen un mal real, o intentan producirlo, y con ello nos ponen en el temor inmediato de él, son las únicas que el Autor de la naturaleza ha hecho objetos propios y aprobados del castigo y del resentimiento humanos. Los sentimientos, los designios, los afectos, aunque son de ellos de donde, según la fría razón, las acciones humanas derivan todo su mérito o demérito, quedan situados por el gran Juez de los corazones más allá de los límites de toda jurisdicción humana, y reservados al conocimiento de su propio e infalible tribunal. Aquella regla necesaria de justicia, por tanto, según la cual los hombres en esta vida son responsables solo de sus acciones, y no de sus designios e intenciones, se funda en esta saludable y útil irregularidad de los sentimientos humanos respecto del mérito o demérito, que a primera vista parece tan absurda e inexplicable. Pero cada parte de la naturaleza, examinada con atención, demuestra igualmente el cuidado providencial de su Autor, y

podemos admirar la sabiduría y la bondad de Dios incluso en la debilidad y la insensatez del hombre.

Tampoco carece de toda utilidad esta irregularidad de los sentimientos, por la cual el mérito de una tentativa fracasada de servir, y mucho más el de las meras buenas inclinaciones y los buenos deseos, aparece imperfecto. El hombre fue hecho para la acción, y para promover, mediante el ejercicio de sus facultades, aquellos cambios en las circunstancias externas, tanto propias como ajenas, que parezcan más favorables a la felicidad de todos. No debe contentarse con una benevolencia indolente, ni imaginarse amigo del género humano porque en su corazón desea bien a la prosperidad del mundo. Para que despliegue todo el vigor de su alma y tense cada nervio a fin de producir aquellos fines que constituyen el propósito de su ser, la naturaleza le ha enseñado que ni él mismo ni el género humano pueden quedar plenamente satisfechos con su conducta, ni otorgarle la plena medida del aplauso, a menos que los haya producido realmente. Se le hace saber que el elogio de las buenas intenciones, sin el mérito de los buenos oficios, servirá de poco para suscitar ya las más ruidosas aclamaciones del mundo, ya el más alto grado de autoaplauso. El hombre que no ha ejecutado una sola acción de importancia, pero cuya conversación y comportamiento expresan en su totalidad los sentimientos más justos, más nobles y más generosos, no puede tener derecho a exigir una recompensa muy elevada, aunque su inutilidad se deba solamente a la falta de ocasión para servir. Aun así podemos negársela sin incurrir en censura. Aun así podemos preguntarle: ¿Qué has hecho? ¿Qué servicio efectivo puedes presentar que te dé derecho a tan gran recompensa? Te estimamos y te amamos; pero no te debemos nada. Recompensar, en efecto, esa virtud latente que ha permanecido inútil solo por falta de ocasión para servir, otorgarle aquellos honores y ascensos que, aunque en cierta medida pueda decirse que los merece, no habría podido reclamar con corrección, es efecto de la más divina benevolencia. Castigar, por el contrario, solo por los afectos del corazón, cuando no se ha cometido crimen alguno, es la tiranía más insolente y bárbara. Los afectos benévolos

parecen merecer mayor elogio cuando no esperan a que resulte casi un crimen el no ejercitarse. Los malévolos, por el contrario, difícilmente pueden ser demasiado tardíos, demasiado lentos o demasiado deliberados.

Es incluso de considerable importancia que el mal hecho sin designio se considere una desgracia tanto para quien lo causa como para quien lo padece. Con ello se enseña al hombre a reverenciar la felicidad de sus semejantes, a temblar ante la posibilidad de hacer, aun sin saberlo, algo que pueda dañarlos, y a temer ese resentimiento animal que siente presto a estallar contra él si llegara, sin designio, a ser el infausto instrumento de su calamidad. Así como, en la antigua religión pagana, aquel suelo sagrado que había sido consagrado a algún dios no debía pisarse sino en ocasiones solemnes y necesarias, y el hombre que lo hubiera violado incluso ignorantemente quedaba piacular desde ese momento, e incurría, hasta que se hiciese la debida expiación, en la venganza de aquel ser poderoso e invisible a quien había sido consagrado; así también, por la sabiduría de la naturaleza, la felicidad de todo hombre inocente queda del mismo modo hecha sagrada, consagrada y cercada contra la aproximación de cualquier otro hombre; de suerte que no puede ser gratuitamente hollada, ni siquiera violada en modo alguno, ignorante e involuntariamente, sin requerir alguna expiación, alguna reparación proporcionada a la magnitud de tal violación no deliberada. Un hombre de humanidad que, por accidente, y sin el menor grado de negligencia censurable, ha sido causa de la muerte de otro hombre, se siente piacular, aunque no culpable. Durante toda su vida considera este accidente como una de las mayores desgracias que podían haberle sobrevenido. Si la familia del muerto es pobre, y él mismo se halla en circunstancias desahogadas, la toma inmediatamente bajo su protección y, sin ningún otro mérito, la considera acreedora a todo género de favor y bondad. Si se hallan en mejores circunstancias, procura, con toda suerte de sumisiones, con toda expresión de pesar, prestándoles cuantos buenos oficios pueda idear o ellos quieran aceptar, expiar lo ocurrido y propiciar en lo posible su resentimiento, acaso natural, aunque sin duda de lo

más injusto, por la gran, aunque involuntaria, ofensa que les ha causado.

La angustia que siente una persona inocente que, por algún accidente, se ha visto llevada a hacer algo que, de haberse hecho con conocimiento y designio, la habría expuesto con justicia al más profundo reproche, ha dado ocasión a algunas de las escenas más bellas y más interesantes, tanto del drama antiguo como del moderno. Es este falaz sentido de culpa, si así puedo llamarlo, el que constituye toda la angustia de Edipo y Yocasta en el teatro griego, y de Monimia e Isabella en el teatro inglés. Todos ellos son, en el más alto grado, piaculares, aunque ninguno de ellos es culpable en el más mínimo grado.

Sin embargo, a pesar de todas estas aparentes irregularidades del sentimiento, si el hombre tiene la desgracia de dar ocasión a males que no pretendía, o de no lograr el bien que pretendía, la naturaleza no ha dejado su inocencia del todo sin consuelo, ni su virtud del todo sin recompensa. Recurre entonces en su ayuda a esa máxima justa y equitativa según la cual los sucesos que no dependieron de nuestra conducta no deben disminuir la estima que se nos debe. Convoca toda su magnanimidad y firmeza de ánimo, y se esfuerza por considerarse a sí mismo, no bajo la luz en que en el momento presente aparece, sino bajo aquella en que debería aparecer, en la que habría aparecido si sus generosos designios se hubieran coronado con el éxito, y en la que aún aparecería, a pesar de su fracaso, si los sentimientos del género humano fuesen, o bien del todo cándidos y equitativos, o bien perfectamente consecuentes consigo mismos. La parte más cándida y humana del género humano se suma por entero al esfuerzo que así hace por sostenerse en su propia opinión. Despliegan toda su generosidad y grandeza de ánimo para corregir en sí mismos esta irregularidad de la naturaleza humana, y procuran considerar su desafortunada magnanimidad bajo la misma luz en que, de haber tenido éxito, se habrían visto naturalmente inclinados a considerarla, sin necesidad de tan generoso esfuerzo.

PARTE III. Del fundamento de nuestros juicios acerca de nuestros propios sentimientos y conducta, y del sentido del deber

Capítulo I.

Del principio de la autoaprobación y de la autodesaprobación

En las dos partes precedentes de este discurso he considerado sobre todo el origen y el fundamento de nuestros juicios acerca de los sentimientos y la conducta de los demás. Paso ahora a considerar más particularmente el origen de los que se refieren a los nuestros propios. El principio por el cual naturalmente aprobamos o desaprobamos nuestra propia conducta parece ser enteramente el mismo por el que ejercemos juicios semejantes acerca de la conducta de los demás. Aprobamos o desaprobamos la conducta de otro hombre según sintamos que, al aplicarnos su caso a nosotros mismos, podemos o no podemos simpatizar por entero con los sentimientos y los motivos que la dirigieron. Y del mismo modo, aprobamos o desaprobamos nuestra propia conducta según sintamos que, al colocarnos en la situación de otro hombre y contemplarla, por así decirlo, con sus ojos y desde su posición, podemos o no podemos penetrar y simpatizar por entero con los sentimientos y motivos que la influyeron. Nunca podemos examinar nuestros propios sentimientos y motivos, nunca podemos formar juicio alguno acerca de ellos, a menos que nos apartemos, por así decirlo, de nuestra posición natural y procuremos contemplarlos a cierta distancia de nosotros mismos. Pero no podemos hacerlo de

otro modo que procurando contemplarlos con los ojos de los demás, o tal como es probable que los demás los contemplen. Cualquier juicio que podamos formar acerca de ellos, por consiguiente, ha de guardar siempre una referencia secreta, ya a lo que es, ya a lo que, bajo cierta condición, sería, ya a lo que imaginamos que debería ser el juicio de los demás. Procuramos examinar nuestra propia conducta como imaginamos que la examinaría cualquier otro espectador justo e imparcial. Si, al colocarnos en su situación, penetramos plenamente en todas las pasiones y motivos que la influyeron, la aprobamos por simpatía con la aprobación de este supuesto juez equitativo. Si no, participamos de su desaprobación y la condenamos.

Si fuera posible que una criatura humana llegase a la edad adulta en algún lugar solitario, sin comunicación alguna con su propia especie, no podría pensar en su propio carácter, en la corrección o el demérito de sus propios sentimientos y conducta, en la belleza o la deformidad de su propia mente, como tampoco podría pensar en la belleza o la deformidad de su propio rostro. Todos estos son objetos que no puede ver fácilmente, que por naturaleza no mira, y respecto de los cuales no dispone de espejo alguno que pueda presentárselos a la vista. Introdúzcasele en la sociedad, y de inmediato se le provee del espejo que antes le faltaba. Este se halla en el semblante y en el comportamiento de aquellos con quienes vive, que siempre señalan cuándo entran en sus sentimientos y cuándo los desaprueban; y es aquí donde por primera vez contempla la corrección y la incorrección de sus propias pasiones, la belleza y la deformidad de su propia mente. Para un hombre que desde su nacimiento hubiera sido extraño a la sociedad, los objetos de sus pasiones, los cuerpos externos que le complacían o le dañaban, ocuparían toda su atención. Las pasiones mismas, los deseos o las aversiones, las alegrías o las penas que esos objetos suscitaban, aunque fueran, de todas las cosas, las más inmediatamente presentes para él, apenas podrían llegar a ser objeto de sus pensamientos. La idea de ellas nunca podría interesarle lo bastante como para reclamar su atenta consideración. La consideración de su alegría no podría suscitar en él

ninguna alegría nueva, ni la de su pena ninguna pena nueva, aunque la consideración de las causas de esas pasiones pudiera a menudo suscitar ambas cosas. Introdúzcasele en la sociedad, y todas sus propias pasiones se convertirán de inmediato en causas de nuevas pasiones. Observará que el género humano aprueba algunas de ellas y se disgusta con otras. Se sentirá exaltado en un caso, y abatido en el otro; sus deseos y sus aversiones, sus alegrías y sus penas, se convertirán ahora a menudo en causas de nuevos deseos y nuevas aversiones, nuevas alegrías y nuevas penas: le interesarán, por tanto, a partir de ahora profundamente, y reclamarán a menudo su más atenta consideración.

Nuestras primeras ideas de la belleza y la deformidad personales se sacan de la figura y del aspecto de los demás, no de los nuestros. Pronto nos damos cuenta, sin embargo, de que los demás ejercen sobre nosotros la misma crítica. Nos complace que aprueben nuestra figura, y nos contraría que parezcan sentir disgusto. Nos volvemos ansiosos por saber hasta qué punto nuestro aspecto merece su censura o su aprobación. Examinamos nuestra persona miembro por miembro, y, colocándonos ante un espejo, o valiéndonos de algún expediente semejante, procuramos, en la medida de lo posible, contemplarnos a la distancia y con los ojos de los demás. Si, tras este examen, quedamos satisfechos de nuestro propio aspecto, podemos soportar con mayor facilidad los juicios más desfavorables de los demás. Si, por el contrario, somos conscientes de ser objetos naturales de desagrado, cualquier señal de su desaprobación nos mortifica sin medida. Un hombre razonablemente apuesto permitirá que se ría uno de cualquier pequeña irregularidad de su persona; pero tales bromas resultan por lo común insoportables para quien es verdaderamente deforme. Es evidente, sin embargo, que nos preocupamos por nuestra propia belleza o deformidad únicamente a causa de su efecto sobre los demás. Si no tuviéramos relación alguna con la sociedad, nos sería del todo indiferente la una como la otra.

Del mismo modo, nuestras primeras críticas morales se ejercen sobre los caracteres y la conducta de los demás; y todos estamos

muy dispuestos a observar cómo cada uno de ellos nos afecta. Pero pronto aprendemos que los demás son igualmente francos respecto de los nuestros. Nos volvemos ansiosos por saber hasta qué punto merecemos su censura o su aplauso, y si a sus ojos debemos necesariamente parecer aquellas criaturas agradables o desagradables que ellos nos representan. Empezamos, por esta razón, a examinar nuestras propias pasiones y conducta, y a considerar cómo deben parecerles a ellos, considerando cómo nos parecerían a nosotros si estuviéramos en su situación. Nos suponemos espectadores de nuestro propio comportamiento, y procuramos imaginar qué efecto produciría en nosotros, contemplado bajo esa luz. Este es el único espejo con el que podemos, en cierta medida, y con los ojos de los demás, escrutar la corrección de nuestra propia conducta. Si bajo esta perspectiva nos complace, quedamos razonablemente satisfechos. Podemos entonces mostrarnos más indiferentes ante el aplauso, y, en cierta medida, despreciar la censura del mundo, seguros de que, por mal comprendidos o mal representados que estemos, somos los objetos naturales y propios de la aprobación. Si, por el contrario, dudamos de ello, a menudo, precisamente por esa razón, nos volvemos más ansiosos por obtener su aprobación, y, con tal de no haber ya, como se dice, estrechado la mano a la infamia, quedamos del todo turbados ante la sola idea de su censura, que entonces nos hiere con doble severidad.

Cuando procuro examinar mi propia conducta, cuando procuro dictar sentencia sobre ella, y ya aprobarla, ya condenarla, es evidente que, en todos estos casos, me divido, por así decirlo, en dos personas; y que yo, el examinador y juez, represento un carácter distinto de aquel otro yo, la persona cuya conducta se examina y se juzga. El primero es el espectador, en cuyos sentimientos respecto de mi propia conducta procuro penetrar, colocándome en su situación y considerando cómo me parecería, vista desde ese punto de vista particular. El segundo es el agente, la persona a quien propiamente llamo yo mismo, y de cuya conducta, bajo el carácter de espectador, procuraba formarme alguna opinión.

El primero es el juez; el segundo, la persona juzgada. Pero que el juez sea, en todos los aspectos, el mismo que la persona juzgada, es tan imposible como que la causa sea, en todos los aspectos, la misma que el efecto.

Ser amable y ser meritorio, esto es, merecer amor y merecer recompensa, son los grandes caracteres de la virtud; y ser odioso y punible, los del vicio. Pero todos estos caracteres tienen una referencia inmediata a los sentimientos de los demás. No se dice que la virtud sea amable, o meritoria, porque sea objeto de su propio amor, o de su propia gratitud, sino porque suscita esos sentimientos en los demás hombres. La conciencia de ser objeto de tan favorables consideraciones es la fuente de esa tranquilidad interior y esa satisfacción de sí misma con que naturalmente va acompañada, así como la sospecha de lo contrario da ocasión a los tormentos del vicio. ¿Qué felicidad tan grande como ser amado y saber que merecemos serlo? ¿Qué desdicha tan grande como ser odiado y saber que merecemos serlo?

Capítulo II.

Del amor al elogio y al merecer elogio; y del temor a la censura y al merecer censura

El hombre desea naturalmente, no solo ser amado, sino ser amable, esto es, ser aquello que es el objeto natural y propio del amor. Teme naturalmente, no solo ser odiado, sino ser odioso, esto es, ser aquello que es el objeto natural y propio del odio. Desea, no solo el elogio, sino el merecer elogio, esto es, ser aquello que, aunque nadie lo elogiara, es, sin embargo, el objeto natural y propio del elogio. Teme, no solo la censura, sino el merecer censura, esto es, ser aquello que, aunque nadie lo censurara, es, sin embargo, el objeto natural y propio de la censura.

El amor al merecer elogio no se deriva en modo alguno enteramente del amor al elogio. Estos dos principios, aunque se asemejan entre sí, aunque están conectados y a menudo se confunden el uno con el otro, son, con todo, en muchos aspectos, distintos e independientes entre sí.

El amor y la admiración que naturalmente concebimos por aquellos cuyo carácter y conducta aprobamos nos disponen necesariamente a desear convertirnos nosotros mismos en objeto de sentimientos igualmente gratos, y a ser tan amables y tan admirables como los que más amamos y admiramos. La emulación,

ese ansioso deseo de sobresalir nosotros mismos, se funda originalmente en nuestra admiración por la excelencia ajena. Tampoco podemos contentarnos con ser meramente admirados por lo mismo que otros son admirados. Debemos al menos creernos admirables por aquello mismo por lo que ellos son admirables. Pero, para alcanzar esta satisfacción, debemos convertirnos en los espectadores imparciales de nuestro propio carácter y conducta. Debemos procurar contemplarlos con los ojos de los demás, o tal como es probable que los demás los contemplen. Vistos bajo esta luz, si nos parecen tal como deseamos, nos sentimos felices y satisfechos. Pero esta felicidad y esta satisfacción se confirman en gran medida cuando comprobamos que los demás, al contemplarlos con esos mismos ojos con los que nosotros, solo en la imaginación, procurábamos contemplarlos, los ven precisamente bajo la misma luz en que nosotros mismos los habíamos visto. Su aprobación confirma necesariamente nuestra propia autoaprobación. Su elogio fortalece necesariamente nuestro propio sentido de nuestro merecer elogio. En este caso, lejos de derivarse el amor al merecer elogio enteramente del amor al elogio, es el amor al elogio el que parece, al menos en gran medida, derivarse del amor al merecer elogio.

El más sincero de los elogios puede proporcionarnos escaso placer cuando no puede considerarse como una especie de prueba de nuestro merecer elogio. De ningún modo basta con que, por ignorancia o por error, se nos otorgue de algún modo estima y admiración. Si somos conscientes de que no merecemos que se piense de nosotros tan favorablemente, y de que, si se conociera la verdad, se nos consideraría con sentimientos muy distintos, nuestra satisfacción dista mucho de ser completa. El hombre que nos aplaude, ya por acciones que no realizamos, ya por motivos que no tuvieron influjo alguno sobre nuestra conducta, no nos aplaude a nosotros, sino a otra persona. No podemos sacar ninguna satisfacción de sus elogios. Deberían resultarnos más mortificantes que cualquier censura, y traer perpetuamente a nuestra mente la más humillante de todas las reflexiones: la de lo que deberíamos ser, y no somos. Una mujer que se maquilla apenas podría, cabe

imaginar, sacar vanidad alguna de los cumplidos que se hacen a su tez. Estos, cabría esperar, deberían más bien recordarle los sentimientos que suscitaría su verdadera tez, y mortificarla más aún por el contraste. Complacerse con tal aplauso infundado es prueba de la más superficial ligereza y debilidad. Es lo que propiamente se llama vanidad, y es el fundamento de los vicios más ridículos y despreciables, los vicios de la afectación y de la mentira ordinaria; locuras de las que, si la experiencia no nos enseñara lo comunes que son, cabría imaginar que la menor chispa de sentido común nos libraría. El necio embustero, que procura suscitar la admiración de la compañía con el relato de aventuras que jamás existieron; el fatuo petimetre, que se da aires de rango y distinción a los que bien sabe que no tiene ningún derecho justo: ambos, sin duda, se complacen con el aplauso que imaginan recibir. Pero su vanidad nace de una ilusión de la imaginación tan grosera, que resulta difícil concebir cómo una criatura racional puede dejarse engañar por ella. Cuando se colocan en la situación de aquellos a quienes imaginan haber engañado, quedan sobrecogidos de la más alta admiración por sus propias personas. Se contemplan a sí mismos, no bajo la luz en que saben que deberían aparecer ante sus compañeros, sino bajo aquella en que creen que sus compañeros los ven realmente. Su superficial debilidad y su trivial insensatez les impiden volver jamás la mirada hacia dentro, o verse a sí mismos bajo ese punto de vista despreciable en que su propia conciencia ha de decirles que aparecerían ante todo el mundo, si la verdad llegara alguna vez a conocerse.

Así como el elogio ignorante e infundado no puede procurarnos ningún gozo sólido, ninguna satisfacción capaz de soportar un examen serio, así, por el contrario, suele darnos verdadero consuelo reflexionar que, aunque no se nos otorgue realmente elogio alguno, nuestra conducta, sin embargo, ha sido tal que lo merece, y ha sido en todos los aspectos conforme a aquellas medidas y reglas por las cuales natural y comúnmente se otorgan el elogio y la aprobación. Nos complace, no solo el elogio, sino haber hecho lo que merece elogio. Nos complace pensar que nos hemos convertido en objetos

naturales de aprobación, aunque nunca llegue a otorgársenos aprobación alguna; y nos mortifica reflexionar que hemos merecido con justicia la censura de aquellos con quienes vivimos, aunque ese sentimiento nunca llegue a ejercerse realmente contra nosotros. El hombre que es consciente de haber observado exactamente aquellas medidas de conducta que, según le informa la experiencia, son generalmente gratas, reflexiona con satisfacción sobre la corrección de su propio comportamiento. Cuando lo contempla bajo la luz en que lo contemplaría el espectador imparcial, penetra plenamente en todos los motivos que lo influyeron. Repasa cada parte de él con placer y aprobación, y aunque el género humano no llegue jamás a conocer lo que ha hecho, se considera a sí mismo, no tanto según la luz bajo la cual lo consideran realmente, cuanto según aquella en que lo considerarían si estuvieran mejor informados. Anticipa el aplauso y la admiración que en tal caso se le otorgarían, y se aplaude y se admira a sí mismo por simpatía con sentimientos que, en efecto, no llegan realmente a tener lugar, pero a los que solo la ignorancia del público impide tener lugar, que sabe que son los efectos naturales y ordinarios de tal conducta, que su imaginación asocia estrechamente con ella, y que ha adquirido el hábito de concebir como algo que, natural y correctamente, debería seguirse de ella. Hombres ha habido que han arrojado voluntariamente su vida para adquirir después de la muerte una fama de la que ya no podrían disfrutar. Su imaginación, entretanto, anticipaba aquella gloria que en tiempos futuros habría de otorgárseles. Aquellos aplausos que nunca habrían de oír resonaban en sus oídos; el pensamiento de aquella admiración, cuyos efectos nunca habrían de sentir, jugueteaba en torno a sus corazones, desterraba de su pecho el más fuerte de todos los temores naturales, y los transportaba a ejecutar acciones que parecen hallarse casi fuera del alcance de la naturaleza humana. Pero, en punto a la realidad, no existe seguramente gran diferencia entre esa aprobación que no ha de otorgarse hasta que ya no podamos disfrutarla, y aquella que, en efecto, nunca ha de otorgarse, pero que se otorgaría si el mundo llegara alguna vez a comprender correctamente las circunstancias reales de nuestra conducta. Si la una produce a menudo efectos tan

violentos, no puede extrañarnos que la otra se tenga siempre en tan alta estima.

La naturaleza, al formar al hombre para la sociedad, lo dotó de un deseo original de agradar y de una aversión original a ofender a sus semejantes. Le enseñó a sentir placer en su consideración favorable, y dolor en su consideración desfavorable. Hizo que su aprobación le resultara, por sí misma, sumamente halagüeña y grata; y su desaprobación, sumamente mortificante y ofensiva.

Pero este deseo de la aprobación, y esta aversión a la desaprobación de sus semejantes, no lo habrían hecho por sí solos apto para aquella sociedad para la que fue hecho. La naturaleza, en consecuencia, lo ha dotado no solo del deseo de ser aprobado, sino del deseo de ser lo que debe ser aprobado, o de ser lo que él mismo aprueba en los demás hombres. El primer deseo solo podría haberle hecho desear parecer apto para la sociedad. El segundo era necesario para hacerlo ansioso por serlo realmente. El primero solo podría haberle impulsado a la afectación de la virtud y al disimulo del vicio. El segundo era necesario para inspirarle el verdadero amor a la virtud, y el verdadero aborrecimiento del vicio. En toda mente bien formada, este segundo deseo parece ser el más fuerte de los dos. Solo los más débiles y más superficiales del género humano pueden deleitarse en gran medida con un elogio que ellos mismos saben del todo inmerecido. Un hombre débil puede a veces complacerse con él, pero un hombre sabio lo rechaza en toda ocasión. Pero aunque un hombre sabio sienta poco placer en el elogio cuando sabe que no hay mérito que lo justifique, a menudo siente el más alto al hacer lo que sabe que merece elogio, aunque sepa igualmente bien que nunca se le habrá de otorgar elogio alguno por ello. Obtener la aprobación del género humano allí donde no se debe aprobación alguna nunca puede ser para él objeto de importancia. Obtener esa aprobación allí donde realmente se debe puede a veces no ser para él objeto de gran importancia. Pero ser aquello que merece la aprobación ha de ser siempre para él el objeto de la mayor importancia.

Desear, o siquiera aceptar, un elogio que no se merece solo puede ser efecto de la más despreciable vanidad. Desearlo allí donde realmente se merece no es desear otra cosa que se nos haga un acto de justicia de lo más esencial. El amor a la justa fama, a la verdadera gloria, aun por sí misma, e independientemente de cualquier ventaja que de ella pueda derivarse, no es indigno ni siquiera de un hombre sabio. Sin embargo, este a veces la descuida, e incluso la desprecia; y nunca es más propenso a hacerlo que cuando tiene la más perfecta certeza de la perfecta corrección de cada parte de su propia conducta. Su autoaprobación, en tal caso, no necesita confirmación alguna de la aprobación de los demás hombres. Basta por sí sola, y con ella se contenta. Esta autoaprobación es, si no el único, al menos el objeto principal por el que puede o debe sentirse solícito. Amarla es amar la virtud.

Así como el amor y la admiración que naturalmente concebimos por ciertos caracteres nos disponen a desear convertirnos nosotros mismos en objeto propio de tan gratos sentimientos, así el odio y el desprecio que igualmente naturalmente concebimos por otros nos disponen, acaso con más fuerza aún, a temer la mera idea de asemejarnos a ellos en algún aspecto. Tampoco en este caso es tanto el pensamiento de ser odiados y despreciados lo que tememos, cuanto el de ser odiosos y despreciables. Tememos el pensamiento de hacer algo que pueda convertirnos en objeto justo y propio del odio y del desprecio de nuestros semejantes, aunque tuviéramos la más perfecta seguridad de que esos sentimientos nunca habrían de ejercerse realmente contra nosotros. El hombre que ha quebrantado todas aquellas normas de conducta que por sí solas pueden hacerlo grato al género humano, aunque tuviera la más perfecta certeza de que lo que había hecho quedaría para siempre oculto a todo ojo humano, de nada le sirve. Cuando mira hacia atrás y lo contempla bajo la luz en que lo contemplaría el espectador imparcial, halla que no puede penetrar en ninguno de los motivos que lo influyeron. Se siente abochornado y confundido ante ese pensamiento, y experimenta necesariamente un grado muy alto de la vergüenza a la que estaría expuesto si sus acciones llegaran

alguna vez a conocerse generalmente. Su imaginación, también en este caso, anticipa el desprecio y la burla de los que nada lo salva, sino la ignorancia de quienes viven con él. Sigue sintiendo que es el objeto natural de estos sentimientos, y sigue temblando ante la idea de lo que sufriría si estos llegasen a ejercerse realmente contra él. Pero si aquello de lo que se había hecho culpable no era simplemente una de esas incorrecciones que son objeto de una simple desaprobación, sino uno de esos enormes crímenes que suscitan detestación y resentimiento, jamás podría pensar en ello, mientras le quedase alguna sensibilidad, sin sentir toda la agonía del horror y del remordimiento; y aunque pudiera estar seguro de que ningún hombre lo sabría jamás, y aunque pudiera incluso llegar a creer que no había Dios que lo vengase, seguiría sintiendo lo bastante de ambos sentimientos como para amargar toda su vida: seguiría considerándose el objeto natural del odio y de la indignación de todos sus semejantes; y, si su corazón no se hubiera endurecido por el hábito de los crímenes, no podría pensar sin terror ni asombro ni siquiera en el modo en que el género humano lo miraría, en cuál sería la expresión de sus semblantes y de sus ojos, si la terrible verdad llegara alguna vez a conocerse. Estos naturales aguijones de una conciencia acongojada son los demonios, las furias vengadoras que, en esta vida, persiguen al culpable, que no le permiten quietud ni reposo, que a menudo lo llevan a la desesperación y a la enajenación, de los que ninguna seguridad de secreto puede protegerlo, de los que ningún principio de irreligión puede liberarlo del todo, y de los que nada puede librarlo sino el más vil y abyecto de todos los estados, una completa insensibilidad al honor y a la infamia, al vicio y a la virtud. Hombres de los caracteres más detestables que, en la ejecución de los crímenes más horrendos, habían tomado sus medidas con tanta frialdad como para evitar hasta la sospecha de culpa, se han visto a veces impulsados, por el horror de su situación, a descubrir por sí mismos lo que ninguna sagacidad humana habría podido jamás investigar. Al reconocer su culpa, al someterse al resentimiento de sus conciudadanos ofendidos, y al saciar así aquella venganza de la que eran conscientes de haberse convertido en el objeto propio, esperaban,

con su muerte, reconciliarse, al menos en su propia imaginación, con los sentimientos naturales del género humano; poder considerarse menos merecedores de odio y de resentimiento; expiar, en alguna medida, sus crímenes, y, convirtiéndose así en objeto, más de compasión que de horror, morir, si era posible, en paz y con el perdón de todos sus semejantes. Comparado con lo que sentían antes del descubrimiento, hasta ese pensamiento, según parece, era ya felicidad.

En tales casos, el horror al merecer censura parece, incluso en personas que no pueden sospecharse de una delicadeza o sensibilidad de carácter extraordinarias, vencer por completo el temor a la censura misma. Para aplacar ese horror, para apaciguar en alguna medida el remordimiento de su propia conciencia, se sometían voluntariamente tanto al reproche como al castigo que sabían debidos a sus crímenes, pero que, al mismo tiempo, habrían podido fácilmente evitar.

Solo los más frívolos y superficiales del género humano pueden deleitarse en gran medida con un elogio que ellos mismos saben del todo inmerecido. El reproche inmerecido, en cambio, a menudo es capaz de mortificar muy severamente incluso a hombres de más que ordinaria constancia. Los hombres de constancia más ordinaria, en verdad, aprenden fácilmente a despreciar esas necias historias que circulan tan frecuentemente en la sociedad, y que, por su propio absurdo y falsedad, no dejan nunca de extinguirse al cabo de unas semanas, o de unos días. Pero a un hombre inocente, aunque sea de más que ordinaria constancia, a menudo no solo lo horroriza, sino que lo mortifica muy severamente la imputación seria, aunque falsa, de un crimen; sobre todo cuando esa imputación se ve desafortunadamente respaldada por circunstancias que le dan un aire de probabilidad. Se siente humillado al comprobar que alguien pueda tener tan mezquina opinión de su carácter como para suponerlo capaz de ser culpable de él. Aunque plenamente consciente de su propia inocencia, la mera imputación parece a menudo, incluso en su propia imaginación, proyectar una sombra de deshonra y de descrédito sobre su carácter. Su justa indignación,

además, ante una injuria tan grosera, que sin embargo puede a menudo resultar impropio, y a veces incluso imposible, vengar, es en sí misma una sensación muy penosa. No hay mayor atormentador del pecho humano que un resentimiento violento que no puede satisfacerse. Un hombre inocente, llevado al patíbulo por la falsa imputación de un crimen infame u odioso, sufre la más cruel desgracia que le es posible sufrir a la inocencia. La angustia de su ánimo puede, en este caso, ser a menudo mayor que la de aquellos que sufren por crímenes semejantes de los que realmente han sido culpables. Los criminales disolutos, como los ladrones y salteadores comunes, tienen a menudo escaso sentido de la vileza de su propia conducta, y por consiguiente ningún remordimiento. Sin preocuparse por la justicia o la injusticia del castigo, siempre se han acostumbrado a considerar la horca como una suerte muy probable de caerles en desgracia. Cuando en efecto les cae, por tanto, se consideran solo un poco menos afortunados que algunos de sus compañeros, y se someten a su destino sin más inquietud que la que pueda surgir del temor a la muerte; temor que, según vemos a menudo, hasta esos desdichados sin valor pueden vencer con tanta facilidad y de manera tan completa. El hombre inocente, por el contrario, además de la inquietud que ese temor pueda ocasionarle, se ve atormentado por su propia indignación ante la injusticia que se le ha hecho. Se siente horrorizado ante el pensamiento de la infamia que el castigo pueda arrojar sobre su memoria, y prevé, con la más exquisita angustia, que en adelante será recordado por sus más queridos amigos y parientes, no con pesar y afecto, sino con vergüenza, e incluso con horror, por su supuesta conducta ignominiosa: y las sombras de la muerte parecen cerrarse en torno a él con una tiniebla más oscura y más melancólica de la que naturalmente les corresponde. Tales fatales accidentes, cabe esperar, por la tranquilidad del género humano, ocurren muy raramente en cualquier país; pero ocurren a veces en todos los países, incluso en aquellos donde la justicia se administra en general muy bien. El infortunado Calas, hombre de una constancia mucho más que ordinaria (rodado en la rueda y quemado en Tolosa por el supuesto asesinato de su propio hijo, del cual era perfectamente inocente),

parecía, con su último aliento, deplorar no tanto la crueldad del castigo cuanto el descrédito que la imputación pudiera acarrear a su memoria. Después de haber sido roto en la rueda, y cuando estaba a punto de ser arrojado al fuego, el monje que asistía a la ejecución lo exhortó a confesar el crimen por el cual había sido condenado. «Padre mío —dijo Calas—, ¿puede usted mismo llegar a creer que soy culpable?»

A las personas en circunstancias tan desafortunadas, esa humilde filosofía que limita sus miras a esta vida puede ofrecerles, acaso, muy poco consuelo. Se les arrebata todo lo que podría hacer respetable tanto la vida como la muerte. Están condenados a la muerte y a una infamia eterna. Solo la religión puede ofrecerles un consuelo verdaderamente eficaz. Solo ella puede decirles que poco importa lo que los hombres piensen de su conducta, mientras la apruebe el Juez del mundo que todo lo ve. Solo ella puede presentarles la visión de otro mundo, un mundo de más candor, humanidad y justicia que el presente, donde a su debido tiempo se declarará su inocencia y se recompensará finalmente su virtud: y el mismo gran principio que solo puede infundir terror al vicio triunfante ofrece el único consuelo eficaz a la inocencia deshonrada e insultada.

En las faltas menores, lo mismo que en los crímenes mayores, sucede con frecuencia que una persona sensible se siente mucho más herida por la imputación injusta de lo que el criminal verdadero se siente por su culpa real. Una mujer de vida galante se ríe incluso de las sospechas bien fundadas que circulan sobre su conducta. La sospecha peor fundada de esa misma clase es una puñalada mortal para una virgen inocente. Podemos sentar como regla general, creo, que la persona que deliberadamente comete una acción vergonzosa rara vez tiene mucho sentido del deshonor que implica; y la persona que la comete habitualmente apenas llega a tenerlo jamás.

Cuando todo hombre, incluso de mediano entendimiento, desprecia tan fácilmente el aplauso inmerecido, quizá merezca alguna consideración cómo sucede que el reproche inmerecido

pueda a menudo ser capaz de mortificar tan severamente a hombres del juicio más sano y más recto.

El dolor, ya he tenido ocasión de observarlo, es, en casi todos los casos, una sensación más punzante que el placer opuesto y correspondiente. El uno, casi siempre, nos deprime mucho más por debajo del estado ordinario, o de lo que podría llamarse el estado natural de nuestra felicidad, de lo que el otro llega jamás a elevarnos por encima de él. Un hombre sensible tiende a sentirse más humillado por una censura justa que exaltado por un aplauso igualmente justo. El aplauso inmerecido, un hombre sabio lo rechaza con desprecio en toda ocasión; pero a menudo siente muy severamente la injusticia de una censura inmerecida. Al dejarse aplaudir por lo que no ha hecho, al asumir un mérito que no le pertenece, siente que es culpable de una mezquina falsedad, y que merece, no la admiración, sino el desprecio de aquellas mismas personas que, por error, se habían dejado llevar a admirarlo. Puede, quizá, proporcionarle algún placer bien fundado el comprobar que muchas personas lo hayan creído capaz de hacer lo que no hizo. Pero aunque pueda sentirse en deuda con sus amigos por su buena opinión, se consideraría culpable de la mayor bajeza si no los desengañase de inmediato. Le proporciona poco placer contemplarse a sí mismo bajo la luz en que los demás lo contemplan realmente, cuando es consciente de que, si conocieran la verdad, lo contemplarían bajo una luz muy distinta. Un hombre débil, sin embargo, suele deleitarse mucho en contemplarse a sí mismo bajo esa luz falsa y engañosa. Se atribuye el mérito de toda acción laudable que se le adjudica, y pretende el de muchas otras que a nadie se le habría ocurrido adjudicarle. Pretende haber hecho lo que nunca hizo, haber escrito lo que otro escribió, haber inventado lo que otro descubrió; y se ve arrastrado a todos los miserables vicios del plagio y de la mentira ordinaria. Pero aunque ningún hombre de mediano buen sentido pueda sacar mucho placer de que se le atribuya una acción laudable que jamás realizó, un hombre sabio puede sufrir gran dolor por la seria imputación de un crimen que jamás cometió. La naturaleza, en este caso, ha hecho el dolor no

solo más punzante que el placer opuesto y correspondiente, sino que lo ha hecho así en un grado mucho mayor que el ordinario. Una negación libra al hombre de inmediato del necio y ridículo placer; pero no siempre lo libra del dolor. Cuando rechaza el mérito que se le atribuye, nadie duda de su veracidad. Puede dudarse de ella cuando niega el crimen del que se le acusa. Se siente a la vez enfurecido por la falsedad de la imputación, y mortificado al comprobar que se le dé algún crédito. Siente que su carácter no basta para protegerlo. Siente que sus semejantes, lejos de considerarlo bajo la luz en que ansiosamente desea que lo consideren, lo tienen por capaz de ser culpable de aquello de que se le acusa. Sabe perfectamente que no ha sido culpable. Sabe perfectamente lo que ha hecho; pero, quizá, apenas hombre alguno pueda saber perfectamente de qué es capaz él mismo. Lo que la peculiar constitución de su propia mente pueda o no admitir es, acaso, en mayor o menor medida, motivo de duda para todo hombre. La confianza y la buena opinión de sus amigos y vecinos tienden, más que ninguna otra cosa, a aliviarlo de esta duda tan desagradable; su desconfianza y su opinión desfavorable, a aumentarla. Puede creerse muy seguro de que su juicio desfavorable es erróneo; pero esta seguridad rara vez puede ser tan grande como para impedir que ese juicio le cause alguna impresión; y cuanto mayor sea su sensibilidad, cuanto mayor su delicadeza, cuanto mayor, en suma, su valía, tanto mayor será probablemente esta impresión.

El acuerdo o desacuerdo, tanto de los sentimientos como de los juicios de los demás con los nuestros, es, en todos los casos, ha de observarse, de mayor o menor importancia para nosotros, exactamente en la proporción en que nosotros mismos nos hallemos más o menos inseguros acerca de la corrección de nuestros propios sentimientos, acerca de la exactitud de nuestros propios juicios.

Un hombre sensible puede a veces sentir una gran inquietud por temor a haber cedido demasiado incluso a lo que podría llamarse una pasión honorable; a su justa indignación, acaso, ante la injuria que pueda habérsele hecho a él mismo o a su amigo. Teme

ansiosamente que, con la sola intención de actuar con firmeza y de hacer justicia, pueda, por la excesiva vehemencia de su emoción, haber causado una injuria real a alguna otra persona que, aunque no inocente, quizá no fuera del todo tan culpable como al principio supuso. La opinión de los demás se vuelve, en este caso, de la mayor importancia para él. Su aprobación es el bálsamo más sanador; su desaprobación, el veneno más amargo y más atormentador que pueda verterse en su ánimo inquieto. Cuando está perfectamente satisfecho con cada parte de su propia conducta, el juicio de los demás suele tener para él menor importancia.

Hay algunas artes muy nobles y muy bellas en las que el grado de excelencia solo puede determinarse por cierta finura de gusto, cuyos veredictos, sin embargo, parecen siempre, en alguna medida, inciertos. Hay otras en las que el éxito admite, ya una demostración clara, ya una prueba muy satisfactoria. Entre los aspirantes a la excelencia en esas distintas artes, la ansiedad por la opinión pública es siempre mucho mayor en las primeras que en las segundas.

La belleza de la poesía es cosa de tal finura, que un joven principiante apenas puede estar nunca seguro de haberla alcanzado. Nada le deleita, por tanto, tanto como los juicios favorables de sus amigos y del público; y nada le mortifica tan severamente como lo contrario. El uno afianza, el otro socava, la buena opinión que ansiosamente desea abrigar acerca de sus propias obras. La experiencia y el éxito pueden, con el tiempo, darle algo más de confianza en su propio juicio. Está, sin embargo, en todo momento expuesto a sentirse muy severamente mortificado por los juicios desfavorables del público. Racine quedó tan disgustado por el éxito mediocre de su Fedra, quizá la más bella tragedia que existe en lengua alguna, que, aun en el vigor de su vida y en la cumbre de sus facultades, resolvió no escribir más para el teatro. Aquel gran poeta solía decir con frecuencia a su hijo que la crítica más mezquina e impertinente siempre le había causado más dolor del que jamás le había proporcionado placer el elogio más alto y más justo. La extremada sensibilidad de Voltaire a la más leve censura de este tipo es bien conocida de todos. El Dunciad del señor Pope es un

monumento imperecedero de cuánto se sintió herido el más correcto, así como el más elegante y armonioso de todos los poetas ingleses, por las críticas de los autores más bajos y más despreciables. Se dice que Gray (quien reúne a la sublimidad de Milton la elegancia y la armonía de Pope, y a quien nada le falta para ser, quizá, el primer poeta de la lengua inglesa, salvo haber escrito un poco más) quedó tan herido por una necia e impertinente parodia de dos de sus más bellas odas, que nunca después intentó obra alguna de importancia. Aquellos hombres de letras que se precian de lo que se llama el buen estilo en prosa se acercan en algo a la sensibilidad de los poetas.

Los matemáticos, por el contrario, que pueden tener la más perfecta certeza, tanto de la verdad como de la importancia de sus descubrimientos, suelen ser muy indiferentes a la acogida que puedan recibir del público. Los dos mayores matemáticos a quienes he tenido el honor de conocer, y, creo, los dos mayores que han vivido en mi tiempo, el doctor Robert Simpson de Glasgow y el doctor Matthew Stewart de Edimburgo, nunca parecieron sentir la más leve inquietud por el desdén con que la ignorancia del público acogió algunas de sus obras más valiosas. La gran obra de sir Isaac Newton, sus Principios matemáticos de la filosofía natural, me han dicho que fue desatendida por el público durante varios años. La tranquilidad de aquel gran hombre, es probable, nunca sufrió por ello la interrupción de un solo cuarto de hora. Los filósofos naturales, en su independencia respecto de la opinión pública, se aproximan bastante a los matemáticos, y, en sus juicios acerca del mérito de sus propios descubrimientos y observaciones, disfrutan en algún grado de la misma seguridad y tranquilidad.

Los caracteres morales de estas distintas clases de hombres de letras se ven, quizá, a veces algo afectados por esta tan grande diferencia en su situación respecto del público.

Los matemáticos y los filósofos naturales, por su independencia respecto de la opinión pública, tienen poca tentación de formar facciones y camarillas, ya para sostener su propia reputación, ya

para rebajar la de sus rivales. Son casi siempre hombres de la más amable sencillez de trato, que viven en buena armonía unos con otros, que son amigos de la reputación de los demás, que no entran en intriga alguna para asegurarse el aplauso público, sino que se complacen cuando sus obras son aprobadas, sin sentirse ni muy contrariados ni muy irritados cuando son desatendidas.

No sucede siempre lo mismo con los poetas, ni con quienes se precian de lo que se llama el buen estilo. Son muy propensos a dividirse en una suerte de facciones literarias; siendo cada camarilla a menudo declaradamente, y casi siempre en secreto, enemiga mortal de la reputación de todas las demás, y empleando todas las mezquinas artes de la intriga y de la solicitud para prevenir a la opinión pública en favor de las obras de sus propios miembros, y en contra de las de sus enemigos y rivales. En Francia, Despréaux y Racine no tuvieron a menos ponerse al frente de una camarilla literaria para rebajar la reputación, primero de Quinault y Perrault, y después de Fontenelle y La Motte, y hasta tratar al buen La Fontaine con una especie de bondad de lo más irrespetuosa. En Inglaterra, el amable señor Addison no consideró indigno de su carácter apacible y modesto ponerse al frente de una pequeña camarilla del mismo tipo, a fin de contener la creciente reputación del señor Pope. El señor Fontenelle, al escribir las vidas y los caracteres de los miembros de la academia de ciencias, sociedad de matemáticos y de filósofos naturales, tiene ocasiones frecuentes de celebrar la amable sencillez de su trato; cualidad que, según observa, era tan universal entre ellos que resultaba característica más bien de toda esa clase de hombres de letras que de ningún individuo en particular. El señor D'Alembert, al escribir las vidas y los caracteres de los miembros de la academia francesa, sociedad de poetas y de buenos escritores, o de quienes se suponen tales, no parece haber tenido ocasiones tan frecuentes de hacer observación alguna de este tipo, y en ninguna parte pretende presentar esta amable cualidad como característica de esa clase de hombres de letras a la que celebra.

Nuestra incertidumbre acerca de nuestro propio mérito, y nuestra ansiedad por pensar favorablemente de él, deberían juntas, con

bastante naturalidad, hacernos desear conocer la opinión de los demás al respecto; sentirnos más que ordinariamente exaltados cuando esa opinión es favorable, y más que ordinariamente mortificados cuando no lo es: pero no deberían hacernos desear obtener la opinión favorable, ni evitar la desfavorable, por medio de la intriga y la camarilla. Cuando un hombre ha sobornado a todos los jueces, la decisión más unánime del tribunal, aunque pueda hacerle ganar su pleito, no puede darle ninguna seguridad de que tenía razón: y si hubiera llevado adelante su pleito solo para convencerse de que tenía razón, nunca habría sobornado a los jueces. Pero aunque deseaba comprobar que tenía razón, deseaba igualmente ganar su pleito; y por eso sobornó a los jueces. Si el elogio no tuviera para nosotros más consecuencia que la de ser una prueba de nuestro merecer elogio, jamás procuraríamos obtenerlo por medios desleales. Pero aunque para los hombres sabios sea, al menos en los casos dudosos, de importancia principal por esta razón, es también, por sí mismo, de alguna importancia: y por eso (aunque en tales ocasiones, en verdad, no podamos llamarlos hombres sabios) hombres muy por encima del nivel común han intentado a veces, tanto obtener elogio como evitar la censura, por medios de lo más desleales.

El elogio y la censura expresan lo que realmente son los sentimientos de los demás; el merecer elogio y el merecer censura, lo que naturalmente deberían ser los sentimientos de los demás respecto de nuestro carácter y conducta. El amor al elogio es el deseo de obtener los sentimientos favorables de nuestros semejantes. El amor al merecer elogio es el deseo de convertirnos en el objeto propio de esos sentimientos. En esto, ambos principios se asemejan y son afines entre sí. La misma afinidad y semejanza se da entre el temor a la censura y el temor a merecer censura.

El hombre que desea realizar, o que efectivamente realiza, una acción que merece elogio, puede desear igualmente el elogio que le es debido, y a veces, quizá, más del que le es debido. Ambos principios se hallan en este caso mezclados. Hasta qué punto su conducta pudo haber estado influida por el uno, y hasta qué punto

por el otro, puede a menudo ser desconocido hasta para él mismo. Ha de serlo casi siempre para los demás. Quienes se hallan dispuestos a rebajar el mérito de su conducta la atribuyen principal o enteramente al mero amor al elogio, o a lo que llaman mera vanidad. Quienes se hallan dispuestos a pensar de ella más favorablemente la atribuyen principal o enteramente al amor al merecer elogio; al amor de lo que hay de verdaderamente honorable y noble en la conducta humana; al deseo, no solo de obtener, sino de merecer la aprobación y el aplauso de sus semejantes. La imaginación del espectador proyecta sobre ella uno u otro color, según sus hábitos de pensamiento, o según el favor o el disgusto que sienta hacia la persona cuya conducta está considerando.

Algunos filósofos atrabiliarios, al juzgar la naturaleza humana, han hecho lo que suelen hacer los individuos quisquillosos al juzgar la conducta ajena, y han atribuido al amor al elogio, o a lo que llaman vanidad, toda acción que debería atribuirse al amor al merecer elogio. Más adelante tendré ocasión de dar cuenta de alguno de sus sistemas, y no me detendré ahora a examinarlos.

Muy pocos hombres pueden darse por satisfechos con la conciencia privada de haber alcanzado aquellas cualidades, o realizado aquellas acciones, que admiran y juzgan dignas de elogio en los demás, a menos que se reconozca al mismo tiempo, de manera general, que poseen las unas o han realizado las otras; o, en otras palabras, a menos que hayan obtenido realmente el elogio que creen merecer tanto por las unas como por las otras. En este respecto, sin embargo, los hombres difieren considerablemente entre sí. Algunos parecen indiferentes al elogio cuando, en su fuero interno, están perfectamente convencidos de haberse hecho dignos de él. Otros se muestran mucho menos preocupados por merecer el elogio que por obtenerlo.

Ningún hombre puede sentirse completa, ni siquiera medianamente, satisfecho de haber evitado en su conducta todo lo que merece censura, a menos que haya evitado también la censura o el reproche mismos. Un hombre sabio puede a menudo desdeñar

el elogio, incluso cuando más lo haya merecido; pero, en todos los asuntos de importancia seria, procurará con el mayor cuidado regular su conducta de modo que evite, no solo el merecer censura, sino, en la medida de lo posible, toda imputación probable de censura. Nunca, en verdad, evitará la censura haciendo algo que juzgue censurable, omitiendo parte alguna de su deber, o desaprovechando ocasión alguna de hacer aquello que juzgue realmente y en gran medida digno de elogio. Pero, con estas salvedades, la evitará con la mayor ansiedad y cuidado. Mostrar mucha ansiedad por el elogio, incluso por acciones dignas de él, es rara vez señal de gran sabiduría, sino generalmente de cierto grado de debilidad. Pero en la ansiedad por evitar la sombra de la censura o del reproche puede no haber debilidad alguna, sino, con frecuencia, la más loable prudencia.

«Muchos hay —dice Cicerón— que desprecian la gloria, y que, sin embargo, se sienten gravemente mortificados por un reproche injusto; y ello de un modo muy inconsecuente». Esta inconsecuencia, sin embargo, parece hallarse fundada en los principios inalterables de la naturaleza humana.

El Autor de la naturaleza, en su infinita sabiduría, ha enseñado así al hombre a respetar los sentimientos y los juicios de sus semejantes; a sentirse más o menos complacido cuando estos aprueban su conducta, y más o menos herido cuando la desaprueban. Ha hecho del hombre, si se me permite decirlo, el juez inmediato del género humano, y lo ha creado, en este respecto como en tantos otros, a su propia imagen, nombrándolo su vicario en la tierra para vigilar la conducta de sus semejantes. La naturaleza enseña a los hombres a reconocer ese poder y esa jurisdicción que así le han sido conferidos, a sentirse más o menos humillados y mortificados cuando han incurrido en su censura, y más o menos exaltados cuando han obtenido su aplauso.

Pero aunque el hombre haya sido hecho, de este modo, juez inmediato del género humano, no lo ha sido sino en primera instancia; y de su sentencia cabe apelar a un tribunal mucho más

alto, al tribunal de la propia conciencia, al del pretendido espectador imparcial y bien informado, al del hombre interior, el gran juez y árbitro de nuestra conducta. Las jurisdicciones de estos dos tribunales se fundan en principios que, aunque en algunos respectos parecidos y afines, son, sin embargo, en realidad diferentes y distintos. La jurisdicción del hombre exterior se funda por entero en el deseo del elogio efectivo y en la aversión a la censura efectiva. La jurisdicción del hombre interior se funda por entero en el deseo del merecer elogio y en la aversión al merecer censura; en el deseo de poseer aquellas cualidades, y de realizar aquellas acciones, que amamos y admiramos en los demás; y en el temor a poseer aquellas cualidades, y a realizar aquellas acciones, que odiamos y despreciamos en los demás. Si el hombre exterior nos aplaudiera, ya sea por acciones que no hemos realizado, ya por motivos que no influyeron en nosotros, el hombre interior puede humillar de inmediato ese orgullo y esa exaltación de ánimo que tales aclamaciones infundadas podrían de otro modo ocasionar, diciéndonos que, como sabemos que no las merecemos, nos hacemos despreciables al aceptarlas. Si, por el contrario, el hombre exterior nos reprochara acciones que nunca realizamos, o motivos que no influyeron en las que sí hayamos podido realizar, el hombre interior puede corregir de inmediato este juicio falso y asegurarnos que no somos en modo alguno el objeto propio de esa censura que tan injustamente se nos ha dirigido. Pero en este caso, y en algún otro, el hombre interior parece a veces, por así decirlo, atónito y turbado ante la vehemencia y el clamor del hombre exterior. La violencia y el estrépito con que a veces se derrama sobre nosotros la censura parecen aturdir y entorpecer nuestro sentido natural de lo digno de elogio y de censura; y los juicios del hombre interior, aunque tal vez no queden absolutamente alterados ni pervertidos, se ven, sin embargo, tan sacudidos en la firmeza y la constancia de su decisión, que su efecto natural, el de asegurar la tranquilidad del ánimo, se ve con frecuencia en gran medida destruido. Apenas nos atrevemos a absolvernos a nosotros mismos cuando todos nuestros semejantes parecen condenarnos a voces. El pretendido espectador imparcial de nuestra conducta parece dar su opinión a nuestro favor

con miedo y vacilación, cuando la de todos los espectadores reales, la de todos aquellos con cuyos ojos y desde cuya posición procura considerarla, se le opone unánime y violentamente. En tales casos, este semidiós que habita en el pecho se muestra, como los semidioses de los poetas, de extracción en parte inmortal, pero en parte también mortal. Cuando sus juicios se dirigen de manera firme y constante por el sentido de lo digno de elogio y de censura, parece obrar de acuerdo con su origen divino; pero cuando se deja asombrar y turbar por los juicios del hombre ignorante y débil, revela su parentesco con lo mortal, y parece obrar más conforme a la parte humana que a la divina de su origen.

En tales casos, el único consuelo eficaz del hombre humillado y afligido reside en apelar a un tribunal aún más alto, al del Juez del mundo que todo lo ve, cuya mirada nunca puede ser engañada y cuyos juicios nunca pueden ser pervertidos. Solo una firme confianza en la rectitud infalible de este gran tribunal, ante el cual su inocencia habrá de ser declarada a su debido tiempo y su virtud finalmente recompensada, puede sostenerlo bajo la debilidad y el abatimiento de su propio ánimo, bajo la turbación y el desconcierto del hombre interior, a quien la naturaleza ha instituido, en esta vida, como el gran guardián, no solo de su inocencia, sino también de su tranquilidad. Nuestra felicidad en esta vida depende así, en muchas ocasiones, de la humilde esperanza y expectativa de una vida futura: esperanza y expectativa hondamente arraigadas en la naturaleza humana, que son las únicas capaces de sostener sus elevadas ideas sobre su propia dignidad, las únicas capaces de iluminar la triste perspectiva de su mortalidad, que se aproxima sin cesar, y de mantener su ánimo alegre bajo todas las más pesadas calamidades a que, por los desórdenes de esta vida, pueda a veces verse expuesta. Que exista un mundo venidero, donde a cada hombre se le hará justicia exacta, donde cada hombre será colocado entre aquellos que, por sus cualidades morales e intelectuales, sean en verdad sus iguales; donde el poseedor de aquellos humildes talentos y virtudes que, por hallarse deprimidos por la fortuna, no tuvieron en esta vida ocasión de mostrarse; que fueron desconocidos, no solo

del público, sino que el propio poseedor apenas podía estar seguro de poseer, y de los que ni siquiera el hombre interior se atrevía a darle testimonio claro y distinto; donde ese mérito modesto, silencioso y desconocido será puesto a la par, y a veces por encima, de aquellos que en este mundo gozaron de la más alta reputación, y que, por la ventaja de su posición, pudieron realizar las acciones más espléndidas y deslumbrantes; es una doctrina, en todos los respectos, tan venerable, tan reconfortante para la debilidad, tan halagüeña para la grandeza de la naturaleza humana, que el hombre virtuoso que tiene la desdicha de dudar de ella no puede sino desear, con la mayor sinceridad y ansiedad, creerla. Nunca habría podido quedar expuesta a la burla del escarnecedor, si la distribución de recompensas y castigos que algunos de sus más celosos defensores nos han enseñado que ha de hacerse en ese mundo venidero no hubiera estado con demasiada frecuencia en directa oposición a todos nuestros sentimientos morales.

Que el cortesano asiduo suele verse más favorecido que el criado fiel y activo; que la asistencia y la adulación son a menudo caminos más cortos y seguros hacia el favor que el mérito o el servicio; y que una campaña en Versalles o en Saint James vale a menudo por dos en Alemania o en Flandes, es una queja que todos hemos oído de labios de más de un venerable, aunque descontento, viejo oficial. Pero lo que se considera el mayor reproche incluso para la flaqueza de los soberanos terrenales, se ha atribuido, como si de un acto de justicia se tratara, a la perfección divina; y los deberes de la devoción, el culto público y privado de la Divinidad, han sido presentados, incluso por hombres de virtud y talento, como las únicas virtudes capaces de dar derecho a recompensa o de eximir de castigo en la vida venidera. Eran, quizá, las virtudes más adecuadas a su condición, y en las que ellos mismos más sobresalían; y todos estamos naturalmente inclinados a sobrevalorar las excelencias de nuestro propio carácter. En el discurso que el elocuente y filosófico Massillon pronunció al bendecir los estandartes del regimiento de Catinat, se halla la siguiente alocución a los oficiales: «Lo más deplorable de vuestra situación, señores, es que, en una vida dura y

penosa, en la que los servicios y los deberes sobrepasan a veces el rigor y la severidad de los claustros más austeros, sufrís siempre en vano para la vida venidera, y con frecuencia incluso para esta vida. ¡Ay! El monje solitario en su celda, obligado a mortificar la carne y a someterla al espíritu, se sostiene con la esperanza de una recompensa segura y con la unción secreta de esa gracia que suaviza el yugo del Señor. Pero vosotros, en el lecho de muerte, ¿osaréis representarle vuestras fatigas y las penalidades diarias de vuestro oficio? ¿Osaréis solicitarle recompensa alguna? Y de todos los esfuerzos que habéis hecho, de todas las violencias que os habéis infligido, ¿qué hay que Él deba poner en su propia cuenta? Los mejores días de vuestra vida, sin embargo, han sido sacrificados a vuestra profesión, y diez años de servicio han desgastado vuestro cuerpo más de lo que quizá lo habría hecho toda una vida de penitencia y de mortificación. ¡Ay, hermano mío! Un solo día de esos sufrimientos, consagrado al Señor, os habría procurado, quizá, una felicidad eterna. Una sola acción, penosa para la naturaleza y ofrecida a Él, os habría asegurado, tal vez, la herencia de los santos. Y vosotros habéis hecho todo esto, y en vano, para este mundo».

Comparar de este modo las fútiles mortificaciones de un monasterio con los ennoblecedores peligros y penalidades de la guerra; suponer que un día, o una hora, empleados en las primeras hayan de tener, a los ojos del gran Juez del mundo, más mérito que toda una vida pasada honrosamente en las segundas, es sin duda contrario a todos nuestros sentimientos morales, a todos los principios con que la naturaleza nos ha enseñado a regular nuestro desprecio o nuestra admiración. Sin embargo, es este espíritu el que, al mismo tiempo que ha reservado las regiones celestiales para los monjes y frailes, o para quienes por su conducta y su trato se les asemejaban, ha condenado a las infernales a todos los héroes, a todos los hombres de Estado y legisladores, a todos los poetas y filósofos de las épocas pasadas; a todos aquellos que inventaron, perfeccionaron o sobresalieron en las artes que contribuyen a la subsistencia, a la comodidad o al ornato de la vida humana; a todos los grandes protectores, maestros y bienhechores del género

humano; a todos aquellos a quienes nuestro sentido natural de lo digno de elogio nos obliga a atribuir el mayor mérito y la más elevada virtud. ¿Puede extrañarnos que una aplicación tan extraña de esta doctrina, por lo demás tan respetable, la haya expuesto a veces al desprecio y a la burla, al menos entre quienes tal vez no sentían gran afición ni inclinación por las virtudes devotas y contemplativas?[1]

[Nota 1: Véase Voltaire.
Vous y grillez sage et docte Platon,
Divin Homere, eloquent Ciceron, etc.]

Capítulo III.

De las influencias y de la autoridad de la conciencia

Pero aunque la aprobación de su propia conciencia apenas pueda, en algunas ocasiones extraordinarias, contentar la flaqueza del hombre; aunque el testimonio del pretendido espectador imparcial, del gran huésped que mora en su pecho, no baste siempre por sí solo para sostenerlo, la influencia y la autoridad de este principio son, en todas las ocasiones, muy grandes; y solo consultando a este juez interior podemos llegar a ver lo que a nosotros mismos concierne en su forma y dimensiones verdaderas, o hacer alguna comparación adecuada entre nuestros propios intereses y los de los demás.

Así como a los ojos del cuerpo los objetos aparecen grandes o pequeños, no tanto según sus dimensiones reales cuanto según la cercanía o la distancia de su posición, así ocurre también con lo que podría llamarse el ojo natural de la mente; y remediamos los defectos de ambos órganos de un modo bastante semejante. En mi situación presente, un inmenso paisaje de praderas, bosques y montañas lejanas no parece hacer más que cubrir la pequeña ventana junto a la que escribo, y resulta desproporcionadamente más pequeño que la habitación en que me hallo sentado. No puedo establecer una comparación justa entre esos grandes objetos y los pequeños objetos que me rodean, sino trasladándome, al menos en

la imaginación, a una posición distinta, desde la cual pueda contemplar ambos a distancias casi iguales, y formarme así algún juicio sobre sus proporciones reales. El hábito y la experiencia me han enseñado a hacer esto con tanta facilidad y prontitud, que apenas soy consciente de hacerlo; y es preciso estar, en cierta medida, familiarizado con la filosofía de la visión para convencerse plenamente de cuán pequeños aparecerían a la vista esos objetos lejanos si la imaginación, por el conocimiento de sus verdaderas magnitudes, no los agrandara y dilatara.

De la misma manera, para las pasiones egoístas y originarias de la naturaleza humana, la pérdida o la ganancia de un interés muy pequeño nuestro parece tener una importancia mucho mayor, suscita una alegría o una pena mucho más viva, un deseo o una aversión mucho más ardientes, que el mayor de los intereses ajenos cuando se trata de alguien con quien no tenemos vínculo particular alguno. Los intereses de ese otro, mientras se contemplen desde esta posición, no podrán jamás ponerse en la balanza con los nuestros, ni podrán jamás refrenarnos de hacer cuanto tienda a favorecer los nuestros, por ruinoso que ello le resulte a él. Antes de poder establecer una comparación adecuada entre esos intereses opuestos, hemos de cambiar de posición. Hemos de contemplarlos, ni desde nuestro propio lugar ni desde el suyo, ni con nuestros propios ojos ni con los suyos, sino desde el lugar y con los ojos de un tercero que no tenga vínculo particular con ninguno de los dos, y que juzgue con imparcialidad entre nosotros. También aquí el hábito y la experiencia nos han enseñado a hacerlo con tanta facilidad y prontitud, que apenas somos conscientes de hacerlo; y también en este caso se requiere cierto grado de reflexión, e incluso de filosofía, para convencernos de cuán poco interés deberíamos tomar en los mayores intereses de nuestro prójimo, de cuán poco deberíamos vernos afectados por cuanto a él concierne, si el sentido de la corrección y de la justicia no corrigiera la desigualdad, de otro modo natural, de nuestros sentimientos.

Supongamos que el gran imperio de China, con todas sus miríadas de habitantes, fuera de pronto tragado por un terremoto, y

consideremos cómo se vería afectado un hombre de humanidad en Europa, que no tuviese vínculo alguno con aquella parte del mundo, al recibir noticia de tan terrible calamidad. Imagino que, ante todo, expresaría con gran vehemencia su pesar por la desgracia de aquel pueblo infortunado; haría muchas reflexiones melancólicas sobre la precariedad de la vida humana y la vanidad de todos los trabajos del hombre, que así podían quedar aniquilados en un instante. Es posible también que, si fuera hombre de especulación, entrara en muchos razonamientos sobre los efectos que este desastre podría producir en el comercio de Europa, y en el tráfico y los negocios del mundo en general. Y cuando toda esta bella filosofía hubiera concluido, cuando todos estos humanitarios sentimientos hubiesen sido cumplidamente expresados, proseguiría con sus negocios o sus placeres, tomaría su descanso o su diversión, con la misma calma y tranquilidad que si tal accidente no hubiera ocurrido jamás. El más frívolo de los infortunios que pudiera sucederle a él mismo le causaría una perturbación más real. Si hubiese de perder mañana su dedo meñique, esta noche no dormiría; pero, con tal de no haberlos visto jamás, roncará con la más profunda tranquilidad sobre la ruina de cien millones de sus semejantes, y la destrucción de esa inmensa multitud le parecerá, claramente, un objeto que le interesa menos que esta insignificante desgracia suya. Así pues, para evitar esta pequeña desgracia propia, ¿estaría dispuesto un hombre de humanidad a sacrificar la vida de cien millones de sus semejantes, con tal de no haberlos visto jamás? La naturaleza humana se estremece de horror ante este pensamiento, y el mundo, en su mayor depravación y corrupción, nunca ha producido un villano capaz de albergarlo. Pero ¿de dónde procede esta diferencia? Cuando nuestros sentimientos pasivos son casi siempre tan mezquinos y tan egoístas, ¿cómo es que nuestros principios activos sean con frecuencia tan generosos y tan nobles? Cuando nos vemos siempre mucho más profundamente afectados por cuanto nos concierne a nosotros mismos que por cuanto concierne a los demás hombres, ¿qué es lo que impulsa al hombre generoso, en toda ocasión, y al ruin, en muchas, a sacrificar sus propios intereses a los mayores intereses de los demás? No es el suave poder de la

humanidad, no es esa débil chispa de benevolencia que la naturaleza ha encendido en el corazón humano, lo que es capaz de contrarrestar así los más fuertes impulsos del amor propio. Es un poder más fuerte, un motivo más poderoso, el que actúa en tales ocasiones. Es la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interior, el gran juez y árbitro de nuestra conducta. Es él quien, siempre que estamos a punto de obrar de un modo que afecte a la felicidad de los demás, nos grita, con una voz capaz de asombrar a la más presuntuosa de nuestras pasiones, que no somos sino uno más entre la multitud, en nada mejores que cualquier otro de ella, y que, cuando nos preferimos a nosotros mismos de manera tan vergonzosa y tan ciega frente a los demás, nos convertimos en objeto propio de resentimiento, aborrecimiento y execración. Solo de él aprendemos la verdadera pequeñez de nosotros mismos y de cuanto a nosotros concierne, y las falsas representaciones naturales del amor propio solo pueden corregirse con la mirada de este espectador imparcial. Es él quien nos muestra la corrección de la generosidad y la deformidad de la injusticia; la corrección de renunciar a los mayores intereses propios en favor de los intereses aún mayores de los demás, y la deformidad de causar el menor daño a otro con el fin de obtener el mayor beneficio para nosotros mismos. No es el amor al prójimo, no es el amor al género humano, lo que en muchas ocasiones nos impulsa a la práctica de esas virtudes divinas. Es un amor más fuerte, un afecto más poderoso, el que generalmente entra en juego en tales ocasiones: el amor a lo honorable y a lo noble, a la grandeza, a la dignidad y a la superioridad de nuestro propio carácter.

Cuando la felicidad o la desdicha de los demás depende en algún respecto de nuestra conducta, no nos atrevemos, por más que el amor propio pudiera sugerírnoslo, a preferir el interés de uno solo al de muchos. El hombre interior nos advierte de inmediato que nos estimamos demasiado a nosotros mismos y demasiado poco a los demás, y que, al obrar así, nos convertimos en objeto propio del desprecio y la indignación de nuestros semejantes. Tampoco se limita este sentimiento a los hombres de extraordinaria

magnanimidad y virtud. Se halla hondamente impreso en todo soldado medianamente bueno, quien siente que se convertiría en objeto de burla para sus compañeros si se le pudiera suponer capaz de arredrarse ante el peligro, o de vacilar en exponer o en arrojar su vida, cuando el bien del servicio así lo exigiera.

Ningún individuo debe preferirse a sí mismo, ni siquiera frente a otro individuo cualquiera, hasta el punto de dañarlo o perjudicarlo con el fin de beneficiarse él mismo, aunque el beneficio para uno hubiera de ser mucho mayor que el daño o el perjuicio para el otro. El pobre no debe ni defraudar ni robar al rico, aunque la adquisición pudiera resultarle mucho más beneficiosa a él que perjudicial la pérdida para el otro. También en este caso el hombre interior le advierte de inmediato que no es mejor que su prójimo, y que, con esta preferencia injusta, se convierte en objeto propio del desprecio y la indignación del género humano, así como del castigo que ese desprecio y esa indignación naturalmente le disponen a infligir por haber violado así una de esas reglas sagradas, de cuya observancia siquiera tolerable dependen toda la seguridad y la paz de la sociedad humana. No hay hombre comúnmente honrado que no tema más la vergüenza interior de semejante acción, la mancha indeleble que dejaría para siempre estampada en su propio ánimo, que la mayor calamidad exterior que, sin culpa alguna de su parte, pudiera sobrevenirle; y que no sienta en su interior la verdad de aquella gran máxima estoica, que un hombre prive injustamente a otro de algo, o promueva injustamente su propia ventaja mediante la pérdida o el perjuicio de otro, es más contrario a la naturaleza que la muerte, que la pobreza, que el dolor, que todas las desdichas que puedan afectarlo, ya en su cuerpo, ya en sus circunstancias exteriores.

Cuando la felicidad o la desdicha de los demás no depende en modo alguno de nuestra conducta, cuando nuestros intereses están del todo separados y desligados de los suyos, de manera que no hay entre ellos ni conexión ni competencia, no siempre juzgamos tan necesario refrenar ni nuestra natural, y acaso indebida, ansiedad por nuestros propios asuntos, ni nuestra natural, y acaso igualmente indebida, indiferencia hacia los de los demás hombres. La educación

más vulgar nos enseña a obrar, en todas las ocasiones importantes, con cierta imparcialidad entre nosotros mismos y los demás, y hasta el trato ordinario del mundo es capaz de ajustar nuestros principios activos a cierto grado de corrección. Pero se ha dicho que solo la educación más artificiosa y refinada puede corregir las desigualdades de nuestros sentimientos pasivos, y que, para ello, es preciso recurrir, según se ha pretendido, a la más severa y a la más profunda filosofía.

Dos grupos distintos de filósofos han intentado enseñarnos esta, la más difícil de todas las lecciones de la moral. Unos se han esforzado por aumentar nuestra sensibilidad hacia los intereses de los demás; otros, por disminuir la que sentimos por los nuestros propios. Los primeros querrían que sintiéramos por los demás lo que naturalmente sentimos por nosotros mismos. Los segundos querrían que sintiéramos por nosotros mismos lo que naturalmente sentimos por los demás. Ambos, quizá, han llevado sus doctrinas bastante más allá del justo criterio de la naturaleza y de la corrección.

Los primeros son aquellos moralistas quejumbrosos y melancólicos que no cesan de reprocharnos nuestra felicidad mientras tantos de nuestros semejantes se hallan en la desdicha[2], que consideran impía la alegría natural de la prosperidad porque no piensa en los muchos desdichados que a cada instante padecen toda suerte de calamidades, en la languidez de la pobreza, en la agonía de la enfermedad, en los horrores de la muerte, bajo los insultos y la opresión de sus enemigos. La conmiseración por esas desdichas que nunca hemos visto, de las que nunca hemos oído hablar, pero de las que podemos estar seguros de que en todo momento afligen a tan gran número de nuestros semejantes, debería, a su parecer, empañar los placeres de los afortunados y hacer habitual en todos los hombres cierto abatimiento melancólico. Pero, ante todo, esta extrema simpatía por desgracias de las que nada sabemos parece del todo absurda e irracional. Si se toma la tierra entera por término medio, por cada hombre que padece dolor o desdicha se hallarán veinte en la prosperidad y la alegría, o al menos en circunstancias tolerables. No puede alegarse, sin duda, razón alguna por la que

debamos llorar con el uno antes que alegrarnos con los veinte. Esta conmiseración artificial, además, no solo es absurda, sino que parece del todo inalcanzable; y quienes afectan este carácter no suelen tener más que cierta tristeza afectada y sentimental que, sin llegar al corazón, no sirve sino para hacer su semblante y su conversación impertinentemente sombríos y desagradables. Y, por último, esta disposición de ánimo, aun cuando pudiera alcanzarse, sería del todo inútil, y no podría servir sino para hacer desdichado a quien la poseyese. Cualquier interés que tomemos por la suerte de aquellos con quienes no tenemos trato ni relación alguna, y que se hallan del todo fuera de la esfera de nuestra actividad, solo puede producirnos inquietud a nosotros, sin ventaja alguna para ellos. ¿De qué serviría que nos preocupáramos por el mundo en la luna? Todos los hombres, incluso los más distantes, tienen sin duda derecho a nuestros buenos deseos, y nuestros buenos deseos les otorgamos por naturaleza. Pero si, a pesar de ello, fueran desdichados, inquietarnos por ello no parece formar parte de nuestro deber. Que hayamos, pues, de interesarnos poco por la suerte de aquellos a quienes ni podemos servir ni podemos dañar, y que en todo respecto se hallan tan remotos de nosotros, parece cosa sabiamente dispuesta por la naturaleza; y aunque fuera posible alterar en este respecto la constitución original de nuestro carácter, nada ganaríamos con el cambio.

[Nota 2: Véase Las estaciones de Thomson, «Invierno»: «Ah! little think the gay licentious proud», etc. Véase también Pascal.]

Nunca se nos reprocha tener demasiado poco sentir compartido con la alegría del éxito. Donde la envidia no lo impide, el favor que dispensamos a la prosperidad más bien tiende a ser excesivo; y esos mismos moralistas que nos censuran por no simpatizar lo suficiente con los desdichados nos reprochan la ligereza con que solemos admirar, y casi adorar, a los afortunados, a los poderosos y a los ricos.

Entre los moralistas que se esfuerzan por corregir la desigualdad natural de nuestros sentimientos pasivos disminuyendo nuestra

sensibilidad hacia lo que a nosotros mismos concierne particularmente, podemos contar a todas las antiguas sectas de filósofos, pero en especial a los antiguos estoicos. El hombre, según los estoicos, debe considerarse a sí mismo, no como algo separado y aislado, sino como un ciudadano del mundo, un miembro de la vasta república de la naturaleza. Al interés de esta gran comunidad debe estar dispuesto, en todo momento, a sacrificar su propio y pequeño interés. Cuanto le concierne a él mismo no debe afectarlo más de lo que le afecta cuanto concierne a cualquier otra parte, igualmente importante, de este inmenso sistema. Debemos considerarnos a nosotros mismos, no bajo la luz en que nos suelen situar nuestras propias pasiones egoístas, sino bajo la luz en que nos consideraría cualquier otro ciudadano del mundo. Lo que nos sucede a nosotros debemos considerarlo como lo que le sucede a nuestro prójimo, o, lo que viene a ser lo mismo, como nuestro prójimo considera lo que nos sucede a nosotros. «Cuando nuestro prójimo —dice Epicteto— pierde a su mujer o a su hijo, no hay nadie que no advierta que esto es una calamidad humana, un suceso natural del todo conforme al curso ordinario de las cosas; pero cuando lo mismo nos sucede a nosotros, entonces clamamos como si hubiésemos padecido la más terrible de las desgracias. Deberíamos, sin embargo, recordar cómo nos vimos afectados cuando este accidente le ocurrió a otro, y ser, en nuestro propio caso, tales como fuimos en el suyo».

Aquellos infortunios privados, respecto de los cuales nuestros sentimientos suelen sobrepasar los límites de la corrección, son de dos clases distintas. O bien son de aquellos que nos afectan solo indirectamente, al afectar, en primer lugar, a otras personas particularmente queridas para nosotros —como nuestros padres, nuestros hijos, nuestros hermanos y hermanas, nuestros amigos íntimos—; o bien son de aquellos que nos afectan a nosotros mismos inmediata y directamente, ya en nuestro cuerpo, ya en nuestra fortuna, ya en nuestra reputación —como el dolor, la enfermedad, la muerte próxima, la pobreza, el deshonor, etc.

En los infortunios de la primera clase, nuestras emociones pueden, sin duda, sobrepasar con mucho lo que la exacta corrección

admitiría; pero también pueden quedarse cortas respecto de ella, y con frecuencia así ocurre. El hombre que no sintiera por la muerte o la desdicha de su propio padre, o de su propio hijo, más de lo que sentiría por las de cualquier otro padre o hijo ajenos, no parecería ni buen hijo ni buen padre. Semejante indiferencia antinatural, lejos de suscitar nuestro aplauso, incurriría en nuestra más alta desaprobación. De estos afectos domésticos, sin embargo, unos suelen ofender más por su exceso, y otros por su defecto. La naturaleza, con los más sabios propósitos, ha hecho que en la mayoría de los hombres, quizá en todos, la ternura paterna sea un afecto mucho más fuerte que la piedad filial. La continuidad y la propagación de la especie dependen por entero del primero, y no de la segunda. En los casos ordinarios, la existencia y la conservación del hijo dependen por entero del cuidado de los padres. Las de los padres rara vez dependen de las del hijo. La naturaleza, por consiguiente, ha hecho tan fuerte el primero de estos afectos, que generalmente no necesita ser excitado, sino moderado; y los moralistas rara vez se esfuerzan por enseñarnos a dar rienda suelta a nuestro cariño, a nuestro apego excesivo, a la injusta preferencia que nos inclinamos a dar a nuestros propios hijos sobre los de los demás, sino más bien a contenerlos. Nos exhortan, por el contrario, a una atención afectuosa hacia nuestros padres, y a corresponderles debidamente, en su vejez, por la bondad que nos mostraron en nuestra infancia y juventud. En el Decálogo se nos manda honrar a nuestro padre y a nuestra madre. No se hace mención alguna del amor a nuestros hijos. La naturaleza nos había preparado suficientemente para el cumplimiento de este último deber. Rara vez se acusa a los hombres de fingir querer a sus hijos más de lo que en realidad los quieren. Alguna vez se ha sospechado, en cambio, que ostentaban con demasiado aparato su piedad hacia sus padres. Por razón semejante se ha sospechado de insinceridad el dolor ostentoso de las viudas. Deberíamos respetar, si pudiéramos creerlo sincero, incluso el exceso de estos afectos bondadosos; y aunque no lo aprobáramos del todo, no deberíamos condenarlo con severidad. Que parezca digno de elogio, al menos a los ojos de quienes lo afectan, es prueba de ello la afectación misma.

Incluso el exceso de esos afectos bondadosos que suelen ofender más por su exceso, aunque pueda parecer censurable, nunca resulta odioso. Censuramos el cariño y la solicitud excesivos de un padre, por considerarlos algo que, a la larga, puede resultar perjudicial para el hijo, y que, entretanto, resulta sumamente incómodo para el padre; pero lo perdonamos con facilidad, y nunca lo contemplamos con odio ni con aversión. El defecto de este afecto, por lo común excesivo, resulta en cambio siempre particularmente odioso. El hombre que parece no sentir nada por sus propios hijos, y que los trata en toda ocasión con inmerecida severidad y dureza, parece, de entre todos los brutos, el más detestable. El sentido de la corrección, lejos de exigirnos erradicar por completo esa extraordinaria sensibilidad que naturalmente sentimos por los infortunios de nuestros allegados más cercanos, se ve siempre mucho más ofendido por el defecto que por el exceso de esa sensibilidad. La apatía estoica nunca resulta agradable en tales casos, y todos los sofismas metafísicos con que se la sostiene rara vez sirven para otra cosa que para inflar la dura insensibilidad de un petimetre hasta diez veces su impertinencia natural. Los poetas y los novelistas que mejor pintan los refinamientos y las delicadezas del amor y de la amistad, y de todos los demás afectos privados y domésticos —Racine y Voltaire, Richardson, Marivaux y Riccoboni— son, en tales casos, maestros mucho mejores que Zenón, Crisipo o Epicteto.

Esa sensibilidad moderada ante los infortunios ajenos, que no nos incapacita para el cumplimiento de deber alguno; el recuerdo melancólico y afectuoso de nuestros amigos difuntos; esa punzada, tan cara al dolor secreto, como dice Gray, no son en modo alguno sensaciones desagradables. Aunque por fuera revistan los rasgos del dolor y de la pena, llevan todas, por dentro, estampados los caracteres ennoblecedores de la virtud y de la aprobación de uno mismo.

Otra cosa ocurre con los infortunios que nos afectan a nosotros mismos inmediata y directamente, ya en nuestro cuerpo, ya en nuestra fortuna, ya en nuestra reputación. El sentido de la corrección se ve mucho más propenso a ofenderse por el exceso que por el

defecto de nuestra sensibilidad, y son muy pocos los casos en que podemos acercarnos demasiado a la apatía y a la indiferencia estoicas.

Ya se ha observado que tenemos muy poco sentir compartido con ninguna de las pasiones que tienen su origen en el cuerpo. El dolor ocasionado por una causa evidente —como el corte o el desgarro de la carne— es, quizá, la afección corporal con la que el espectador siente la simpatía más viva. La muerte próxima de su prójimo, también, rara vez deja de afectarle considerablemente. Sin embargo, en ambos casos, el espectador siente tan poco en comparación con lo que siente la persona principalmente afectada, que esta última apenas puede jamás ofender al primero por parecer sufrir con demasiada facilidad.

La mera falta de fortuna, la mera pobreza, suscita poca compasión. Sus quejas suelen ser más bien objeto de desprecio que de sentir compartido. Despreciamos al mendigo; y, aunque sus importunidades puedan arrancarnos una limosna, apenas es jamás objeto de conmiseración seria alguna. La caída de la riqueza a la pobreza, como suele ocasionar al que la sufre la más real de las angustias, rara vez deja de excitar la más sincera conmiseración en el espectador. Aunque, en el estado presente de la sociedad, este infortunio rara vez puede ocurrir sin alguna falta, y aun alguna falta muy considerable, por parte de quien lo padece, sin embargo, se le compadece casi siempre tanto, que apenas se le permite caer en el estado más ínfimo de la pobreza; sino que, por medio de sus amigos, y con frecuencia por la indulgencia de esos mismos acreedores que tienen sobrados motivos para quejarse de su imprudencia, se le sostiene casi siempre en algún grado de decorosa, aunque humilde, mediocridad. A las personas que padecen tales infortunios podríamos, quizá, perdonarles con facilidad cierto grado de debilidad; pero, al mismo tiempo, quienes mantienen el semblante más firme, quienes se acomodan con la mayor facilidad a su nueva situación, quienes parecen no sentir humillación alguna por el cambio, sino fundar su rango en la sociedad, no en su fortuna, sino en su carácter y en su conducta, son siempre los más

aprobados, y no dejan nunca de merecer nuestra más alta y afectuosa admiración.

Así como, de todos los infortunios exteriores que pueden afectar inmediata y directamente a un hombre inocente, la pérdida inmerecida de la reputación es sin duda el mayor, así también un grado considerable de sensibilidad ante cuanto pueda acarrear tan gran calamidad no siempre resulta desairado ni desagradable. A menudo estimamos más a un joven cuando se resiente, aunque sea con cierta violencia, ante cualquier reproche injusto que se haya lanzado contra su carácter o su honor. La aflicción de una joven inocente, a causa de las conjeturas infundadas que se hayan podido difundir sobre su conducta, resulta con frecuencia del todo amable. Las personas de edad avanzada, a quienes la larga experiencia de la insensatez y la injusticia del mundo ha enseñado a prestar poca atención tanto a su censura como a su aplauso, desdeñan y desprecian la difamación, y ni siquiera se dignan honrar a sus fútiles autores con resentimiento serio alguno. Esta indiferencia, que se funda por entero en una firme confianza en su propio carácter, bien probado y bien establecido, resultaría desagradable en los jóvenes, que ni pueden ni deben tener tal confianza. Podría suponerse en ellos que presagia, para sus años venideros, una insensibilidad de lo más impropia ante el honor y la infamia verdaderos.

En todos los demás infortunios privados que nos afectan a nosotros mismos inmediata y directamente, rara vez podemos ofender por parecer poco afectados. A menudo recordamos con placer y satisfacción nuestra sensibilidad ante los infortunios ajenos. Rara vez podemos recordar la que hemos sentido ante los nuestros propios sin cierto grado de vergüenza y humillación.

Si examinamos los diferentes matices y gradaciones de la debilidad y del dominio de sí mismo, tal como los hallamos en la vida corriente, nos convenceremos fácilmente de que ese control de nuestros sentimientos pasivos ha de adquirirse, no mediante los abstrusos silogismos de una dialéctica sofística, sino mediante esa gran disciplina que la naturaleza ha establecido para la adquisición

de esta y de toda otra virtud: la atención a los sentimientos del espectador real o supuesto de nuestra conducta.

Un niño muy pequeño no tiene dominio de sí mismo; pero, cualesquiera que sean sus emociones —ya el miedo, ya la pena, ya la cólera—, procura siempre, con la violencia de sus gritos, alarmar en lo posible la atención de su niñera o de sus padres. Mientras permanece bajo la custodia de tan parciales protectores, su cólera es la primera, y quizá la única, pasión que se le enseña a moderar. Con ruido y amenazas se ven estos, por su propia comodidad, a menudo obligados a asustarlo hasta que recobre el buen humor; y la pasión que lo incita a atacar se ve refrenada por aquella que le enseña a atender a su propia seguridad. Cuando ya tiene edad para ir a la escuela, o para tratar con sus iguales, pronto descubre que estos no le profesan tan indulgente parcialidad. Desea naturalmente ganarse su favor y evitar su odio o su desprecio. Hasta la atención a su propia seguridad le enseña a hacerlo así; y pronto descubre que no puede lograrlo sino moderando, no solo su cólera, sino todas sus demás pasiones, hasta el grado que sea probable que complazca a sus compañeros de juego. Entra así en la gran escuela del dominio de sí mismo, se aplica a ser cada vez más dueño de sí, y comienza a ejercer sobre sus propios sentimientos una disciplina que la práctica de la vida más larga rara vez basta para llevar a completa perfección.

En todos los infortunios privados, en el dolor, en la enfermedad, en la pena, el hombre más débil, cuando lo visita un amigo, y más aún cuando lo visita un desconocido, se ve al punto impresionado por el modo en que estos probablemente considerarán su situación. La visión de ellos aparta su atención de la suya propia, y su pecho se serena, en cierta medida, en el momento mismo en que se hallan en su presencia. Este efecto se produce de manera instantánea y, por así decirlo, mecánica; pero, en un hombre débil, no es de larga duración. Su propia visión de su situación vuelve de inmediato a recurrir sobre él. Se abandona, como antes, a suspiros, lágrimas y lamentos, y procura, como un niño que aún no ha ido a la escuela, producir cierta armonía entre su propio dolor y la compasión del

espectador, no moderando el primero, sino reclamando importunamente la segunda.

En un hombre de algo más de firmeza, el efecto resulta algo más duradero. Procura, en la medida de lo posible, fijar su atención en el modo en que probablemente lo verá la compañía en su situación. Siente, al mismo tiempo, la estima y la aprobación que ella naturalmente le profesa cuando así preserva su tranquilidad, y, aun bajo la presión de alguna calamidad reciente y grande, parece no sentir por sí mismo más de lo que ella realmente siente por él. Se aprueba y se aplaude a sí mismo por simpatía con la aprobación ajena, y el placer que obtiene de este sentimiento lo sostiene y le permite proseguir con mayor facilidad este generoso esfuerzo. En la mayoría de los casos evita mencionar su propio infortunio, y su compañía, si está medianamente bien educada, procura no decir nada que pueda recordárselo. Se esfuerza por entretenerla, a su manera habitual, con temas indiferentes o, si se siente lo bastante fuerte para aventurarse a mencionar su infortunio, procura hablar de él tal como cree que ellos son capaces de hablar de él, y aun sentirlo no más de lo que ellos son capaces de sentirlo. Si, sin embargo, no se ha ejercitado bien en la dura disciplina del dominio de sí mismo, pronto se cansa de esta contención. Una visita larga lo fatiga, y hacia el final de ella se halla en constante peligro de hacer lo que sin falta hace en cuanto ella concluye: abandonarse a toda la debilidad de un dolor excesivo. Las buenas maneras modernas, sumamente indulgentes con la debilidad humana, prohíben durante algún tiempo las visitas de extraños a las personas que sufren una gran desgracia familiar, y permiten solo las de los parientes más cercanos y los amigos más íntimos. Se piensa que la presencia de estos últimos impondrá menos contención que la de los primeros, y que quienes sufren podrán acomodarse con mayor facilidad a los sentimientos de aquellos de quienes tienen motivo para esperar una simpatía más indulgente. Los enemigos secretos, que se figuran que no se les conoce como tales, gustan a menudo de hacer esas visitas de caridad tan pronto como los amigos más íntimos. El hombre más débil del mundo procura, en este caso, sostener su semblante viril,

y, por indignación y desprecio hacia su malicia, comportarse con toda la alegría y la soltura que le sea posible.

El hombre de verdadera constancia y firmeza, el hombre sabio y justo, formado a fondo en la gran escuela del dominio de sí mismo, en medio del bullicio y de los negocios del mundo, expuesto acaso a la violencia y a la injusticia de los bandos, y a las penalidades y peligros de la guerra, mantiene este control de sus sentimientos pasivos en toda ocasión; y, ya en la soledad, ya en sociedad, mantiene casi el mismo semblante, y se ve afectado de manera casi idéntica. En el éxito y en el fracaso, en la prosperidad y en la adversidad, ante los amigos y ante los enemigos, se ha visto a menudo en la necesidad de sostener esta entereza viril. Nunca se ha atrevido a olvidar, ni por un instante, el juicio que el espectador imparcial pronunciaría sobre sus sentimientos y su conducta. Nunca se ha atrevido a permitir que el hombre interior se ausente un solo instante de su atención. Con los ojos de este gran huésped se ha habituado siempre a considerar cuanto a él mismo concierne. Este hábito le resulta ya del todo familiar. Ha tenido la práctica constante, y en verdad la constante necesidad, de conformar, o de procurar conformar, no solo su conducta y su comportamiento exteriores, sino, en la medida de lo posible, hasta sus sentimientos y afectos interiores, a los de este juez formidable y respetable. No se limita a fingir los sentimientos del espectador imparcial. Los adopta realmente. Casi se identifica con él, casi se convierte él mismo en ese espectador imparcial, y apenas siente sino como ese gran árbitro de su conducta le dicta que sienta.

El grado de la aprobación de sí mismo con que cada hombre, en tales ocasiones, contempla su propia conducta es mayor o menor exactamente en proporción al grado de dominio de sí mismo necesario para obtenerla. Donde se necesita poco dominio de sí mismo, poca aprobación de sí mismo se debe. El hombre que solo se ha arañado un dedo no puede aplaudirse mucho a sí mismo, aunque parezca haber olvidado de inmediato esta insignificante desgracia. El hombre que ha perdido una pierna por un cañonazo, y que, un instante después, habla y actúa con su habitual serenidad y

tranquilidad, al ejercer un grado mucho más alto de dominio de sí mismo, siente naturalmente un grado mucho más alto de aprobación de sí mismo. En la mayoría de los hombres, ante semejante accidente, su propia visión natural de su desgracia se les impondría con tal viveza y tal fuerza de color que borraría por completo todo pensamiento de cualquier otra visión. No sentirían nada, no podrían atender a nada, sino a su propio dolor y a su propio miedo; y no solo el juicio del hombre ideal que mora en su pecho, sino también el de los espectadores reales que pudieran hallarse presentes, quedarían del todo pasados por alto y desatendidos.

La recompensa que la naturaleza otorga a la buena conducta bajo el infortunio se halla, así, exactamente proporcionada al grado de esa buena conducta. La única compensación que ella podría, en su caso, ofrecer por la amargura del dolor y de la angustia se halla, así también, en iguales grados de buena conducta, exactamente proporcionada al grado de ese dolor y esa angustia. En proporción al grado de dominio de sí mismo necesario para vencer nuestra sensibilidad natural, tanto mayores son el placer y el orgullo de la victoria; y este placer y este orgullo son tan grandes, que ningún hombre que los disfrute plenamente puede ser del todo desdichado. La miseria y la desdicha nunca pueden entrar en el pecho en que mora una completa satisfacción de sí mismo; y aunque quizá sea excesivo afirmar, con los estoicos, que, bajo un accidente como el mencionado, la felicidad de un hombre sabio es en todo respecto igual a la que hubiera podido tener en cualesquiera otras circunstancias, ha de reconocerse, al menos, que este completo disfrute de su propio aplauso, aunque no llegue a extinguir del todo su sentimiento de sus propios sufrimientos, ha de aliviarlo ciertamente en gran medida.

En tales paroxismos de angustia, si se me permite llamarlos así, el hombre más sabio y más firme se ve obligado, imagino, a hacer un esfuerzo considerable, y aun penoso, para conservar su ecuanimidad. Su propio sentimiento natural de su propia angustia, su propia visión natural de su propia situación, lo apremian con fuerza, y no puede, sino con un esfuerzo muy grande, fijar su

atención en la del espectador imparcial. Ambas visiones se le presentan a un tiempo. Su sentido del honor, su respeto por su propia dignidad, le ordenan fijar toda su atención en la una; sus sentimientos naturales, no adiestrados ni disciplinados, la reclaman continuamente hacia la otra. No se identifica, en este caso, perfectamente con el hombre ideal que mora en su pecho; no se convierte él mismo en el espectador imparcial de su propia conducta. Las visiones distintas de ambos personajes existen en su ánimo separadas y distintas la una de la otra, y cada cual lo orienta hacia una conducta diferente de aquella hacia la que lo orienta la otra. Cuando sigue la visión que el honor y la dignidad le señalan, la naturaleza, en verdad, no lo deja sin recompensa. Disfruta de la aprobación completa de sí mismo, y del aplauso de todo espectador cándido e imparcial. Por sus leyes inalterables, sin embargo, sigue sufriendo; y la recompensa que ella le concede, aunque muy considerable, no basta para compensar del todo los sufrimientos que esas leyes le infligen. Ni conviene que lo haga. Si los compensara del todo, no tendría, por interés propio, motivo alguno para evitar un accidente que ha de disminuir necesariamente su utilidad, tanto para sí mismo como para la sociedad; y la naturaleza, por su cuidado paternal de ambos, ha querido que procure evitar ansiosamente todos esos accidentes. Sufre, por tanto; y aunque, en la agonía del paroxismo, mantiene no solo la entereza de su semblante, sino también el sosiego y la sobriedad de su juicio, hacerlo le exige los esfuerzos más extremos y más fatigosos.

Por la constitución de la naturaleza humana, sin embargo, la angustia nunca puede ser permanente; y si el hombre sobrevive al paroxismo, pronto llega, sin esfuerzo alguno, a disfrutar de su tranquilidad ordinaria. Un hombre con una pierna de palo padece, sin duda, y prevé que ha de seguir padeciendo durante el resto de su vida, un inconveniente muy considerable. Pronto llega, sin embargo, a considerarlo exactamente como lo considera todo espectador imparcial: como un inconveniente bajo el cual puede disfrutar de todos los placeres ordinarios, tanto de la soledad como de la sociedad. Pronto se identifica con el hombre ideal que mora en

su pecho, pronto se convierte él mismo en el espectador imparcial de su propia situación. Ya no llora, ya no se lamenta, ya no se aflige por ello, como pudo hacerlo al principio, cuando era un hombre débil. La visión del espectador imparcial le resulta ya tan perfectamente habitual, que, sin esfuerzo alguno, sin ejercicio alguno, nunca piensa en contemplar su infortunio bajo ninguna otra luz.

La certeza infalible con que todos los hombres, tarde o temprano, se acomodan a cualquier situación que llegue a ser la suya de manera permanente, puede quizá inducirnos a pensar que los estoicos tenían, al menos en esto, mucha razón: que entre una situación permanente y otra no había, en lo que respecta a la felicidad verdadera, diferencia esencial alguna; o que, si alguna diferencia había, no era sino la justamente suficiente para hacer de algunas el objeto de una simple elección o preferencia, pero no de un deseo serio ni ansioso, y de otras, el objeto de un simple rechazo, como cosas propias de ser dejadas de lado o evitadas, pero no de una aversión seria ni ansiosa. La felicidad consiste en la tranquilidad y el goce. Sin tranquilidad no puede haber goce; y donde hay perfecta tranquilidad apenas hay nada que no sea capaz de divertir. Pero en toda situación permanente, donde no hay expectativa de cambio, el ánimo de todo hombre, tarde o temprano, vuelve a su estado natural y habitual de tranquilidad. En la prosperidad, al cabo de cierto tiempo, desciende a ese estado; en la adversidad, al cabo de cierto tiempo, se eleva hasta él. En el encierro y la soledad de la Bastilla, el frívolo y a la moda conde de Lauzun recobró, al cabo de cierto tiempo, tranquilidad suficiente para entretenerse dando de comer a una araña. Un espíritu mejor provisto habría, quizá, recobrado antes su tranquilidad, y hallado antes, en sus propios pensamientos, una diversión mucho mejor.

La gran fuente, tanto de la desdicha como de los desórdenes de la vida humana, parece surgir de exagerar la diferencia entre una situación permanente y otra. La avaricia exagera la diferencia entre la pobreza y la riqueza; la ambición, la que hay entre una condición privada y una condición pública; la vanagloria, la que hay entre la

oscuridad y una vasta reputación. La persona bajo el influjo de cualquiera de estas pasiones desmedidas no solo es desdichada en su situación actual, sino que a menudo se ve dispuesta a turbar la paz de la sociedad con tal de alcanzar aquello que tan neciamente admira. La menor observación, sin embargo, podría convencerla de que, en todas las situaciones ordinarias de la vida humana, un ánimo bien dispuesto puede ser igualmente sereno, igualmente alegre e igualmente contento. Algunas de esas situaciones pueden, sin duda, merecer ser preferidas a otras; pero ninguna de ellas puede merecer ser perseguida con ese ardor apasionado que nos lleva a violar las reglas de la prudencia o de la justicia, o a corromper la futura tranquilidad de nuestro ánimo, ya con la vergüenza del recuerdo de nuestra propia insensatez, ya con el remordimiento del horror de nuestra propia injusticia. Siempre que la prudencia no lo aconseje, siempre que la justicia no lo permita, el hombre que intenta cambiar de situación juega al más desigual de todos los juegos de azar, y se juega todo contra casi nada. Lo que el favorito del rey de Epiro dijo a su señor puede aplicarse a los hombres en todas las situaciones ordinarias de la vida humana. Cuando el rey le hubo enumerado, por su orden, todas las conquistas que se proponía hacer, y hubo llegado a la última de ellas, el favorito le preguntó: «¿Y qué se propone hacer entonces Vuestra Majestad?». «Me propongo entonces —dijo el rey— gozar de mis amigos, y procurar ser buena compañía ante una botella». «¿Y qué impide a Vuestra Majestad hacer eso ahora mismo?», replicó el favorito. En la situación más brillante y encumbrada que nuestra ociosa fantasía pueda proponernos, los placeres de los que esperamos derivar nuestra verdadera felicidad son casi siempre los mismos que, en nuestra posición actual, por humilde que sea, tenemos siempre a mano y en nuestro poder. Salvo los frívolos placeres de la vanidad y de la superioridad, podemos hallar, en la posición más humilde, siempre que exista libertad personal, todo lo demás que la más encumbrada puede ofrecer; y los placeres de la vanidad y de la superioridad rara vez son compatibles con la perfecta tranquilidad, principio y fundamento de todo goce real y satisfactorio. Tampoco es siempre seguro que, en la situación

espléndida a que aspiramos, esos placeres reales y satisfactorios puedan disfrutarse con la misma seguridad que en la humilde que con tanto afán deseamos abandonar. Examínense los anales de la historia, recuérdese lo ocurrido dentro del círculo de la propia experiencia, considérese con atención cuál ha sido la conducta de casi todos los grandes desdichados, en la vida privada o en la pública, de quienes se haya leído, o de quienes se haya oído hablar, o a quienes se recuerde; y se hallará que los infortunios de la gran mayoría de ellos han nacido de no saber cuándo estaban bien, de no saber cuándo les convenía estarse quietos y darse por contentos. El epitafio grabado en la lápida de aquel hombre que había intentado mejorar una constitución tolerable a fuerza de medicinas —«Estaba bien, quise estar mejor; aquí yazgo»— puede aplicarse, por lo general, con gran justeza a la angustia de la avaricia y la ambición defraudadas.

Podrá parecer singular, aunque creo que es justa, la observación de que, en los infortunios que admiten algún remedio, la mayor parte de los hombres no recobran su tranquilidad natural y habitual ni tan pronta ni tan universalmente como en aquellos que a todas luces no admiten ninguno. En los infortunios de esta última clase, es sobre todo en lo que podría llamarse el paroxismo, o el primer ataque, donde podemos advertir alguna diferencia sensible entre los sentimientos y el proceder del hombre sabio y los del hombre débil. Al final, el tiempo, el gran y universal consolador, va sosegando gradualmente al hombre débil hasta el mismo grado de tranquilidad que el respeto por su propia dignidad y entereza enseña al hombre sabio a asumir desde el principio. El caso del hombre con la pierna de palo es un ejemplo evidente de ello. En los infortunios irreparables ocasionados por la muerte de los hijos, o de amigos y parientes, hasta un hombre sabio puede permitirse durante algún tiempo cierto grado de dolor moderado. Una mujer cariñosa, pero débil, se ve a menudo, en tales ocasiones, casi enteramente fuera de sí. El tiempo, sin embargo, en un período más largo o más breve, no deja jamás de sosegar a la más débil de las mujeres hasta el mismo grado de tranquilidad que al más fuerte de los hombres. En todas las

calamidades irreparables que lo afectan a él mismo inmediata y directamente, el hombre sabio procura, desde el principio, anticipar y disfrutar de antemano esa tranquilidad que prevé que el curso de unos meses, o de unos años, con toda certeza habrá de devolverle al final.

En los infortunios que, por la naturaleza de las cosas, admiten, o parecen admitir, algún remedio, pero en los que los medios de aplicar ese remedio no están al alcance de quien los padece, son sus vanos e infructuosos intentos de restablecerse a su situación anterior, su continua ansiedad por el buen éxito de estos, sus repetidos desengaños ante su fracaso, lo que principalmente le impide recobrar su tranquilidad natural, y lo que con frecuencia hace desdichado, durante toda su vida, a un hombre a quien una desgracia mayor, pero que a todas luces no admitiera remedio alguno, no le habría causado ni quince días de turbación. En la caída del favor real a la desgracia, del poder a la insignificancia, de la riqueza a la pobreza, de la libertad al encierro, de la salud robusta a alguna enfermedad prolongada, crónica y quizá incurable, el hombre que menos lucha, que más fácil y prontamente se resigna a la suerte que le ha tocado, recobra muy pronto su tranquilidad habitual y natural, y contempla las circunstancias más desagradables de su situación actual bajo la misma luz, o acaso bajo una luz mucho menos desfavorable, que aquella bajo la cual se inclina a contemplarlas el espectador más indiferente. Las facciones, las intrigas y las cábalas turban el sosiego del hombre de Estado caído en desgracia. Los proyectos extravagantes, las visiones de minas de oro, interrumpen el reposo del comerciante arruinado. El prisionero, que trama continuamente evadirse de su encierro, no puede disfrutar de esa despreocupada seguridad que incluso una prisión puede procurarle. Las medicinas del médico son a menudo el mayor tormento del enfermo incurable. El fraile que, para consolar a Juana de Castilla por la muerte de su esposo Felipe, le contó la historia de un rey que, catorce años después de su fallecimiento, había sido devuelto a la vida por las oraciones de su afligida reina, no era probable que, con su fábula legendaria, devolviera el sosiego al

ánimo trastornado de aquella desdichada princesa. Ella se esforzó por repetir el mismo experimento con la esperanza del mismo éxito; se resistió durante largo tiempo a que se enterrara a su esposo; poco después hizo exhumar su cuerpo, lo acompañó ella misma casi constantemente, y aguardó, con toda la impaciente ansiedad de una expectación frenética, el feliz instante en que sus deseos habrían de verse colmados por la resurrección de su amado Felipe[3].

[Nota 3: Véase la Historia de Carlos V de Robertson, vol. ii, pp. 14 y 15, primera edición.]

Nuestra sensibilidad ante los sentimientos ajenos, lejos de ser incompatible con la entereza viril del dominio de sí mismo, es precisamente el principio sobre el que se funda esa entereza. El mismo principio o instinto que, ante el infortunio de nuestro prójimo, nos impulsa a compadecer su pesar, nos impulsa, ante nuestro propio infortunio, a refrenar los abyectos y lastimeros lamentos de nuestro propio pesar. El mismo principio o instinto que, ante su prosperidad y su éxito, nos impulsa a felicitarnos por su alegría, nos impulsa, ante nuestra propia prosperidad y nuestro propio éxito, a refrenar la ligereza y la intemperancia de nuestra propia alegría. En ambos casos, la corrección de nuestros propios sentimientos y afectos parece hallarse exactamente en proporción a la viveza y a la fuerza con que entramos en los sentimientos y afectos ajenos, y los concebimos.

El hombre de más perfecta virtud, aquel a quien naturalmente más amamos y reverenciamos, es quien une, al más perfecto dominio de sus propios sentimientos originarios y egoístas, la más exquisita sensibilidad tanto a los sentimientos originarios como a los de simpatía de los demás. El hombre que, a todas las virtudes suaves, amables y apacibles, une todas las virtudes grandes, formidables y respetables, ha de ser, sin duda, el objeto natural y propio de nuestro más alto amor y admiración.

La persona mejor dotada por naturaleza para adquirir el primero de estos dos conjuntos de virtudes está también mejor dotada para adquirir el segundo. El hombre que más siente por las alegrías y las

penas ajenas es el mejor dotado para adquirir el más completo dominio de sus propias alegrías y penas. El hombre de humanidad más exquisita es naturalmente el más capaz de adquirir el más alto grado de dominio de sí mismo. Puede, sin embargo, no haberlo adquirido siempre; y sucede con mucha frecuencia que no lo ha hecho. Puede haber vivido demasiado entregado a la comodidad y a la tranquilidad. Puede no haberse visto jamás expuesto a la violencia de los bandos, ni a las penalidades y peligros de la guerra. Puede no haber experimentado jamás la insolencia de sus superiores, la envidia celosa y maligna de sus iguales, ni la injusticia rapaz de sus inferiores. Cuando, ya en edad avanzada, algún cambio accidental de fortuna lo expone a todo esto, todo ello le causa una impresión demasiado fuerte. Tiene la disposición que lo hace apto para adquirir el más perfecto dominio de sí mismo, pero nunca ha tenido la ocasión de adquirirlo. Le han faltado el ejercicio y la práctica, y sin ellos jamás puede establecerse hábito alguno de manera tolerable. Las penalidades, los peligros, las injurias, los infortunios son los únicos maestros bajo cuya disciplina podemos aprender el ejercicio de esta virtud. Pero son todos ellos maestros a cuya escuela nadie se somete de buen grado.

Las situaciones en que la apacible virtud de la humanidad puede cultivarse más felizmente no son, en modo alguno, las mismas que resultan más propicias para formar la austera virtud del dominio de sí mismo. El hombre que se halla a sus anchas es quien mejor puede atender a la aflicción ajena. El hombre expuesto él mismo a penalidades es quien más inmediatamente se ve llamado a atender y a dominar sus propios sentimientos. Bajo el suave sol de una tranquilidad no perturbada, en el retiro sosegado de un ocio filosófico y no disipado, es donde más florece la apacible virtud de la humanidad, y donde es capaz de su mayor perfeccionamiento. Pero, en tales situaciones, los mayores y más nobles esfuerzos del dominio de sí mismo apenas tienen ejercicio. Bajo el cielo tempestuoso y borrascoso de la guerra y de los bandos, del tumulto y la confusión públicos, es donde más prospera la severa firmeza del dominio de sí mismo, y donde puede cultivarse con mayor éxito. Pero, en tales

situaciones, las más fuertes sugerencias de la humanidad han de verse con frecuencia sofocadas o desatendidas, y toda desatención de esta clase tiende necesariamente a debilitar el principio de la humanidad. Así como puede ser a menudo deber del soldado no rendirse, así también puede serlo a veces no dar cuartel; y la humanidad del hombre que se ha visto varias veces en la necesidad de someterse a este deber tan penoso difícilmente puede dejar de sufrir una considerable disminución. Por su propia comodidad, se inclina demasiado a aprender a quitar importancia a las desgracias que tan a menudo se ve en la necesidad de ocasionar; y las situaciones que exigen los más nobles esfuerzos del dominio de sí mismo, al imponer la necesidad de violar a veces la propiedad, y a veces la vida, de nuestro prójimo, tienden siempre a disminuir, y con demasiada frecuencia a extinguir por completo, ese sagrado respeto por ambas cosas que constituye el fundamento de la justicia y de la humanidad. Por esta razón hallamos con tanta frecuencia en el mundo hombres de gran humanidad, pero de escaso dominio de sí mismos, indolentes e irresolutos, que se desaniman con facilidad, ya por la dificultad, ya por el peligro, en las empresas más honrosas; y, por el contrario, hombres del más perfecto dominio de sí mismos, a quienes ninguna dificultad puede desalentar, ningún peligro amedrentar, y que están siempre dispuestos para las empresas más audaces y desesperadas, pero que, al mismo tiempo, parecen hallarse endurecidos contra todo sentido, ya de la justicia, ya de la humanidad.

En la soledad tendemos a sentir con demasiada fuerza cuanto a nosotros mismos concierne; tendemos a exagerar los buenos oficios que hayamos podido prestar, y las ofensas que hayamos podido sufrir; tendemos a exaltarnos demasiado con nuestra propia buena fortuna, y a abatirnos demasiado con la mala. La conversación de un amigo nos trae a un temple mejor; la de un desconocido, a uno todavía mejor. El hombre interior, el espectador abstracto e ideal de nuestros sentimientos y de nuestra conducta, necesita a menudo verse despertado y recordado de su deber por la presencia del espectador real; y es siempre de aquel espectador del que menos

simpatía e indulgencia podemos esperar de quien es más probable que aprendamos la más completa lección del dominio de sí mismo.

¿Te hallas en la adversidad? No llores en la oscuridad de la soledad, no regules tu pesar conforme a la indulgente simpatía de tus amigos íntimos; vuelve, cuanto antes, a la luz del día del mundo y de la sociedad. Vive con desconocidos, con quienes nada saben, o nada les importa, de tu infortunio; no rehúyas siquiera el trato de tus enemigos; antes bien, date el placer de mortificar su malévola alegría, haciéndoles sentir cuán poco te afecta tu calamidad, y cuánto te hallas por encima de ella.

¿Te hallas en la prosperidad? No limites el goce de tu buena fortuna a tu propia casa, a la compañía de tus propios amigos, quizá de tus aduladores, de quienes fundan en tu fortuna la esperanza de mejorar la suya propia; frecuenta a quienes son independientes de ti, que solo pueden estimarte por tu carácter y tu conducta, y no por tu fortuna. Ni busques ni rehúyas, ni te entrometas en, ni huyas de, la compañía de aquellos que fueron antaño tus superiores, y a quienes pueda dolerles hallarte su igual, o acaso incluso su superior. La impertinencia de su orgullo podrá, quizá, hacer demasiado desagradable su compañía; pero si no fuera así, ten por seguro que es la mejor compañía que puedes tener; y si, por la sencillez de tu comportamiento sin pretensiones, logras ganarte su favor y su afecto, podrás darte por satisfecho de que eres lo bastante modesto, y de que tu buena fortuna no te ha trastornado en modo alguno la cabeza.

La corrección de nuestros sentimientos morales nunca está tan expuesta a corromperse como cuando el espectador indulgente y parcial se halla cerca, mientras que el indiferente e imparcial se encuentra a gran distancia.

Del comportamiento de una nación independiente hacia otra, las naciones neutrales son los únicos espectadores indiferentes e imparciales. Pero se hallan colocadas a tan gran distancia, que se encuentran casi por completo fuera de la vista. Cuando dos naciones están en desavenencia, el ciudadano de cada una presta poca

atención a los sentimientos que las naciones extranjeras puedan albergar respecto de su conducta. Toda su ambición consiste en obtener la aprobación de sus propios conciudadanos; y como estos se hallan todos animados por las mismas pasiones hostiles que lo animan a él, nunca puede complacerlos tanto como enfureciendo y ofendiendo a sus enemigos. El espectador parcial está cerca; el imparcial, a gran distancia. En la guerra y en las negociaciones, por tanto, las leyes de la justicia se observan muy rara vez. La verdad y la lealtad se desatienden casi por completo. Se violan los tratados, y la violación, si de ella se obtiene alguna ventaja, apenas arroja deshonor alguno sobre quien la comete. El embajador que engaña al ministro de una nación extranjera es admirado y aplaudido. El hombre justo, que desdeña tanto tomar como dar ventaja alguna, pero que juzgaría menos deshonroso dar una que tomarla; el hombre que, en todas las transacciones privadas, sería el más amado y el más estimado, en esas transacciones públicas es tenido por necio e idiota, que no entiende su oficio, y siempre incurre en el desprecio, y a veces incluso en el aborrecimiento, de sus conciudadanos. En la guerra, no solo se violan con frecuencia las llamadas leyes de las naciones, sin que ello acarree (entre sus propios conciudadanos, cuyos juicios son los únicos que le importan) deshonor considerable alguno para quien las viola; sino que esas mismas leyes están, en su mayor parte, formuladas con muy poca atención a las reglas más claras y evidentes de la justicia. Que los inocentes, aunque tengan alguna conexión o dependencia respecto de los culpables (cosa que quizá ellos mismos no puedan evitar), no deban por ello padecer ni ser castigados por los culpables, es una de las reglas más claras y evidentes de la justicia. En la guerra más injusta, sin embargo, suele ser solo el soberano, o los gobernantes, quien es culpable. Los súbditos son casi siempre del todo inocentes. Sin embargo, siempre que conviene a los intereses de un enemigo público, se confiscan los bienes de los ciudadanos pacíficos, tanto en tierra como en mar; se devastan sus tierras, se incendian sus casas, y ellos mismos, si se atreven a oponer alguna resistencia, son asesinados o llevados cautivos; y todo ello con la más perfecta conformidad a lo que se llaman las leyes de las naciones.

La animosidad de los bandos enemigos, ya civiles, ya eclesiásticos, es a menudo aún más furiosa que la de las naciones enemigas; y su conducta recíproca resulta a menudo aún más atroz. Lo que podría llamarse las leyes de los bandos ha sido formulado a menudo por autores graves con aún menos respeto por las reglas de la justicia que las llamadas leyes de las naciones. El patriota más feroz nunca planteó como cuestión seria si debía guardarse fe a los enemigos públicos. Si debía guardarse fe a los rebeldes; si debía guardarse fe a los herejes: son cuestiones que han sido a menudo agitadas con furia por célebres doctores, tanto civiles como eclesiásticos. Es innecesario observar, supongo, que tanto los rebeldes como los herejes son aquellas desdichadas personas que, cuando las cosas han llegado a cierto grado de violencia, tienen la desgracia de pertenecer al bando más débil. En una nación dividida por bandos hay siempre, sin duda, unos pocos, aunque por lo común muy pocos, que conservan su juicio sin contaminar por el contagio general. Rara vez pasan de ser, aquí y allá, algún individuo solitario, sin influencia alguna, excluido, por su propia sinceridad, de la confianza de uno y otro bando, y que, aunque pueda ser uno de los más sabios, es necesariamente, por esa misma razón, uno de los hombres más insignificantes de la sociedad. A todas estas personas las tienen en desprecio y en burla, con frecuencia incluso en aborrecimiento, los furiosos fanáticos de ambos bandos. Un verdadero hombre de partido odia y desprecia la sinceridad; y, en realidad, no hay vicio alguno que pudiera descalificarlo tan eficazmente para el oficio de hombre de partido como esa sola virtud. El espectador real, venerado e imparcial, no se halla, por tanto, en ninguna otra ocasión a mayor distancia que en medio de la violencia y el furor de los bandos contendientes. De ellos podría decirse que tal espectador apenas existe en parte alguna del universo. Hasta al gran Juez del universo le imputan todos sus propios prejuicios, y a menudo consideran a ese Ser Divino animado por todas sus propias pasiones vengativas e implacables. De todos los corruptores de los sentimientos morales, por tanto, el espíritu de bando y el fanatismo han sido siempre, con mucho, los mayores.

Sobre el asunto del dominio de sí mismo, solo he de observar además que nuestra admiración por el hombre que, bajo las más pesadas e inesperadas desgracias, sigue comportándose con fortaleza y firmeza, supone siempre que su sensibilidad ante esas desgracias es muy grande, y de tal naturaleza que se requiere un esfuerzo muy grande para vencerla o dominarla. El hombre del todo insensible al dolor corporal no merecería aplauso alguno por soportar la tortura con la más perfecta paciencia y ecuanimidad. El hombre creado sin el temor natural a la muerte no podría reclamar mérito alguno por conservar su serenidad y su presencia de ánimo en medio de los más terribles peligros. Es una de las extravagancias de Séneca que el sabio estoico fuese, en este respecto, superior incluso a un dios; que la seguridad del dios era enteramente un beneficio de la naturaleza, que lo había eximido de sufrir, pero que la seguridad del sabio era un beneficio propio, derivado enteramente de sí mismo y de sus propios esfuerzos.

La sensibilidad de algunos hombres, sin embargo, ante ciertos objetos que los afectan inmediatamente a ellos mismos, es a veces tan fuerte que hace imposible todo dominio de sí mismo. Ningún sentido del honor puede dominar los temores del hombre lo bastante débil como para desmayarse, o caer en convulsiones, ante la proximidad del peligro. Que semejante debilidad de nervios, como se la ha llamado, pueda o no admitir cierta cura mediante el ejercicio gradual y una disciplina adecuada, es cosa que quizá pueda ponerse en duda. Lo que parece cierto es que jamás debe confiársele responsabilidad alguna, ni empleársele.

Capítulo IV.

De la naturaleza del autoengaño, y del origen y uso de las reglas generales

Para pervertir la rectitud de nuestros propios juicios acerca de la corrección de nuestra propia conducta, no siempre es necesario que el espectador real e imparcial se halle a gran distancia. Cuando está cerca, cuando está presente, la violencia e injusticia de nuestras propias pasiones egoístas bastan a veces para inducir al hombre interior a rendir un informe muy distinto del que las circunstancias reales del caso podrían autorizar.

Hay dos ocasiones distintas en que examinamos nuestra propia conducta y procuramos verla a la luz en que la vería el espectador imparcial: primero, cuando estamos a punto de actuar; y segundo, después de haber actuado. Nuestras opiniones tienden a ser muy parciales en ambos casos; pero suelen ser más parciales precisamente cuando más importaría que no lo fuesen.

Cuando estamos a punto de actuar, el ardor de la pasión rara vez nos permite considerar lo que hacemos con la franqueza de una persona indiferente. Las emociones violentas que en ese momento nos agitan desvirtúan nuestra visión de las cosas; incluso cuando procuramos ponernos en el lugar de otro y contemplar los objetos que nos interesan a la luz en que naturalmente le aparecerían a él,

el furor de nuestras propias pasiones nos devuelve constantemente a nuestro propio lugar, donde todo aparece agrandado y desfigurado por el amor propio. Del modo en que esos objetos le aparecerían a otro, de la visión que él tomaría de ellos, solo podemos obtener, si se me permite decirlo así, atisbos instantáneos que se desvanecen en un momento y que, incluso mientras duran, no son del todo justos. Ni siquiera por ese instante podemos despojarnos por completo del ardor y la viveza que nuestra peculiar situación nos inspira, ni considerar lo que estamos a punto de hacer con la imparcialidad cabal de un juez equitativo. Las pasiones, por esta razón, como dice el padre Malebranche, se justifican todas a sí mismas, y parecen razonables y proporcionadas a sus objetos mientras seguimos sintiéndolas.

Una vez concluida la acción, en efecto, y aplacadas las pasiones que la impulsaron, podemos adentrarnos con mayor sosiego en los sentimientos del espectador indiferente. Lo que antes nos interesaba se nos vuelve ahora casi tan indiferente como siempre lo fue para él, y podemos ya examinar nuestra propia conducta con su misma franqueza e imparcialidad. El hombre de hoy ya no se ve agitado por las mismas pasiones que turbaban al hombre de ayer; y cuando el paroxismo de la emoción, del mismo modo que el paroxismo de la aflicción, ha pasado enteramente, podemos identificarnos, por así decirlo, con el hombre ideal interior, y contemplar, en nuestro propio carácter —así como en un caso nuestra situación, así en el otro nuestra conducta— con los ojos severos del espectador más imparcial. Pero nuestros juicios de ahora tienen a menudo poca importancia en comparación con los de antes, y con frecuencia no pueden producir sino un vano pesar y un arrepentimiento inútil, sin que ello nos preserve siempre de incurrir en errores semejantes en el futuro. Rara vez, sin embargo, son del todo francos incluso en este caso. La opinión que tenemos de nuestro propio carácter depende enteramente de nuestros juicios acerca de nuestra conducta pasada. Es tan desagradable pensar mal de nosotros mismos, que a menudo apartamos deliberadamente la mirada de aquellas circunstancias que podrían hacer desfavorable ese juicio. Es

un cirujano valeroso, se dice, aquel cuya mano no tiembla al operar sobre su propia persona; y con frecuencia es igualmente valeroso quien no vacila en levantar el velo misterioso del autoengaño que oculta a su vista las deformidades de su propia conducta. Antes que ver nuestro propio comportamiento bajo un aspecto tan desagradable, con demasiada frecuencia procuramos, neciamente y con debilidad, exasperar de nuevo aquellas pasiones injustas que en su día nos extraviaron; procuramos, con artificio, despertar nuestros viejos odios e irritar de nuevo nuestros resentimientos ya casi olvidados; nos esforzamos incluso por este miserable propósito, y así perseveramos en la injusticia, solo porque una vez fuimos injustos y porque nos avergüenza y nos asusta reconocer que lo fuimos.

Tan parciales son las opiniones del género humano respecto de la corrección de su propia conducta, tanto en el momento de actuar como después de haber actuado, y tan difícil les resulta contemplarla a la luz en que la consideraría cualquier espectador indiferente. Pero si fuese mediante una facultad peculiar, tal como se supone que es el sentido moral, como los hombres juzgasen de su propia conducta, si estuviesen dotados de un poder particular de percepción que distinguiese la belleza o la deformidad de las pasiones y los afectos, como sus propias pasiones estarían más inmediatamente expuestas a la vista de esta facultad, esta juzgaría de ellas con mayor exactitud que de las de los demás hombres, de las cuales solo tendría una perspectiva más distante.

Este autoengaño, esta funesta debilidad del género humano, es la fuente de la mitad de los desórdenes de la vida humana. Si nos viésemos a la luz en que nos ven los demás, o en que nos verían si lo supiesen todo, una reforma sería por lo general inevitable. De otro modo, no podríamos soportar la contemplación de nosotros mismos.

La naturaleza, sin embargo, no ha dejado del todo sin remedio esta debilidad, de tanta importancia, ni nos ha abandonado enteramente a las ilusiones del amor propio. Nuestras continuas observaciones sobre la conducta de los demás nos llevan, de manera insensible, a formarnos ciertas reglas generales acerca de lo que

conviene y es adecuado hacer o evitar. Algunas de las acciones ajenas repugnan a todos nuestros sentimientos naturales. Oímos a cuanto nos rodea expresar la misma execración contra ellas. Esto confirma aún más, y hasta exaspera, nuestro sentido natural de su deformidad. Nos convence de que las contemplamos bajo la luz debida el ver que los demás las contemplan bajo esa misma luz. Resolvemos no incurrir jamás en algo semejante, ni convertirnos nunca, por ningún motivo, en objetos de la desaprobación universal. Así nos imponemos naturalmente una regla general: que todas esas acciones deben evitarse, por tender a hacernos odiosos, despreciables o merecedores de castigo, objetos de todos aquellos sentimientos a los que tenemos el mayor temor y aversión. Otras acciones, por el contrario, suscitan nuestra aprobación, y oímos a cuantos nos rodean expresar la misma opinión favorable sobre ellas. Todos se apresuran a honrarlas y recompensarlas. Estas acciones excitan todos aquellos sentimientos que por naturaleza deseamos con mayor fuerza: el amor, la gratitud, la admiración del género humano. Nos volvemos ambiciosos de obrar del mismo modo, y así nos imponemos naturalmente una regla de otra clase: que ha de buscarse con esmero toda ocasión de actuar de esa manera.

Así es como se forman las reglas generales de la moral. Se fundan, en definitiva, en la experiencia de lo que, en casos particulares, nuestras facultades morales, nuestro sentido natural del mérito y de la corrección, aprueban o desaprueban. No aprobamos ni condenamos originalmente las acciones particulares porque, examinadas, parezcan conformes o contrarias a cierta regla general; la regla general, por el contrario, se forma al comprobar por experiencia que todas las acciones de cierta clase, o dadas en ciertas circunstancias, son aprobadas o desaprobadas. Al hombre que presenció por primera vez un asesinato inhumano, cometido por avaricia, envidia o resentimiento injusto, y además contra alguien que amaba y confiaba en el asesino, que contempló las últimas agonías del moribundo, que le oyó, con su último aliento, quejarse más de la perfidia y la ingratitud de su falso amigo que de la violencia que se le había hecho, no le hacía falta, para concebir cuán

horrible era tal acción, reflexionar que una de las reglas de conducta más sagradas era la que prohíbe quitar la vida a un inocente, que aquello era una clara infracción de esa regla y, en consecuencia, una acción muy censurable. Es evidente que su execración de tal crimen surgiría de manera instantánea y con anterioridad a que él se hubiese formado regla general alguna. La regla general, por el contrario, que después pudiera formarse, se fundaría en la execración que sintiese surgir necesariamente en su propio pecho ante la idea de esta y de cualquier otra acción particular de la misma clase.

Cuando leemos en la historia o en una novela el relato de acciones de generosidad o de bajeza, ni la admiración que la una nos inspira ni el desprecio que sentimos por la otra nacen de la reflexión de que existan ciertas reglas generales que declaren admirables todas las acciones de un tipo y despreciables todas las del otro. Esas reglas generales, por el contrario, se forman todas a partir de la experiencia que hemos tenido de los efectos que las acciones de las diferentes clases producen naturalmente en nosotros.

Una acción amable, una acción respetable, una acción horrenda, son todas ellas acciones que excitan naturalmente, hacia quien las realiza, el amor, el respeto o el horror del espectador. Las reglas generales que determinan qué acciones son, y cuáles no son, objeto de cada uno de esos sentimientos, no pueden formarse sino observando qué acciones los excitan efectivamente, de hecho.

Ahora bien, una vez formadas estas reglas generales, una vez reconocidas y establecidas universalmente por el sentimiento coincidente del género humano, apelamos con frecuencia a ellas como a criterios de juicio al debatir sobre el grado de elogio o de censura que merecen ciertas acciones de naturaleza complicada y dudosa. Suelen citarse en tales ocasiones como los fundamentos últimos de lo justo y lo injusto en la conducta humana; y esta circunstancia parece haber inducido a error a varios autores muy eminentes, llevándolos a elaborar sus sistemas de tal manera como si hubiesen supuesto que los juicios originarios del género humano

acerca del bien y del mal se formaban como las decisiones de un tribunal de justicia: considerando primero la regla general y, después, en segundo lugar, si la acción particular en cuestión caía propiamente dentro de su alcance.

Estas reglas generales de conducta, una vez fijadas en nuestra mente por la reflexión habitual, son de gran utilidad para corregir las falsas apreciaciones del amor propio acerca de lo que conviene y es adecuado hacer en nuestra situación particular. El hombre poseído de furioso resentimiento, si atendiese a los dictados de esa pasión, quizá consideraría la muerte de su enemigo como una compensación insuficiente por la afrenta que imagina haber recibido, la cual, sin embargo, puede no ser más que una provocación muy leve. Pero sus observaciones sobre la conducta de los demás le han enseñado cuán horribles parecen todas esas venganzas sangrientas. A menos que su educación haya sido muy singular, se ha impuesto como regla inviolable abstenerse de ellas en toda ocasión. Esta regla conserva su autoridad sobre él y le hace incapaz de incurrir en tal violencia. Y, sin embargo, el furor de su propio temperamento puede ser tal que, de haber sido esta la primera vez que considerase una acción semejante, sin duda la habría juzgado del todo justa y adecuada, y algo que todo espectador imparcial aprobaría. Pero la reverencia hacia la regla que le ha infundido la experiencia pasada refrena el ímpetu de su pasión y le ayuda a corregir las opiniones demasiado parciales que el amor propio pudiera sugerirle de otro modo sobre lo que convendría hacer en su situación. Si llegase a dejarse arrebatar por la pasión hasta el punto de violar esta regla, aun en tal caso no puede desprenderse por completo del temor y el respeto con que ha acostumbrado a considerarla. En el momento mismo de actuar, en el instante en que la pasión llega a su cumbre, vacila y tiembla ante la idea de lo que está a punto de hacer: es secretamente consciente de que está quebrantando aquellas normas de conducta que, en todas sus horas de sosiego, había resuelto no infringir jamás, que nunca había visto infringidas por otros sin la más viva desaprobación, y cuya infracción, presiente su propia mente, pronto le convertirá en objeto de esos mismos sentimientos desagradables. Antes de poder

tomar la última y fatal resolución, se ve atormentado por todas las angustias de la duda y la incertidumbre; se aterra ante la idea de violar una regla tan sagrada, y al mismo tiempo se ve urgido y aguijoneado por el furor de sus deseos a violarla. Cambia de propósito a cada instante; unas veces resuelve atenerse a su principio y no dar rienda suelta a una pasión que podría corromper el resto de su vida con los horrores de la vergüenza y el arrepentimiento, y una calma momentánea se apodera de su pecho ante la perspectiva de la seguridad y la tranquilidad de que gozará cuando así determine no exponerse al riesgo de una conducta contraria. Pero de inmediato la pasión se reaviva y, con renovado furor, le empuja a cometer aquello mismo de lo que un instante antes había resuelto abstenerse. Agotado y trastornado por esas continuas irresoluciones, da al fin, por una suerte de desesperación, el último paso, fatal e irremediable; pero con el terror y el pasmo con que quien huye de un enemigo se arroja por un precipicio, donde tiene la certeza de hallar una destrucción más segura que la de cualquier cosa que le persiga por detrás. Tales son sus sentimientos incluso en el momento de actuar, aunque entonces es, sin duda, menos sensible a la incorrección de su propia conducta que después, cuando, saciada y embotada su pasión, empieza a ver lo que ha hecho a la luz en que suelen verlo los demás, y siente realmente, lo que antes solo había previsto de manera muy imperfecta, que los aguijones del remordimiento y el arrepentimiento comienzan a agitarlo y atormentarlo.

Capítulo V.

De la influencia y autoridad de las reglas generales de la moral, y de que son justamente consideradas como las leyes de la Divinidad

El acatamiento de esas reglas generales de conducta es lo que propiamente se llama sentido del deber, principio de la mayor trascendencia en la vida humana, y el único por el cual la mayor parte del género humano es capaz de dirigir sus acciones. Muchos hombres se comportan con gran decoro y evitan, a lo largo de toda su vida, incurrir en un grado considerable de censura, sin haber sentido acaso jamás el sentimiento en cuya corrección fundamos nuestra aprobación de su conducta, sino que actuaron por mero acatamiento de lo que veían eran las reglas establecidas de comportamiento. El hombre que ha recibido grandes beneficios de otra persona puede, por la frialdad natural de su temperamento, sentir tan solo un grado muy pequeño del sentimiento de gratitud. Si ha sido educado virtuosamente, sin embargo, se le habrá hecho notar a menudo cuán odiosas parecen las acciones que denotan la falta de este sentimiento, y cuán amables las contrarias. Aunque su corazón, por tanto, no se caliente con ningún afecto agradecido, se esforzará por actuar como si lo tuviera, y procurará dispensar a su protector todas aquellas atenciones y consideraciones que pudiera

sugerir la más viva gratitud. Le visitará con regularidad, le tratará con respeto, no hablará jamás de él sino con expresiones de la más alta estima y de las muchas obligaciones que le debe. Y, lo que es más, aprovechará con esmero toda ocasión de corresponder debidamente a los servicios pasados. Y todo esto puede hacerlo sin hipocresía ni disimulo censurable alguno, sin ninguna intención egoísta de obtener nuevos favores, y sin propósito alguno de engañar ni a su bienhechor ni al público. El motivo de sus acciones puede no ser otro que la reverencia hacia la regla establecida del deber, un deseo serio y sincero de obrar, en todo, conforme a la ley de la gratitud. Una esposa, del mismo modo, puede a veces no sentir aquel tierno afecto por su marido que conviene a la relación que existe entre ambos. Si ha sido educada virtuosamente, sin embargo, procurará actuar como si lo sintiese, ser cuidadosa, solícita, fiel y sincera, y no faltar a ninguna de las atenciones que el sentimiento del afecto conyugal pudiera haberle dictado. Ni tal amigo ni tal esposa son, sin duda, lo mejor de su especie; y aunque ambos puedan tener el deseo más serio y sincero de cumplir cada parte de su deber, faltarán con todo en muchas consideraciones sutiles y delicadas, dejarán pasar muchas ocasiones de complacer que jamás habrían podido pasar por alto de haber poseído el sentimiento propio de su situación. Aunque no sean lo primero de su especie, sin embargo, son quizá lo segundo; y si el acatamiento de las reglas generales de conducta se les ha inculcado con firmeza, ninguno de los dos faltará en ninguna parte muy esencial de su deber. Solo los de temple más feliz son capaces de ajustar, con exacta precisión, sus sentimientos y su conducta a la más mínima diferencia de situación, y de actuar en toda ocasión con la corrección más delicada y exacta. La arcilla tosca de que está formada la mayor parte del género humano no puede labrarse hasta tal perfección. Apenas hay hombre, sin embargo, a quien la disciplina, la educación y el ejemplo no puedan imbuir de tal acatamiento a las reglas generales que llegue a actuar, en casi toda ocasión, con decoro tolerable, y a evitar, durante toda su vida, incurrir en un grado considerable de censura.

Sin este sagrado acatamiento de las reglas generales, no hay hombre cuya conducta pueda inspirar mucha confianza. Esto es lo que constituye la diferencia más esencial entre un hombre de principios y honor y un sujeto sin valor alguno. El uno se atiene, en toda ocasión, de manera firme y resuelta, a sus máximas, y conserva, a lo largo de toda su vida, un tenor uniforme de conducta. El otro obra de manera variable y accidental, según predomine el humor, la inclinación o el interés. Es más, tales son las desigualdades de humor a que están sujetos todos los hombres, que, sin este principio, el hombre que en todas sus horas de sosiego tuviese la sensibilidad más delicada hacia la corrección de la conducta podría a menudo verse llevado a actuar de manera absurda en las ocasiones más frívolas, y en circunstancias en que apenas sería posible asignar motivo serio alguno a su modo de comportarse. Un amigo tuyo te hace una visita cuando tú te hallas de un humor que hace desagradable recibirlo: en tu ánimo presente, su cortesía tiende a aparecer como una intrusión impertinente; y si te dejaras llevar por las apreciaciones que en ese momento se te ocurren, aunque de temperamento cortés, le tratarías con frialdad y desdén. Lo que te hace incapaz de tal grosería no es sino el acatamiento de las reglas generales de la cortesía y la hospitalidad, que la prohíben. Esa reverencia habitual que tu experiencia anterior te ha enseñado hacia ellas te permite actuar, en toda ocasión semejante, con una corrección casi igual, e impide que esas desigualdades de temperamento, a que están sujetos todos los hombres, influyan de manera muy sensible en tu conducta. Pero si, sin el acatamiento de estas reglas generales, hasta los deberes de la cortesía, tan fáciles de observar, y que apenas puede haber motivo serio alguno para violar, se violasen sin embargo con tanta frecuencia, ¿qué sería de los deberes de la justicia, de la verdad, de la castidad, de la fidelidad, que a menudo es tan difícil observar, y a cuya violación puede haber tan poderosos motivos? Pero de la observancia tolerable de estos deberes depende la existencia misma de la sociedad humana, la cual se desmoronaría hasta la nada si el género humano no estuviese, por lo general, imbuido de reverencia hacia esas importantes reglas de conducta.

Esta reverencia se ve aún acrecentada por una opinión que la naturaleza imprime primero, y que después confirman el razonamiento y la filosofía: que esas importantes reglas de la moral son los mandatos y las leyes de la Divinidad, que ha de recompensar finalmente a los obedientes y castigar a los transgresores de su deber.

Esta opinión o presentimiento, digo, parece ser lo primero que imprime la naturaleza. Los hombres se ven naturalmente llevados a atribuir a esos seres misteriosos, cualesquiera que sean, que en cada país resultan ser objeto del temor religioso, todos sus propios sentimientos y pasiones. No tienen otros, no pueden concebir otros que atribuirles. Esas inteligencias desconocidas que imaginan pero no ven han de estar forzosamente formadas con alguna suerte de semejanza a las inteligencias de que tienen experiencia. Durante la ignorancia y las tinieblas de la superstición pagana, el género humano parece haber formado las ideas de sus divinidades con tan poco tacto que les atribuyó, sin discriminación, todas las pasiones de la naturaleza humana, sin exceptuar aquellas que menos honran a nuestra especie, como la lujuria, el hambre, la avaricia, la envidia, la venganza. No podían, por tanto, dejar de atribuir a esos seres, cuya excelencia de naturaleza seguían admirando en sumo grado, aquellos sentimientos y cualidades que son los grandes ornamentos de la humanidad y que parecen elevarla hasta una semejanza con la perfección divina: el amor a la virtud y a la beneficencia, y la aversión al vicio y a la injusticia. El hombre que era agraviado invocaba a Júpiter como testigo del daño que se le hacía, y no podía dudar de que aquel ser divino lo contemplaría con la misma indignación que animaría al más humilde de los hombres que presenciase la comisión de una injusticia. El hombre que cometía el agravio se sentía objeto legítimo de la execración y el resentimiento del género humano; y sus temores naturales le llevaban a imputar los mismos sentimientos a aquellos seres temibles, cuya presencia no podía evitar y cuyo poder no podía resistir. Estas esperanzas, temores y sospechas naturales se propagaban por simpatía y se confirmaban por la educación; y los dioses fueron universalmente

representados, y se creyó que eran, recompensadores de la humanidad y la clemencia, y vengadores de la perfidia y la injusticia. Y así, la religión, aun en su forma más rudimentaria, dio sanción a las reglas de la moral mucho antes de la época del razonamiento artificioso y la filosofía. Que los terrores de la religión reforzasen así el sentido natural del deber era de demasiada importancia para la felicidad del género humano como para que la naturaleza lo dejase depender de la lentitud y la incertidumbre de las investigaciones filosóficas.

Estas investigaciones, sin embargo, cuando llegaron a realizarse, confirmaron aquellas anticipaciones originarias de la naturaleza. Cualquiera que sea el fundamento que se suponga a nuestras facultades morales, ya sea cierta modificación de la razón, ya un instinto original llamado sentido moral, ya algún otro principio de nuestra naturaleza, no puede dudarse de que nos fueron dadas para dirigir nuestra conducta en esta vida. Llevan consigo las señales más evidentes de esta autoridad, que denotan que fueron instituidas en nosotros para ser los árbitros supremos de todas nuestras acciones, para vigilar todos nuestros sentidos, pasiones y apetitos, y para juzgar hasta qué punto cada uno de ellos había de complacerse o refrenarse. Nuestras facultades morales no están en modo alguno, como algunos han pretendido, a un mismo nivel a este respecto con las demás facultades y apetitos de nuestra naturaleza, dotadas de no más derecho a refrenar a estos últimos que el que tienen estos últimos a refrenarlas a ellas. Ninguna otra facultad o principio de acción juzga a ningún otro. El amor no juzga al resentimiento, ni el resentimiento al amor. Estas dos pasiones pueden ser opuestas entre sí, pero no puede decirse con propiedad alguna que se aprueben o desaprueben la una a la otra. Pero es oficio peculiar de las facultades que ahora consideramos el juzgar, el otorgar censura o aplauso a todos los demás principios de nuestra naturaleza. Pueden considerarse como una suerte de sentidos, de los cuales esos principios son los objetos. Todo sentido es supremo sobre sus propios objetos. No cabe apelación contra el ojo en lo tocante a la belleza de los colores, ni contra el oído en lo tocante a la armonía de

los sonidos, ni contra el gusto en lo tocante a lo agradable de los sabores. Cada uno de esos sentidos juzga en última instancia de sus propios objetos. Cuanto complace al gusto es dulce, cuanto agrada a la vista es hermoso, cuanto deleita al oído es armonioso. La esencia misma de cada una de esas cualidades consiste en estar hecha para complacer al sentido al que se dirige. A nuestras facultades morales corresponde, de igual manera, determinar cuándo el oído debe ser deleitado, cuándo la vista debe ser complacida, cuándo el gusto debe ser satisfecho, cuándo y hasta qué punto todo otro principio de nuestra naturaleza debe complacerse o refrenarse. Lo que es grato a nuestras facultades morales es lo conveniente, lo recto y lo correcto que debe hacerse; lo contrario, lo erróneo, lo inconveniente y lo incorrecto. Los sentimientos que ellas aprueban son gráciles y decorosos; los contrarios, faltos de gracia e indecorosos. Las palabras mismas, recto, erróneo, conveniente, incorrecto, grácil, indecoroso, no significan sino lo que agrada o desagrada a esas facultades.

Puesto que estas facultades, por consiguiente, estaban claramente destinadas a ser los principios rectores de la naturaleza humana, las reglas que prescriben han de considerarse como los mandatos y las leyes de la Divinidad, promulgadas por esos vicarios que ella ha instituido así dentro de nosotros. Todas las reglas generales suelen denominarse leyes: así, las reglas generales que observan los cuerpos en la comunicación del movimiento se llaman las leyes del movimiento. Pero aquellas reglas generales que nuestras facultades morales observan al aprobar o condenar cualquier sentimiento o acción sometidos a su examen pueden, con mucha mayor justicia, denominarse así. Tienen una semejanza mucho mayor con lo que propiamente se llaman leyes: aquellas reglas generales que el soberano dicta para dirigir la conducta de sus súbditos. Como ellas, son reglas destinadas a dirigir las acciones libres de los hombres; están prescritas, con toda certeza, por un superior legítimo, e igualmente van acompañadas de la sanción de recompensas y castigos. Esos vicarios de Dios dentro de nosotros no dejan nunca de castigar su violación con los tormentos de la vergüenza interior y

la propia condena; y, por el contrario, recompensan siempre la obediencia con la tranquilidad de espíritu, con el contento y la satisfacción de sí mismo.

Hay otras consideraciones innumerables que sirven para confirmar la misma conclusión. La felicidad del género humano, así como la de todas las demás criaturas racionales, parece haber sido el propósito originario que se propuso el Autor de la naturaleza al traerlas a la existencia. Ningún otro fin parece digno de aquella sabiduría suprema y aquella divina benignidad que necesariamente le atribuimos; y esta opinión, a la que nos lleva la consideración abstracta de sus infinitas perfecciones, se confirma aún más con el examen de las obras de la naturaleza, todas las cuales parecen destinadas a promover la felicidad y a precaver contra la desdicha. Pero al actuar conforme a los dictados de nuestras facultades morales, seguimos necesariamente los medios más eficaces para promover la felicidad del género humano, y puede decirse, por tanto, en cierto sentido, que cooperamos con la Divinidad y que hacemos avanzar, en la medida de nuestro poder, el plan de la Providencia. Al actuar de otro modo, por el contrario, parecemos obstaculizar, en cierta medida, el designio que el Autor de la naturaleza ha establecido para la felicidad y perfección del mundo, y declararnos, si se me permite decirlo así, en cierta medida enemigos de Dios. De ahí que nos veamos naturalmente animados a esperar su favor extraordinario y su recompensa en un caso, y a temer su venganza y su castigo en el otro.

Hay, además, otras muchas razones, y otros muchos principios naturales, que tienden todos a confirmar e inculcar la misma saludable doctrina. Si consideramos las reglas generales por las que se distribuyen comúnmente en esta vida la prosperidad y la adversidad externas, hallaremos que, a pesar del desorden en que todas las cosas parecen hallarse en este mundo, aun así toda virtud encuentra aquí naturalmente su recompensa propia, la recompensa más apta para alentarla y promoverla; y esto de manera tan segura, que hace falta una concurrencia de circunstancias en extremo extraordinaria para frustrarla del todo. ¿Cuál es la recompensa más

propia para alentar la laboriosidad, la prudencia y la circunspección? El éxito en toda suerte de negocios. ¿Y es posible que, en el curso entero de la vida, estas virtudes dejen de alcanzarlo? La riqueza y los honores externos son su recompensa propia, y la recompensa que rara vez pueden dejar de conseguir. ¿Qué recompensa es la más propia para fomentar la práctica de la verdad, la justicia y la humanidad? La confianza, la estima y el amor de aquellos con quienes vivimos. La humanidad no desea ser grande, sino ser amada. No es en ser ricas en lo que la verdad y la justicia se complacerían, sino en ser creídas y merecer confianza, recompensas que esas virtudes han de alcanzar casi siempre. Por alguna circunstancia en extremo extraordinaria y desdichada, un hombre bueno puede llegar a ser sospechoso de un crimen del que era del todo incapaz, y verse por ello, muy injustamente, expuesto durante el resto de su vida al horror y a la aversión del género humano. Por un accidente de esta clase puede decirse que pierde todo cuanto tiene, a pesar de su integridad y su justicia, del mismo modo que un hombre cauto, a pesar de su máxima circunspección, puede arruinarse por un terremoto o una inundación. Los accidentes de la primera clase, sin embargo, son quizá aún más raros, y más contrarios al curso común de las cosas, que los de la segunda; y sigue siendo cierto que la práctica de la verdad, la justicia y la humanidad es un medio seguro y casi infalible de conseguir aquello a que esas virtudes principalmente aspiran: la confianza y el amor de aquellos con quienes vivimos. Una persona puede ser muy fácilmente tergiversada respecto de una acción particular; pero apenas es posible que lo sea respecto del tenor general de su conducta. Puede creerse que un hombre inocente ha obrado mal; esto, sin embargo, rara vez sucederá. Al contrario, la opinión asentada acerca de la inocencia de sus costumbres nos llevará a menudo a absolverle allí donde ha incurrido realmente en falta, a pesar de indicios muy fuertes. Un bellaco, del mismo modo, puede escapar a la censura, o incluso encontrar aplauso, por una bellaquería particular en la que su conducta no es comprendida. Pero jamás hombre alguno lo fue habitualmente sin ser conocido como tal casi universalmente, y sin verse incluso sospechoso de

culpa con frecuencia cuando en realidad era del todo inocente. Y en la medida en que el vicio y la virtud pueden ser castigados o recompensados por los sentimientos y opiniones del género humano, ambos, conforme al curso común de las cosas, encuentran incluso aquí algo más que una justicia exacta e imparcial.

Pero aunque las reglas generales por las que se distribuyen comúnmente la prosperidad y la adversidad, consideradas bajo esta luz serena y filosófica, parecen perfectamente adecuadas a la situación del género humano en esta vida, no lo son en modo alguno a algunos de nuestros sentimientos naturales. Nuestro amor y admiración naturales por algunas virtudes son tales, que quisiéramos otorgarles toda suerte de honores y recompensas, incluso aquellas que hemos de reconocer como las recompensas propias de otras cualidades, de las que esas virtudes no siempre van acompañadas. Nuestra execración, por el contrario, hacia algunos vicios es tal, que desearíamos acumular sobre ellos toda clase de deshonra y de desastre, sin exceptuar aquellas que son consecuencias naturales de cualidades muy distintas. La magnanimidad, la generosidad y la justicia inspiran un grado tan alto de admiración, que deseamos verlas coronadas de riqueza, poder y honores de toda especie, consecuencias naturales de la prudencia, la laboriosidad y la aplicación, cualidades a las que aquellas virtudes no están indisolublemente unidas. El fraude, la falsedad, la brutalidad y la violencia, por otro lado, excitan en todo pecho humano tal desdén y aborrecimiento, que nuestra indignación se subleva al verlas poseer esas ventajas que en cierto sentido puede decirse que han merecido por la diligencia y laboriosidad con que a veces van acompañadas. El bellaco laborioso cultiva la tierra; el hombre bueno pero indolente la deja sin cultivar. ¿Quién debería recoger la cosecha? ¿Quién ha de pasar hambre, y quién vivir en la abundancia? El curso natural de las cosas lo decide en favor del bellaco; los sentimientos naturales del género humano, en favor del hombre virtuoso. El hombre juzga que las buenas cualidades del uno se ven sobradamente recompensadas por las ventajas que tienden a procurarle, y que las omisiones del otro son castigadas con exceso

de severidad por la aflicción que naturalmente le acarrean; y las leyes humanas, consecuencias de los sentimientos humanos, confiscan la vida y los bienes del traidor laborioso y prudente, y recompensan con recompensas extraordinarias la fidelidad y el espíritu público del buen ciudadano imprevisor y descuidado. Así, la naturaleza dirige al hombre a corregir, en cierta medida, aquella distribución de las cosas que ella misma habría hecho de otro modo. Las reglas que, con este propósito, le impulsa a seguir son distintas de las que ella misma observa. Ella otorga a cada virtud y a cada vicio la recompensa o el castigo precisos que mejor sirven para alentar a la una o refrenar al otro. Se guía únicamente por esta consideración, y presta poca atención a los diferentes grados de mérito y demérito que puedan parecer poseer en los sentimientos y las pasiones del hombre. El hombre, por el contrario, solo atiende a esto, y procuraría que la condición de cada virtud fuese proporcionada con exactitud al grado de amor y estima, y la de cada vicio al grado de desprecio y aborrecimiento, que él mismo concibe por ella. Las reglas que ella sigue son propias de ella, y las que él sigue son propias de él; pero ambas están destinadas a promover el mismo gran fin: el orden del mundo, y la perfección y felicidad de la naturaleza humana.

Pero aunque el hombre se afana así en alterar aquella distribución de las cosas que los sucesos naturales harían si se les dejase a su propio curso; aunque, como los dioses de los poetas, se halle perpetuamente interponiéndose, por medios extraordinarios, en favor de la virtud y en contra del vicio, y, como ellos, procure desviar la flecha dirigida contra la cabeza del justo, pero acelerar la espada de destrucción alzada contra el malvado; no le es, sin embargo, posible en modo alguno hacer que la fortuna de uno u otro se ajuste del todo a sus propios sentimientos y deseos. El curso natural de las cosas no puede ser enteramente gobernado por los impotentes esfuerzos del hombre: la corriente es demasiado rápida y demasiado fuerte para que él pueda detenerla; y aunque las reglas que la dirigen parecen haberse establecido con los propósitos más sabios y mejores, producen a veces efectos que hieren todos sus

sentimientos naturales. Que una gran coalición de hombres prevalezca sobre una pequeña; que quienes emprenden una empresa con previsión y con todos los preparativos necesarios prevalezcan sobre quienes se les oponen sin ninguno; y que todo fin se consiga solo por aquellos medios que la naturaleza ha establecido para conseguirlo, parece ser una regla no solo necesaria e inevitable en sí misma, sino incluso útil y adecuada para estimular la laboriosidad y la atención del género humano. Y sin embargo, cuando, a consecuencia de esta regla, la violencia y el artificio prevalecen sobre la sinceridad y la justicia, ¿qué indignación no suscita en el pecho de todo espectador humano? ¿Qué dolor y compasión por los sufrimientos del inocente, y qué furioso resentimiento contra el éxito del opresor? Nos afligimos y nos indignamos por igual ante el mal que se comete, pero a menudo hallamos que está del todo fuera de nuestro poder repararlo. Cuando así desesperamos de hallar en la tierra fuerza alguna capaz de frenar el triunfo de la injusticia, apelamos naturalmente al cielo, y esperamos que el gran Autor de nuestra naturaleza ejecute Él mismo en el porvenir lo que todos los principios que nos ha dado para dirigir nuestra conducta nos incitan a intentar ya aquí; que completará el plan que Él mismo nos ha enseñado así a comenzar, y que, en una vida futura, dará a cada uno según las obras que haya realizado en este mundo. Y así nos vemos conducidos a la creencia en un estado futuro, no solo por las flaquezas, por las esperanzas y temores de la naturaleza humana, sino por los principios más nobles y mejores que le son propios: por el amor a la virtud y por la aversión al vicio y a la injusticia.

«¿Conviene a la grandeza de Dios —dice el elocuente y filosófico obispo de Clermont, con esa fuerza apasionada y exagerada de la imaginación que a veces parece traspasar los límites del decoro—, conviene a la grandeza de Dios dejar el mundo que ha creado en un desorden tan universal? ¿Ver casi siempre triunfar al malvado sobre el justo; al inocente destronado por el usurpador; al padre convertido en víctima de la ambición de un hijo desnaturalizado; al esposo expirando bajo el golpe de una esposa bárbara y desleal?

¿Ha de contemplar Dios, desde lo alto de su grandeza, estos acontecimientos aciagos como una fantástica diversión, sin tomar en ellos parte alguna? Porque es grande, ¿ha de ser débil, o injusto, o bárbaro? Porque los hombres son pequeños, ¿ha de permitírseles ser disolutos sin castigo, o virtuosos sin recompensa? ¡Oh Dios! Si este es el carácter de tu Ser Supremo; si eres tú a quien adoramos bajo ideas tan espantosas; ya no puedo reconocerte por mi padre, por mi protector, por el consuelo de mi dolor, el apoyo de mi flaqueza, el galardón de mi fidelidad. No serías entonces más que un tirano indolente y caprichoso, que sacrifica al género humano a su insolente vanidad, y que lo ha sacado de la nada tan solo para hacerlo servir de juguete a su ocio y a su capricho.»

Cuando las reglas generales que determinan el mérito y el demérito de las acciones llegan así a considerarse como las leyes de un Ser Todopoderoso, que vela por nuestra conducta y que, en una vida futura, ha de premiar su observancia y castigar su infracción, adquieren necesariamente, por esta consideración, una nueva sacralidad. Que nuestro acatamiento a la voluntad de la Divinidad deba ser la regla suprema de nuestra conducta, nadie que crea en su existencia puede ponerlo en duda. La sola idea de la desobediencia parece envolver en sí la más escandalosa incorrección. Cuán vano, cuán absurdo sería que el hombre se opusiese o desatendiese los mandatos que le ha impuesto la Sabiduría Infinita y el Poder Infinito. Cuán antinatural, cuán impíamente ingrato sería no reverenciar los preceptos que le prescribió la bondad infinita de su Creador, aunque a su infracción no hubiese de seguir castigo alguno. También aquí el sentido de la corrección se ve bien apoyado por los más poderosos motivos del interés propio. La idea de que, por mucho que podamos escapar a la observación de los hombres, o colocarnos fuera del alcance del castigo humano, obramos siempre bajo la mirada de Dios, el gran vengador de la injusticia, y expuestos a su castigo, es un motivo capaz de refrenar las pasiones más impetuosas, al menos en quienes, por la reflexión constante, la han hecho familiar.

De este modo es como la religión refuerza el sentido natural del deber; y de aquí que el género humano se muestre generalmente dispuesto a depositar gran confianza en la probidad de aquellos que parecen profundamente imbuidos de sentimientos religiosos. Tales personas, se imagina, actúan bajo un vínculo adicional, además de los que regulan la conducta de los demás hombres. El acatamiento a la corrección de la acción, así como a la reputación, el acatamiento al aplauso del propio pecho, así como al de los demás, son motivos que se supone tienen la misma influencia sobre el hombre religioso que sobre el hombre de mundo. Pero el primero se halla sujeto a otra restricción, y nunca actúa deliberadamente sino como en presencia de aquel Gran Superior que ha de recompensarle finalmente según sus obras. Se deposita, por esta razón, una mayor confianza en la regularidad y exactitud de su conducta. Y allí donde los principios naturales de la religión no se ven corrompidos por el celo faccioso y partidista de alguna camarilla sin valor; allí donde el primer deber que ella exige es cumplir todas las obligaciones de la moral; allí donde no se enseña a los hombres a considerar las observancias frívolas como deberes más inmediatos de la religión que los actos de justicia y beneficencia, ni a imaginar que, mediante sacrificios, ceremonias y vanas súplicas, pueden pactar con la Divinidad el fraude, la perfidia y la violencia, el mundo juzga sin duda con acierto en este respecto, y deposita con justicia una doble confianza en la rectitud del comportamiento del hombre religioso.

Capítulo VI.

En qué casos el sentido del deber debe ser el único principio de nuestra conducta, y en qué casos debe concurrir con otros motivos

La religión ofrece motivos tan poderosos para la práctica de la virtud, y nos protege con restricciones tan poderosas contra las tentaciones del vicio, que muchos se han visto llevados a suponer que los principios religiosos eran los únicos motivos loables de acción. No debíamos, decían, recompensar por gratitud, ni castigar por resentimiento; no debíamos proteger el desvalimiento de nuestros hijos, ni socorrer los achaques de nuestros padres, por afecto natural. Todos los afectos hacia objetos particulares debían extinguirse en nuestro pecho, y un solo gran afecto ocupar el lugar de todos los demás: el amor a la Divinidad, el deseo de hacernos gratos a sus ojos y de dirigir nuestra conducta, en todo, conforme a su voluntad. No debíamos ser agradecidos por gratitud, no debíamos ser caritativos por humanidad, no debíamos tener espíritu público por amor a nuestra patria, ni ser generosos y justos por amor al género humano. El único principio y motivo de nuestra conducta en el cumplimiento de todos esos diversos deberes debía ser la conciencia de que Dios nos ha ordenado cumplirlos. No me detendré ahora a examinar particularmente esta opinión; observaré tan solo

que no habríamos esperado hallarla sostenida por ninguna secta que profesase una religión en la que, siendo el primer precepto amar al Señor nuestro Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas, es el segundo amar al prójimo como a nosotros mismos; y nos amamos a nosotros mismos, sin duda, por nuestra propia causa, y no meramente porque se nos ordene hacerlo. Que el sentido del deber deba ser el único principio de nuestra conducta no es en parte alguna precepto del cristianismo; sino que debe ser el principio rector y gobernante, tal como lo indican la filosofía y, en verdad, el sentido común. Puede ser cuestión, sin embargo, en qué casos nuestras acciones deben nacer principal o enteramente de un sentido del deber, o del acatamiento a las reglas generales; y en qué casos algún otro sentimiento o afecto debe concurrir y ejercer una influencia principal.

La solución de esta cuestión, que quizá no pueda darse con gran exactitud, dependerá de dos circunstancias distintas: primera, de lo naturalmente agradable o deforme del sentimiento o afecto que nos impulsaría a cualquier acción con independencia de todo acatamiento a reglas generales; y, segunda, de la precisión y exactitud, o de la vaguedad e imprecisión, de las propias reglas generales.

I. En primer lugar, digo, dependerá de lo naturalmente agradable o deforme que sea el afecto mismo, hasta qué punto nuestras acciones deben nacer de él o proceder enteramente del acatamiento a la regla general.

Todas esas acciones gráciles y admiradas a que nos impulsarían los afectos benévolos deben proceder tanto de las pasiones mismas como del acatamiento a las reglas generales de conducta. Un bienhechor se cree mal correspondido si la persona a quien ha dispensado sus buenos oficios se los paga meramente por un frío sentido del deber, y sin afecto alguno a su persona. Un marido queda insatisfecho con la esposa más obediente cuando imagina que su conducta se anima solo por el acatamiento a lo que exige la relación en que se halla. Aunque un hijo no falte en ninguno de los

oficios del deber filial, si le falta esa reverencia afectuosa que tan bien le sienta sentir, el padre puede quejarse con justicia de su indiferencia. Ni podría un hijo quedar del todo satisfecho con un padre que, aunque cumpliese todos los deberes de su condición, careciese de aquel cariño paternal que de él pudiera esperarse. Respecto de todos esos afectos benévolos y sociales, resulta grato ver el sentido del deber empleado más para refrenarlos que para avivarlos, más para impedirnos hacer demasiado que para incitarnos a hacer lo que debemos. Nos complace ver a un padre obligado a contener su propio cariño, a un amigo obligado a poner límites a su generosidad natural, a una persona que ha recibido un beneficio obligada a refrenar la gratitud demasiado ferviente de su propio temperamento.

La máxima contraria rige respecto de las pasiones malévolas e insociables. Debemos recompensar por la gratitud y la generosidad de nuestro propio corazón, sin reticencia alguna, y sin vernos obligados a reflexionar cuán grande es la corrección de recompensar; pero siempre debemos castigar con reticencia, y más por un sentido de la corrección de castigar que por disposición salvaje alguna a la venganza. Nada hay más grácil que la conducta del hombre que parece resentirse de las mayores injurias más por el sentido de que merecen, y son objeto propio, del resentimiento, que por sentir en sí mismo las furias de esa pasión desagradable; que, como un juez, solo considera la regla general que determina qué venganza corresponde a cada ofensa particular; que, al ejecutar esa regla, siente menos por lo que él mismo ha padecido que por lo que el ofensor está a punto de padecer; que, aun en la ira, recuerda la clemencia, y se inclina a interpretar la regla del modo más suave y favorable, y a admitir todas las atenuantes que la más franca humanidad pudiera, sin contrariar el buen sentido, conceder.

Como las pasiones egoístas, según se observó anteriormente, ocupan, en otros aspectos, una suerte de lugar intermedio entre los afectos sociales y los insociables, así ocurre también en esto. La persecución de los objetos del interés privado, en todos los casos comunes, pequeños y ordinarios, debe fluir más bien del

acatamiento a las reglas generales que prescriben tal conducta que de pasión alguna por los objetos mismos; pero en ocasiones más importantes y extraordinarias, resultaríamos torpes, insulsos y faltos de gracia si los objetos mismos no parecieran animarnos con un grado considerable de pasión. Mostrarse ansioso, o tramar un plan para ganar o ahorrar un solo chelín, rebajaría al más vulgar de los comerciantes ante la opinión de todos sus vecinos. Por humilde que sea su condición, ninguna atención a esas pequeñeces, por amor a las cosas mismas, debe traslucirse en su conducta. Su situación puede exigirle la economía más severa y la asiduidad más exacta; pero cada empleo particular de esa economía y asiduidad debe proceder, no tanto del acatamiento a aquel ahorro o ganancia en particular, cuanto de la regla general que le prescribe, con el mayor rigor, semejante tenor de conducta. Su parsimonia de hoy no debe nacer del deseo de los tres peniques concretos que ahorrará con ella, ni su asistencia a la tienda de una pasión por los diez peniques concretos que ganará con ella: ambas cosas deben proceder únicamente del acatamiento a la regla general que prescribe, con la más implacable severidad, este plan de conducta a todas las personas de su condición. En esto consiste la diferencia entre el carácter de un avaro y el de una persona de exacta economía y asiduidad. El uno se afana por las pequeñeces por sí mismas; el otro las atiende solo a consecuencia del plan de vida que se ha trazado.

Muy distinto es el caso de los objetos más extraordinarios e importantes del interés propio. Parece de espíritu apocado quien no los persigue con cierto grado de empeño por sí mismos. Despreciaríamos a un príncipe que no se afanase por conquistar o defender una provincia. Tendríamos poco respeto por un simple caballero que no se esforzase por adquirir una hacienda, o incluso un cargo considerable, cuando pudiera obtenerlos sin bajeza ni injusticia. Un miembro del parlamento que no muestra ningún interés por su propia elección es abandonado por sus amigos, como del todo indigno de su afecto. Hasta un comerciante es tenido por sus vecinos por sujeto de poco ánimo si no se afana por conseguir lo que llaman un negocio extraordinario o alguna ventaja poco común.

Este vigor y este empeño constituyen la diferencia entre el hombre emprendedor y el hombre de sosa regularidad. Esos grandes objetos del interés propio, cuya pérdida o adquisición cambia por completo el rango de la persona, son los objetos de la pasión propiamente llamada ambición; pasión que, cuando se mantiene dentro de los límites de la prudencia y la justicia, es siempre admirada en el mundo, y que a veces tiene incluso cierta grandeza irregular que deslumbra la imaginación cuando traspasa los límites de ambas virtudes, y no es ya solo injusta, sino extravagante. De ahí la admiración general por los héroes y conquistadores, y hasta por los estadistas cuyos proyectos han sido muy audaces y vastos, aunque enteramente desprovistos de justicia, como los de los cardenales de Richelieu y de Retz. Los objetos de la avaricia y de la ambición no difieren sino en su magnitud. Un avaro se enfurece tanto por un ochavo como un hombre de ambición por la conquista de un reino.

II. En segundo lugar, digo, dependerá en parte de la precisión y exactitud, o de la vaguedad e imprecisión, de las propias reglas generales, hasta qué punto nuestra conducta debe proceder enteramente del acatamiento a ellas.

Las reglas generales de casi todas las virtudes, las reglas generales que determinan cuáles son los oficios de la prudencia, de la caridad, de la generosidad, de la gratitud, de la amistad, son en muchos respectos vagas e imprecisas, admiten muchas excepciones y requieren tantas modificaciones, que apenas es posible regular por completo nuestra conducta atendiendo a ellas. Las máximas proverbiales comunes de la prudencia, fundadas en la experiencia universal, son quizá las mejores reglas generales que puedan darse sobre ella. Pretender, sin embargo, una adhesión muy estricta y literal a ellas sería, evidentemente, la pedantería más absurda y ridícula. De todas las virtudes que acabo de mencionar, la gratitud es quizá aquella cuyas reglas son las más precisas y admiten menos excepciones. Que debemos, tan pronto como podamos, corresponder con un valor igual, y si es posible superior, a los servicios que hemos recibido, parecería una regla bastante clara, y una que apenas admitiría excepción alguna. Sin embargo, al examen

más superficial, esta regla resultará ser en sumo grado vaga e imprecisa, y admitirá diez mil excepciones. Si tu bienhechor te asistió en tu enfermedad, ¿debes tú asistirle en la suya? ¿O puedes cumplir la obligación de la gratitud correspondiendo de otra manera? Si debes asistirle, ¿cuánto tiempo debes hacerlo? ¿El mismo tiempo que él te asistió a ti, o más, y cuánto más? Si tu amigo te prestó dinero en tu apuro, ¿debes prestarle dinero en el suyo? ¿Cuánto debes prestarle? ¿Cuándo debes prestárselo? ¿Ahora, o mañana, o el mes que viene? ¿Y por cuánto tiempo? Es evidente que no puede establecerse regla general alguna que dé, en todos los casos, una respuesta precisa a ninguna de estas preguntas. La diferencia entre su carácter y el tuyo, entre sus circunstancias y las tuyas, puede ser tal que seas perfectamente agradecido y niegues con justicia prestarle un ochavo; y, por el contrario, puedes estar dispuesto a prestarle, o incluso a darle, diez veces la suma que él te prestó, y con todo ser justamente acusado de la más negra ingratitud, y de no haber cumplido la centésima parte de la obligación en que te hallas. Como los deberes de la gratitud son, sin embargo, quizá los más sagrados de todos los que nos prescriben las virtudes benéficas, las reglas generales que los determinan son, como dije antes, las más exactas. Las que fijan las acciones que exigen la amistad, la humanidad, la hospitalidad, la generosidad, son todavía más vagas e indeterminadas.

Hay, sin embargo, una virtud cuyas reglas generales determinan con la mayor exactitud cada acción externa que exigen. Esa virtud es la justicia. Las reglas de la justicia son exactas en sumo grado, y no admiten excepciones ni modificaciones sino aquellas que pueden fijarse con la misma exactitud que las propias reglas, y que en general, en efecto, derivan de esos mismos principios. Si debo a un hombre diez libras, la justicia exige que le pague precisamente diez libras, ya sea en el plazo convenido, ya cuando las reclame. Lo que debo hacer, cuánto debo hacer, cuándo y dónde debo hacerlo, toda la naturaleza y circunstancias de la acción prescrita, están todos ellos fijados y determinados con precisión. Así, aunque pueda ser torpe y pedante pretender una adhesión demasiado estricta a las

reglas comunes de la prudencia o de la generosidad, no hay pedantería alguna en atenerse firmemente a las reglas de la justicia. Al contrario, se les debe el más sagrado acatamiento; y las acciones que esta virtud exige nunca se realizan tan propiamente como cuando el motivo principal para realizarlas es un acatamiento reverencial y religioso hacia esas reglas generales que las exigen. En la práctica de las demás virtudes, nuestra conducta debe guiarse más bien por cierta idea de la corrección, por cierto gusto por un determinado tenor de conducta, que por el acatamiento a una máxima o regla precisa; y debemos atender más al fin y fundamento de la regla que a la regla misma. Pero es de otro modo respecto de la justicia: el hombre que en esto menos refina, y que se atiene con la más obstinada firmeza a las propias reglas generales, es el más digno de elogio, y en quien más puede confiarse. Aunque el fin de las reglas de la justicia sea impedirnos dañar a nuestro prójimo, puede ser frecuentemente un crimen violarlas, aunque pudiéramos pretender, con algún pretexto de razón, que esta violación particular no causaría daño alguno. Un hombre se convierte a menudo en un villano en el momento en que empieza, incluso en su propio fuero interno, a sofisticar de este modo. En el momento en que piensa en apartarse de la adhesión más firme y positiva a lo que esos preceptos inviolables le prescriben, deja de ser digno de confianza, y nadie puede decir a qué grado de culpa no pueda llegar. El ladrón se figura que no hace mal alguno cuando roba a los ricos lo que supone que pueden fácilmente no echar en falta, y lo que quizá jamás lleguen siquiera a saber que se les ha robado. El adúltero se figura que no hace mal alguno cuando corrompe a la esposa de su amigo, con tal de que oculte su intriga a las sospechas del marido y no perturbe la paz de la familia. Una vez que empezamos a ceder a tales sofismas, no hay enormidad tan grosera de la que no seamos capaces.

Las reglas de la justicia pueden compararse a las reglas de la gramática; las reglas de las demás virtudes, a las reglas que los críticos establecen para alcanzar lo sublime y lo elegante en la composición. Las unas son precisas, exactas e indispensables. Las

otras son vagas, imprecisas e indeterminadas, y nos ofrecen más bien una idea general de la perfección a que debemos aspirar, que directrices ciertas e infalibles para alcanzarla. Un hombre puede aprender a escribir gramaticalmente por regla, con la más absoluta infalibilidad; y así, quizá, puede enseñársele a obrar con justicia. Pero no hay reglas cuya observancia nos conduzca infaliblemente a alcanzar la elegancia o la sublimidad en la escritura, aunque hay algunas que pueden ayudarnos, en cierta medida, a corregir y fijar las ideas vagas que de otro modo hubiéramos podido tener de esas perfecciones. Y no hay reglas cuyo conocimiento pueda enseñarnos infaliblemente a obrar en toda ocasión con prudencia, con justa magnanimidad o con la debida beneficencia, aunque hay algunas que pueden permitirnos corregir y fijar, en varios respectos, las ideas imperfectas que de otro modo hubiéramos podido tener de esas virtudes.

Puede suceder a veces que, con el deseo más serio y sincero de actuar de manera que merezcamos aprobación, erremos las reglas propias de conducta y así nos extravíe el mismo principio que debería dirigirnos. Es vano esperar que, en tal caso, el género humano apruebe del todo nuestra conducta. No puede compartir esa idea absurda del deber que nos influyó, ni acompañar ninguna de las acciones que de ella se siguen. Hay, con todo, algo respetable en el carácter y en la conducta de quien así se ve arrastrado al vicio por un falso sentido del deber, o por lo que se llama una conciencia errónea. Por fatalmente que se vea extraviado por ella, sigue siendo, para los generosos y los humanos, más objeto de conmiseración que de odio o resentimiento. Estos lamentan la debilidad de la naturaleza humana, que nos expone a tan infelices ilusiones aun cuando nos afanamos con la mayor sinceridad por alcanzar la perfección, y procuramos obrar conforme al mejor principio que pueda posiblemente dirigirnos. Las falsas nociones de religión son casi las únicas causas capaces de ocasionar una perversión muy grosera de nuestros sentimientos naturales por esta vía; y ese principio que otorga la mayor autoridad a las reglas del deber es el único capaz de distorsionar en grado considerable nuestras ideas acerca de ellas. En

todos los demás casos, el sentido común basta para dirigirnos, si no a la más exquisita corrección de conducta, sí a algo que no está muy lejos de ella; y con tal de que deseemos sinceramente obrar bien, nuestra conducta será siempre, en conjunto, digna de elogio. Que obedecer la voluntad de la Divinidad es la primera regla del deber, todos los hombres lo convienen. Pero acerca de los mandamientos particulares que esa voluntad pueda imponernos, difieren ampliamente entre sí. En esto, por tanto, se debe la mayor indulgencia y tolerancia mutuas; y aunque la defensa de la sociedad exija que los crímenes sean castigados, cualesquiera que sean los motivos de que procedan, un hombre bueno los castigará siempre con reticencia cuando procedan evidentemente de falsas nociones del deber religioso. Nunca sentirá contra quienes los cometen esa indignación que siente contra otros criminales, sino que más bien lamentará, y a veces incluso admirará, su desdichada firmeza y magnanimidad, en el mismo instante en que castigue su crimen. En la tragedia de Mahoma, una de las más bellas del señor Voltaire, se representa fielmente lo que deben ser nuestros sentimientos ante los crímenes que proceden de tales motivos. En esa tragedia, dos jóvenes de distinto sexo, de las disposiciones más inocentes y virtuosas, y sin otra flaqueza que la que más nos los hace querer, un mutuo cariño entre ambos, se ven instigados por los motivos más poderosos de una falsa religión a cometer un horrendo asesinato que repugna a todos los principios de la naturaleza humana. Un venerable anciano, que había mostrado el más tierno afecto por ambos, y por quien ambos, pese a ser él el enemigo declarado de su religión, habían concebido la más alta reverencia y estima, y que en realidad era su padre, aunque ellos no lo sabían, les es señalado como un sacrificio que Dios había exigido expresamente de sus manos, y se les ordena matarlo. Mientras están a punto de ejecutar este crimen, se ven atormentados por todas las angustias que puede suscitar la lucha entre la idea de lo inexcusable del deber religioso, por un lado, y la compasión, la gratitud, la reverencia hacia la edad y el amor a la humanidad y virtud de la persona a quien van a destruir, por otro. La representación de esto ofrece uno de los espectáculos más interesantes, y quizá el más instructivo, que jamás se haya

llevado a un escenario. El sentido del deber, sin embargo, prevalece al fin sobre todas las amables flaquezas de la naturaleza humana. Ejecutan el crimen que se les impuso; pero descubren de inmediato su error, y el fraude que los había engañado, y quedan trastornados por el horror, el remordimiento y el resentimiento. Tales como son nuestros sentimientos hacia los desdichados Seid y Palmira, tales debemos sentir hacia toda persona así extraviada por la religión, cuando estemos seguros de que es realmente la religión lo que la extravía, y no su mero pretexto, empleado como cobertura de algunas de las peores pasiones humanas.

Así como una persona puede obrar mal siguiendo un falso sentido del deber, así también la naturaleza puede a veces prevalecer y llevarla a obrar bien en contra de él. No podemos, en este caso, disgustarnos al ver prevalecer el motivo que creemos que debería prevalecer, aunque la persona misma sea tan débil como para pensar lo contrario. Pero como su conducta es efecto de la debilidad, y no del principio, estamos lejos de otorgarle algo que se aproxime a la aprobación completa. Un católico romano fanático que, durante la matanza de San Bartolomé, se hubiese dejado vencer de tal modo por la compasión como para salvar a algunos desdichados protestantes a quienes creía su deber destruir, no parecería merecer aquel alto elogio que le habríamos otorgado de haber ejercido la misma generosidad con plena aprobación de sí mismo. Podría complacernos la humanidad de su temperamento, pero seguiríamos considerándolo con una suerte de compasión del todo incompatible con la admiración que se debe a la virtud perfecta. Sucede lo mismo con todas las demás pasiones. No nos disgusta verlas ejercerse debidamente, aun cuando una falsa noción del deber inclinase a la persona a refrenarlas. Un cuáquero muy devoto que, al recibir un golpe en una mejilla, en lugar de ofrecer la otra, olvidase hasta tal punto su interpretación literal del precepto de nuestro Salvador como para propinar un buen escarmiento al bruto que le había insultado, no nos resultaría desagradable. Nos reiríamos y nos divertiríamos con su espíritu, y hasta le apreciaríamos más por ello. Pero de ningún modo lo consideraríamos con el respeto y la estima

que parecerían deberse a quien, en una ocasión semejante, hubiese actuado correctamente por un justo sentido de lo que convenía hacer. Ninguna acción puede llamarse propiamente virtuosa si no va acompañada del sentimiento de la propia aprobación.

PARTE IV. DEL EFECTO DE LA UTILIDAD SOBRE EL SENTIMIENTO DE LA APROBACIÓN

Capítulo I.

De la belleza que la apariencia de la utilidad confiere a todas las producciones del arte, y de la extensa influencia de esta especie de belleza

Que la utilidad es una de las principales fuentes de la belleza lo ha observado todo el que haya considerado con alguna atención en qué consiste la naturaleza de la belleza. La comodidad de una casa proporciona placer al espectador tanto como su regularidad, y este se siente tan contrariado cuando observa el defecto contrario como cuando ve ventanas correspondientes de formas distintas, o la puerta no colocada exactamente en el centro del edificio. Que la aptitud de cualquier sistema o máquina para producir el fin para el que fue concebido confiere una cierta corrección y belleza al conjunto, y hace que el mero pensarlo y contemplarlo resulte agradable, es tan evidente que nadie lo ha pasado por alto.

También la causa de que la utilidad agrade ha sido señalada últimamente por un ingenioso y grato filósofo, que reúne la mayor profundidad de pensamiento con la mayor elegancia de expresión, y posee el singular y feliz talento de tratar las materias más abstrusas no solo con la más perfecta claridad, sino con la más viva elocuencia. La utilidad de cualquier objeto, según él, agrada a su dueño sugiriéndole perpetuamente el placer o la comodidad que

está destinado a procurarle. Cada vez que lo mira, se le trae a la memoria ese placer, y el objeto se convierte de este modo en fuente de satisfacción y goce perpetuos. El espectador entra por simpatía en los sentimientos del dueño, y contempla necesariamente el objeto bajo ese mismo aspecto agradable. Cuando visitamos los palacios de los grandes, no podemos dejar de concebir la satisfacción que disfrutaríamos si nosotros mismos fuésemos sus dueños y poseyéramos tan hábil e ingeniosamente dispuesta comodidad. Explicación semejante se da de por qué la apariencia de incomodidad hace desagradable cualquier objeto, tanto para el propietario como para el espectador.

Pero que esta aptitud, esta feliz disposición de cualquier producción del arte, sea a menudo más apreciada que el fin mismo para el que fue concebida; y que el exacto ajuste de los medios para lograr una comodidad o un placer cualesquiera sea con frecuencia más considerado que esa misma comodidad o placer, en cuyo logro parecería consistir todo su mérito, no ha sido advertido todavía, que yo sepa, por nadie. Que este es, sin embargo, un caso muy frecuente, puede observarse en mil ejemplos, tanto en los asuntos más frívolos como en los más importantes de la vida humana.

Cuando alguien entra en su aposento y encuentra todas las sillas puestas en medio de la habitación, se enfada con su criado, y antes que dejarlas en ese desorden, quizá se toma él mismo la molestia de colocarlas todas en su sitio, con el respaldo contra la pared. Toda la corrección de esta nueva disposición procede de su mayor comodidad, al dejar el suelo libre y despejado. Para lograr esta comodidad se toma voluntariamente más molestia de la que hubiera padecido por carecer de ella, pues nada era más fácil que sentarse en una de aquellas sillas, que es probablemente lo que hace en cuanto termina su tarea. Lo que quería, por tanto, parece que no era tanto esta comodidad cuanto esa disposición de las cosas que la procura. Y sin embargo, es esta comodidad la que en definitiva recomienda esa disposición y le confiere toda su corrección y su belleza.

Del mismo modo, un reloj que se atrasa más de dos minutos al día es despreciado por el aficionado a los relojes. Lo vende quizá por un par de guineas y compra otro por cincuenta, que no perderá más de un minuto en quince días. Ahora bien, el único uso de los relojes es decirnos qué hora es, e impedir que faltemos a algún compromiso o padezcamos cualquier otro inconveniente por ignorar ese dato concreto. Pero no siempre se hallará que la persona tan exigente respecto de esta máquina sea más escrupulosamente puntual que las demás, ni que se preocupe con mayor ansiedad, por cualquier otro motivo, de saber con precisión qué hora es. Lo que le interesa no es tanto alcanzar ese conocimiento cuanto la perfección de la máquina que sirve para alcanzarlo.

¡Cuántas personas se arruinan gastando el dinero en baratijas de frívola utilidad! Lo que agrada a estos aficionados a los juguetes no es tanto la utilidad cuanto la habilidad de los artificios dispuestos para procurarla. Todos sus bolsillos van repletos de pequeñas comodidades. Idean bolsillos nuevos, desconocidos en el vestido de los demás, para llevar un número mayor. Andan cargados con multitud de chucherías, no inferiores en peso, y a veces en valor, a la caja de baratijas de un buhonero judío, algunas de las cuales podrán tener a veces alguna pequeña utilidad, pero todas ellas podrían siempre muy bien evitarse, y cuya utilidad total ciertamente no compensa la fatiga de soportar la carga.

Y no es solo respecto de tales objetos frívolos que nuestra conducta se ve influida por este principio; es a menudo el móvil secreto de las empresas más serias e importantes, tanto de la vida privada como de la pública.

El hijo del pobre, a quien el cielo en su cólera ha visitado con la ambición, cuando empieza a mirar a su alrededor, admira la condición de los ricos. Encuentra que la cabaña de su padre es demasiado pequeña para su acomodo, y se figura que estaría alojado más a gusto en un palacio. Le disgusta verse obligado a andar a pie, o a soportar la fatiga de ir a caballo. Ve a sus superiores transportados en carruajes, y se imagina que en uno de ellos podría

viajar con menos incomodidad. Se siente naturalmente indolente, y dispuesto a servirse lo menos posible con sus propias manos, y juzga que un numeroso séquito de criados le ahorraría gran cantidad de molestias. Piensa que, si hubiera alcanzado todo esto, se quedaría quieto y satisfecho, gozando en el pensamiento de la felicidad y la tranquilidad de su situación. Se siente hechizado por la idea lejana de esa felicidad. Se le aparece en su fantasía como la vida de algún orden superior de seres, y, para llegar a ella, se consagra para siempre a la persecución de la riqueza y la grandeza. Para obtener las comodidades que estas proporcionan, se somete, en el primer año, e incluso en el primer mes de su empeño, a más fatiga corporal y más inquietud de ánimo de la que hubiera padecido durante toda su vida por carecer de ellas. Se esfuerza por distinguirse en alguna profesión laboriosa. Con la más inflexible aplicación trabaja de noche y de día para adquirir talentos superiores a los de todos sus competidores. Procura luego dar a conocer esos talentos ante el público, y con igual diligencia solicita toda ocasión de empleo. Con este fin corteja a todo el género humano; sirve a quienes odia y se muestra obsequioso con quienes desprecia. A lo largo de toda su vida persigue la idea de un cierto reposo artificial y elegante al que quizá nunca llegue, por el cual sacrifica una tranquilidad real que está siempre en su mano, y que, si en el último extremo de la vejez llega por fin a alcanzarlo, hallará que no es en modo alguno preferible a aquella humilde seguridad y contento que había abandonado por él. Es entonces, en las últimas heces de la vida, con el cuerpo consumido por el trabajo y las enfermedades, y el ánimo lastimado y turbado por el recuerdo de mil injurias y desengaños que se imagina haber padecido por la injusticia de sus enemigos, o por la perfidia e ingratitud de sus amigos, cuando empieza por fin a descubrir que la riqueza y la grandeza no son sino baratijas de frívola utilidad, no más aptas para procurar el desahogo del cuerpo o la tranquilidad del ánimo que los estuches de pinzas del aficionado a los juguetes, y, como estos, más molestas para quien las lleva consigo de lo cómodas que puedan resultarle todas las ventajas que le procuran. No hay entre ellas otra diferencia real, sino que las comodidades de la una son algo más observables que las de

la otra. Los palacios, los jardines, el tren, el séquito de los grandes, son objetos cuya evidente comodidad impresiona a todo el mundo. No necesitan que sus dueños nos señalen en qué consiste su utilidad. Por nosotros mismos entramos de buen grado en ella, y por simpatía gozamos, y así aplaudimos, la satisfacción que están destinados a procurarles. Pero el interés de un mondadientes, de un escarbaorejas, de un aparato para cortarse las uñas, o de cualquier otra baratija semejante, no es tan evidente. Su comodidad puede ser quizá igualmente grande, pero no es tan llamativa, y no entramos con tanta facilidad en la satisfacción del hombre que las posee. Son, por tanto, objetos de vanidad menos razonables que la magnificencia de la riqueza y la grandeza; y en esto consiste la única ventaja de estas últimas. Satisfacen con mayor eficacia ese amor a la distinción tan natural al hombre. Para quien hubiera de vivir solo en una isla desierta, podría ser quizá cosa dudosa si un palacio, o una colección de esas pequeñas comodidades que suele contener un estuche de pinzas, contribuiría más a su felicidad y goce. Si ha de vivir en sociedad, en cambio, no cabe comparación, porque en esto, como en todos los demás casos, prestamos siempre mayor atención a los sentimientos del espectador que a los de la persona principalmente afectada, y consideramos más cómo aparecerá su situación a los demás que cómo le aparecerá a él mismo. Si examinamos, sin embargo, por qué el espectador distingue con tanta admiración la condición de los ricos y los grandes, hallaremos que no es tanto a causa del mayor desahogo o placer que se supone que disfrutan, cuanto de los innumerables artificios ingeniosos y elegantes dispuestos para procurar ese desahogo o placer. Ni siquiera se imagina que sean realmente más felices que los demás, sino que poseen más medios para la felicidad. Y es el ingenioso y hábil ajuste de esos medios al fin para el que fueron concebidos lo que constituye la principal fuente de su admiración. Pero en la languidez de la enfermedad y el cansancio de la vejez, desaparecen los placeres de las vanas y vacías distinciones de la grandeza. Para quien se halla en esta situación, ya no son capaces de recomendar aquellas fatigosas empresas en que antes lo habían comprometido. En su corazón maldice la ambición y añora en vano el sosiego y la

indolencia de la juventud, placeres huidos para siempre, que neciamente sacrificó por algo que, una vez conseguido, no puede procurarle satisfacción real alguna. Bajo este mísero aspecto se le aparece la grandeza a todo hombre cuando, reducido por la melancolía o por la enfermedad, se ve obligado a observar con atención su propia situación y a considerar qué es realmente lo que le falta para ser feliz. El poder y la riqueza se muestran entonces como lo que son: enormes y trabajosas máquinas dispuestas para producir al cuerpo unas pocas comodidades insignificantes, compuestas de resortes de lo más delicado y sutil, que han de mantenerse en orden con la más ansiosa atención, y que, a pesar de todo nuestro cuidado, están prontas a hacerse pedazos en cualquier momento y a aplastar entre sus ruinas a su infortunado poseedor. Son inmensos edificios, que exigen el trabajo de toda una vida para levantarlos, que amenazan a cada instante con sepultar a quien los habita, y que, mientras permanecen en pie, aunque puedan preservarlo de algunas incomodidades menores, no pueden protegerlo de ninguna de las inclemencias más severas de las estaciones. Detienen el chaparrón del verano, no la tormenta del invierno, y lo dejan siempre tan expuesto, y a veces más que antes, a la ansiedad, al temor y a la aflicción; a las enfermedades, al peligro y a la muerte.

Pero aunque esta filosofía atrabiliaria, familiar a todo hombre en tiempos de enfermedad o de abatimiento, deprecia así por completo esos grandes objetos del deseo humano, cuando gozamos de mejor salud y mejor humor no dejamos nunca de contemplarlos bajo un aspecto más agradable. Nuestra imaginación, que en el dolor y la aflicción parece hallarse confinada y encerrada dentro de nuestra propia persona, se expande en tiempos de sosiego y prosperidad hacia todo cuanto nos rodea. Nos sentimos entonces encantados por la belleza de esa comodidad que reina en los palacios y en la economía de los grandes, y admiramos cómo todo está dispuesto para procurarles desahogo, prevenir sus necesidades, satisfacer sus deseos y entretener y divertir sus caprichos más frívolos. Si consideramos la satisfacción real que todas estas cosas son capaces

de procurar, por sí misma y separada de la belleza de esa disposición destinada a procurarla, siempre aparecerá en sumo grado despreciable y baladí. Pero rara vez la contemplamos bajo esta luz abstracta y filosófica. La confundimos naturalmente en nuestra imaginación con el orden, con el movimiento regular y armonioso del sistema, de la máquina o economía por cuyo medio se produce. Los placeres de la riqueza y la grandeza, considerados bajo esta perspectiva compleja, impresionan a la imaginación como algo grande, hermoso y noble, cuyo logro bien merece todo el afán y la inquietud que solemos dedicarle.

Y está bien que la naturaleza nos engañe de este modo. Es este engaño el que suscita y mantiene en continuo movimiento la industria del género humano. Es esto lo que primero los impulsó a cultivar la tierra, a edificar casas, a fundar ciudades y repúblicas, y a inventar y perfeccionar todas las ciencias y artes que ennoblecen y embellecen la vida humana; lo que ha cambiado por entero la faz del globo, ha convertido los toscos bosques de la naturaleza en llanuras agradables y fértiles, y ha hecho del océano, antes sin caminos ni frutos, un nuevo fondo de subsistencia y la gran vía de comunicación de las distintas naciones de la tierra. Por estos trabajos del género humano, la tierra se ha visto obligada a redoblar su fertilidad natural y a mantener una multitud mayor de habitantes. De nada sirve que el terrateniente, orgulloso e insensible, contemple sus extensos campos y, sin pensar en las necesidades de sus semejantes, imagine consumir él solo toda la cosecha que en ellos crece. El proverbio llano y vulgar de que los ojos son más grandes que el estómago nunca se ha verificado tan cumplidamente como en su caso. La capacidad de su estómago no guarda proporción alguna con la inmensidad de sus deseos, y no recibirá más de lo que recibiría el del más humilde campesino. El resto se ve obligado a distribuirlo entre quienes preparan, con el mayor esmero, esa pequeña porción que él mismo consume; entre quienes disponen el palacio en que ese poco ha de consumirse; entre quienes procuran y mantienen en orden todas las diversas chucherías y baratijas empleadas en la economía de la grandeza; todos los cuales derivan

así de su lujo y de su capricho aquella parte de lo necesario para vivir que en vano habrían esperado de su humanidad o de su justicia. El producto del suelo sostiene en todo tiempo casi el mismo número de habitantes que es capaz de sostener. Los ricos solo escogen del montón lo más precioso y agradable. Consumen poco más que los pobres, y, a pesar de su egoísmo y rapacidad naturales, aunque no se propongan sino su propia comodidad, aunque el único fin que se plantean con los trabajos de los miles de personas que emplean sea la satisfacción de sus propios deseos vanos e insaciables, reparten con los pobres el producto de todas sus mejoras. Una mano invisible los lleva a hacer casi la misma distribución de lo necesario para vivir que se habría hecho si la tierra hubiera sido repartida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así, sin proponérselo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y ofrecen medios para la multiplicación de la especie. Cuando la Providencia repartió la tierra entre unos pocos señores, no olvidó ni abandonó a quienes parecían haber quedado excluidos del reparto. También estos disfrutan de su parte de todo lo que ella produce. En lo que constituye la verdadera felicidad de la vida humana, no son en modo alguno inferiores a quienes parecen estar tan por encima de ellos. En el desahogo del cuerpo y en la paz del ánimo, todos los distintos rangos de la vida se hallan casi al mismo nivel, y el mendigo que se calienta al sol junto al camino posee esa seguridad por la que combaten los reyes.

El mismo principio, el mismo amor al sistema, la misma atención a la belleza del orden, del arte y de la disposición ingeniosa, sirve a menudo para recomendar aquellas instituciones que tienden a promover el bienestar público. Cuando un patriota se esfuerza por mejorar alguna parte de la policía pública, su conducta no siempre nace de pura simpatía con la felicidad de quienes han de recoger sus frutos. No suele ser por un sentir compartido con los carreteros y los arrieros por lo que un hombre de espíritu público fomenta el arreglo de los caminos. Cuando el legislador establece primas y otros incentivos para fomentar las manufacturas de lino o de lana, su conducta rara vez procede de pura simpatía con quien viste tela

barata o fina, y menos aún con el fabricante o el comerciante. La perfección de la policía, la extensión del comercio y de las manufacturas son objetos nobles y magníficos. Su contemplación nos agrada, y nos interesa cuanto pueda contribuir a hacerlos progresar. Forman parte del gran sistema de gobierno, y las ruedas de la máquina política parecen moverse con más armonía y facilidad por su medio. Nos complace contemplar la perfección de un sistema tan hermoso y grandioso, y nos sentimos incómodos hasta que suprimimos cualquier obstáculo que pueda perturbar o entorpecer, por poco que sea, la regularidad de sus movimientos. Sin embargo, todas las constituciones de gobierno solo se estiman en la medida en que tienden a promover la felicidad de quienes viven bajo ellas. Este es su único uso y fin. No obstante, por cierto espíritu de sistema, por cierto amor al arte y a la disposición ingeniosa, a veces parece que valoramos más los medios que el fin, y que nos afanamos por promover la felicidad de nuestros semejantes más por el deseo de perfeccionar y mejorar un sistema hermoso y ordenado que por ningún sentimiento inmediato de lo que sufren o disfrutan. Ha habido hombres del mayor espíritu público que se han mostrado, en otros aspectos, poco sensibles a los sentimientos de humanidad. Y, al contrario, ha habido hombres de la mayor humanidad que parecen haber carecido por completo de espíritu público. Cualquiera puede hallar en el círculo de sus conocidos ejemplos de uno y otro tipo. ¿Quién tuvo jamás menos humanidad, o más espíritu público, que el célebre legislador de Moscovia? Jacobo I de Gran Bretaña, sociable y de buen natural, parece, por el contrario, no haber sentido apenas pasión alguna, ni por la gloria ni por el interés de su país. Si se quisiera despertar la laboriosidad de un hombre que parece casi muerto para la ambición, de poco servirá a menudo describirle la felicidad de los ricos y los grandes; decirle que suelen estar resguardados del sol y de la lluvia, que rara vez pasan hambre, que rara vez sienten frío, y que raramente se exponen a la fatiga o a carencia alguna. La más elocuente exhortación de este género surtirá en él poco efecto. Si se quiere tener alguna esperanza de éxito, hay que describirle la comodidad y la disposición de las distintas estancias de sus palacios; hay que explicarle la corrección

de sus carruajes, y señalarle el número, el orden y los diferentes oficios de todos sus servidores. Si algo es capaz de causarle impresión, será esto. Y, sin embargo, todas estas cosas no sirven sino para resguardarlos del sol y de la lluvia, para preservarlos del hambre y del frío, de la carencia y de la fatiga. Del mismo modo, si se quisiera implantar la virtud pública en el pecho de quien parece indiferente al interés de su país, de poco servirá a menudo decirle qué superiores ventajas disfrutan los súbditos de un Estado bien gobernado; que están mejor alojados, que están mejor vestidos, que están mejor alimentados. Estas consideraciones no suelen causar gran impresión. Se tendrá más probabilidad de persuadirlo describiéndole el gran sistema de la policía pública que procura estas ventajas, explicándole las conexiones y dependencias de sus diversas partes, su mutua subordinación entre sí y su servicio general a la felicidad de la sociedad; mostrándole cómo podría introducirse ese sistema en su propio país, qué es lo que impide que allí se establezca en la actualidad, cómo podrían removerse esos obstáculos, y cómo podrían hacerse mover con más armonía y suavidad todas las ruedas de la máquina de gobierno, sin rozar unas con otras ni retardarse mutuamente sus movimientos. Es casi imposible que un hombre escuche un discurso de esta clase sin sentirse animado en algún grado de espíritu público. Sentirá, al menos por el momento, algún deseo de remover esos obstáculos y de poner en movimiento una máquina tan hermosa y tan ordenada. Nada contribuye tanto a promover el espíritu público como el estudio de la política, de los diversos sistemas de gobierno civil, de sus ventajas y desventajas, de la constitución de nuestro propio país, de su situación e intereses respecto de las naciones extranjeras, de su comercio, de su defensa, de las desventajas que padece, de los peligros a que puede estar expuesto, de cómo remediar los unos y cómo precaverse de los otros. Por esta razón, las disquisiciones políticas, cuando son justas, razonables y practicables, son de todas las obras de especulación las más útiles. Aun las más débiles y peores de ellas no dejan de tener alguna utilidad. Sirven al menos para animar las pasiones públicas de los hombres y despertarlos a buscar los medios de promover la felicidad de la sociedad.

Capítulo II.

De la belleza que la apariencia de la utilidad confiere a los caracteres y a las acciones de los hombres; y hasta qué punto puede considerarse la percepción de esta belleza como uno de los principios originales de la aprobación

Los caracteres de los hombres, lo mismo que las invenciones del arte o las instituciones del gobierno civil, pueden estar dispuestos ya para promover, ya para perturbar la felicidad del individuo y de la sociedad. El carácter prudente, equitativo, activo, resuelto y sobrio promete prosperidad y satisfacción, tanto a la persona misma como a cuantos con ella se relacionan. El temerario, insolente, indolente, afeminado y voluptuoso, por el contrario, presagia ruina para el individuo y desdicha para todos los que tengan algo que ver con él. La primera disposición de ánimo tiene, cuando menos, toda la belleza que puede corresponder a la máquina más perfecta jamás inventada para promover el fin más grato; y la segunda, toda la fealdad de la invención más torpe y desmañada. ¿Qué institución de gobierno podría contribuir tanto a promover la felicidad del género humano como el predominio general de la sabiduría y la virtud? Todo gobierno no es sino un remedio imperfecto para suplir la carencia de estas. Cualquier belleza, por tanto, que pueda corresponder al

gobierno civil en razón de su utilidad, ha de corresponder en grado muy superior a aquellas. Por el contrario, ¿qué política civil puede ser tan ruinosa y destructiva como los vicios de los hombres? Los efectos funestos de un mal gobierno no nacen de otra cosa sino de que no se guarda lo bastante contra los males a que da ocasión la maldad humana.

Esta belleza y esta fealdad que los caracteres parecen derivar de su utilidad o de su incomodidad suelen impresionar de un modo peculiar a quienes consideran, bajo una luz abstracta y filosófica, las acciones y la conducta de los hombres. Cuando un filósofo se pone a examinar por qué se aprueba la humanidad o se condena la crueldad, no siempre se forma, de manera clara y distinta, la concepción de una acción particular cualquiera, de crueldad o de humanidad, sino que se contenta comúnmente con la idea vaga e indeterminada que le sugieren los nombres generales de esas cualidades. Pero es solo en casos particulares donde la corrección o incorrección, el mérito o demérito de las acciones, resultan muy evidentes y perceptibles. Solo cuando se aducen ejemplos particulares percibimos con claridad la concordancia o el desacuerdo entre nuestros propios afectos y los del agente, o sentimos nacer en nosotros, en un caso, una gratitud social hacia él, y en el otro, un resentimiento de simpatía. Cuando consideramos la virtud y el vicio de un modo abstracto y general, las cualidades por las que excitan estos diversos sentimientos parecen desaparecer en gran medida, y los sentimientos mismos se vuelven menos evidentes y perceptibles. Por el contrario, los felices efectos del uno y las funestas consecuencias del otro parecen entonces alzarse ante la vista y, por así decirlo, destacarse y distinguirse de todas las demás cualidades de ambos.

El mismo ingenioso y grato autor que explicó primero por qué agrada la utilidad, se ha visto tan impresionado por esta manera de ver las cosas que resuelve toda nuestra aprobación de la virtud en la percepción de esta especie de belleza que resulta de la apariencia de la utilidad. Ninguna cualidad del ánimo, observa, se aprueba como virtuosa sino aquellas que son útiles o agradables, ya para la

persona misma, ya para los demás; y ninguna cualidad se desaprueba como viciosa sino aquellas que tienen la tendencia contraria. Y la naturaleza, en efecto, parece haber ajustado tan felizmente nuestros sentimientos de aprobación y desaprobación a la conveniencia tanto del individuo como de la sociedad, que, tras el más riguroso examen, se hallará, creo yo, que esto es universalmente cierto. Pero, aun así, afirmo que no es la consideración de esta utilidad o nocividad la fuente primera ni principal de nuestra aprobación y desaprobación. Estos sentimientos se ven, sin duda, realzados y avivados por la percepción de la belleza o fealdad que resulta de esa utilidad o nocividad. Pero, aun así, sostengo que son, en su origen y en su esencia, distintos de esta percepción.

Porque, en primer lugar, parece imposible que la aprobación de la virtud sea un sentimiento de la misma clase que aquel con que aprobamos un edificio cómodo y bien concebido; o que no tengamos otra razón para elogiar a un hombre que la que tenemos para elogiar una cómoda.

Y, en segundo lugar, se hallará, tras el examen, que la utilidad de cualquier disposición de ánimo rara vez es el primer fundamento de nuestra aprobación, y que el sentimiento de aprobación implica siempre un sentido de la corrección enteramente distinto de la percepción de la utilidad. Podemos observarlo respecto de todas las cualidades que se aprueban como virtuosas, tanto las que, según este sistema, se valoran originalmente por ser útiles para nosotros mismos, como las que se estiman por su utilidad para los demás.

Las cualidades más útiles para nosotros mismos son, en primer lugar, la razón y el entendimiento superiores, por los cuales somos capaces de discernir las consecuencias remotas de todas nuestras acciones y de prever la ventaja o el perjuicio que probablemente han de resultar de ellas; y, en segundo lugar, el dominio de sí mismo, por el cual podemos abstenernos de un placer presente o soportar un dolor presente, a fin de obtener un placer mayor o evitar un dolor mayor en algún tiempo futuro. En la unión de estas dos cualidades

consiste la virtud de la prudencia, la más útil para el individuo de todas las virtudes.

Respecto de la primera de estas cualidades, se ha observado ya en otra ocasión que la razón y el entendimiento superiores se aprueban originalmente como justos, rectos y exactos, y no meramente como útiles o ventajosos. Es en las ciencias más abstrusas, y particularmente en las partes superiores de las matemáticas, donde se han desplegado los mayores y más admirados esfuerzos de la razón humana. Pero la utilidad de estas ciencias, ya para el individuo, ya para el público, no es muy evidente, y para probarla se requiere una discusión que no siempre resulta fácil de comprender. No fue, por tanto, su utilidad lo que primero las recomendó a la admiración pública. En esta cualidad apenas se insistió hasta que se hizo necesario responder de algún modo a los reproches de quienes, no teniendo gusto ellos mismos por tan sublimes descubrimientos, procuraban desacreditarlos tachándolos de inútiles.

Del mismo modo, ese dominio de sí mismo por el cual reprimimos nuestros apetitos presentes, a fin de satisfacerlos más plenamente en otra ocasión, se aprueba tanto bajo el aspecto de la corrección como bajo el de la utilidad. Cuando actuamos así, los sentimientos que gobiernan nuestra conducta parecen coincidir exactamente con los del espectador. El espectador no siente las instancias de nuestros apetitos presentes. Para él, el placer que hemos de disfrutar dentro de una semana, o dentro de un año, le interesa tanto como el que hemos de disfrutar en este mismo instante. Cuando, por consiguiente, sacrificamos el futuro en aras del presente, nuestra conducta le parece absurda y extravagante en sumo grado, y no puede compartir los principios que la gobiernan. Por el contrario, cuando nos abstenemos de un placer presente a fin de asegurarnos un placer mayor por venir, cuando actuamos como si el objeto lejano nos interesara tanto como el que apremia de manera inmediata a los sentidos, como nuestros afectos corresponden entonces exactamente con los suyos, no puede dejar de aprobar nuestra conducta; y como sabe por experiencia lo pocos que son capaces de

este dominio de sí mismo, contempla nuestra conducta con un grado considerable de asombro y admiración. De aquí nace esa eminente estima con que todos los hombres consideran naturalmente una perseverancia constante en la práctica de la frugalidad, la laboriosidad y la aplicación, aunque no se encaminen a otro fin que la adquisición de una fortuna. La resuelta firmeza de la persona que actúa de este modo y que, para obtener una ventaja grande aunque remota, no solo renuncia a todos los placeres presentes, sino que soporta el mayor trabajo, tanto de ánimo como de cuerpo, se granjea necesariamente nuestra aprobación. Aquella visión de su interés y de su felicidad que parece regular su conducta coincide exactamente con la idea que naturalmente nos formamos de ella. Hay la más perfecta correspondencia entre sus sentimientos y los nuestros, y, al mismo tiempo, por lo que sabemos por experiencia de la común flaqueza de la naturaleza humana, es una correspondencia que no habríamos podido esperar razonablemente. No solo aprobamos, por tanto, sino que en cierta medida admiramos su conducta, y la juzgamos digna de un considerable grado de elogio. Es la conciencia de esta merecida aprobación y estima lo único capaz de sostener al agente en semejante tenor de conducta. El placer que hemos de disfrutar dentro de diez años nos interesa tan poco en comparación con el que podemos disfrutar hoy, la pasión que el primero excita es naturalmente tan débil en comparación con la violenta emoción que el segundo suele ocasionar, que el uno jamás podría hacer contrapeso al otro si no estuviese sostenido por el sentido de la corrección, por la conciencia de que, actuando de una manera, mereceríamos la estima y la aprobación de todos, y de que, comportándonos de la otra, nos convertiríamos en objeto propio de su desprecio y de su irrisión.

La humanidad, la justicia, la generosidad y el espíritu público son las cualidades más útiles para los demás. En qué consiste la corrección de la humanidad y de la justicia se explicó ya en otra ocasión, donde se mostró cuánto dependían nuestra estima y nuestra aprobación de estas cualidades de la concordancia entre los afectos del agente y los de los espectadores.

La corrección de la generosidad y del espíritu público se funda en el mismo principio que la de la justicia. La generosidad es distinta de la humanidad. Estas dos cualidades, que a primera vista parecen tan estrechamente emparentadas, no siempre se dan en la misma persona. La humanidad es virtud propia de la mujer; la generosidad, del hombre. El bello sexo, que suele tener mucha más ternura que el nuestro, rara vez tiene tanta generosidad. Que las mujeres rara vez hacen donaciones considerables es una observación del derecho civil.[1] La humanidad consiste meramente en ese exquisito sentir compartido que el espectador experimenta con los sentimientos de las personas principalmente afectadas, hasta el punto de afligirse por sus sufrimientos, resentirse por sus injurias y regocijarse por su buena fortuna. Las acciones más humanas no requieren abnegación, ni dominio de sí mismo, ni un gran esfuerzo del sentido de la corrección. Consisten únicamente en hacer lo que esa exquisita simpatía nos impulsaría por sí sola a hacer. Pero con la generosidad ocurre de otro modo. Nunca somos generosos sino cuando, en algún respecto, preferimos a otra persona antes que a nosotros mismos, y sacrificamos algún interés propio, grande e importante, a un interés igual de un amigo o de un superior. El hombre que renuncia a sus pretensiones sobre un cargo que era el gran objeto de su ambición, porque juzga que los méritos de otro le dan mejor derecho a él; el hombre que expone su vida para defender la de su amigo, que juzga de mayor importancia, ninguno de los dos actúa por humanidad, ni porque sienta más vivamente lo que concierne a esa otra persona que lo que le concierne a él mismo. Ambos consideran esos intereses opuestos no bajo la luz en que naturalmente se les aparecen a ellos mismos, sino bajo aquella en que se les aparecen a los demás. Para cualquier testigo, el éxito o la conservación de esa otra persona puede justamente interesarle más que el suyo propio; pero no puede ser así para ellos mismos. Cuando, por tanto, sacrifican su propio interés al de esa otra persona, se acomodan a los sentimientos del espectador y, por un esfuerzo de magnanimidad, actúan conforme a esa manera de ver las cosas que sienten que naturalmente ha de ocurrírsele a cualquier tercero. El soldado que arroja su vida para defender la de su oficial quizá se

vería poco afectado por la muerte de ese oficial si esta ocurriese sin culpa alguna suya, y un desastre muy pequeño que le hubiese sucedido a él mismo podría excitarle un pesar mucho más vivo. Pero cuando procura actuar de modo que merezca aplauso, y hacer que el espectador imparcial comparta los principios de su conducta, siente que, para todos salvo para él mismo, su propia vida es una nimiedad comparada con la de su oficial, y que, al sacrificar la una a la otra, obra con entera corrección y conforme a lo que serían las apreciaciones naturales de cualquier testigo imparcial.

[Nota 1: Raro mulieres donare solent.]

Lo mismo ocurre con las mayores manifestaciones del espíritu público. Cuando un joven oficial expone su vida para adquirir alguna insignificante adición a los dominios de su soberano, no es porque la adquisición del nuevo territorio le resulte, a él mismo, un objeto más deseable que la conservación de su propia vida. Para él, su propia vida vale infinitamente más que la conquista de todo un reino para el Estado al que sirve. Pero cuando compara estos dos objetos entre sí, no los considera bajo la luz en que naturalmente se le aparecen a él mismo, sino bajo aquella en que se le aparecen a la nación por la que combate. Para ella, el éxito de la guerra es de la mayor importancia; la vida de un particular, de escasa consecuencia. Al ponerse en su lugar, siente de inmediato que no puede ser demasiado pródigo de su sangre si, derramándola, puede favorecer un fin tan valioso. En contrariar así, por un sentido del deber y de la corrección, la más fuerte de todas las inclinaciones naturales, consiste el heroísmo de su conducta. Hay más de un honrado inglés que, en su condición privada, se vería más gravemente afectado por la pérdida de una guinea que por la pérdida nacional de Menorca, y que, sin embargo, de haber estado en su mano defender esa plaza, habría sacrificado su vida mil veces antes que dejarla caer, por su culpa, en manos del enemigo. Cuando el primer Bruto llevó a sus propios hijos al suplicio capital, porque habían conspirado contra la naciente libertad de Roma, sacrificó, si hubiera consultado únicamente su propio corazón, el afecto más fuerte al más débil. Bruto debería naturalmente haber sentido mucho más la muerte de

sus propios hijos que todo lo que probablemente podría haber sufrido Roma por carecer de un ejemplo tan grande. Pero no los miraba con ojos de padre, sino con ojos de ciudadano romano. Entró tan cabalmente en los sentimientos de este último carácter, que no hizo caso alguno del vínculo que a él mismo lo unía con ellos; y para un ciudadano romano, hasta los hijos de Bruto parecían despreciables cuando se ponían en la balanza frente al más pequeño interés de Roma. En estos y en todos los demás casos de esta clase, nuestra admiración no se funda tanto en la utilidad cuanto en lo inesperado, y por ello mismo en la grande, noble y elevada corrección de tales acciones. Esta utilidad, cuando llegamos a advertirla, les confiere sin duda una nueva belleza, y por ello las recomienda todavía más a nuestra aprobación. Pero esta belleza la perciben sobre todo los hombres de reflexión y de especulación, y en modo alguno es la cualidad que primero recomienda tales acciones a los sentimientos naturales de la generalidad de los hombres.

Ha de observarse que, en la medida en que el sentimiento de aprobación nace de la percepción de esta belleza de la utilidad, no tiene referencia alguna a los sentimientos de los demás. Si fuese posible, por tanto, que una persona llegase a la edad viril sin comunicación alguna con la sociedad, sus propias acciones podrían, no obstante, resultarle agradables o desagradables por su tendencia a favorecer o perjudicar su felicidad. Podría percibir una belleza de esta clase en la prudencia, la templanza y la buena conducta, y una fealdad en el comportamiento contrario; podría contemplar su propio temple y carácter con la especie de satisfacción con que consideramos una máquina bien concebida, en un caso, o con la especie de disgusto y desagrado con que miramos una invención torpe y desmañada, en el otro. Sin embargo, como estas percepciones son meramente cuestión de gusto, y tienen toda la debilidad y delicadeza propias de esa especie de percepciones sobre cuya exactitud se funda lo que propiamente se llama gusto, probablemente no les prestaría mucha atención quien se hallase en esa condición solitaria y desdichada. E incluso si llegaran a

ocurrírsele, no producirían en modo alguno, antes de su relación con la sociedad, el mismo efecto que producirían a consecuencia de esa relación. No se vería abatido por una vergüenza íntima ante la idea de esta fealdad, ni se sentiría elevado por un secreto triunfo de ánimo por la conciencia de la belleza contraria. No se regocijaría por la idea de merecer una recompensa en un caso, ni temblaría por la sospecha de merecer un castigo en el otro. Todos estos sentimientos suponen la idea de algún otro ser, que sea el juez natural de la persona que los siente; y solo por simpatía con las decisiones de este árbitro de su conducta puede concebir, ya el triunfo de la propia aprobación, ya la vergüenza de la propia condena.

PARTE V. De la influencia de la costumbre y la moda sobre los sentimientos de la aprobación y desaprobación morales

Capítulo I.

De la influencia de la costumbre y la moda sobre nuestras nociones de la belleza y de la fealdad

Hay otros principios, además de los ya enumerados, que ejercen una influencia considerable sobre los sentimientos morales de los hombres, y que son las causas principales de las muchas opiniones irregulares y discordantes que prevalecen en diferentes épocas y naciones acerca de lo que es censurable o digno de elogio. Estos principios son la costumbre y la moda, principios que extienden su dominio sobre nuestros juicios acerca de la belleza de toda especie.

Cuando dos objetos se han visto con frecuencia juntos, la imaginación adquiere el hábito de pasar fácilmente del uno al otro. Si aparece el primero, contamos con que ha de seguirle el segundo. Por sí mismos nos recuerdan uno al otro, y la atención se desliza fácilmente a lo largo de ellos. Aunque, con independencia de la costumbre, no hubiese belleza real alguna en su unión, sin embargo, cuando la costumbre los ha unido de este modo, sentimos una incorrección en su separación. Nos parece torpe el uno cuando aparece sin su acompañante habitual. Echamos en falta algo que esperábamos encontrar, y la disposición habitual de nuestras ideas se ve turbada por el desengaño. Un traje, por ejemplo, parece faltarle algo si carece del más insignificante adorno que suele

acompañarlo, y hallamos una mezquindad o una torpeza hasta en la ausencia de un simple botón de cadera. Cuando hay alguna corrección natural en la unión, la costumbre aumenta nuestro sentido de ella y hace que una disposición diferente parezca todavía más desagradable de lo que de otro modo lo parecería. Quienes se han acostumbrado a ver las cosas de buen gusto se sienten más disgustados por cuanto resulte tosco o torpe. Cuando la conjunción es incorrecta, la costumbre disminuye, o suprime del todo, nuestro sentido de esa incorrección. Quienes se han habituado a un desaliñado desorden pierden todo sentido de la pulcritud o la elegancia. Los usos del mobiliario o del vestido que parecen ridículos a los extraños no ofenden en absoluto a quienes están acostumbrados a ellos.

La moda es distinta de la costumbre, o más bien es una especie particular de ella. No es moda lo que lleva todo el mundo, sino lo que llevan quienes son de alto rango o carácter. Los modales gráciles, desenvueltos e imponentes de los grandes, unidos a la riqueza y magnificencia habituales de su atavío, confieren gracia a la forma misma a la que dan en aplicarlos. Mientras siguen usando esa forma, esta queda asociada en nuestra imaginación a la idea de algo distinguido y magnífico, y, aunque en sí misma sea indiferente, parece, por esta relación, tener también algo de distinguido y magnífico. En cuanto la abandonan, pierde toda la gracia que antes parecía poseer, y, usada ya solo por las clases inferiores, parece participar de su mezquindad y su torpeza.

Todo el mundo admite que el vestido y el mobiliario están enteramente bajo el dominio de la costumbre y la moda. La influencia de estos principios, sin embargo, no se limita en modo alguno a una esfera tan estrecha, sino que se extiende a cuanto sea en cualquier sentido objeto del gusto: a la música, a la poesía, a la arquitectura. Los usos del vestido y del mobiliario cambian continuamente, y, al parecernos hoy ridícula una moda que hace cinco años se admiraba, quedamos convencidos por experiencia de que debió su boga, principal o enteramente, a la costumbre y la moda. La ropa y el mobiliario no están hechos de materiales muy

duraderos. Un traje de buen gusto se gasta en un año, y no puede seguir propagando por más tiempo, a modo de moda, la forma según la cual fue hecho. Los usos del mobiliario cambian más despacio que los del vestido, porque el mobiliario suele ser más duradero. Sin embargo, en cinco o seis años suele experimentar una revolución completa, y cada hombre ve cambiar, a lo largo de su propia vida, la moda de este respecto de muchas maneras distintas. Las producciones de las demás artes son mucho más duraderas y, cuando están felizmente concebidas, pueden seguir propagando la moda de su hechura durante mucho más tiempo. Un edificio bien concebido puede perdurar muchos siglos; una hermosa melodía puede transmitirse, por una especie de tradición, a través de muchas generaciones sucesivas; un poema bien escrito puede durar tanto como el mundo; y todos ellos siguen, a lo largo de las edades, dando boga a ese estilo particular, a ese gusto o manera particular, según el cual cada uno fue compuesto. Pocos hombres tienen ocasión de ver cambiar considerablemente, en su propio tiempo, la moda de alguna de estas artes. Pocos hombres tienen tanta experiencia y conocimiento de los diferentes usos que han prevalecido en épocas y naciones remotas como para llegar a reconciliarse plenamente con ellos, o para juzgar con imparcialidad entre ellos y lo que ocurre en su propia época y país. Pocos hombres, por tanto, están dispuestos a admitir que la costumbre o la moda tengan mucha influencia sobre sus juicios acerca de lo que es bello o no en las producciones de cualquiera de esas artes, sino que se imaginan que todas las reglas que creen deben observarse en cada una de ellas se fundan en la razón y en la naturaleza, y no en el hábito o el prejuicio. Sin embargo, una atención muy pequeña bastará para convencerlos de lo contrario, y para persuadirlos de que la influencia de la costumbre y la moda sobre la arquitectura, la poesía y la música no es menos absoluta que sobre el vestido y el mobiliario.

¿Puede darse razón alguna, por ejemplo, de por qué el capitel dórico ha de corresponder a una columna cuya altura equivale a ocho diámetros; la voluta jónica, a una de nueve; y el follaje

corintio, a una de diez? La corrección de cada una de estas correspondencias no puede fundarse sino en el hábito y la costumbre. El ojo, acostumbrado a ver una proporción determinada asociada a un ornato determinado, se sentiría ofendido si no fuesen unidos entre sí. Cada uno de los cinco órdenes tiene sus ornatos peculiares, que no pueden cambiarse por otros sin ofender a cuantos conocen algo de las reglas de la arquitectura. Según algunos arquitectos, en efecto, es tan exquisito el juicio con que los antiguos asignaron a cada orden sus propios ornatos, que no pueden hallarse otros igualmente adecuados. Sin embargo, parece un tanto difícil concebir que estas formas, aunque sin duda sumamente agradables, sean las únicas capaces de convenir a esas proporciones, o que no hubiese otras quinientas que, con independencia de la costumbre establecida, les hubieran convenido igual de bien. Pero, cuando la costumbre ha establecido reglas particulares de construcción, siempre que no sean del todo irrazonables, es absurdo pensar en cambiarlas por otras que solo sean igual de buenas, o incluso por otras que, en punto a elegancia y belleza, tengan naturalmente alguna pequeña ventaja sobre ellas. Sería ridículo el hombre que se presentase en público con un traje del todo diferente de los que comúnmente se llevan, por más gracioso o cómodo que en sí mismo fuera el nuevo atavío. Y parece haber un absurdo de la misma clase en ornamentar una casa de un modo del todo distinto del que han prescrito la costumbre y la moda, aunque los nuevos ornatos fuesen en sí mismos algo superiores a los comunes.

Según los antiguos retóricos, cierta medida de verso estaba por naturaleza asignada a cada especie particular de escrito, por ser naturalmente expresiva del carácter, sentimiento o pasión que debía predominar en él. Un verso, decían, convenía a las obras graves, y otro a las alegres, y no podían, a su juicio, intercambiarse sin la mayor incorrección. La experiencia de los tiempos modernos, sin embargo, parece contradecir este principio, aunque en sí mismo parecería sumamente verosímil. Lo que en inglés es el verso

burlesco, en francés es el verso heroico. Las tragedias de Racine y la Henriada de Voltaire están escritas casi en el mismo verso que este:

Let me have your advice in a weighty affair.

El verso burlesco francés, por el contrario, es muy semejante al verso heroico inglés de diez sílabas. La costumbre ha hecho que una nación asocie las ideas de gravedad, sublimidad y seriedad a la medida que la otra ha asociado a cuanto es alegre, ligero y jocoso. Nada parecería más absurdo en inglés que una tragedia escrita en los versos alejandrinos franceses; ni en francés, que una obra de la misma clase escrita en versos de diez sílabas.

Un artista eminente producirá un cambio considerable en los usos establecidos de cada una de estas artes, e introducirá una nueva moda de escribir, de componer música o de edificar. Así como el atavío de un hombre agradable y de alto rango se recomienda por sí mismo y, por peculiar y extravagante que sea, no tarda en ser admirado e imitado, así las excelencias de un maestro eminente recomiendan sus peculiaridades, y su manera se convierte en el estilo de moda en el arte que practica. El gusto de los italianos en música y arquitectura ha sufrido, en estos últimos cincuenta años, un cambio considerable por imitar las peculiaridades de algunos maestros eminentes en una y otra arte. Séneca es acusado por Quintiliano de haber corrompido el gusto de los romanos, y de haber introducido una frívola lindeza en lugar de la razón majestuosa y la elocuencia varonil. Salustio y Tácito han sido acusados por otros de lo mismo, aunque de modo distinto. Dieron fama, se pretende, a un estilo que, aunque conciso, elegante, expresivo y hasta poético en sumo grado, carecía, sin embargo, de soltura, sencillez y naturalidad, y era evidentemente producto del más trabajado y estudiado amaneramiento. ¡Cuántas grandes cualidades ha de poseer un escritor capaz de hacer así agradables sus propios defectos! Después del elogio de haber refinado el gusto de una nación, el mayor encomio que quizá pueda tributarse a un autor es decir que lo corrompió. En nuestra propia lengua, el señor Pope y el doctor Swift han introducido cada uno una manera distinta de la que

antes se practicaba en todas las obras escritas en verso rimado, el uno en versos largos, el otro en versos cortos. La afectación de Butler ha cedido el paso a la llaneza de Swift. La desenvuelta libertad de Dryden, y la lánguida corrección, aunque a menudo tediosa y prosaica, de Addison, ya no son objeto de imitación, sino que todos los versos largos se escriben ahora a la manera de la nerviosa precisión del señor Pope.

Y no es solo sobre las producciones de las artes donde la costumbre y la moda ejercen su dominio. Influyen del mismo modo en nuestros juicios respecto de la belleza de los objetos naturales. ¡Qué formas tan diversas y opuestas se tienen por bellas en las distintas especies de cosas! Las proporciones que se admiran en un animal son enteramente distintas de las que se estiman en otro. Cada clase de cosas tiene su propia conformación peculiar, que se aprueba y que tiene una belleza propia, distinta de la de cualquier otra especie. Por esta razón, un docto jesuita, el padre Buffier, ha determinado que la belleza de todo objeto consiste en la forma y el color más usuales entre las cosas de la especie particular a que pertenece. Así, en la figura humana, la belleza de cada rasgo reside en un cierto punto medio, igualmente alejado de una variedad de otras formas que son feas. Una nariz hermosa, por ejemplo, es la que no es ni muy larga ni muy corta, ni muy recta ni muy torcida, sino una especie de término medio entre todos estos extremos, y menos distinta de cualquiera de ellos de lo que todos ellos lo son entre sí. Es la forma que la naturaleza parece haberse propuesto en todas ellas, de la cual, sin embargo, se aparta de muy diversas maneras, y a la que rarísima vez acierta exactamente; pero a la que todas esas desviaciones conservan aun un fortísimo parecido. Cuando se hacen numerosos dibujos según un mismo modelo, aunque todos se aparten de él en algunos aspectos, todos se parecerán más a él que entre sí; el carácter general del modelo se dejará ver en todos ellos; los más singulares y extraños serán los que más se alejen de él; y aunque muy pocos lo copien con exactitud, los trazados más precisos guardarán mayor semejanza con los más descuidados que estos entre sí. Del mismo modo, en

cada especie de criaturas, lo más hermoso conserva los rasgos más marcados de la conformación general de la especie, y guarda la semejanza más fuerte con la mayor parte de los individuos con quienes se clasifica. Los monstruos, por el contrario, o lo perfectamente deforme, son siempre lo más singular y extraño, y lo que menos se parece a la generalidad de la especie a que pertenecen. Y así, la belleza de cada especie, aunque en un sentido sea la más rara de todas las cosas, porque pocos individuos aciertan exactamente con esta forma media, es, en otro sentido, la más común, porque todas las desviaciones de ella se parecen más a ella que entre sí. La forma más habitual es, por tanto, en cada especie de cosas, según él, la más hermosa. Y de aquí que se requiera cierta práctica y experiencia en la contemplación de cada especie de objetos antes de que podamos juzgar de su belleza, o saber en qué consiste la forma media y más usual. El juicio más exquisito acerca de la belleza de la especie humana no nos ayudará a juzgar la de las flores, ni la de los caballos, ni la de ninguna otra especie de cosas. Por la misma razón, en diferentes climas, y donde prevalecen diferentes costumbres y modos de vida, como la generalidad de cualquier especie recibe de esas circunstancias una conformación distinta, prevalecen también ideas distintas de su belleza. La belleza de un caballo morisco no es exactamente la misma que la de un caballo inglés. ¡Qué ideas tan diferentes se forman en las distintas naciones acerca de la belleza de la figura y el semblante humanos! Una tez blanca es una deformidad chocante en la costa de Guinea. Los labios gruesos y la nariz achatada son allí una belleza. En algunas naciones, las orejas largas que cuelgan hasta los hombros son objeto de admiración universal. En China, si el pie de una dama es tan grande que sirve para andar sobre él, se la tiene por un monstruo de fealdad. Algunas de las naciones salvajes de la América del Norte atan cuatro tablas alrededor de la cabeza de sus hijos, y así, mientras los huesos son tiernos y cartilaginosos, los comprimen hasta darles una forma casi perfectamente cuadrada. Los europeos se asombran de la absurda barbarie de esta práctica, a la que algunos misioneros han atribuido la singular estupidez de las naciones entre las que prevalece. Pero cuando condenan a esos

salvajes, no reparan en que las damas de Europa habían estado, hasta hace muy pocos años, procurando durante casi un siglo comprimir la hermosa redondez de su figura natural en una forma cuadrada de la misma clase. Y en que, a pesar de las muchas deformaciones y enfermedades que se sabía que ocasionaba esta práctica, la costumbre la había hecho agradable entre algunas de las naciones más civilizadas que quizá haya visto jamás el mundo.

Tal es el sistema de este docto e ingenioso padre acerca de la naturaleza de la belleza, cuyo encanto entero, según él, parecería así proceder de coincidir con los hábitos que la costumbre ha impreso en la imaginación respecto de las cosas de cada especie particular. No puedo, sin embargo, dejarme persuadir de que nuestro sentido, ni siquiera el de la belleza externa, se funde por entero en la costumbre. La utilidad de cualquier forma, su aptitud para los fines útiles a que estaba destinada, la recomienda evidentemente y nos la hace agradable, con independencia de la costumbre. Ciertos colores son más agradables que otros, y deleitan más al ojo la primera vez que los contempla. Una superficie lisa es más agradable que una áspera. La variedad agrada más que una uniformidad tediosa y sin matices. Una variedad ordenada, en la que cada nueva apariencia parece introducida por la que la precede, y en la que todas las partes contiguas parecen guardar entre sí alguna relación natural, es más agradable que un conjunto desarticulado y desordenado de objetos sin conexión. Pero, aunque no puedo admitir que la costumbre sea el único principio de la belleza, sí puedo conceder, hasta cierto punto, la verdad de este ingenioso sistema, admitiendo que apenas hay forma externa alguna tan hermosa que agrade si es del todo contraria a la costumbre y distinta de aquello a que estamos acostumbrados en esa especie particular de cosas; ni tan deforme que deje de resultar agradable, si la costumbre la respalda uniformemente y nos habitúa a verla en todos y cada uno de los individuos de esa clase.

Capítulo II.

De la influencia de la costumbre y la moda sobre los sentimientos morales

Puesto que nuestros sentimientos acerca de la belleza de toda clase están tan influidos por la costumbre y la moda, no cabe esperar que los relativos a la belleza de la conducta queden enteramente exentos del dominio de estos principios. Su influencia aquí, sin embargo, parece ser mucho menor que en cualquier otro ámbito. Quizá no haya forma alguna de los objetos externos, por absurda y fantástica que sea, con la que la costumbre no acabe por reconciliarnos, o que la moda no llegue a hacer incluso agradable. Pero el carácter y la conducta de un Nerón o de un Claudio son algo con lo que ninguna costumbre nos reconciliará jamás, algo que ninguna moda hará jamás agradable; antes bien, el uno será siempre objeto de temor y odio, el otro de desprecio y burla. Los principios de la imaginación de los que depende nuestro sentido de la belleza son de naturaleza muy sutil y delicada, y pueden alterarse fácilmente por el hábito y la educación; pero los sentimientos de aprobación y desaprobación morales se fundan en las pasiones más fuertes y vigorosas de la naturaleza humana, y aunque puedan torcerse en alguna medida, no pueden pervertirse por completo.

Pero aunque la influencia de la costumbre y la moda sobre los sentimientos morales no sea del todo tan grande, es sin embargo perfectamente semejante a la que ejercen en cualquier otro ámbito. Cuando la costumbre y la moda coinciden con los principios naturales de lo justo y lo injusto, realzan la delicadeza de nuestros sentimientos y aumentan nuestra aversión hacia todo lo que se aproxime al mal. Quienes se han educado en lo que realmente es buena compañía, no en lo que comúnmente se llama tal, quienes se han acostumbrado a no ver en las personas a quienes estiman y con quienes conviven sino justicia, modestia, humanidad y buen orden, se escandalizan más ante cuanto parece incompatible con las reglas que prescriben esas virtudes. Quienes, por el contrario, han tenido la desgracia de criarse en medio de la violencia, el libertinaje, la falsedad y la injusticia pierden, si no todo sentido de la incorrección de tal conducta, sí todo sentido de su espantosa enormidad, o de la venganza y el castigo que merece. Se han familiarizado con ella desde la infancia, la costumbre se la ha hecho habitual, y son muy propensos a considerarla lo que se llama el uso del mundo, algo que puede o debe practicarse para evitar que seamos víctimas incautas de nuestra propia integridad.

También la moda concede a veces buena reputación a cierto grado de desorden y, por el contrario, desacredita cualidades que merecen estima. En el reinado de Carlos II un cierto grado de libertinaje se consideraba propio de una educación liberal. Según las nociones de aquellos tiempos, se lo asociaba con la generosidad, la sinceridad, la magnanimidad y la lealtad, y probaba que quien se comportaba así era un caballero, y no un puritano. La severidad de costumbres y la regularidad de conducta, por el contrario, estaban del todo pasadas de moda, y se asociaban, en la imaginación de aquella época, con la gazmoñería, la astucia, la hipocresía y las maneras bajas. Para las mentes superficiales, los vicios de los grandes parecen agradables en todo tiempo. Los asocian, no solo con el esplendor de la fortuna, sino con muchas virtudes superiores que atribuyen a quienes están por encima de ellos: con el espíritu de libertad e independencia, con la franqueza, la generosidad, la humanidad y la cortesía. Las

virtudes de las clases inferiores del pueblo, por el contrario —su frugalidad ahorrativa, su laboriosa industria y su rígida adhesión a las reglas— les parecen humildes y desagradables. Las asocian, tanto con la bajeza de la condición a la que suelen pertenecer esas cualidades, como con muchos vicios grandes que, suponen, suelen acompañarlas, tales como una disposición abyecta, cobarde, malintencionada, mentirosa y ratera.

Los objetos con que tratan los hombres de las diferentes profesiones y estados de vida son muy distintos, y al habituarlos a pasiones muy distintas, forman naturalmente en ellos caracteres y maneras muy distintos. Esperamos hallar en cada rango y profesión un grado de aquellas maneras que, según nos ha enseñado la experiencia, le corresponden. Pero así como en cada especie de cosas nos complace particularmente la conformación media, que en cada parte y rasgo concuerda con mayor exactitud con la norma general que la naturaleza parece haber establecido para las cosas de esa clase, así también en cada rango, o, si se me permite decirlo, en cada especie de hombres, nos complace particularmente que no tengan ni demasiado ni demasiado poco del carácter que suele acompañar a su condición y situación particulares. Un hombre, decimos, debe parecerse a su oficio y profesión; y sin embargo, la pedantería de cualquier profesión resulta desagradable. Las distintas edades de la vida tienen, por la misma razón, distintas maneras que les son propias. Esperamos en la vejez aquella gravedad y sosiego que sus achaques, su larga experiencia y su sensibilidad gastada parecen hacer tanto naturales como respetables; y contamos con hallar en la juventud aquella sensibilidad, aquella alegría y viva vivacidad que la experiencia nos enseña a esperar de las vivas impresiones que todo objeto interesante suele producir en los sentidos tiernos e inexpertos de esa temprana edad de la vida. Sin embargo, cualquiera de estas dos edades puede fácilmente tener en exceso las peculiaridades que le son propias. La coqueta ligereza de la juventud y la insensibilidad inmóvil de la vejez resultan igualmente desagradables. Los jóvenes, según dice el refrán, son más agradables cuando hay en su comportamiento algo de las maneras

de los viejos, y los viejos, cuando conservan algo de la alegría de los jóvenes. Sin embargo, cualquiera de ellos puede fácilmente tener en exceso las maneras del otro. La frialdad extrema y la torpe formalidad, que se perdonan en la vejez, hacen ridícula a la juventud. La ligereza, el descuido y la vanidad, que se toleran en la juventud, hacen despreciable a la vejez.

El carácter y las maneras peculiares que la costumbre nos lleva a atribuir a cada rango y profesión tienen, tal vez, en ocasiones una corrección independiente de la costumbre, y son cosas que aprobaríamos por sí mismas si tomáramos en consideración todas las circunstancias diferentes que naturalmente afectan a quienes se hallan en cada estado de vida distinto. La corrección del comportamiento de una persona no depende de su adecuación a una sola circunstancia de su situación, sino a todas las circunstancias que, cuando trasladamos su caso a nosotros mismos, sentimos que naturalmente deberían reclamar su atención. Si nos parece que está tan ocupado por una de ellas que descuida por completo las demás, desaprobamos su conducta como algo con lo que no podemos coincidir del todo, porque no está debidamente ajustada a todas las circunstancias de su situación; y sin embargo, tal vez la emoción que muestra por el objeto que principalmente le interesa no exceda de aquella con la que simpatizaríamos por entero, y que aprobaríamos, en alguien cuya atención no fuera reclamada por ninguna otra cosa. Un padre, en la vida privada, podría, ante la pérdida de un hijo único, expresar sin reproche un grado de dolor y ternura que resultaría imperdonable en un general al frente de un ejército, cuando la gloria y la seguridad pública reclaman tan gran parte de su atención. Así como distintos objetos deben, en circunstancias ordinarias, ocupar la atención de hombres de diferentes profesiones, así también distintas pasiones deben naturalmente hacérseles habituales; y cuando trasladamos a nosotros mismos su situación en este aspecto particular, hemos de advertir que todo suceso ha de afectarlos naturalmente en mayor o menor medida, según que la emoción que suscita coincida o se contraponga con el hábito y temple fijos de su ánimo. No podemos esperar en un clérigo la

misma sensibilidad hacia los alegres placeres y diversiones de la vida que damos por sentada en un oficial. El hombre cuya ocupación peculiar es mantener al mundo consciente de aquel temible porvenir que le aguarda, que ha de anunciar cuáles pueden ser las funestas consecuencias de toda desviación de las reglas del deber, y que ha de dar él mismo ejemplo de la más exacta conformidad, parece ser el mensajero de nuevas que no pueden, con corrección, entregarse ni con ligereza ni con indiferencia. Se supone que su ánimo está continuamente ocupado por lo que es demasiado grande y solemne para dejar lugar a las impresiones de aquellos objetos frívolos que llenan la atención de los disipados y los alegres. Sentimos fácilmente, por tanto, que, independientemente de la costumbre, hay una corrección en las maneras que la costumbre ha asignado a esta profesión, y que nada puede convenir más al carácter de un clérigo que aquella severidad grave, austera y recogida que estamos habituados a esperar en su comportamiento. Estas reflexiones son tan obvias que apenas hay hombre tan poco reflexivo que no las haya hecho alguna vez, y que no se haya explicado a sí mismo de este modo su aprobación del carácter habitual de este orden.

El fundamento del carácter habitual de otras profesiones no es tan obvio, y nuestra aprobación de él se funda enteramente en el hábito, sin verse ni confirmada ni avivada por reflexiones de este tipo. La costumbre nos lleva, por ejemplo, a atribuir a la profesión militar el carácter de la alegría, la ligereza y la desenvoltura vivaz, así como cierto grado de disipación. Y, sin embargo, si nos pusiéramos a considerar qué humor o tono de temperamento convendría más a esta situación, tal vez nos inclinaríamos a determinar que el talante más serio y reflexivo sería el más propio de quienes viven continuamente expuestos a un peligro fuera de lo común, y que por ello deberían ocuparse más constantemente que los demás hombres de la idea de la muerte y sus consecuencias. Es, sin embargo, esta misma circunstancia la que no es improbable que sea la ocasión de que prevalezca entre los hombres de esta profesión la disposición de ánimo contraria. Se requiere un esfuerzo tan grande para vencer el miedo a la muerte cuando se la contempla con firmeza y atención,

que quienes están continuamente expuestos a ella hallan más fácil apartar de ella por completo el pensamiento, envolverse en una despreocupada seguridad e indiferencia, y sumirse, con este propósito, en toda suerte de diversión y disipación. Un campamento no es el elemento propio de un hombre reflexivo o melancólico: las personas de este temple, en efecto, suelen mostrarse a menudo sumamente resueltas, y son capaces, mediante un gran esfuerzo, de avanzar con inflexible resolución hacia la muerte más inevitable. Pero estar expuesto a un peligro continuo, aunque menos inminente, verse obligado a ejercer, durante largo tiempo, cierto grado de este esfuerzo, agota y deprime el ánimo, y lo incapacita para toda felicidad y goce. Los alegres y despreocupados, que no tienen ocasión de hacer esfuerzo alguno, que resuelven sin más no mirar jamás hacia delante, sino perder, en continuos placeres y diversiones, toda inquietud acerca de su situación, sobrellevan tales circunstancias con mayor facilidad. Siempre que, por alguna circunstancia peculiar, un oficial no tiene motivo para contar con verse expuesto a peligro fuera de lo común, es muy propenso a perder la alegría y la despreocupada ligereza de su carácter. El capitán de una guardia urbana suele ser tan sobrio, cuidadoso y mezquino como el resto de sus conciudadanos. Una larga paz, por la misma razón, tiende mucho a disminuir la diferencia entre el carácter civil y el militar. La situación ordinaria de los hombres de esta profesión, sin embargo, hace que la alegría y cierto grado de disipación sean tan característicos suyos, y la costumbre ha asociado en nuestra imaginación con tal fuerza este carácter a este estado de vida, que somos muy propensos a despreciar a cualquier hombre cuyo humor o situación peculiares le impidan adquirirlo. Nos reímos de los rostros graves y cuidadosos de una guardia urbana, que tan poco se parecen a los de su profesión. Ellos mismos parecen a menudo avergonzarse de la regularidad de sus propias maneras, y, por no quedar fuera de la moda de su oficio, gustan de afectar aquella ligereza que en modo alguno les es natural. Cualquiera que sea el porte que hemos acostumbrado a ver en un orden respetable de hombres, llega a asociarse tan estrechamente en nuestra imaginación con ese orden, que siempre que vemos el uno contamos

con encontrar el otro, y cuando nos vemos defraudados, echamos en falta algo que esperábamos hallar. Nos sentimos incómodos, quedamos desconcertados, y no sabemos cómo dirigirnos a un carácter que parece afectar ser de una especie distinta de aquella con la que nos hubiéramos sentido inclinados a clasificarlo.

Las diferentes situaciones de las diversas épocas y países tienden, del mismo modo, a dar caracteres distintos a la generalidad de quienes viven en ellas, y sus sentimientos acerca del grado particular de cada cualidad que es censurable o digna de elogio varían según el grado que sea habitual en su propio país y en su propia época. Aquel grado de cortesía que sería sumamente estimado, y que quizá se tendría por afeminada adulación en Rusia, se consideraría rudeza y barbarie en la corte de Francia. Aquel grado de orden y frugalidad que en un noble polaco se consideraría avaricia excesiva, se consideraría prodigalidad en un ciudadano de Ámsterdam. Cada época y cada país miran el grado de cada cualidad que comúnmente se halla en quienes son estimados entre ellos como el justo medio de aquel talento o virtud particular. Y como esto varía según que sus diferentes circunstancias hagan más o menos habituales ciertas cualidades, sus sentimientos acerca de la exacta corrección del carácter y del comportamiento varían en consecuencia.

Entre las naciones civilizadas, las virtudes fundadas en la humanidad se cultivan más que las fundadas en la abnegación y el dominio de las pasiones. Entre las naciones rudas y bárbaras sucede justamente lo contrario: se cultivan más las virtudes de la abnegación que las de la humanidad. La seguridad y la felicidad generales que prevalecen en las épocas de civilidad y cortesía ofrecen escaso ejercicio al desprecio del peligro, a la paciencia para soportar el trabajo, el hambre y el dolor. La pobreza puede evitarse con facilidad, y por ello el desprecio de ella casi deja de ser una virtud. La abstención del placer se hace menos necesaria, y el ánimo goza de mayor libertad para relajarse y complacer, en todos esos aspectos particulares, sus inclinaciones naturales.

Entre los salvajes y los bárbaros sucede muy de otro modo. Todo salvaje se somete a una suerte de disciplina espartana, y por la necesidad de su situación se curte en toda clase de penalidades. Vive en peligro continuo: se ve a menudo expuesto a los mayores extremos del hambre, y con frecuencia muere de pura necesidad. Sus circunstancias no solo lo habitúan a toda suerte de aflicción, sino que le enseñan a no ceder a ninguna de las pasiones que esa aflicción suele suscitar. No puede esperar de sus compatriotas simpatía ni indulgencia alguna para tal debilidad. Antes de poder sentir mucho por los demás, hemos de estar en cierta medida a gusto nosotros mismos. Si nuestra propia desdicha nos oprime muy severamente, no tenemos tiempo para atender a la de nuestro prójimo; y todos los salvajes están demasiado ocupados con sus propias necesidades y carencias para prestar mucha atención a las de otra persona. Un salvaje, por tanto, sea cual sea la naturaleza de su aflicción, no espera simpatía alguna de quienes lo rodean, y por ello desdeña exponerse dejando escapar la más mínima debilidad. Sus pasiones, por furiosas y violentas que sean, jamás se les permite alterar la serenidad de su semblante ni la compostura de su conducta y comportamiento. Los salvajes de Norteamérica, se nos dice, adoptan en toda ocasión la mayor indiferencia, y se considerarían degradados si alguna vez pareciesen, en algún respecto, vencidos por el amor, el dolor o el resentimiento. Su magnanimidad y su dominio de sí mismos, a este respecto, están casi más allá de la concepción de los europeos. En un país donde todos los hombres están al mismo nivel en cuanto a rango y fortuna, cabría esperar que las mutuas inclinaciones de las dos partes fueran lo único que se tuviera en cuenta en los matrimonios, y que se les diera rienda suelta sin ningún tipo de control. Este es, sin embargo, el país en que todos los matrimonios, sin excepción, los conciertan los padres, y en el que un joven se creería deshonrado para siempre si mostrara la más mínima preferencia por una mujer sobre otra, o si no expresara la más completa indiferencia, tanto acerca del momento en que había de casarse como de la persona con quien había de hacerlo. La debilidad del amor, tan tolerada en las épocas de humanidad y cortesía, se considera entre los salvajes la

afeminación más imperdonable. Incluso después del matrimonio, ambas partes parecen avergonzarse de una unión fundada en una necesidad tan sórdida. No viven juntos. Solo se ven a hurtadillas. Ambos siguen habitando en las casas de sus respectivos padres, y la cohabitación abierta de los dos sexos, que en todos los demás países se permite sin reproche, aquí se considera la más indecente y poco viril sensualidad. Y no es solo sobre esta agradable pasión que ejercen este dominio absoluto de sí mismos. A menudo soportan, a la vista de todos sus compatriotas, injurias, reproches y los más groseros insultos, con la apariencia de la mayor insensibilidad y sin expresar el más leve resentimiento. Cuando un salvaje es hecho prisionero de guerra y recibe, como es habitual, la sentencia de muerte de sus vencedores, la escucha sin expresar emoción alguna, y después se somete a los más terribles tormentos sin lamentarse jamás ni mostrar otra pasión que el desprecio hacia sus enemigos. Mientras cuelga por los hombros sobre un fuego lento, se burla de sus verdugos, y les cuenta con cuánta más ingeniosidad había él mismo atormentado a los compatriotas de estos que habían caído en sus manos. Después de haber sido chamuscado, quemado y desgarrado durante varias horas seguidas en todas las partes más tiernas y sensibles de su cuerpo, a menudo se le concede, para prolongar su sufrimiento, un breve respiro, y se lo baja de la estaca: él emplea este intervalo en hablar de toda suerte de asuntos indiferentes, pregunta por las nuevas del país, y parece indiferente a todo salvo a su propia situación. Los espectadores muestran la misma insensibilidad; la vista de un espectáculo tan horrible no parece causarles impresión alguna; apenas miran al prisionero, salvo cuando ponen mano a atormentarlo. En otros momentos fuman tabaco y se entretienen con cualquier objeto corriente, como si nada de aquello estuviera sucediendo. Se dice que todo salvaje se prepara, desde su más temprana juventud, para este terrible fin. Compone, con este propósito, lo que llaman el canto de la muerte, canto que ha de cantar cuando haya caído en manos de sus enemigos y esté expirando bajo los tormentos que le inflijan. Consiste en insultos hacia sus verdugos, y expresa el más alto desprecio por la muerte y el dolor. Canta este canto en toda ocasión

extraordinaria, cuando sale a la guerra, cuando se encuentra con sus enemigos en el campo, o siempre que desea mostrar que ha familiarizado su imaginación con las más terribles desgracias, y que ningún suceso humano puede acobardar su resolución ni alterar su propósito. El mismo desprecio de la muerte y la tortura prevalece entre todas las demás naciones salvajes. No hay un solo negro de las costas de África que no posea, a este respecto, un grado de magnanimidad que el alma de su sórdido amo es a menudo apenas capaz de concebir. Nunca ejerció la fortuna su imperio sobre el género humano de forma más cruel que cuando sometió a esas naciones de héroes a la hez de las cárceles de Europa, a miserables que no poseen las virtudes ni de los países de donde vienen ni de aquellos a donde van, y cuya ligereza, brutalidad y bajeza los exponen tan justamente al desprecio de los vencidos.

Esta firmeza heroica e invencible, que la costumbre y la educación de su país exigen a todo salvaje, no se exige a quienes se crían para vivir en sociedades civilizadas. Si estos últimos se quejan cuando padecen dolor, si se afligen cuando están en la desdicha, si se permiten ser vencidos por el amor o turbados por la ira, se les perdona fácilmente. No se considera que tales debilidades afecten a las partes esenciales de su carácter. Mientras no se dejen arrastrar a hacer nada contrario a la justicia o a la humanidad, pierden poca reputación, aunque la serenidad de su semblante, o la compostura de su discurso y comportamiento, se vean algo alteradas y turbadas. Un pueblo humano y pulido, que tiene mayor sensibilidad hacia las pasiones ajenas, puede entrar más fácilmente en un comportamiento animado y apasionado, y puede perdonar con mayor facilidad algún pequeño exceso. La persona principalmente afectada es consciente de ello, y, segura de la equidad de sus jueces, se permite expresiones más vehementes de pasión, y teme menos exponerse a su desprecio por la violencia de sus emociones. Nos atrevemos a expresar más emoción en presencia de un amigo que en la de un desconocido, porque esperamos más indulgencia del uno que del otro. Y del mismo modo, las reglas del decoro entre las naciones civilizadas admiten un comportamiento más animado que

el que se aprueba entre los bárbaros. Los primeros conversan entre sí con la franqueza propia de los amigos; los segundos, con la reserva propia de los desconocidos. La emoción y la vivacidad con que los franceses y los italianos, las dos naciones más pulidas del continente, se expresan en ocasiones mínimamente interesantes, sorprenden en un primer momento a los extranjeros que se hallan viajando entre ellos y que, educados entre un pueblo de sensibilidad más embotada, no pueden entrar en este comportamiento apasionado, del que jamás han visto ejemplo alguno en su propio país. Un joven noble francés llorará en presencia de toda la corte al serle negado un regimiento. Un italiano, dice el abate Du Bos, muestra más emoción al ser condenado a una multa de veinte chelines que un inglés al recibir la sentencia de muerte. Cicerón, en los tiempos de mayor refinamiento romano, pudo, sin rebajarse, llorar con toda la amargura del dolor a la vista de todo el senado y de todo el pueblo, como es evidente que debió de hacer al final de casi todos sus discursos. Los oradores de las épocas más tempranas y rudas de Roma no podrían, probablemente, de acuerdo con las costumbres de aquellos tiempos, haberse expresado con tanta emoción. Se habría considerado, supongo, una violación de la naturaleza y de la corrección que los Escipiones, los Lelios y el viejo Catón hubieran expuesto tanta ternura a la vista del público. Aquellos antiguos guerreros podían expresarse con orden, gravedad y buen juicio; pero se dice que eran ajenos a aquella elocuencia sublime y apasionada que se introdujo por primera vez en Roma, no muchos años antes del nacimiento de Cicerón, por los dos Gracos, por Craso y por Sulpicio. Esta elocuencia animada, largamente practicada, con éxito o sin él, tanto en Francia como en Italia, apenas comienza ahora a introducirse en Inglaterra. Tan grande es la diferencia entre los grados de dominio de sí mismo que se exigen en las naciones civilizadas y en las bárbaras, y por criterios tan distintos juzgan estas de la corrección del comportamiento.
</content>

Esta diferencia da ocasión a otras muchas no menos esenciales. Un pueblo pulido, acostumbrado a ceder, en cierta medida, a los

movimientos de la naturaleza, se vuelve franco, abierto y sincero. Los bárbaros, por el contrario, obligados a sofocar y ocultar la apariencia de toda pasión, adquieren necesariamente los hábitos de la falsedad y el disimulo. Es observación de cuantos han tratado con naciones salvajes, ya sea en Asia, en África o en América, que todas ellas son igualmente impenetrables, y que, cuando se proponen ocultar la verdad, ningún interrogatorio es capaz de arrancársela. No se los puede engañar con las preguntas más artificiosas. La tortura misma es incapaz de hacerles confesar nada que no tengan intención de decir. Las pasiones de un salvaje, aunque nunca se manifiestan por emoción externa alguna, sino que permanecen ocultas en el pecho de quien las padece, están, no obstante, todas ellas exaltadas hasta el más alto grado de furia. Aunque rara vez muestra síntomas de ira, su venganza, cuando llega a darle rienda suelta, es siempre sanguinaria y terrible. La menor afrenta lo lleva a la desesperación. Su semblante y su discurso siguen siendo, en efecto, sobrios y sosegados, y no expresan sino la más perfecta tranquilidad de ánimo; pero sus acciones son a menudo las más furiosas y violentas. Entre los norteamericanos no es raro que personas de la edad más tierna y del sexo más temeroso se ahoguen tras recibir de sus madres una simple reprimenda, y esto sin expresar pasión alguna ni decir nada, salvo: ya no tendrás más hija. En las naciones civilizadas, las pasiones de los hombres no suelen ser tan furiosas ni tan desesperadas. Son a menudo ruidosas y clamorosas, pero rara vez muy dañinas, y con frecuencia no parecen aspirar a otra satisfacción que la de convencer al espectador de que tienen razón en conmoverse tanto, y de procurarse su simpatía y su aprobación.

Sin embargo, todos estos efectos de la costumbre y la moda sobre los sentimientos morales del género humano son insignificantes en comparación con los que ocasionan en algunos otros casos; y no es respecto del estilo general del carácter y del comportamiento donde esos principios producen la mayor perversión del juicio, sino respecto de la corrección o incorrección de usos particulares.

Las diferentes maneras que la costumbre nos enseña a aprobar en las distintas profesiones y estados de vida no atañen a cosas de la mayor importancia. Esperamos verdad y justicia tanto de un anciano como de un joven, tanto de un clérigo como de un oficial; y es solo en asuntos de poca monta donde buscamos las señas distintivas de sus respectivos caracteres. También con respecto a estas hay a menudo alguna circunstancia inadvertida que, de atenderse, nos mostraría que, independientemente de la costumbre, había una corrección en el carácter que la costumbre nos ha enseñado a atribuir a cada profesión. No podemos quejarnos, por tanto, en este caso, de que la perversión del sentimiento natural sea muy grande. Aunque las costumbres de las diferentes naciones exijan grados distintos de la misma cualidad en el carácter que consideran digno de estima, lo peor que puede decirse que ocurre incluso aquí es que los deberes de una virtud a veces se extienden hasta invadir un poco los dominios de alguna otra. La rústica hospitalidad que está de moda entre los polacos invade, quizá, un poco la economía y el buen orden; y la frugalidad que se estima en Holanda invade la generosidad y el buen compañerismo. La dureza exigida a los salvajes disminuye su humanidad; y quizá la delicada sensibilidad exigida en las naciones civilizadas destruya a veces la firmeza varonil del carácter. En general, puede decirse que el estilo de costumbres que prevalece en cualquier nación es, en conjunto, el más conveniente a su situación. La dureza es el carácter más conveniente a las circunstancias de un salvaje; la sensibilidad, a las de quien vive en una sociedad muy civilizada. También aquí, por tanto, no podemos quejarnos de que los sentimientos morales de los hombres se pervierten muy groseramente.

No es, por tanto, en el estilo general de la conducta o del comportamiento donde la costumbre autoriza el mayor apartamiento de lo que es la corrección natural de la acción. Respecto de los usos particulares, su influencia es a menudo mucho más destructiva de las buenas costumbres, y es capaz de establecer como lícitas e intachables ciertas acciones particulares que chocan con los principios más elementales de lo justo y lo injusto.

¿Puede haber mayor barbarie, por ejemplo, que hacer daño a una criatura? Su desvalimiento, su inocencia, su condición amable reclaman la compasión incluso de un enemigo, y no perdonar esa edad tierna se considera el esfuerzo más furioso de un conquistador encolerizado y cruel. ¿Qué habremos de imaginar entonces que sea el corazón de un padre capaz de dañar esa debilidad que hasta un enemigo furioso teme violar? Y sin embargo, la exposición, es decir, el asesinato de los recién nacidos, fue una práctica permitida en casi todos los estados de Grecia, incluso entre los pulidos y civilizados atenienses; y siempre que las circunstancias del padre hacían inconveniente criar al hijo, abandonarlo al hambre o a las fieras se consideraba sin reproche ni censura. Esta práctica había comenzado probablemente en tiempos de la más salvaje barbarie. Las imaginaciones de los hombres se habían familiarizado con ella desde ese primerísimo periodo de la sociedad, y la continuidad uniforme de la costumbre les había impedido después percibir su enormidad. Comprobamos, aún hoy, que esta práctica prevalece entre todas las naciones salvajes; y en ese estado de sociedad más rudo y más bajo es, sin duda, más perdonable que en cualquier otro. La extrema indigencia de un salvaje es a menudo tal que él mismo se ve con frecuencia expuesto al mayor extremo del hambre, muere a menudo de pura necesidad, y con frecuencia le resulta imposible mantenerse a sí mismo y a su hijo a la vez. No puede extrañarnos, por tanto, que en tal caso lo abandone. Quien, huyendo de un enemigo al que era imposible resistir, arrojara a su hijo porque retrasaba su huida, sería sin duda excusable, puesto que, al intentar salvarlo, solo podría esperar el consuelo de morir con él. Que en este estado de sociedad, por tanto, se permitiera a un padre juzgar si podía criar a su hijo no debería sorprendernos tanto. En las épocas más tardías de Grecia, sin embargo, se permitió lo mismo por motivos de interés o conveniencia remotos, que de ningún modo podrían excusarlo. La costumbre ininterrumpida había autorizado ya para entonces la práctica de manera tan cabal, que no solo las laxas máximas del mundo toleraban esta bárbara prerrogativa, sino que incluso la doctrina de los filósofos, que debería haber sido más justa y más rigurosa, se dejó arrastrar por la costumbre establecida y, en esta

como en tantas otras ocasiones, en lugar de censurar el horrible abuso, lo sostuvo con consideraciones rebuscadas de utilidad pública. Aristóteles habla de ello como de algo que el magistrado debería fomentar en muchas ocasiones. El humano Platón es de la misma opinión, y, con todo ese amor al género humano que parece animar cuanto escribió, en ningún lugar tacha esta práctica de reprobable. Cuando la costumbre puede dar sanción a una violación tan espantosa de la humanidad, bien podemos imaginar que apenas hay práctica particular tan grosera que no pueda autorizar. Tal cosa, oímos decir a los hombres cada día, se hace comúnmente, y parecen pensar que esto es disculpa suficiente para lo que, en sí mismo, es la conducta más injusta e irrazonable.

Hay una razón evidente por la que la costumbre nunca ha de pervertir nuestros sentimientos respecto del estilo y carácter generales de la conducta y del comportamiento en el mismo grado en que lo hace respecto de la corrección o ilegitimidad de los usos particulares. Nunca puede existir tal costumbre. Ninguna sociedad podría subsistir un solo instante en la que el tenor habitual de la conducta y el comportamiento de los hombres fuera de la misma naturaleza que la horrible práctica que acabo de mencionar.

PARTE VI. DEL CARÁCTER DE LA VIRTUD

INTRODUCCIÓN

Cuando consideramos el carácter de un individuo cualquiera, lo contemplamos naturalmente bajo dos aspectos distintos: primero, en cuanto puede afectar a su propia felicidad; y segundo, en cuanto puede afectar a la de los demás.

Sección I. Del carácter del individuo en cuanto afecta a su propia felicidad; o de la prudencia

La conservación y el estado saludable del cuerpo parecen ser los objetos que la naturaleza recomienda en primer lugar al cuidado de todo individuo. Los apetitos del hambre y de la sed, las sensaciones agradables o desagradables del placer y del dolor, del calor y del frío, etc., pueden considerarse lecciones impartidas por la voz de la propia naturaleza, que le indica lo que debe elegir y lo que debe evitar para este fin. Las primeras lecciones que le imparten aquellos a cuyo cuidado se confía su infancia tienden, en su mayor parte, al mismo propósito. Su objeto principal es enseñarle a mantenerse fuera de peligro.

A medida que crece, pronto aprende que se requieren cierto cuidado y previsión para procurarse los medios de satisfacer esos apetitos naturales, de procurarse el placer y evitar el dolor, de procurarse la temperatura agradable de calor y frío y evitar la desagradable. En la debida dirección de este cuidado y esta previsión consiste el arte de conservar y acrecentar lo que se llama su fortuna externa.

Aunque es para satisfacer las necesidades y comodidades del cuerpo por lo que las ventajas de la fortuna externa se nos recomiendan originalmente, no podemos vivir mucho tiempo en el mundo sin advertir que el respeto de nuestros iguales, nuestro

crédito y nuestro rango en la sociedad en que vivimos, dependen en gran medida del grado en que poseemos, o se supone que poseemos, esas ventajas. El deseo de llegar a ser objeto propio de este respeto, de merecer y obtener este crédito y rango entre nuestros iguales, es, quizá, el más fuerte de todos nuestros deseos, y nuestra ansiedad por obtener las ventajas de la fortuna se ve por ello mucho más excitada e irritada por este deseo que por el de satisfacer todas las necesidades y comodidades del cuerpo, que siempre se satisfacen con gran facilidad.

Nuestro rango y nuestro crédito entre nuestros iguales dependen también en gran medida de aquello de lo que, quizá, un hombre virtuoso desearía que dependieran por entero: de nuestro carácter y nuestra conducta, o de la confianza, la estima y la benevolencia que estos suscitan naturalmente en las personas con quienes vivimos.

El cuidado de la salud, de la fortuna, del rango y de la reputación del individuo —los objetos de los que se supone que dependen principalmente su bienestar y su felicidad en esta vida— se considera el cometido propio de aquella virtud que comúnmente se llama Prudencia.

Sufrimos más, según ya se ha observado, cuando caemos de una situación mejor a una peor, de lo que jamás disfrutamos cuando ascendemos de una peor a una mejor. La seguridad, por tanto, es el objeto primero y principal de la prudencia. Esta rehúye exponer nuestra salud, nuestra fortuna, nuestro rango o nuestra reputación a ningún tipo de riesgo. Es más cautelosa que emprendedora, y más solícita en conservar las ventajas que ya poseemos que dispuesta a impulsarnos a la adquisición de otras aún mayores. Los métodos para mejorar nuestra fortuna que principalmente nos recomienda son aquellos que no exponen a pérdida ni riesgo alguno: el conocimiento y la destreza reales en nuestro oficio o profesión, la asiduidad y la laboriosidad en su ejercicio, la frugalidad, e incluso cierto grado de parquedad, en todos nuestros gastos.

El hombre prudente siempre estudia seria y esmeradamente para comprender de verdad aquello que profesa comprender, y no

meramente para persuadir a los demás de que lo comprende; y aunque sus talentos no siempre sean muy brillantes, son siempre perfectamente genuinos. No procura imponerse a los demás con las artimañas de un impostor astuto, ni con los arrogantes aires de un pedante presuntuoso, ni con las afirmaciones confiadas de un pretendiente superficial e imprudente. No hace ostentación ni siquiera de las capacidades que realmente posee. Su conversación es sencilla y modesta, y rehúye todas las artes charlatanas con que otros tan a menudo se abren paso hacia la notoriedad y la reputación públicas. Para la reputación en su profesión está naturalmente dispuesto a confiar bastante en la solidez de sus conocimientos y capacidades, y no siempre piensa en cultivar el favor de esos pequeños clubes y camarillas que, en las artes y ciencias superiores, tan a menudo se erigen en jueces supremos del mérito, y que hacen de su negocio celebrar el talento y las virtudes de unos y otros, y desacreditar cuanto pueda competir con ellos. Si llega a asociarse con alguna de estas sociedades, es solo en defensa propia, no con miras a imponerse al público, sino para evitar que el público sea engañado en su perjuicio por el clamor, los murmullos o las intrigas, ya sea de esa sociedad en particular, ya de alguna otra semejante.

El hombre prudente es siempre sincero, y siente horror ante la sola idea de exponerse a la deshonra que acompaña al descubrimiento de una falsedad. Pero, aunque siempre sincero, no siempre es franco ni abierto; y aunque nunca dice sino la verdad, no siempre se cree obligado, cuando no se le pregunta debidamente, a decir toda la verdad. Así como es cauto en sus acciones, es reservado en su hablar, y jamás emite precipitada o innecesariamente su opinión acerca de cosas ni de personas.

El hombre prudente, aunque no siempre se distinga por la sensibilidad más exquisita, es siempre muy capaz de amistad. Pero su amistad no es aquel afecto ardiente y apasionado, y demasiado a menudo transitorio, que resulta tan delicioso a la generosidad de la juventud y la inexperiencia. Es una adhesión sosegada, pero firme y fiel, a unos pocos compañeros bien probados y bien elegidos, en

cuya elección no se guía por la admiración voluble de dotes brillantes, sino por la estima sobria de la modestia, la discreción y la buena conducta. Pero aunque capaz de amistad, no siempre está muy inclinado a la sociabilidad general. Rara vez frecuenta, y con menos frecuencia aún destaca en, esas sociedades convivales que se distinguen por la jovialidad y la alegría de su conversación. Su modo de vida podría, con demasiada frecuencia, interferir con la regularidad de su templanza, interrumpir la constancia de su laboriosidad, o quebrantar el rigor de su frugalidad.

Pero aunque su conversación no sea siempre muy viva ni divertida, es siempre perfectamente inofensiva. Detesta la idea de incurrir en petulancia o descortesía. Jamás se impone impertinentemente sobre nadie, y, en toda ocasión ordinaria, está dispuesto a situarse más bien por debajo que por encima de sus iguales. Tanto en su conducta como en su conversación es un observador exacto del decoro, y respeta con una escrupulosidad casi religiosa todos los decoros y ceremonias establecidos de la sociedad. Y, en este sentido, da un ejemplo mucho mejor del que a menudo han dado hombres de talentos y virtudes mucho más brillantes, quienes, en todas las épocas, desde la de Sócrates y Aristipo hasta la del doctor Swift y Voltaire, y desde la de Filipo y Alejandro Magno hasta la del gran zar Pedro de Moscovia, se han distinguido con demasiada frecuencia por el desprecio más impropio, e incluso insolente, de todos los decoros ordinarios de la vida y de la conversación, dando así el más pernicioso ejemplo a quienes desean parecérseles y que a menudo se contentan con imitar sus locuras, sin siquiera intentar alcanzar sus perfecciones.

En la constancia de su laboriosidad y su frugalidad, en el sacrificio constante que hace de la comodidad y el goce del momento presente en favor de la probable expectativa de una comodidad y un goce aún mayores en un periodo más lejano pero más duradero, el hombre prudente cuenta siempre con el apoyo y la recompensa de la entera aprobación del espectador imparcial, y del representante del espectador imparcial, el hombre interior. El espectador imparcial no se siente agotado por el trabajo presente de aquellos cuya

conducta observa, ni se siente solicitado por los llamamientos importunos de sus apetitos presentes. Para él, su situación presente y lo que probablemente será su situación futura son casi lo mismo: los ve casi a la misma distancia, y le afectan de manera casi idéntica. Sabe, sin embargo, que para las personas principalmente afectadas están muy lejos de ser lo mismo, y que naturalmente les afectan de manera muy diferente. No puede, por tanto, sino aprobar, e incluso aplaudir, aquel adecuado ejercicio del dominio de sí mismo que les permite actuar como si su situación presente y su situación futura les afectaran casi de la misma manera en que le afectan a él.

El hombre que vive dentro de sus ingresos se siente naturalmente satisfecho con su situación, que, mediante acumulaciones continuas, aunque pequeñas, va mejorando día a día. Se ve capaz de ir relajando gradualmente tanto el rigor de su parquedad como la severidad de su aplicación, y siente con doble satisfacción este aumento gradual de comodidad y goce, por haber sentido antes la penuria que acompañaba a su carencia. No siente ansiedad por cambiar una situación tan cómoda, y no va en busca de nuevas empresas y aventuras que podrían poner en peligro, sin poder aumentar en modo alguno, la segura tranquilidad de que efectivamente disfruta. Si se embarca en algún nuevo proyecto o empresa, es probable que estén bien concertados y bien preparados. Jamás puede verse precipitado o empujado a ellos por necesidad alguna, sino que siempre tiene tiempo y ocasión de deliberar con sosiego y serenidad acerca de cuáles habrán de ser sus consecuencias.

El hombre prudente no está dispuesto a someterse a ninguna responsabilidad que su deber no le imponga. No es un entrometido en negocios que no le conciernen; no es un metomentodo en los asuntos ajenos; no es un consejero o asesor de profesión que impone su consejo donde nadie se lo pide. Se limita, en la medida en que su deber se lo permite, a sus propios asuntos, y no gusta de esa necia importancia que muchos desean derivar de aparentar tener alguna influencia en el manejo de los ajenos. Es contrario a entrar en disputas de partido, detesta las facciones, y no siempre

está muy dispuesto a atender ni siquiera la voz de una ambición noble y grande. Cuando se le llama expresamente, no rehusará el servicio de su país, pero no intrigará para hacerse un hueco en él; y preferiría con mucho que los asuntos públicos estuviesen bien administrados por alguna otra persona, antes que tener él mismo la molestia y asumir la responsabilidad de administrarlos. En el fondo de su corazón preferiría el goce sereno de una segura tranquilidad, no solo a todo el vano esplendor de una ambición coronada por el éxito, sino a la gloria real y sólida de llevar a cabo las acciones más grandes y magnánimas.

La prudencia, en suma, cuando se dirige meramente al cuidado de la salud, de la fortuna y del rango y la reputación del individuo, aunque se la considera una cualidad de lo más respetable, e incluso, en cierto grado, amable y agradable, nunca se la tiene por una de las virtudes más entrañables ni más ennoblecedoras. Impone una cierta estima fría, pero no parece merecer ningún amor o admiración muy ardientes.

La conducta sabia y juiciosa, cuando se dirige a fines mayores y más nobles que el cuidado de la salud, la fortuna, el rango y la reputación del individuo, recibe con frecuencia, y con toda propiedad, el nombre de prudencia. Hablamos de la prudencia del gran general, del gran estadista, del gran legislador. La prudencia se halla, en todos estos casos, combinada con virtudes mucho mayores y más espléndidas: con el valor, con una benevolencia extensa y firme, con un respeto sagrado a las reglas de la justicia, y todas ellas sostenidas por un adecuado grado de dominio de sí mismo. Esta prudencia superior, llevada al más alto grado de perfección, supone necesariamente el arte, el talento y el hábito o disposición de actuar con la más perfecta corrección en toda circunstancia y situación posibles. Supone necesariamente la más completa perfección de todas las virtudes intelectuales y de todas las virtudes morales. Es la mejor cabeza unida al mejor corazón. Es la más perfecta sabiduría combinada con la más perfecta virtud. Constituye muy aproximadamente el carácter del sabio académico o peripatético, así como la prudencia inferior constituye el del epicúreo.

La mera imprudencia, o la mera falta de capacidad para cuidar de uno mismo, es, para los generosos y humanos, objeto de compasión; para quienes tienen sentimientos menos delicados, de desatención o, en el peor de los casos, de desprecio, pero nunca de odio o indignación. Cuando se combina con otros vicios, sin embargo, agrava en sumo grado la infamia y el descrédito que de otro modo los acompañarían. Al pícaro astuto, cuya destreza y habilidad lo eximen, si no de fuertes sospechas, sí al menos del castigo o de una prueba concluyente, se lo recibe demasiado a menudo en el mundo con una indulgencia que en modo alguno merece. Al torpe y necio que, por falta de esa destreza y habilidad, es declarado culpable y llevado al castigo, se lo convierte en objeto de odio, desprecio y burla universales. En países donde los grandes crímenes quedan con frecuencia impunes, las acciones más atroces llegan a resultar casi familiares, y dejan de causar en el pueblo aquel horror que se siente universalmente en los países donde impera una administración exacta de la justicia. La injusticia es la misma en ambos países, pero la imprudencia suele ser muy distinta. En el segundo caso, los grandes crímenes son evidentemente grandes locuras. En el primero, no siempre se los considera tales. En Italia, durante la mayor parte del siglo XVI, los asesinatos, los homicidios e incluso los homicidios a traición parecen haber sido casi habituales entre las clases superiores. César Borgia invitó a cuatro de los pequeños príncipes de su vecindad, todos los cuales poseían pequeñas soberanías y mandaban pequeños ejércitos propios, a una conferencia amistosa en Senigallia, donde, apenas llegados, los hizo matar a todos. Esta infame acción, aunque ciertamente no aprobada ni siquiera en aquella época de crímenes, parece haber contribuido muy poco a su descrédito, y en absoluto a la ruina de su autor. Esa ruina sobrevino pocos años después por causas del todo ajenas a este crimen. Maquiavelo, hombre desde luego no de la moral más escrupulosa ni siquiera para su época, residía como ministro de la república de Florencia en la corte de César Borgia cuando se cometió este crimen. Nos da de él un relato muy pormenorizado, y en aquel lenguaje puro, elegante y sencillo que distingue todos sus escritos. Habla de ello con gran frialdad; se complace en la destreza con que

César Borgia lo llevó a cabo; siente mucho desprecio por la simpleza y la debilidad de las víctimas, pero ninguna compasión por su muerte miserable y prematura, ni ninguna indignación ante la crueldad y la falsedad de su asesino. La violencia y la injusticia de los grandes conquistadores se contemplan a menudo con necia admiración y asombro; las de los pequeños ladrones, salteadores y asesinos, con desprecio, odio y hasta horror en toda ocasión. Los primeros, aunque son cien veces más dañinos y destructivos, cuando triunfan pasan a menudo por hazañas de la más heroica magnanimidad. Los segundos son siempre contemplados con odio y aversión, como las locuras, además de los crímenes, de los más bajos y viles del género humano. La injusticia de los primeros es ciertamente, al menos, tan grande como la de los segundos; pero su necedad e imprudencia distan mucho de serlo. Un hombre malvado y despreciable, pero de talento, recorre a menudo el mundo con mucho más crédito del que merece. Un necio malvado y despreciable aparece siempre, entre todos los mortales, como el más odioso y a la vez el más despreciable. Así como la prudencia combinada con otras virtudes constituye el más noble de los caracteres, así la imprudencia combinada con otros vicios constituye el más vil de todos.
</content>

Sección II. Del carácter del individuo, en cuanto puede afectar a la felicidad de las demás personas

El carácter de todo individuo, en cuanto puede afectar a la felicidad de las demás personas, ha de hacerlo por su disposición ya sea a perjudicarlas, ya a beneficiarlas.

El resentimiento justo ante una injusticia intentada, o efectivamente cometida, es el único motivo que, a los ojos del espectador imparcial, puede justificar que perjudiquemos o perturbemos en algún respecto la felicidad de nuestro prójimo. Hacerlo por cualquier otro motivo es en sí mismo una violación de las leyes de la justicia, que la fuerza debe emplearse para contener o para castigar. La sabiduría de todo estado o comunidad procura, en la medida de lo posible, emplear la fuerza de la sociedad para impedir que quienes están sujetos a su autoridad se perjudiquen o se perturben mutuamente su felicidad. Las reglas que establece con este fin constituyen el derecho civil y criminal de cada estado o país particular. Los principios sobre los que esas reglas están, o deberían estar, fundadas son objeto de una ciencia particular, con mucho la más importante de todas las ciencias, pero, quizá, hasta ahora la menos cultivada: la de la jurisprudencia natural, en la que no corresponde a nuestro presente asunto entrar en detalle alguno. Un respeto sagrado y religioso a no perjudicar ni perturbar en ningún respecto la felicidad de nuestro prójimo, incluso en aquellos casos en que ninguna ley puede propiamente protegerlo, constituye el

carácter del hombre perfectamente inocente y justo; carácter que, llevado a cierta delicadeza de atención, es siempre muy respetable e incluso venerable por sí mismo, y que apenas puede dejar de ir acompañado de muchas otras virtudes, de un gran sentir por los demás, de una gran humanidad y de una gran benevolencia. Es un carácter suficientemente comprendido, y no requiere mayor explicación. En la presente sección me limitaré a intentar explicar el fundamento de aquel orden que la naturaleza parece haber trazado para la distribución de nuestros buenos oficios, o para la dirección y el empleo de nuestros muy limitados poderes de beneficencia: primero, hacia los individuos; y segundo, hacia las sociedades.

Se comprobará que la misma sabiduría infalible que regula cualquier otra parte de su conducta dirige, también en este respecto, el orden de sus recomendaciones, que son siempre más o menos fuertes en proporción a que nuestra beneficencia sea más o menos necesaria, o pueda ser más o menos útil.

Capítulo I.

Del orden en que la naturaleza recomienda los individuos a nuestro cuidado y atención

Todo hombre, como solían decir los estoicos, se ve recomendado primera y principalmente a su propio cuidado; y todo hombre es ciertamente, en todos los sentidos, más apto y más capaz de cuidar de sí mismo que de cualquier otra persona. Todo hombre siente sus propios placeres y sus propios dolores más vivamente que los de los demás. Los primeros son las sensaciones originales; los segundos, las imágenes reflejas o de simpatía de esas sensaciones. Los primeros pueden llamarse la sustancia; los segundos, la sombra.

Después de sí mismo, los miembros de su propia familia —quienes suelen vivir con él en la misma casa, sus padres, sus hijos, sus hermanos y hermanas— son naturalmente los objetos de sus más cálidos afectos. Son natural y habitualmente las personas sobre cuya felicidad o desdicha ha de tener su conducta la mayor influencia. Está más habituado a simpatizar con ellos. Sabe mejor cómo es probable que todo les afecte, y su simpatía con ellos es más precisa y determinada de lo que puede serlo con la mayor parte de las demás personas. Se aproxima más, en suma, a lo que siente por sí mismo.

Esta simpatía, y los afectos que en ella se fundan, se dirigen también por naturaleza más intensamente hacia sus hijos que hacia sus padres, y su ternura por los primeros parece, en general, un principio más activo que su reverencia y gratitud hacia los segundos. En el estado natural de las cosas, ya se ha observado, la existencia del hijo, durante algún tiempo después de venir al mundo, depende por entero del cuidado del padre; la del padre no depende naturalmente del cuidado del hijo. A los ojos de la naturaleza, según parece, un niño es un objeto más importante que un anciano, y suscita una simpatía mucho más viva, así como mucho más universal. Y así debe ser. Del niño puede esperarse todo, o al menos abrigarse la esperanza de todo. En casos ordinarios, del anciano puede esperarse o abrigarse muy poca esperanza. La debilidad de la infancia interesa los afectos de los más brutales y de los más duros de corazón. Solo para los virtuosos y humanos dejan de ser los achaques de la vejez objeto de desprecio y aversión. En casos ordinarios, un anciano muere sin que nadie lo lamente demasiado. Apenas puede morir un niño sin desgarrar el corazón de alguien.

Las primeras amistades, las que naturalmente se contraen cuando el corazón es más susceptible de ese sentimiento, son las que unen a hermanos y hermanas. Su buena concordia, mientras permanecen en la misma familia, es necesaria para la tranquilidad y la felicidad de esta. Son capaces de procurarse mutuamente más placer o más dolor que a la mayor parte de las demás personas. Su situación hace que su mutua simpatía sea de la mayor importancia para su felicidad común; y, por sabiduría de la naturaleza, esa misma situación, al obligarlos a acomodarse los unos a los otros, hace que esa simpatía sea más habitual, y por ello más viva, más precisa y más determinada.

Los hijos de hermanos y hermanas están naturalmente unidos por la amistad que, tras separarse en familias distintas, continúa dándose entre sus padres. Su buena concordia mejora el goce de esa amistad; su discordia la perturbaría. Sin embargo, como rara vez viven en la misma familia, aunque son de mayor importancia los unos para los otros que la mayor parte de las demás personas, lo

son mucho menos que hermanos y hermanas entre sí. Al ser su mutua simpatía menos necesaria, es también menos habitual, y por ello proporcionalmente más débil.

Los hijos de los primos, aún menos vinculados, son de aún menor importancia los unos para los otros; y el afecto disminuye gradualmente a medida que el parentesco se hace más y más remoto.

Lo que se llama afecto no es en realidad sino simpatía habitual. Nuestro interés por la felicidad o la desdicha de aquellos que son objeto de lo que llamamos nuestros afectos, nuestro deseo de promover la una y de impedir la otra, son o el sentimiento mismo de esa simpatía habitual, o las consecuencias necesarias de ese sentimiento. Como los parientes suelen hallarse en situaciones que naturalmente crean esta simpatía habitual, se espera que se dé entre ellos un grado adecuado de afecto. En general, comprobamos que efectivamente se da; por ello esperamos naturalmente que se dé, y por esa misma razón nos escandaliza más cuando, en alguna ocasión, comprobamos que no es así. Se establece la regla general de que las personas emparentadas en cierto grado deben sentir siempre entre sí cierta manera de afecto, y de que hay siempre la más alta incorrección, y a veces incluso una suerte de impiedad, en que se sientan de un modo diferente. Un padre sin ternura paternal, un hijo desprovisto de toda reverencia filial, parecen monstruos, objeto no solo de odio, sino de horror.

Aunque en algún caso particular las circunstancias que suelen producir esos afectos que se llaman naturales puedan, por algún accidente, no haberse dado, el respeto a la regla general suplirá con frecuencia, en alguna medida, su lugar, y producirá algo que, aunque no sea del todo lo mismo, guardará sin embargo un parecido considerable con esos afectos. Un padre suele estar menos apegado a un hijo que, por algún accidente, se ha visto separado de él en su infancia y no vuelve a su lado hasta llegar a la edad adulta. El padre suele sentir menos ternura paternal por el hijo; el hijo, menos reverencia filial por el padre. Los hermanos y hermanas, cuando se

han educado en países distantes, suelen sentir una disminución semejante de su afecto. Sin embargo, entre las personas obedientes y virtuosas, el respeto a la regla general producirá con frecuencia algo que, sin ser en modo alguno lo mismo, puede parecerse mucho a esos afectos naturales. Incluso durante la separación, el padre y el hijo, los hermanos o las hermanas, no son en absoluto indiferentes los unos a los otros. Todos se consideran mutuamente personas hacia y de quienes se deben ciertos afectos, y viven con la esperanza de hallarse algún día en situación de gozar de aquella amistad que debería naturalmente haberse dado entre personas tan estrechamente unidas. Hasta que se encuentran, el hijo ausente, el hermano ausente son con frecuencia el hijo predilecto, el hermano predilecto. Nunca han ofendido, o, si lo han hecho, fue hace tanto tiempo que la ofensa se ha olvidado, como alguna travesura infantil que no merece recordarse. Todas las noticias que han oído los unos de los otros, si se las han transmitido personas de mediana buena disposición, han sido, en sumo grado, halagüeñas y favorables. El hijo ausente, el hermano ausente, no son como los demás hijos y hermanos corrientes, sino un hijo enteramente perfecto, un hermano enteramente perfecto; y se abrigan las esperanzas más románticas sobre la felicidad que se ha de gozar en la amistad y el trato de tales personas. Cuando se encuentran, ocurre a menudo con una disposición tan fuerte a concebir esa simpatía habitual que constituye el afecto familiar, que suelen imaginar que efectivamente la han concebido, y se comportan el uno con el otro como si así fuera. El tiempo y la experiencia, sin embargo, me temo que demasiado a menudo los desengañan. Tras un trato más familiar, descubren con frecuencia el uno en el otro hábitos, humores e inclinaciones distintos de los que esperaban, a los que, por falta de simpatía habitual, por falta del verdadero principio y fundamento de lo que propiamente se llama afecto familiar, ya no pueden fácilmente acomodarse. Nunca han vivido en la situación que casi necesariamente impone esa fácil acomodación, y aunque ahora deseen sinceramente asumirla, se han vuelto realmente incapaces de hacerlo. Su trato y conversación familiares pronto empiezan a agradarles menos y, por ello, se hacen menos frecuentes. Pueden

continuar viviendo el uno con el otro en el mutuo intercambio de todos los buenos oficios esenciales, y con toda otra apariencia externa de decoroso respeto; pero aquella satisfacción cordial, aquella deliciosa simpatía, aquella confiada franqueza y desenvoltura que naturalmente se dan en el trato de quienes han convivido larga y familiarmente, rara vez llegan a gozarlas por completo.

Sin embargo, es solo entre los obedientes y los virtuosos donde la regla general tiene siquiera esta débil autoridad. Entre los disipados, los libertinos y los vanidosos se la desatiende por entero. Están tan lejos de respetarla que rara vez hablan de ella sino con la más indecorosa burla, y una separación temprana y prolongada de este tipo no deja jamás de alejarlos por completo los unos de los otros. Con tales personas, el respeto a la regla general puede producir, a lo sumo, una fría y afectada cortesía —una semblanza muy tenue de verdadero afecto—; y aun a esta, la menor ofensa, la más pequeña oposición de intereses, suele ponerle fin del todo.

La educación de los muchachos en grandes internados distantes, de los jóvenes en colegios distantes, de las jovencitas en conventos y pensionados distantes parece, en las clases altas, haber dañado más esencialmente que ninguna otra cosa las costumbres domésticas, y por consiguiente la felicidad doméstica, tanto de Francia como de Inglaterra. ¿Deseáis educar a vuestros hijos para que sean obedientes con sus padres, para que sean afables y cariñosos con sus hermanos y hermanas? Ponedlos en la necesidad de ser hijos obedientes, de ser hermanos y hermanas afables y cariñosos: educadlos en vuestra propia casa. Desde la casa de sus padres pueden, con corrección y provecho, salir cada día para asistir a las escuelas públicas; pero que su morada esté siempre en el hogar. El respeto que os deben ha de imponer siempre una restricción muy útil a su conducta, y el respeto que les debáis vosotros puede a menudo imponer una restricción no menos útil a la vuestra. Ningún conocimiento que pueda derivarse de lo que se llama una educación pública puede compensar en modo alguno lo que casi con toda certeza y necesidad se pierde con ella. La educación doméstica es la institución de la naturaleza; la educación

pública, la invención del hombre. Es sin duda innecesario decir cuál de las dos es probablemente la más sabia.

En algunas tragedias y novelas hallamos muchas escenas hermosas e interesantes fundadas en lo que se llama la fuerza de la sangre, o en el maravilloso afecto que se supone que los parientes cercanos conciben los unos por los otros incluso antes de saber que existe entre ellos tal vínculo. Esta fuerza de la sangre, sin embargo, me temo que no existe sino en las tragedias y en las novelas. Incluso en las tragedias y en las novelas nunca se supone que se dé entre otros parientes que aquellos naturalmente criados en la misma casa: entre padres e hijos, entre hermanos y hermanas. Imaginar semejante afecto misterioso entre primos, o siquiera entre tíos o tías y sobrinos o sobrinas, sería demasiado ridículo.

En los países pastoriles, y en todos los países donde la sola autoridad de la ley no basta para dar perfecta seguridad a cada miembro del estado, las diferentes ramas de una misma familia suelen elegir vivir en la vecindad las unas de las otras. Su asociación es a menudo necesaria para su defensa común. Todos ellos, desde el más encumbrado hasta el más humilde, son de mayor o menor importancia los unos para los otros. Su concordia fortalece su necesaria asociación; su discordia siempre la debilita, y podría destruirla. Tienen más trato entre sí que con los miembros de cualquier otra tribu. Los miembros más remotos de una misma tribu reclaman cierto vínculo entre sí, y, siendo iguales las demás circunstancias, esperan ser tratados con una atención más señalada que la debida a quienes no tienen esa pretensión. No hace muchos años que, en las Tierras Altas de Escocia, el jefe del clan solía considerar al más pobre de sus hombres como primo y pariente suyo. Se dice que la misma consideración extensa hacia el parentesco se da entre los tártaros, los árabes, los turcomanos y, según creo, entre todas las demás naciones que se hallan casi en el mismo estado de sociedad en que se encontraban los montañeses escoceses hacia principios del presente siglo.

En los países comerciales, donde la autoridad de la ley basta siempre perfectamente para proteger al más humilde hombre del estado, los descendientes de una misma familia, sin tener ya ese motivo para permanecer unidos, se separan y dispersan naturalmente, según los dicte el interés o la inclinación. Pronto dejan de ser importantes los unos para los otros y, en pocas generaciones, no solo pierden todo interés mutuo, sino todo recuerdo de su origen común y del vínculo que existió entre sus antepasados. El respeto por los parientes lejanos se hace, en todo país, cada vez menor, a medida que este estado de civilización se ha establecido de forma más antigua y completa. Se ha establecido más antigua y más completamente en Inglaterra que en Escocia, y por ello los parientes lejanos se consideran más en este último país que en el primero, aunque, a este respecto, la diferencia entre ambos países se va reduciendo cada día más. Los grandes señores, sin embargo, se enorgullecen en todo país de recordar y reconocer su vínculo unos con otros, por remoto que sea. El recuerdo de tan ilustres parentescos halaga no poco el orgullo familiar de todos ellos, y no es por afecto, ni por nada que se le parezca, sino por la más frívola y pueril de todas las vanidades, por lo que ese recuerdo se conserva con tanto cuidado. Si algún pariente más humilde, aunque quizá mucho más cercano, se atreviera a recordar a esos grandes hombres su relación con la familia, rara vez dejan de decirle que es mal genealogista y que está lastimosamente mal informado acerca de la historia de su propia familia. No es, me temo, en ese orden donde debemos esperar ninguna extensión extraordinaria de lo que se llama afecto natural.

Considero que lo que se llama afecto natural es más efecto del vínculo moral que del supuesto vínculo físico entre el padre y el hijo. Un marido celoso, en efecto, a pesar del vínculo moral, a pesar de haberse educado el hijo en su propia casa, mira a menudo con odio y aversión a ese desdichado hijo que supone fruto de la infidelidad de su esposa. Es el monumento perdurable de una aventura de lo más desagradable, de su propia deshonra y del descrédito de su familia.

Entre personas bien dispuestas, la necesidad o la conveniencia de la mutua acomodación produce con mucha frecuencia una amistad no muy distinta de la que se da entre quienes nacen para vivir en la misma familia. Los colegas de oficio, los socios de comercio se llaman hermanos entre sí, y a menudo sienten los unos por los otros como si de verdad lo fueran. Su buena concordia es una ventaja para todos, y, si son personas medianamente razonables, están naturalmente dispuestos a avenirse. Esperamos que así sea, y su desacuerdo constituye una suerte de pequeño escándalo. Los romanos expresaban esta clase de apego con la palabra necessitudo, que, por su etimología, parece indicar que venía impuesto por la necesidad de la situación.

Incluso la circunstancia trivial de vivir en el mismo vecindario produce algún efecto de la misma clase. Respetamos el rostro de un hombre al que vemos cada día, siempre que no nos haya ofendido nunca. Los vecinos pueden ser muy convenientes, y también muy molestos, los unos para los otros. Si son gente de buena índole, están naturalmente dispuestos a avenirse. Esperamos su buena concordia, y ser un mal vecino es una tacha muy grave de carácter. Hay, en consecuencia, ciertos pequeños buenos oficios que se admite universalmente que se deben a un vecino con preferencia a cualquier otra persona que no tenga ese vínculo.

Esta disposición natural a acomodar y asimilar, en la medida de lo posible, nuestros propios sentimientos, principios y afectos a los que vemos fijos y arraigados en las personas con quienes nos vemos obligados a vivir y a tratar mucho, es la causa de los efectos contagiosos tanto de la buena como de la mala compañía. El hombre que trata principalmente con los sabios y los virtuosos, aunque él mismo no llegue a ser sabio ni virtuoso, no puede menos de concebir al menos cierto respeto por la sabiduría y la virtud; y el hombre que trata principalmente con los libertinos y los disolutos, aunque él mismo no llegue a ser libertino ni disoluto, pronto ha de perder, al menos, toda su aversión original al libertinaje y a la disolución de costumbres. La semejanza de los caracteres familiares, que tan a menudo vemos transmitirse a lo largo de varias

generaciones sucesivas, puede deberse, en parte, a esta disposición a asimilarnos a aquellos con quienes nos vemos obligados a vivir y a tratar mucho. El carácter familiar, sin embargo, al igual que el semblante familiar, parece deberse, no del todo al vínculo moral, sino en parte también al físico. El semblante familiar se debe ciertamente por entero a este último.

Pero de todos los apegos hacia un individuo, el que se funda enteramente en la estima y la aprobación de su buena conducta y comportamiento, confirmada por mucha experiencia y un trato prolongado, es, con mucho, el más respetable. Semejantes amistades, que no nacen de una simpatía forzada, no de una simpatía que se ha asumido y hecho habitual por conveniencia y comodidad, sino de una simpatía natural, de un sentimiento involuntario de que las personas a quienes nos apegamos son el objeto natural y propio de la estima y la aprobación, solo pueden darse entre hombres de virtud. Solo los hombres de virtud pueden sentir esa entera confianza en la conducta y el comportamiento mutuos que puede, en todo momento, asegurarles que jamás podrán ofenderse ni sentirse ofendidos entre sí. El vicio es siempre caprichoso: solo la virtud es regular y ordenada. El apego que se funda en el amor a la virtud, así como es ciertamente, de todos los apegos, el más virtuoso, es también el más feliz, así como el más permanente y seguro. Tales amistades no han de limitarse a una sola persona, sino que pueden abarcar sin riesgo a todos los sabios y virtuosos con quienes hayamos tenido un trato largo e íntimo, y en cuya sabiduría y virtud podamos, por ello, confiar por entero. Quienes desean limitar la amistad a dos personas parecen confundir la sabia seguridad de la amistad con los celos y la insensatez del amor. Las intimidades apresuradas, tiernas e insensatas de los jóvenes, fundadas comúnmente en alguna leve semejanza de carácter, del todo ajena a la buena conducta, en un gusto quizá por los mismos estudios, las mismas diversiones, los mismos entretenimientos, o en su coincidencia en algún principio u opinión singular no comúnmente adoptado; esas intimidades que un capricho comienza y que un capricho termina, por agradables que

puedan parecer mientras duran, no pueden en modo alguno merecer el nombre sagrado y venerable de amistad.

De todas las personas, sin embargo, que la naturaleza nos señala para nuestra particular beneficencia, no hay ninguna hacia la cual parezca dirigirse con mayor propiedad que hacia aquellas cuya beneficencia nosotros mismos hemos ya experimentado. La naturaleza, que formó a los hombres para aquella mutua bondad tan necesaria a su felicidad, hace de todo hombre el objeto particular de la bondad de aquellos con quienes él mismo se ha mostrado bondadoso. Aunque su gratitud no corresponda siempre a su beneficencia, el sentido de su mérito, la gratitud de simpatía del espectador imparcial, corresponderá siempre a ella. La indignación general de los demás ante la bajeza de su ingratitud aumentará incluso, a veces, el sentido general de su mérito. Ningún hombre benévolo perdió jamás por entero los frutos de su benevolencia. Si no siempre los recoge de las personas de quienes debería haberlos recogido, rara vez deja de recogerlos, y con creces, de otras personas. La bondad es madre de la bondad; y si ser amados por nuestros semejantes es el gran objeto de nuestra ambición, el medio más seguro de conseguirlo es demostrar con nuestra conducta que de verdad los amamos.

Después de las personas que se recomiendan a nuestra beneficencia, ya sea por su vínculo con nosotros, por sus cualidades personales o por sus servicios pasados, vienen aquellas que se nos señalan, no ya para lo que se llama nuestra amistad, sino para nuestra atención benévola y nuestros buenos oficios: aquellas que se distinguen por su situación extraordinaria; los grandes afortunados y los grandes desdichados, los ricos y los poderosos, los pobres y los desventurados. La distinción de rangos, la paz y el orden de la sociedad se fundan, en gran medida, en el respeto que naturalmente concebimos por los primeros. El alivio y el consuelo de la desdicha humana dependen enteramente de nuestra compasión por los segundos. La paz y el orden de la sociedad son de mayor importancia incluso que el alivio de los desdichados. Nuestro respeto por los grandes, en consecuencia, tiende con más facilidad a ofender

por su exceso; nuestro sentir compartido por los desdichados, por su defecto. Los moralistas nos exhortan a la caridad y a la compasión. Nos advierten contra la fascinación de la grandeza. Esta fascinación, en efecto, es tan poderosa que los ricos y los grandes son con demasiada frecuencia preferidos a los sabios y los virtuosos. La naturaleza ha juzgado sabiamente que la distinción de rangos, la paz y el orden de la sociedad, descansarían con más seguridad sobre la llana y palpable diferencia de nacimiento y fortuna, que sobre la invisible y a menudo incierta diferencia de sabiduría y virtud. Los ojos indistintos de la gran multitud del género humano pueden percibir con bastante facilidad la primera; solo con dificultad puede a veces el fino discernimiento de los sabios y los virtuosos distinguir la segunda. En el orden de todas estas recomendaciones se hace igualmente patente la benévola sabiduría de la naturaleza.
</content>

Acaso sea innecesario observar que la combinación de dos o más de esas causas que excitan la benevolencia aumenta la benevolencia misma. El favor y la parcialidad que, cuando no interviene la envidia, sentimos naturalmente hacia la grandeza, se acrecientan mucho cuando esta va unida a la sabiduría y la virtud. Si, a pesar de esa sabiduría y esa virtud, el gran hombre cayera en aquellas desgracias, aquellos peligros y aflicciones a que suelen estar más expuestas las posiciones más encumbradas, nos interesamos mucho más profundamente por su suerte que por la de una persona igualmente virtuosa, pero de condición más humilde. Los asuntos más interesantes de las tragedias y las novelas son las desgracias de reyes y príncipes virtuosos y magnánimos. Si, por la sabiduría y el valor de sus esfuerzos, llegasen a librarse de esas desgracias y a recobrar por completo su antigua superioridad y seguridad, no podemos menos de contemplarlos con la más entusiasta y aun extravagante admiración. El dolor que sentimos por su aflicción y el gozo que sentimos por su prosperidad parecen combinarse para acrecentar esa admiración parcial que naturalmente concebimos tanto por su posición como por su carácter.

Cuando esos diversos afectos benéficos llegan a tirar en direcciones distintas, determinar mediante reglas precisas en qué casos debemos atenernos a uno y en qué casos al otro es, quizá, del todo imposible. En qué casos debe ceder la amistad ante la gratitud, o la gratitud ante la amistad; en qué casos el más fuerte de todos los afectos naturales debe ceder ante el respeto por la seguridad de aquellos superiores de cuya seguridad depende a menudo la de toda la sociedad; y en qué casos el afecto natural puede, sin incorrección, prevalecer sobre ese respeto, son cuestiones que hay que dejar por entero a la decisión del hombre interior, el supuesto espectador imparcial, el gran juez y árbitro de nuestra conducta. Si nos situamos por completo en su posición, si de verdad nos vemos con sus ojos y como él nos ve, y escuchamos con atención diligente y reverente lo que nos sugiere, su voz nunca nos engañará. No necesitaremos reglas casuísticas para dirigir nuestra conducta. A estas es a menudo imposible acomodarlas a todos los diferentes matices y gradaciones de circunstancia, carácter y situación, a diferencias y distinciones que, aunque no imperceptibles, son a menudo, por su sutileza y delicadeza, del todo indefinibles. En aquella hermosa tragedia de Voltaire, El huérfano de la China, mientras admiramos la magnanimidad de Zamti, dispuesto a sacrificar la vida de su propio hijo para preservar la del único y débil vástago que quedaba de sus antiguos soberanos y señores, no solo perdonamos, sino que amamos, la ternura maternal de Idame, quien, a riesgo de descubrir el importante secreto de su esposo, arrebata a su hijo de las crueles manos de los tártaros, a las que había sido entregado.

Capítulo II.

Del orden en que las sociedades son recomendadas por la naturaleza a nuestra beneficencia

Los mismos principios que dirigen el orden en que los individuos son recomendados a nuestra beneficencia dirigen también el orden en que lo son las sociedades. Aquellas para las que nuestra beneficencia es, o puede ser, de mayor importancia son las que se nos recomiendan primera y principalmente.

El Estado o la soberanía en que hemos nacido y nos hemos educado, y bajo cuya protección seguimos viviendo, es, en circunstancias ordinarias, la mayor sociedad sobre cuya felicidad o desdicha nuestra buena o mala conducta puede tener mucho influjo. Por eso la naturaleza nos la recomienda con la mayor fuerza. No solo nosotros mismos, sino todos los objetos de nuestros afectos más entrañables —nuestros hijos, nuestros padres, nuestros parientes, nuestros amigos, nuestros bienhechores, todos aquellos a quienes naturalmente amamos y reverenciamos más— están comúnmente comprendidos en ella, y su prosperidad y seguridad dependen en cierta medida de la prosperidad y seguridad de aquella. Por naturaleza, pues, nos resulta querida no solo por todos nuestros afectos egoístas, sino por todos nuestros afectos benévolos privados. A causa de nuestra propia conexión con ella, su prosperidad y su

gloria parecen reflejar sobre nosotros mismos una suerte de honor. Cuando la comparamos con otras sociedades de la misma especie, nos enorgullecemos de su superioridad y nos sentimos, en cierto grado, mortificados si en algún aspecto se muestra inferior a ellas. A todos los caracteres ilustres que ha producido en tiempos pasados (pues contra los de nuestro propio tiempo la envidia puede a veces predisponernos un poco), a sus guerreros, sus hombres de Estado, sus poetas, sus filósofos y sus hombres de letras de toda clase, nos inclinamos a mirarlos con la más parcial admiración, y a situarlos (a veces muy injustamente) por encima de los de todas las demás naciones. El patriota que da su vida por la seguridad, o aun por la vanagloria, de esta sociedad, parece obrar con la más exacta corrección. Parece verse a sí mismo bajo la luz con que naturalmente y por necesidad lo ve el espectador imparcial: como uno más entre la multitud, a los ojos de ese juez equitativo, de no mayor importancia que cualquier otro dentro de ella, pero obligado en todo momento a sacrificarse y consagrarse a la seguridad, al servicio y aun a la gloria del mayor número. Pero aunque este sacrificio parece perfectamente justo y correcto, sabemos cuán difícil es realizarlo y cuán pocas personas son capaces de hacerlo. Su conducta, por tanto, suscita no solo nuestra entera aprobación, sino nuestro más alto asombro y admiración, y parece merecer todo el aplauso que puede deberse a la más heroica virtud. El traidor, por el contrario, quien, en alguna situación particular, imagina que puede promover su propio y mezquino interés traicionando ante el enemigo público el de su país natal, y que, sin acatamiento al juicio del hombre interior, se prefiere a sí mismo, en este punto tan vergonzosa y bajamente, a todos aquellos con quienes tiene algún vínculo, parece ser, de todos los malvados, el más detestable.

El amor a la propia nación nos inclina a menudo a mirar con la más maligna suspicacia y envidia la prosperidad y el engrandecimiento de cualquier nación vecina. Las naciones independientes y vecinas, al no tener un superior común que decida sus disputas, viven todas en continuo temor y recelo unas de otras. Cada soberano, esperando poca justicia de sus vecinos, se inclina a

tratarlos con tan poca como espera de ellos. El respeto a las leyes de las naciones, o a aquellas reglas que los Estados independientes profesan o pretenden considerarse obligados a observar en sus tratos recíprocos, no pasa a menudo de ser mera apariencia y profesión. Por el interés más pequeño, ante la más leve provocación, vemos cada día cómo esas reglas se eluden o se violan directamente, sin vergüenza ni remordimiento. Cada nación prevé, o imagina que prevé, su propia sujeción en el poder y el engrandecimiento crecientes de cualquiera de sus vecinas; y el mezquino principio del prejuicio nacional se funda a menudo en el noble principio del amor a la propia patria. La sentencia con que se dice que el viejo Catón concluía todos los discursos que pronunciaba en el senado, fuera cual fuese el asunto —«Es también mi opinión que Cartago debe ser destruida»—, era la expresión natural del patriotismo salvaje de una mente fuerte pero tosca, enfurecida casi hasta la locura contra una nación extranjera que tanto había hecho sufrir a la suya. La sentencia más humana con que se dice que Escipión Nasica concluía todos sus discursos —«Es también mi opinión que Cartago no debe ser destruida»— era la expresión liberal de una mente más amplia e ilustrada, que no sentía aversión ni siquiera hacia la prosperidad de un viejo enemigo, una vez reducido a un estado en que ya no podía ser temible para Roma. Francia e Inglaterra pueden tener cada una alguna razón para temer el aumento del poder naval y militar de la otra; pero que cualquiera de las dos envidie la felicidad y la prosperidad internas de la otra —el cultivo de sus tierras, el adelanto de sus manufacturas, el incremento de su comercio, la seguridad y el número de sus puertos y fondeaderos, su pericia en todas las artes y ciencias liberales— es sin duda indigno de dos naciones tan grandes. Todos estos son verdaderos progresos del mundo en que vivimos. El género humano se beneficia de ellos, la naturaleza humana se ennoblece con ellos. En tales progresos, cada nación debe no solo esforzarse por sobresalir, sino, por amor al género humano, favorecer, en lugar de obstruir, la excelencia de sus vecinas. Estos son objetos propios de la emulación nacional, no del prejuicio o la envidia nacionales.

El amor a la propia patria no parece derivarse del amor al género humano. El primer sentimiento es enteramente independiente del segundo, y a veces parece incluso disponernos a obrar de manera contraria a él. Francia puede contener, quizá, cerca de tres veces el número de habitantes que contiene la Gran Bretaña. En la gran sociedad del género humano, por tanto, la prosperidad de Francia debería parecer un objeto de mucha mayor importancia que la de la Gran Bretaña. El súbdito británico, sin embargo, que por esta razón prefiriese en toda ocasión la prosperidad del primer país a la del segundo, no sería tenido por buen ciudadano de la Gran Bretaña. No amamos a nuestra patria como mera parte de la gran sociedad del género humano: la amamos por sí misma, e independientemente de toda consideración semejante. Aquella sabiduría que ideó el sistema de los afectos humanos, como el de cualquier otra parte de la naturaleza, parece haber juzgado que el interés de la gran sociedad del género humano se promovería mejor dirigiendo la atención principal de cada individuo hacia aquella porción particular de ella que estuviese más al alcance tanto de sus facultades como de su entendimiento.

Los prejuicios y las animosidades nacionales rara vez se extienden más allá de las naciones vecinas. Nosotros, quizá con harta debilidad y necedad, llamamos a los franceses nuestros enemigos naturales; y ellos, quizá con igual debilidad y necedad, nos consideran de la misma manera. Ni ellos ni nosotros sentimos envidia alguna de la prosperidad de China o del Japón. Muy rara vez sucede, sin embargo, que nuestra buena voluntad hacia países tan distantes pueda ejercerse con mucho efecto.

La benevolencia pública más extensa que suele poder ejercerse con algún efecto considerable es la de los hombres de Estado que proyectan y forman alianzas entre naciones vecinas, o no muy distantes, para la conservación, ya de lo que se llama el equilibrio de poder, ya de la paz y tranquilidad generales de los Estados comprendidos en el círculo de sus negociaciones. Los hombres de Estado que planean y ejecutan tales tratados, sin embargo, rara vez tienen a la vista otra cosa que el interés de sus respectivos países. A

veces, en efecto, sus miras son más amplias. El conde de Avaux, plenipotenciario de Francia en el tratado de Münster, habría estado dispuesto a sacrificar su vida (según el cardenal de Retz, hombre no demasiado crédulo respecto de la virtud ajena) con tal de restablecer, mediante ese tratado, la tranquilidad general de Europa. El rey Guillermo parece haber sentido un celo verdadero por la libertad y la independencia de la mayor parte de los Estados soberanos de Europa, celo que quizá se viera bastante estimulado por su particular aversión a Francia, el Estado del que, durante su tiempo, esa libertad e independencia corrían principalmente peligro. Algo de ese mismo espíritu parece haber pasado al primer ministerio de la reina Ana.

Todo Estado independiente está dividido en muchos órdenes y sociedades distintos, cada uno de los cuales tiene sus propios poderes, privilegios e inmunidades particulares. Todo individuo está naturalmente más apegado a su propio orden o sociedad particular que a cualquier otro. Su propio interés, su propia vanidad, el interés y la vanidad de muchos de sus amigos y compañeros, están comúnmente muy vinculados a él. Es ambicioso por extender sus privilegios e inmunidades. Es celoso en defenderlos contra las usurpaciones de cualquier otro orden o sociedad.

Del modo en que un Estado cualquiera está dividido en los distintos órdenes y sociedades que lo componen, y de la distribución particular que se haya hecho de sus respectivos poderes, privilegios e inmunidades, depende lo que se llama la constitución de ese Estado en particular.

De la capacidad de cada orden o sociedad particular para mantener sus propios poderes, privilegios e inmunidades frente a las usurpaciones de cualquier otro, depende la estabilidad de esa constitución particular. Esa constitución particular queda necesariamente más o menos alterada siempre que alguna de sus partes subordinadas se eleva por encima, o desciende por debajo, de lo que había sido su anterior rango y condición.

Todos esos diferentes órdenes y sociedades dependen del Estado al que deben su seguridad y protección. Que todos ellos son subordinados a ese Estado, y que solo están instituidos en servicio de su prosperidad y conservación, es una verdad reconocida por el miembro más parcial de cada uno de ellos. Con frecuencia, sin embargo, puede ser difícil convencerlo de que la prosperidad y la conservación del Estado exigen alguna disminución de los poderes, privilegios e inmunidades de su propio orden o sociedad particular. Esta parcialidad, aunque a veces pueda ser injusta, no por ello deja de ser útil. Refrena el espíritu de innovación. Tiende a conservar el equilibrio establecido entre los diferentes órdenes y sociedades en que se divide el Estado; y si bien a veces parece obstaculizar algunas alteraciones de gobierno que puedan estar de moda y ser populares en su momento, contribuye en realidad a la estabilidad y permanencia de todo el sistema.

El amor a la patria parece, en circunstancias ordinarias, implicar dos principios distintos: primero, un cierto respeto y reverencia por la constitución o forma de gobierno efectivamente establecida; y, segundo, un vivo deseo de hacer la condición de nuestros conciudadanos tan segura, respetable y feliz como podamos. No es ciudadano quien no está dispuesto a respetar las leyes y a obedecer al magistrado civil; y ciertamente no es buen ciudadano quien no desea promover, por todos los medios a su alcance, el bienestar de toda la sociedad de sus conciudadanos.

En tiempos pacíficos y tranquilos, esos dos principios coinciden generalmente y conducen a la misma conducta. El sostén del gobierno establecido parece evidentemente el mejor medio de mantener la situación segura, respetable y feliz de nuestros conciudadanos, cuando vemos que ese gobierno los mantiene efectivamente en tal situación. Pero en tiempos de descontento público, de facción y de desorden, esos dos principios pueden tirar en direcciones distintas, y aun un hombre sabio puede inclinarse a pensar que es necesaria alguna alteración en aquella constitución o forma de gobierno que, en su condición actual, se muestra manifiestamente incapaz de mantener la tranquilidad pública. En

tales casos, sin embargo, se requiere a menudo, quizá, el más alto esfuerzo de la sabiduría política para determinar cuándo un verdadero patriota debe sostener y procurar restablecer la autoridad del antiguo sistema, y cuándo debe ceder al espíritu, más audaz pero a menudo peligroso, de la innovación.

La guerra exterior y la facción civil son las dos situaciones que ofrecen las más espléndidas ocasiones para mostrar el espíritu público. El héroe que sirve con éxito a su país en la guerra exterior satisface los deseos de toda la nación, y es, por ello, objeto de gratitud y admiración universales. En tiempos de discordia civil, los caudillos de los partidos contendientes, aunque puedan ser admirados por una mitad de sus conciudadanos, son comúnmente execrados por la otra. Su carácter y el mérito de sus respectivos servicios resultan por lo común más dudosos. La gloria que se adquiere en la guerra exterior es, por esta razón, casi siempre más pura y más espléndida que la que puede adquirirse en la facción civil.

El caudillo del partido triunfante, sin embargo, si tiene suficiente autoridad para prevalecer sobre sus propios amigos y hacer que actúen con la debida templanza y moderación (lo que a menudo no tiene), puede a veces prestar a su país un servicio mucho más esencial e importante que las mayores victorias y las conquistas más extensas. Puede restablecer y mejorar la constitución, y, del carácter tan dudoso y ambiguo de caudillo de partido, puede pasar a asumir el más grande y noble de todos los caracteres, el de reformador y legislador de un gran Estado; y, por la sabiduría de sus instituciones, asegurar la tranquilidad interna y la felicidad de sus conciudadanos durante muchas generaciones venideras.

En medio de la turbulencia y el desorden de la facción, cierto espíritu de sistema tiende a mezclarse con ese espíritu público que se funda en el amor a la humanidad, en un verdadero sentir compartido con los inconvenientes y las aflicciones a que puedan estar expuestos algunos de nuestros conciudadanos. Este espíritu de sistema suele tomar la dirección de ese espíritu público más suave;

siempre lo anima, y a menudo lo inflama hasta la locura del fanatismo. Los caudillos del partido descontento rara vez dejan de ofrecer algún plan plausible de reforma que, según pretenden, no solo eliminará los inconvenientes y aliviará las aflicciones de las que inmediatamente se quejan, sino que impedirá, para siempre en lo venidero, todo retorno de inconvenientes y aflicciones semejantes. Con este motivo, proponen a menudo remodelar la constitución, y alterar, en algunas de sus partes más esenciales, ese sistema de gobierno bajo el cual los súbditos de un gran imperio han gozado, acaso, de paz, seguridad y aun de gloria durante el curso de varios siglos seguidos. El grueso del partido suele estar embriagado por la belleza imaginaria de ese sistema ideal, del que no tiene experiencia alguna, pero que le ha sido representado con los colores más deslumbrantes con que la elocuencia de sus caudillos ha sabido pintarlo. Esos mismos caudillos, aunque en un principio no se propusieran otra cosa que su propio engrandecimiento, acaban muchos de ellos, con el tiempo, siendo víctimas de su propia sofistería, y se muestran tan ansiosos por esa gran reforma como el más débil y necio de sus seguidores. Y aunque los caudillos hayan conservado su propia cabeza, como en efecto suelen hacerlo, libre de ese fanatismo, no siempre se atreven a defraudar las expectativas de sus seguidores, sino que a menudo se ven obligados, aunque en contra de su principio y de su conciencia, a obrar como si estuvieran bajo la misma ilusión común. La violencia del partido, al rechazar todo paliativo, todo temperamento, todo acomodo razonable, al exigir demasiado no consigue con frecuencia nada; y aquellos inconvenientes y aflicciones que, con un poco de moderación, hubieran podido en gran medida eliminarse y aliviarse, quedan del todo sin esperanza de remedio.

El hombre cuyo espíritu público está movido enteramente por la humanidad y la benevolencia respetará los poderes y privilegios establecidos, incluso los de los individuos, y aún más los de los grandes órdenes y sociedades en que se divide el Estado. Aunque considere que algunos de ellos son en cierta medida abusivos, se contentará con moderar lo que a menudo no puede aniquilar sin

gran violencia. Cuando no pueda vencer por la razón y la persuasión los prejuicios arraigados del pueblo, no intentará someterlos por la fuerza; sino que observará religiosamente lo que Cicerón llama con razón la divina máxima de Platón: no emplear jamás la violencia contra la patria, como tampoco contra los propios padres. Acomodará, en la medida de lo posible, sus disposiciones públicas a los hábitos y prejuicios arraigados del pueblo, y remediará, también en la medida de lo posible, los inconvenientes que puedan derivarse de la falta de aquellas regulaciones a las que el pueblo se resiste a someterse. Cuando no pueda establecer lo justo, no desdeñará mejorar lo injusto; sino que, como Solón, cuando no pueda establecer el mejor sistema de leyes, procurará establecer el mejor que el pueblo pueda soportar.

El hombre de sistema, por el contrario, suele tenerse por muy sabio en su propia opinión, y a menudo está tan enamorado de la supuesta belleza de su propio plan ideal de gobierno, que no puede sufrir la más mínima desviación de ninguna de sus partes. Procede a establecerlo por completo y en todas sus partes, sin atender ni a los grandes intereses ni a los fuertes prejuicios que puedan oponérsele. Parece imaginar que puede disponer a los diferentes miembros de una gran sociedad con la misma facilidad con que la mano dispone las diferentes piezas sobre un tablero de ajedrez. No repara en que las piezas del tablero de ajedrez no tienen otro principio de movimiento que el que la mano les imprime; mientras que, en el gran tablero de ajedrez de la sociedad humana, cada pieza tiene su propio principio de movimiento, del todo distinto de aquel que el legislador pudiera querer imprimirle. Si esos dos principios coinciden y actúan en la misma dirección, el juego de la sociedad humana se desarrollará con facilidad y armonía, y es muy probable que resulte feliz y exitoso. Si son opuestos o diferentes, el juego se desarrollará penosamente, y la sociedad se hallará en todo momento en el más alto grado de desorden.

Alguna idea general, y aun sistemática, de la perfección de la política y de la ley puede sin duda ser necesaria para dirigir las miras del hombre de Estado. Pero empeñarse en establecer, y en

establecer de una vez y a pesar de toda oposición, todo cuanto esa idea parezca exigir, ha de ser a menudo el más alto grado de arrogancia. Es erigir el propio juicio en norma suprema de lo justo y lo injusto. Es imaginarse el único hombre sabio y digno de la república, y pensar que los conciudadanos deben acomodarse a él, y no él a ellos. Por esta razón, de todos los especuladores políticos, los príncipes soberanos son con mucho los más peligrosos. Esta arrogancia les es perfectamente familiar. No abrigan duda alguna sobre la inmensa superioridad de su propio juicio. Cuando tales reformadores imperiales y regios se dignan, pues, contemplar la constitución del país que se ha confiado a su gobierno, rara vez ven en ella nada tan defectuoso como los obstáculos que a veces puede oponer a la ejecución de su propia voluntad. Desprecian la divina máxima de Platón, y consideran el Estado como hecho para ellos, y no a ellos hechos para el Estado. El gran objeto de su reforma es, por tanto, remover esos obstáculos; reducir la autoridad de la nobleza; suprimir los privilegios de las ciudades y las provincias, y hacer que, tanto los mayores individuos como los mayores órdenes del Estado, sean tan incapaces de oponerse a sus mandatos como los más débiles e insignificantes.

Capítulo III.

De la benevolencia universal

Aunque nuestros buenos oficios eficaces rara vez pueden extenderse a una sociedad más amplia que la de nuestro propio país, nuestra buena voluntad no está circunscrita por límite alguno, sino que puede abarcar la inmensidad del universo. No podemos formarnos la idea de ningún ser inocente y sensible cuya felicidad no debamos desear, ni de cuya desdicha, cuando se representa con claridad a la imaginación, no debamos sentir algún grado de aversión. La idea de un ser maligno, aunque sensible, provoca en efecto naturalmente nuestro odio; pero la mala voluntad que, en este caso, le profesamos, es en realidad efecto de nuestra benevolencia universal. Es el efecto de la simpatía que sentimos con la desdicha y el resentimiento de aquellos otros seres inocentes y sensibles cuya felicidad se ve turbada por su malicia.

Esta benevolencia universal, por noble y generosa que sea, no puede ser fuente de una felicidad sólida para ningún hombre que no esté plenamente convencido de que todos los habitantes del universo, los más humildes como los más grandes, están bajo el cuidado y la protección inmediatos de aquel Ser grande, benevolente y sapientísimo que dirige todos los movimientos de la naturaleza, y que está resuelto, por sus propias e inalterables perfecciones, a mantener en él, en todo momento, la mayor cantidad posible de

felicidad. Para esta benevolencia universal, por el contrario, la mera sospecha de un mundo sin padre ha de ser la más melancólica de todas las reflexiones, ante la sola idea de que todas las regiones desconocidas del espacio infinito e incomprensible puedan estar llenas de nada más que desdicha y miseria sin fin. Todo el esplendor de la más alta prosperidad no puede jamás iluminar la tiniebla con que ha de ensombrecer necesariamente la imaginación una idea tan terrible; ni, en un hombre sabio y virtuoso, puede toda la aflicción de la más penosa adversidad secar jamás el gozo que necesariamente brota de la convicción habitual y plena de la verdad del sistema contrario.

El hombre sabio y virtuoso está en todo momento dispuesto a que su propio interés privado se sacrifique al interés público de su orden o sociedad particular. Está también en todo momento dispuesto a que el interés de ese orden o sociedad se sacrifique al interés mayor del Estado o soberanía del que aquel no es sino una parte subordinada. Debería, por tanto, estar igualmente dispuesto a que todos esos intereses inferiores se sacrificaran al interés mayor del universo, al interés de aquella gran sociedad de todos los seres sensibles e inteligentes de la que Dios mismo es el administrador y director inmediato. Si está profundamente imbuido de la convicción habitual y plena de que ese Ser benevolente y sapientísimo no puede admitir en el sistema de su gobierno ningún mal parcial que no sea necesario para el bien universal, debe considerar todas las desgracias que puedan sobrevenirle a él, a sus amigos, a su sociedad o a su país, como necesarias para la prosperidad del universo, y por tanto como algo que no solo debe sobrellevar con resignación, sino que él mismo, de haber conocido todas las conexiones y dependencias de las cosas, debería haber deseado sincera y devotamente.

Ni esta magnánima resignación a la voluntad del gran Director del universo parece en modo alguno hallarse fuera del alcance de la naturaleza humana. Los buenos soldados, que aman y confían en su general, marchan con frecuencia con más alegría y presteza al puesto sin esperanza, del que nunca esperan regresar, que a otro en

que no hubiera ni dificultad ni peligro. Al marchar hacia este último, no podrían sentir otra cosa que el tedio del deber ordinario; al marchar hacia el primero, sienten que están realizando el más noble esfuerzo que el hombre puede hacer. Saben que su general no los habría destinado a ese puesto de no haber sido necesario para la seguridad del ejército, para el éxito de la guerra. Sacrifican gustosos sus propios y pequeños sistemas a la prosperidad de un sistema mayor. Se despiden afectuosamente de sus compañeros, a quienes desean toda felicidad y todo éxito, y marchan, no solo con sumisa obediencia, sino a menudo entre gritos del más gozoso júbilo, hacia ese puesto fatal, pero espléndido y honroso, al que han sido destinados. Ningún conductor de ejército puede merecer una confianza más ilimitada, un afecto más ardiente y celoso, que el gran Conductor del universo. En los mayores desastres, tanto públicos como privados, el hombre sabio debe considerar que él mismo, sus amigos y sus compatriotas no han sido sino destinados al puesto sin esperanza del universo; que, de no haber sido necesario para el bien del todo, no habrían sido así destinados; y que es su deber, no solo someterse con humilde resignación a este destino, sino procurar acogerlo con presteza y alegría. Un hombre sabio debe sin duda ser capaz de hacer lo que un buen soldado se mantiene siempre dispuesto a hacer.

La idea de aquel Ser divino cuya benevolencia y sabiduría han ideado y conducido, desde toda la eternidad, la inmensa máquina del universo, de modo que produzca en todo momento la mayor cantidad posible de felicidad, es sin duda, de entre todos los objetos de la contemplación humana, con mucho el más sublime. Cualquier otro pensamiento parece necesariamente mezquino en comparación con él. El hombre a quien creemos principalmente ocupado en esta sublime contemplación rara vez deja de ser objeto de nuestra más alta veneración; y aunque su vida fuese enteramente contemplativa, a menudo lo consideramos con una especie de respeto religioso muy superior al que profesamos al más activo y útil servidor del bien público. Las Meditaciones de Marco Aurelio, que versan principalmente sobre este asunto, han contribuido quizá más a la

admiración general de su carácter que todas las diferentes acciones de su reinado justo, misericordioso y benéfico.

La administración del gran sistema del universo, sin embargo, el cuidado de la felicidad universal de todos los seres racionales y sensibles, es asunto de Dios y no del hombre. Al hombre le está asignado un departamento mucho más humilde, pero mucho más adecuado a la debilidad de sus facultades y a la estrechez de su comprensión: el cuidado de su propia felicidad, de la de su familia, sus amigos, su país. Que se ocupe en contemplar lo más sublime no puede nunca servirle de excusa para descuidar el departamento más humilde; y no debe exponerse al cargo que se dice que Avidio Casio hizo, quizá injustamente, contra Marco Aurelio: que, mientras se entregaba a especulaciones filosóficas y contemplaba la prosperidad del universo, descuidaba la del Imperio romano. La más sublime especulación del filósofo contemplativo apenas puede compensar el descuido del más pequeño deber activo.

Sección III. Del dominio de sí mismo

Del hombre que obra según las reglas de la prudencia perfecta, de la estricta justicia y de la debida benevolencia, puede decirse que es perfectamente virtuoso. Pero el conocimiento más perfecto de esas reglas no bastará por sí solo para permitirle obrar de esta manera: sus propias pasiones son muy propensas a extraviarlo, a veces arrastrándolo y a veces seduciéndolo a violar todas las reglas que él mismo, en sus horas de sobriedad y sosiego, aprueba. El conocimiento más perfecto, si no va sostenido por el más perfecto dominio de sí mismo, no siempre le permitirá cumplir con su deber.

Algunos de los mejores moralistas antiguos parecen haber considerado esas pasiones divididas en dos clases distintas: primera, aquellas que exigen un considerable esfuerzo de dominio de sí mismo para refrenarlas siquiera por un solo instante; y segunda, aquellas que es fácil refrenar por un solo instante, o incluso por un breve período de tiempo, pero que, por sus continuas y casi incesantes solicitaciones, son, en el curso de una vida, muy propensas a extraviarnos en grandes desviaciones.

El miedo y la ira, junto con algunas otras pasiones mezcladas o conectadas con ellos, constituyen la primera clase. El amor a la comodidad, al placer, al aplauso y a otras muchas gratificaciones egoístas constituyen la segunda. El miedo desmesurado y la ira furiosa es a menudo difícil refrenarlos siquiera por un solo instante. El amor a la comodidad, al placer, al aplauso y a otras gratificaciones egoístas siempre es fácil refrenarlo por un solo instante, o incluso por un breve período de tiempo; pero, por sus continuas

solicitaciones, a menudo nos extravían en muchas flaquezas de las que después tenemos sobrados motivos para avergonzarnos. Del primer grupo de pasiones puede decirse a menudo que nos arrastran; del segundo, que nos seducen apartándonos de nuestro deber. El dominio de las primeras fue denominado por los moralistas antiguos ya aludidos fortaleza, virilidad y firmeza de ánimo; el de las segundas, templanza, decoro, modestia y moderación.

El dominio de cada uno de esos dos grupos de pasiones, con independencia de la belleza que deriva de su utilidad, de que nos permite en toda ocasión obrar según los dictados de la prudencia, de la justicia y de la debida benevolencia, tiene una belleza propia, y parece merecer por sí mismo cierto grado de estima y admiración. En un caso, la fuerza y la grandeza del esfuerzo suscitan cierto grado de esa estima y admiración. En el otro, la uniformidad, la igualdad y la incesante constancia de ese esfuerzo.

El hombre que, en el peligro, en la tortura, ante la proximidad de la muerte, conserva inalterada su tranquilidad, y no deja escapar palabra ni gesto que no concuerde perfectamente con los sentimientos del espectador más indiferente, se hace necesariamente acreedor a un altísimo grado de admiración. Si sufre por la causa de la libertad y la justicia, por amor a la humanidad y a su patria, la más tierna compasión por sus sufrimientos, la más fuerte indignación contra la injusticia de sus perseguidores, la más cálida gratitud de simpatía por sus intenciones benéficas, el más alto reconocimiento de su mérito, todo ello se une y se mezcla con la admiración de su magnanimidad, y a menudo inflama ese sentimiento hasta la más entusiasta y arrobada veneración. Los héroes de la historia antigua y moderna que se recuerdan con más peculiar favor y afecto son, muchos de ellos, quienes, por la causa de la verdad, la libertad y la justicia, han perecido en el patíbulo, y se comportaron allí con la serenidad y la dignidad que les correspondían. Si los enemigos de Sócrates lo hubieran dejado morir tranquilamente en su lecho, la gloria de ese gran filósofo tal vez nunca habría alcanzado el deslumbrante esplendor con que se la ha contemplado en todas las edades sucesivas. En la historia inglesa,

cuando repasamos las cabezas ilustres grabadas por Vertue y Houbraken, apenas hay nadie, imagino, que no sienta que el hacha, emblema de haber sido decapitado, grabada bajo algunas de las más ilustres de ellas —bajo las de los Tomás Moro, los Raleigh, los Russell, los Sidney, etcétera— confiere una verdadera dignidad e interés a los personajes a que se añade, muy superior al que pueden derivar de todos los fútiles ornatos heráldicos con que a veces se acompañan.

Ni esta magnanimidad da lustre solamente al carácter de los hombres inocentes y virtuosos. Atrae cierto grado de consideración favorable incluso sobre el de los mayores criminales; y cuando un ladrón o un salteador de caminos es llevado al patíbulo, y allí se comporta con decoro y firmeza, aunque aprobemos por completo su castigo, a menudo no podemos dejar de lamentar que un hombre dotado de facultades tan grandes y nobles haya sido capaz de tan viles enormidades.

La guerra es la gran escuela tanto para adquirir como para ejercitar esta especie de magnanimidad. La muerte, como se dice, es el rey de los terrores; y el hombre que ha vencido el miedo a la muerte no es probable que pierda la presencia de ánimo ante la proximidad de ningún otro mal natural. En la guerra, los hombres se familiarizan con la muerte, y quedan así necesariamente curados de ese horror supersticioso con que la contemplan los débiles e inexpertos. La consideran simplemente como la pérdida de la vida, y no la tienen por objeto de aversión sino en la medida en que la vida pueda ser objeto de deseo. Aprenden también, por experiencia, que muchos peligros que parecen grandes no lo son tanto como aparentan; y que, con valor, actividad y presencia de ánimo, a menudo hay buena probabilidad de salir con honor de situaciones en que al principio no veían esperanza alguna. El temor a la muerte se ve así muy disminuido, y aumentada la confianza o esperanza de escapar de ella. Aprenden a exponerse al peligro con menos repugnancia. Están menos ansiosos por salir de él, y son menos propensos a perder la presencia de ánimo mientras se hallan en él. Es este desprecio habitual del peligro y de la muerte lo que

ennoblece la profesión de soldado, y le confiere, en el sentir natural del género humano, un rango y una dignidad superiores a los de cualquier otra profesión. El ejercicio hábil y afortunado de esta profesión, al servicio de su país, parece haber constituido el rasgo más distintivo del carácter de los héroes preferidos de todas las épocas.

La gran hazaña guerrera, aunque emprendida contra todo principio de justicia, y llevada a cabo sin ningún respeto a la humanidad, a veces nos interesa, y suscita incluso cierto grado de una suerte de estima hacia los caracteres más despreciables que la conducen. Nos interesamos incluso por las hazañas de los bucaneros, y leemos con cierta estima y admiración la historia de los hombres más despreciables que, en pos de los propósitos más criminales, soportaron mayores penalidades, superaron mayores dificultades y afrontaron mayores peligros que, quizá, ninguno de los que refiere el curso ordinario de la historia.

El dominio de la ira no parece, en muchas ocasiones, menos generoso ni noble que el del miedo. La expresión adecuada de la justa indignación compone muchos de los pasajes más espléndidos y admirados de la elocuencia, tanto antigua como moderna. Las Filípicas de Demóstenes, las Catilinarias de Cicerón, deben toda su belleza a la noble corrección con que se expresa esta pasión. Pero esa justa indignación no es sino ira refrenada y debidamente atemperada a lo que el espectador imparcial puede compartir. La pasión fanfarrona y ruidosa que va más allá de esto es siempre odiosa y ofensiva, y nos interesa, no por el hombre airado, sino por aquel con quien está airado. La nobleza del perdón parece, en muchas ocasiones, superior incluso a la más perfecta corrección del resentimiento. Cuando la parte ofensora ha hecho el debido reconocimiento, o incluso sin tal reconocimiento, cuando el interés público exige que los más mortales enemigos se unan para el desempeño de algún deber importante, el hombre que sabe deponer toda animosidad y obrar con confianza y cordialidad hacia la persona que más gravemente lo había ofendido, parece merecer con justicia nuestra más alta admiración.

El dominio de la ira, sin embargo, no siempre se presenta bajo colores tan espléndidos. El miedo es contrario a la ira, y es a menudo el motivo que la refrena; y en tales casos la bajeza del motivo quita toda la nobleza al freno. La ira impulsa al ataque, y darle rienda suelta parece a veces mostrar cierto valor y superioridad sobre el miedo. Dar rienda suelta a la ira es a veces objeto de vanidad. La del miedo, nunca. Los hombres vanos y débiles, entre sus inferiores, o entre quienes no se atreven a resistirlos, afectan a menudo un talante ostentosamente colérico, e imaginan que muestran así lo que se llama espíritu. Un fanfarrón cuenta muchas historias de su propia insolencia, que no son ciertas, y se figura que con ello se hace, si no más amable y respetable, al menos más temible ante su auditorio. Las costumbres modernas, que, al favorecer la práctica del duelo, pueden decirse, en algunos casos, alentar la venganza privada, contribuyen quizá bastante a hacer que, en los tiempos modernos, el freno de la ira por el miedo resulte aún más despreciable de lo que en otro caso parecería. Siempre hay algo digno en el dominio del miedo, sea cual fuere el motivo en que se funde. No ocurre lo mismo con el dominio de la ira. A menos que se funde por entero en el sentido del decoro, de la dignidad y de la corrección, nunca resulta del todo agradable.

Obrar según los dictados de la prudencia, de la justicia y de la debida beneficencia parece no tener gran mérito cuando no hay tentación de obrar de otro modo. Pero obrar con fría deliberación en medio de los mayores peligros y dificultades; observar religiosamente las sagradas reglas de la justicia a pesar tanto de los mayores intereses que pudieran tentarnos como de las mayores injurias que pudieran provocarnos a violarlas; no permitir jamás que la benevolencia de nuestro temperamento se amortigüe o desaliente por la malignidad y la ingratitud de aquellos hacia quienes se haya ejercido, es el carácter de la más elevada sabiduría y virtud. El dominio de sí mismo no solo es en sí mismo una gran virtud, sino que de él parecen derivar todas las demás virtudes su principal lustre.

El dominio del miedo, el dominio de la ira, son siempre facultades grandes y nobles. Cuando están dirigidos por la justicia y la benevolencia, no solo son grandes virtudes, sino que acrecientan el esplendor de las demás virtudes. Pueden, sin embargo, estar a veces dirigidos por motivos muy distintos, y en tal caso, aunque sigan siendo grandes y respetables, pueden resultar excesivamente peligrosos. El valor más intrépido puede emplearse al servicio de la mayor injusticia. En medio de grandes provocaciones, una tranquilidad y un buen humor aparentes pueden a veces ocultar la más resuelta y cruel decisión de venganza. La fortaleza de ánimo necesaria para tal disimulo, aunque siempre y necesariamente contaminada por la bajeza de la falsedad, ha sido, sin embargo, a menudo muy admirada por muchas personas de juicio nada desdeñable. El disimulo de Catalina de Médici es a menudo celebrado por el profundo historiador Davila; el de lord Digby, luego conde de Bristol, por el grave y concienzudo lord Clarendon; el del primer conde de Shaftesbury, Ashley, por el juicioso señor Locke. Aun Cicerón parece considerar este carácter falaz, no ciertamente como de la más alta dignidad, pero sí como no del todo impropio de cierta flexibilidad de modales que, a su juicio, puede, no obstante, resultar, en conjunto, tanto agradable como respetable. Lo ejemplifica con los caracteres del Ulises de Homero, del ateniense Temístocles, del espartano Lisandro y del romano Marco Craso. Este carácter de disimulo oscuro y profundo se da con más frecuencia en tiempos de gran desorden público, en medio de la violencia de la facción y de la guerra civil. Cuando la ley se ha vuelto en gran medida impotente, cuando la más perfecta inocencia no basta por sí sola para garantizar la seguridad, el cuidado de la propia defensa obliga a la mayor parte de los hombres a recurrir a la destreza, al artificio y a la aparente acomodación al partido que en cada momento resulte predominante. Este carácter falso, además, va con frecuencia acompañado del valor más sereno y decidido. Su ejercicio adecuado presupone ese valor, pues la muerte suele ser la consecuencia segura de ser descubierto. Puede emplearse indistintamente, ya para exasperar, ya para apaciguar, esas furiosas animosidades de facciones opuestas que imponen la necesidad de

asumirlo; y aunque a veces pueda ser útil, es al menos igualmente propenso a resultar en extremo pernicioso.

El dominio de las pasiones menos violentas y turbulentas parece mucho menos propenso a ser abusado con fines perniciosos. La templanza, el decoro, la modestia y la moderación son siempre amables, y rara vez pueden dirigirse a un mal fin. Es de la incesante constancia de esos esfuerzos más suaves de dominio de sí mismo de donde la amable virtud de la castidad, y las respetables virtudes de la laboriosidad y la frugalidad, derivan todo el sobrio lustre que las acompaña. La conducta de todos aquellos que se contentan con andar por las humildes sendas de la vida privada y apacible deriva del mismo principio la mayor parte de la belleza y la gracia que le son propias; una belleza y una gracia que, aunque mucho menos deslumbrantes, no siempre son menos agradables que las que acompañan a las acciones más espléndidas del héroe, del hombre de Estado o del legislador.

Después de lo que ya se ha dicho, en varias partes distintas de este discurso, acerca de la naturaleza del dominio de sí mismo, juzgo innecesario entrar en más detalles sobre esas virtudes. Me limitaré ahora a observar que el punto de la corrección, el grado de cualquier pasión que el espectador imparcial aprueba, se sitúa de manera distinta según las diferentes pasiones. En algunas pasiones, el exceso resulta menos desagradable que el defecto; y en tales pasiones, el punto de la corrección parece situarse alto, o más cerca del exceso que del defecto. En otras pasiones, el defecto resulta menos desagradable que el exceso; y en tales pasiones, el punto de la corrección parece situarse bajo, o más cerca del defecto que del exceso. Las primeras son las pasiones con que el espectador está más dispuesto a simpatizar; las segundas, aquellas con que está menos dispuesto a simpatizar. Las primeras son también las pasiones cuyo sentimiento o sensación inmediatos resultan agradables a la persona principalmente afectada; las segundas, aquellas cuyo sentimiento resulta desagradable. Puede sentarse como regla general que las pasiones con que el espectador está más dispuesto a simpatizar, y en las que, por esta razón, puede decirse que el punto

de la corrección se sitúa alto, son aquellas cuyo sentimiento o sensación inmediatos son más o menos agradables a la persona principalmente afectada; y que, por el contrario, las pasiones con que el espectador está menos dispuesto a simpatizar, y en las que, por esta razón, puede decirse que el punto de la corrección se sitúa bajo, son aquellas cuyo sentimiento o sensación inmediatos son más o menos desagradables, o hasta penosos, para la persona principalmente afectada. Esta regla general, por lo que he podido observar, no admite excepción alguna. Unos pocos ejemplos bastarán a la vez para explicarla suficientemente y para demostrar su verdad.

La disposición a los afectos que tienden a unir a los hombres en sociedad —a la humanidad, la bondad, el afecto natural, la amistad, la estima— puede a veces ser excesiva. Aun el exceso de esta disposición, sin embargo, hace interesante a un hombre ante todo el mundo. Aunque lo censuremos, lo consideramos con compasión, y hasta con benevolencia, y nunca con desagrado. Nos apena más que nos irrita. Para la persona misma, entregarse incluso a tales afectos excesivos resulta, en muchas ocasiones, no solo agradable, sino delicioso. En algunas ocasiones, en efecto, especialmente cuando se dirigen, como demasiado a menudo ocurre, hacia objetos indignos, lo exponen a una angustia real y profundamente sentida. Aun en tales ocasiones, sin embargo, una mente bien dispuesta lo mira con la más exquisita compasión, y siente la más alta indignación contra quienes afectan despreciarlo por su debilidad e imprudencia. El defecto de esta disposición, por el contrario, lo que se llama dureza de corazón, al mismo tiempo que hace a un hombre insensible a los sentimientos y a las aflicciones ajenas, hace a los demás igualmente insensibles a los suyos, y, al excluirlo de la amistad de todo el mundo, lo excluye del mejor y más grato de todos los goces sociales.

La disposición a los afectos que apartan a los hombres unos de otros, y que tienden, por así decirlo, a romper los lazos de la sociedad humana —la disposición a la ira, el odio, la envidia, la malicia, la venganza— es, por el contrario, mucho más propensa a

ofender por su exceso que por su defecto. El exceso hace a un hombre desdichado y miserable en su propio ánimo, y objeto de odio, y a veces incluso de horror, para los demás. Del defecto rara vez se queja nadie. Puede, sin embargo, ser defectuosa. La falta de una indignación adecuada es un defecto de lo más esencial en el carácter viril, y, en muchas ocasiones, hace a un hombre incapaz de proteger, ni a sí mismo ni a sus amigos, del insulto y la injusticia. Aun aquel principio cuyo exceso y dirección impropia constituye la odiosa y detestable pasión de la envidia puede ser defectuoso. La envidia es aquella pasión que mira con maligno desagrado la superioridad de quienes tienen verdaderamente derecho a toda la superioridad que poseen. El hombre, sin embargo, que, en asuntos de importancia, tolera mansamente que otras personas, sin derecho a tal superioridad, se eleven por encima de él o se le adelanten, es justamente condenado como de espíritu apocado. Esta debilidad se funda comúnmente en la indolencia, a veces en el buen natural, en la aversión a la oposición, al ajetreo y a la solicitud, y a veces también en una suerte de magnanimidad mal entendida, que se figura que siempre podrá seguir despreciando la ventaja que en ese momento desprecia, y que por eso mismo cede tan fácilmente. Semejante debilidad, sin embargo, suele ir seguida de mucho pesar y arrepentimiento; y lo que al principio tenía cierta apariencia de magnanimidad da paso con frecuencia, al final, a la más maligna envidia, y a un odio hacia aquella superioridad a la que, quienes una vez la han alcanzado, pueden a menudo llegar a tener realmente derecho, por la sola circunstancia de haberla alcanzado. Para vivir cómodamente en el mundo, es, en toda ocasión, tan necesario defender nuestra dignidad y nuestro rango como defender nuestra vida o nuestra fortuna.

Nuestra sensibilidad al peligro y a la angustia personales, como la que sentimos ante la provocación personal, es mucho más propensa a ofender por su exceso que por su defecto. Ningún carácter es más despreciable que el del cobarde; ninguno es más admirado que el del hombre que afronta la muerte con intrepidez, y conserva su tranquilidad y su presencia de ánimo en medio de los más terribles

peligros. Estimamos al hombre que soporta el dolor, y aun la tortura, con virilidad y firmeza; y poca consideración podemos tener por quien sucumbe ante ellos, y se abandona a inútiles gritos y a lamentaciones afeminadas. Un temperamento quejumbroso, que siente con demasiada sensibilidad cualquier pequeño contratiempo, hace a un hombre desdichado en sí mismo y molesto para los demás. Uno sereno, que no permite que su tranquilidad se turbe ni por las pequeñas injurias ni por los pequeños infortunios propios del curso ordinario de los asuntos humanos, sino que, en medio de los males naturales y morales que infestan el mundo, hace la cuenta de ellos y se contenta con sufrir un poco de ambos, es una bendición para el hombre mismo, y da sosiego y seguridad a todos sus compañeros.

Nuestra sensibilidad, sin embargo, tanto a nuestras propias injurias como a nuestras propias desgracias, aunque por lo general demasiado fuerte, puede también ser demasiado débil. El hombre que siente poco por sus propias desgracias ha de sentir siempre menos por las de los demás, y estar menos dispuesto a aliviarlas. El hombre que tiene poco resentimiento por las injurias que se le hacen a él mismo ha de tener siempre menos por las que se hacen a los demás, y estar menos dispuesto tanto a protegerlos como a vengarlos. Una torpe insensibilidad a los acontecimientos de la vida humana extingue necesariamente toda esa atención viva y sincera a la corrección de nuestra propia conducta que constituye la verdadera esencia de la virtud. Podemos sentir poca inquietud por la corrección de nuestras propias acciones cuando somos indiferentes a los sucesos que puedan resultar de ellas. El hombre que siente toda la aflicción de la calamidad que le ha sobrevenido, que siente toda la bajeza de la injusticia que se le ha hecho, pero que siente aún más fuertemente lo que exige la dignidad de su propio carácter; que no se abandona a la guía de las pasiones indisciplinadas que su situación pudiera naturalmente inspirarle, sino que gobierna todo su comportamiento y su conducta conforme a esas emociones refrenadas y corregidas que el gran huésped, el gran semidiós interior, prescribe y aprueba, es el único hombre verdaderamente

virtuoso, el único objeto real y propio de amor, respeto y admiración. La insensibilidad y esa firmeza noble, ese elevado dominio de sí mismo que se funda en el sentido de la dignidad y de la corrección, están tan lejos de ser lo mismo, que, en la medida en que la primera tiene lugar, el mérito del segundo queda, en muchos casos, enteramente anulado.

Pero aunque la total falta de sensibilidad a la injuria personal, al peligro y a la angustia personales, quitaría, en tales situaciones, todo el mérito del dominio de sí mismo, esa sensibilidad puede, sin embargo, ser con mucha facilidad demasiado exquisita, y así lo es con frecuencia. Cuando el sentido de la corrección, cuando la autoridad del juez interior, puede controlar esta sensibilidad extrema, esa autoridad ha de parecer sin duda muy noble y muy grande. Pero ejercerla puede resultar demasiado fatigoso; puede tener demasiado que hacer. El individuo, con un gran esfuerzo, puede comportarse perfectamente bien. Pero la contienda entre los dos principios, la guerra interior, puede ser demasiado violenta para ser en modo alguno compatible con la tranquilidad y la felicidad internas. El hombre sabio a quien la naturaleza ha dotado de esta sensibilidad demasiado exquisita, y cuyos sentimientos demasiado vivos no han sido suficientemente embotados y endurecidos por una educación temprana y un ejercicio adecuado, evitará, en la medida en que se lo permitan el deber y la corrección, las situaciones para las que no está perfectamente dotado. El hombre cuya débil y delicada constitución lo hace demasiado sensible al dolor, a las penalidades y a toda suerte de angustia corporal, no debería abrazar temerariamente la profesión de soldado. El hombre de demasiada sensibilidad a la injuria no debería comprometerse imprudentemente en las contiendas de facción. Aunque el sentido de la corrección sea lo bastante fuerte para dominar todas esas sensibilidades, el sosiego del ánimo ha de verse siempre perturbado en la lucha. En este trastorno, el juicio no siempre puede mantener su habitual agudeza y precisión; y aunque el hombre siempre se proponga obrar correctamente, puede a menudo obrar de manera temeraria e imprudente, y de un modo del que él mismo, en el resto de su vida,

se avergonzará para siempre. Cierta intrepidez, cierta firmeza de nervios y dureza de constitución, ya sea natural o adquirida, son sin duda los mejores preparativos para todos los grandes esfuerzos de dominio de sí mismo.

Aunque la guerra y la facción son sin duda las mejores escuelas para formar en todo hombre esta dureza y firmeza de carácter, aunque son los mejores remedios para curarlo de las debilidades opuestas, sin embargo, si el día de la prueba llegase a presentarse antes de que haya aprendido cabalmente su lección, antes de que el remedio haya tenido tiempo de producir su debido efecto, las consecuencias podrían no ser agradables.

Nuestra sensibilidad a los placeres, a las diversiones y a los goces de la vida humana puede ofender, del mismo modo, ya por su exceso, ya por su defecto. De los dos, sin embargo, el exceso parece menos desagradable que el defecto. Tanto para el espectador como para la persona principalmente afectada, una fuerte propensión al gozo es sin duda más grata que una insensibilidad apagada ante los objetos de diversión y esparcimiento. Nos encanta la alegría de la juventud, y hasta el retozo de la niñez; pero pronto nos cansa la gravedad sosa e insípida que con demasiada frecuencia acompaña a la vejez. Cuando esta propensión, en efecto, no está refrenada por el sentido de la corrección, cuando resulta inadecuada al tiempo o al lugar, a la edad o a la situación de la persona, cuando, por entregarse a ella, se descuida el propio interés o el propio deber, se la censura con razón como excesiva y perjudicial tanto para el individuo como para la sociedad. En la mayor parte de tales casos, sin embargo, lo que principalmente hay que reprochar no es tanto la fuerza de la propensión al gozo, cuanto la debilidad del sentido de la corrección y del deber. Un joven que no tiene gusto por las diversiones y esparcimientos naturales y propios de su edad, que no habla más que de sus libros o de sus negocios, desagrada por formal y pedante; y no le reconocemos mérito alguno por abstenerse incluso de los placeres indebidos, hacia los que parece tener tan poca inclinación.

El principio de la propia estimación puede ser excesivamente alto, y también puede ser excesivamente bajo. Es tan sumamente agradable pensar bien de uno mismo, y tan sumamente desagradable pensar mal, que, para la persona misma, no cabe apenas dudar de que algún grado de exceso ha de resultarle mucho menos desagradable que cualquier grado de defecto. Pero al espectador imparcial, cabe pensar, las cosas han de parecerle bastante distintas, y para él el defecto ha de resultar siempre menos desagradable que el exceso. Y en nuestros compañeros, sin duda, nos quejamos con mucha más frecuencia de lo segundo que de lo primero. Cuando se dan importancia ante nosotros, o se sitúan por encima de nosotros, su propia estimación mortifica la nuestra. Nuestro propio orgullo y nuestra propia vanidad nos impulsan a acusarlos de orgullo y vanidad, y dejamos de ser espectadores imparciales de su conducta. Cuando esos mismos compañeros, sin embargo, permiten que cualquier otro hombre asuma sobre ellos una superioridad que no le corresponde, no solo los censuramos, sino que a menudo los despreciamos como de espíritu apocado. Cuando, por el contrario, entre otras personas, se adelantan un poco más, y se abren paso hasta una elevación desproporcionada, a nuestro juicio, a su mérito, aunque no aprobemos del todo su conducta, a menudo nos divierte, en conjunto; y, cuando no interviene la envidia, casi siempre estamos mucho menos disgustados con ellos de lo que habríamos estado si se hubiesen dejado hundir por debajo de su condición propia.

Al estimar nuestro propio mérito, al juzgar nuestro propio carácter y conducta, hay dos criterios distintos con los que naturalmente los comparamos. Uno es la idea de la corrección y la perfección exactas, hasta donde cada uno de nosotros es capaz de comprender esa idea. El otro es el grado de aproximación a esa idea que se alcanza comúnmente en el mundo, y al que la mayor parte de nuestros amigos y compañeros, de nuestros rivales y competidores, pueden haber llegado de hecho. Rara vez (me inclino a pensar que nunca) intentamos juzgarnos a nosotros mismos sin prestar más o menos atención a ambos criterios distintos. Pero la atención de los

diferentes hombres, y aun la del mismo hombre en distintos momentos, se divide a menudo muy desigualmente entre ellos, y se dirige a veces principalmente hacia uno, y a veces hacia el otro.

En la medida en que nuestra atención se dirige hacia el primer criterio, el más sabio y el mejor de todos nosotros no puede ver en su propio carácter y conducta más que debilidad e imperfección; no puede hallar fundamento alguno para la arrogancia y la presunción, sino mucho para la humildad, el pesar y el arrepentimiento. En la medida en que nuestra atención se dirige hacia el segundo, podemos vernos afectados en uno u otro sentido, y sentirnos, ya realmente por encima, ya realmente por debajo, del criterio con que nos comparamos.

El hombre sabio y virtuoso dirige su atención principal hacia el primer criterio: la idea de la corrección y la perfección exactas. Existe en la mente de todo hombre una idea de esta clase, formada gradualmente a partir de sus observaciones sobre el carácter y la conducta, tanto de sí mismo como de los demás. Es la obra lenta, gradual y progresiva del gran semidiós interior, el gran juez y árbitro de la conducta. Esta idea está, en cada hombre, más o menos exactamente trazada; su colorido es más o menos justo; sus contornos están más o menos exactamente diseñados, según la delicadeza y la agudeza de aquella sensibilidad con que se hicieron esas observaciones, y según el cuidado y la atención empleados en hacerlas. En el hombre sabio y virtuoso, se han hecho con la sensibilidad más aguda y delicada, y se ha puesto en hacerlas el mayor cuidado y atención. Cada día se mejora algún rasgo; cada día se corrige alguna imperfección. Ha estudiado esta idea más que los demás, la comprende más distintamente, se ha formado de ella una imagen mucho más correcta, y está mucho más profundamente enamorado de su exquisita y divina belleza. Se esfuerza, en la medida de lo posible, por asemejar su propio carácter a este arquetipo de perfección. Pero imita la obra de un artista divino, que nunca puede igualarse. Siente el éxito imperfecto de todos sus mejores esfuerzos, y ve, con pesar y aflicción, en cuántos rasgos distintos la copia mortal se queda corta respecto del original

inmortal. Recuerda, con inquietud y humillación, cuántas veces, por falta de atención, por falta de juicio, por falta de temple, ha violado, tanto de palabra como de obra, tanto en su conducta como en su conversación, las reglas exactas de la corrección perfecta, y en qué medida se ha apartado de aquel modelo conforme al cual deseaba conformar su propio carácter y su propia conducta. Cuando dirige su atención hacia el segundo criterio, en efecto, el grado de excelencia que comúnmente han alcanzado sus amigos y conocidos, puede ser consciente de su propia superioridad. Pero, como su atención principal se dirige siempre hacia el primer criterio, se ve necesariamente mucho más humillado por la primera comparación de lo que puede llegar a sentirse enaltecido por la segunda. Nunca se envanece tanto como para mirar con insolencia siquiera a quienes están realmente por debajo de él. Siente tan bien su propia imperfección, conoce tan bien la dificultad con que alcanzó su propia y lejana aproximación a la rectitud, que no puede mirar con desprecio la imperfección aún mayor de los demás. Lejos de ultrajar su inferioridad, la contempla con la conmiseración más indulgente, y, tanto con su consejo como con su ejemplo, está en todo momento dispuesto a favorecer su ulterior adelanto. Si, en alguna cualidad particular, resultan ser superiores a él (pues ¿quién es tan perfecto que no tenga muchos superiores en muchas cualidades distintas?), lejos de envidiar su superioridad, él, que sabe cuán difícil es sobresalir, estima y honra su excelencia, y no deja nunca de tributarle todo el aplauso que merece. Toda su alma, en suma, está profundamente impresa, todo su comportamiento y todo su porte están claramente marcados con el carácter de una verdadera modestia; con el de una estimación muy moderada de su propio mérito, y, al mismo tiempo, con el de un pleno reconocimiento del mérito de los demás.

En todas las artes liberales e ingeniosas, en la pintura, en la poesía, en la música, en la elocuencia, en la filosofía, el gran artista siente siempre la verdadera imperfección de sus mejores obras, y es más consciente que nadie de cuánto se quedan cortas respecto de aquella perfección ideal de la que se ha formado alguna concepción,

que imita en la medida de lo posible, pero que desespera de igualar jamás. Solo el artista inferior está siempre perfectamente satisfecho de sus propias obras. Tiene poca noción de esa perfección ideal, en la que apenas ha empleado su pensamiento; y son principalmente las obras de otros artistas, quizá de un orden aún inferior, con las que se digna comparar las suyas propias. Boileau, el gran poeta francés (en algunas de sus obras, quizá no inferior al mayor poeta de la misma especie, antiguo o moderno), solía decir que ningún gran hombre estuvo jamás del todo satisfecho con sus propias obras. Su conocido Santeuil (versificador latino que, a causa de esa habilidad de colegial, tenía la debilidad de imaginarse poeta) le aseguró que él mismo estaba siempre del todo satisfecho con las suyas. Boileau respondió, quizá con maliciosa ambigüedad, que sin duda era el único gran hombre que jamás lo había estado. Boileau, al juzgar sus propias obras, las comparaba con el criterio de la perfección ideal que, en su particular rama del arte poético, había, presumo, meditado tan profundamente y concebido tan distintamente como es posible al hombre concebirla. Santeuil, al juzgar sus propias obras, las comparaba, supongo, principalmente con las de los demás poetas latinos de su tiempo, a la mayor parte de los cuales ciertamente distaba mucho de ser inferior. Pero sostener y rematar, si se me permite decirlo así, la conducta y la conversación de toda una vida hasta cierta semejanza con esta perfección ideal es sin duda mucho más difícil que lograr una semejanza igual en cualquiera de las producciones de cualquiera de las artes ingeniosas. El artista se sienta a su obra sin que nada lo perturbe, con tiempo de sobra, en plena posesión y recuerdo de toda su destreza, su experiencia y su saber. El hombre sabio ha de sostener la corrección de su propia conducta en la salud y en la enfermedad, en el éxito y en el desengaño, en la hora de la fatiga y de la somnolienta indolencia, tanto como en la de la atención más despierta. Los ataques más súbitos e inesperados de la dificultad y la angustia no deben nunca sorprenderlo. La injusticia de los demás no debe nunca provocarlo a la injusticia. La violencia de la facción no debe nunca confundirlo. Todas las penalidades y todos los riesgos de la guerra no deben nunca desalentarlo ni aterrarlo.

De las personas que, al estimar su propio mérito, al juzgar su propio carácter y conducta, dirigen la mayor parte de su atención al segundo criterio, a aquel grado ordinario de excelencia que comúnmente alcanzan los demás, hay algunas que realmente y con justicia se sienten muy por encima de él, y a quienes todo espectador inteligente e imparcial reconoce que lo están. Sin embargo, como la atención de tales personas está siempre dirigida principalmente, no al criterio de la perfección ideal, sino al de la perfección ordinaria, tienen poco sentido de sus propias debilidades e imperfecciones; tienen poca modestia; son a menudo pretenciosas, arrogantes y presuntuosas; grandes admiradoras de sí mismas, y grandes despreciadoras de los demás. Aunque su carácter sea, en general, mucho menos correcto, y su mérito mucho inferior al del hombre de virtud real y modesta, su excesiva presunción, fundada en su propia y excesiva autoadmiración, deslumbra a la multitud, y a menudo se impone incluso a quienes son muy superiores a ella. El éxito frecuente, y a menudo asombroso, de los más ignorantes charlatanes e impostores, tanto civiles como religiosos, demuestra suficientemente con qué facilidad se deja imponer la multitud por las pretensiones más extravagantes e infundadas. Pero cuando esas pretensiones están respaldadas por un grado muy alto de mérito real y sólido, cuando se despliegan con todo el esplendor que la ostentación puede conferirles, cuando están respaldadas por alto rango y gran poder, cuando se han ejercido a menudo con éxito, y son, por esta razón, acompañadas de las ruidosas aclamaciones de la multitud, hasta el hombre de juicio sereno se abandona a menudo a la admiración general. El mismo estrépito de esas necias aclamaciones contribuye a menudo a confundir su entendimiento, y, viendo a esos grandes hombres solo a cierta distancia, se inclina a menudo a rendirles culto con una admiración sincera, superior incluso a la que ellos mismos parecen rendirse a sí mismos. Cuando no hay envidia por medio, todos nos complacemos en admirar, y por eso mismo nos inclinamos naturalmente, en nuestra propia imaginación, a hacer completos y perfectos en todos los sentidos los caracteres que, en muchos sentidos, son tan dignos de admiración. La excesiva autoadmiración

de esos grandes hombres es quizá bien comprendida, y hasta vista a través, con cierto grado de burla, por aquellos hombres sabios que tratan con ellos de cerca, y que sonríen en secreto ante esas altivas pretensiones que, para las personas que los ven de lejos, son a menudo miradas con reverencia, y casi con adoración. Tales, sin embargo, han sido en todas las épocas la mayor parte de los hombres que se han granjeado la fama más ruidosa, la reputación más extensa; una fama y una reputación que, además, han descendido a menudo hasta la más remota posteridad.

El gran éxito en el mundo, la gran autoridad sobre los sentimientos y las opiniones del género humano, rara vez se han adquirido sin algún grado de esta excesiva autoadmiración. Los caracteres más espléndidos, los hombres que han realizado las acciones más ilustres, que han provocado las mayores revoluciones, tanto en la situación como en las opiniones del género humano; los guerreros de mayor éxito, los más grandes hombres de Estado y legisladores, los elocuentes fundadores y caudillos de las sectas y partidos más numerosos y afortunados, se han distinguido muchos de ellos, no tanto por su mérito muy grande, cuanto por un grado de presunción y autoadmiración del todo desproporcionado incluso a ese mérito tan grande. Esta presunción fue, quizá, necesaria, no solo para impulsarlos a empresas en las que un ánimo más sereno jamás habría pensado, sino para conseguir la sumisión y la obediencia de sus seguidores en apoyo de tales empresas. Coronada por el éxito, en consecuencia, esta presunción los ha inducido a menudo a una vanidad que se aproximaba casi a la demencia y la locura. Alejandro Magno parece no solo haber deseado que los demás lo tuviesen por un dios, sino haber estado él mismo, cuando menos, muy dispuesto a imaginarse tal. En su lecho de muerte, la situación menos propia de un dios que existe, pidió a sus amigos que, a la respetable lista de deidades en la que él mismo había sido insertado mucho antes, se añadiese también, en honor, a su vieja madre Olimpia. En medio de la respetuosa admiración de sus seguidores y discípulos, en medio del aplauso universal del público, después de que el oráculo, que probablemente había seguido la voz de aquel aplauso, lo hubo

declarado el más sabio de los hombres, la gran sabiduría de Sócrates, aunque no le permitió imaginarse un dios, no fue, sin embargo, lo bastante grande para impedirle imaginar que recibía secretas y frecuentes indicaciones de algún Ser invisible y divino. La cabeza sensata de César no era tan perfectamente sensata como para impedirle sentirse muy complacido con su genealogía divina, descendiente de la diosa Venus, ni para impedirle recibir, ante el templo de esta pretendida bisabuela, sin levantarse de su asiento, al Senado romano, cuando aquel ilustre cuerpo acudió a presentarle ciertos decretos que le conferían los honores más extravagantes. Esta insolencia, unida a algunos otros actos de una vanidad casi infantil, poco de esperar de un entendimiento a la vez tan agudo y tan comprensivo, parece, al exasperar los celos públicos, haber envalentonado a sus asesinos, y haber precipitado la ejecución de su conjura. La religión y las costumbres de los tiempos modernos dan a nuestros grandes hombres poco aliento para imaginarse dioses, ni siquiera profetas. El éxito, sin embargo, unido al gran favor popular, ha trastornado a menudo de tal modo la cabeza de los más grandes entre ellos, que les ha hecho atribuirse una importancia y una capacidad muy superiores a las que realmente poseían; y, por esta presunción, precipitarse en muchas aventuras temerarias y a veces ruinosas. Es un rasgo casi peculiar del gran duque de Marlborough que diez años de un éxito tan ininterrumpido y tan espléndido como apenas ningún otro general pudo jactarse de haber tenido, no lo indujeron jamás a una sola acción temeraria, ni apenas a una sola palabra o expresión temeraria. La misma templada serenidad y el mismo dominio de sí mismo no pueden, a mi juicio, atribuirse a ningún otro gran guerrero de tiempos posteriores: ni al príncipe Eugenio, ni al difunto rey de Prusia, ni al gran príncipe de Condé, ni siquiera a Gustavo Adolfo. Turena parece haber sido quien más se aproximó a ello; pero varios episodios distintos de su vida demuestran suficientemente que en él no era en modo alguno tan perfecto como en el gran duque de Marlborough.

Tanto en el humilde designio de la vida privada como en la búsqueda ambiciosa y orgullosa de las altas posiciones, las grandes

facultades y el éxito inicial de una empresa han alentado con frecuencia a acometer proyectos que necesariamente condujeron, al final, a la bancarrota y la ruina.

La estima y la admiración que todo espectador imparcial concibe por el mérito real de esas personas briosas, magnánimas y de espíritu elevado, por ser un sentimiento justo y bien fundado, es también un sentimiento firme y permanente, del todo independiente de su buena o mala fortuna. No ocurre lo mismo con la admiración que suele concebir por su excesiva estimación de sí mismas y su presunción. Mientras tienen éxito, en efecto, con frecuencia se deja vencer y arrastrar por completo por ellas. El éxito oculta a sus ojos, no solo la gran imprudencia, sino con frecuencia la gran injusticia de sus empresas; y, lejos de censurar esa parte defectuosa de su carácter, a menudo la contempla con la más entusiasta admiración. Cuando la fortuna les es adversa, sin embargo, las cosas cambian de color y de nombre. Lo que antes era heroica magnanimidad recobra su verdadero nombre de temeridad extravagante y locura; y la negrura de esa avidez e injusticia que antes se ocultaba bajo el esplendor de la prosperidad queda plenamente a la vista, y empaña todo el brillo de su empresa. Si César, en lugar de ganar, hubiera perdido la batalla de Farsalia, su carácter se situaría hoy apenas un poco por encima del de Catilina, y hasta el hombre más débil habría juzgado su empresa contra las leyes de su patria con colores más negros que, quizá, los que empleó en su día el propio Catón, con toda la animosidad de un hombre de partido. Su mérito real, la justeza de su gusto, la sencillez y elegancia de sus escritos, la corrección de su elocuencia, su pericia militar, sus recursos en la adversidad, su juicio frío y sereno ante el peligro, su fiel apego a sus amigos, su generosidad sin ejemplo con sus enemigos, todo ello se le habría reconocido; del mismo modo que hoy se reconoce el mérito real de Catilina, que poseía muchas grandes cualidades. Pero la insolencia y la injusticia de su ambición, que todo lo quería abarcar, habrían oscurecido y extinguido la gloria de todo ese mérito real. La fortuna tiene en esto, como en algunos otros aspectos ya mencionados, una gran influencia sobre los sentimientos morales del

género humano y, según sea favorable o adversa, puede convertir un mismo carácter en objeto, ya del amor y la admiración generales, ya del odio y el desprecio universales. Este gran desorden de nuestros sentimientos morales no carece, sin embargo, de utilidad; y en esto, como en tantas otras ocasiones, podemos admirar la sabiduría de Dios incluso en la debilidad y la locura del hombre. Nuestra admiración por el éxito se funda en el mismo principio que nuestro respeto por la riqueza y la grandeza, y es igualmente necesaria para establecer la distinción de rangos y el orden de la sociedad. Por esta admiración del éxito se nos enseña a someternos con mayor facilidad a los superiores que el curso de los asuntos humanos pueda asignarnos; a mirar con reverencia, y a veces incluso con una suerte de afecto respetuoso, esa violencia afortunada a la que ya no somos capaces de resistir; no solo la violencia de caracteres tan espléndidos como los de un César o un Alejandro, sino a menudo la de los bárbaros más brutales y salvajes, de un Atila, un Gengis Kan o un Tamerlán. A todos esos poderosos conquistadores la gran masa del género humano se inclina naturalmente a alzar la vista con una admiración maravillada, aunque, sin duda, muy débil y necia. Por esa admiración, sin embargo, se les enseña a acatar con menos resistencia el gobierno que una fuerza irresistible les impone y del que ninguna resistencia podría librarlos.

Sin embargo, aunque en la prosperidad el hombre de excesiva estimación de sí mismo pueda a veces parecer llevar cierta ventaja sobre el hombre de virtud correcta y modesta; aunque el aplauso de la multitud, y el de quienes a ambos solo ven de lejos, sea con frecuencia mucho más ruidoso en favor del uno que en favor del otro, con todo, hecha la cuenta justa, el verdadero balance de ventajas está, acaso en todos los casos, ampliamente a favor de este último y en contra del primero. El hombre que ni se atribuye a sí mismo, ni desea que los demás le atribuyan, ningún otro mérito que el que realmente le pertenece, no teme ninguna humillación, no recela ningún descubrimiento; sino que descansa contento y seguro sobre la verdad genuina y la solidez de su propio carácter. Sus

admiradores acaso no sean muy numerosos ni muy ruidosos en sus aplausos; pero el hombre más sabio, el que lo ve más de cerca y el que mejor lo conoce, es quien más lo admira. Para un hombre verdaderamente sabio, la aprobación juiciosa y bien sopesada de un solo hombre sabio le proporciona una satisfacción más profunda que todos los ruidosos aplausos de diez mil admiradores ignorantes, por entusiastas que sean. Podría decir, con Parménides, quien, al leer un discurso filosófico ante una asamblea pública en Atenas y observar que, salvo Platón, todos los presentes lo habían abandonado, continuó, no obstante, leyendo, y dijo que Platón solo le bastaba como auditorio.

No ocurre lo mismo con el hombre de excesiva estimación de sí mismo. Los sabios que lo ven más de cerca son los que menos lo admiran. En medio de la embriaguez de la prosperidad, la estima sobria y justa de estos queda tan por debajo de la extravagancia de su propia autoadmiración, que él la considera mera malignidad y envidia. Sospecha de sus mejores amigos. Su compañía le resulta ofensiva. Los aparta de su presencia, y con frecuencia recompensa sus servicios, no solo con ingratitud, sino con crueldad e injusticia. Entrega su confianza a aduladores y traidores, que fingen idolatrar su vanidad y su presunción; y ese carácter que al principio, aunque defectuoso en algunos aspectos, era en conjunto amable y respetable a la vez, acaba por volverse despreciable y odioso. En medio de la embriaguez de la prosperidad, Alejandro mató a Clito por haber preferido las hazañas de su padre Filipo a las suyas propias; hizo morir a Calístenes bajo tortura por haberse negado a adorarlo a la manera persa; y asesinó al gran amigo de su padre, el venerable Parmenión, después de haber enviado, por las sospechas más infundadas, primero al tormento y después al patíbulo al único hijo que le quedaba a aquel anciano, pues los demás habían muerto ya a su servicio. Era este el mismo Parmenión de quien Filipo solía decir que los atenienses tenían mucha suerte al poder encontrar diez generales cada año, mientras que él, en todo el curso de su vida, jamás había podido encontrar más que uno solo: Parmenión. Era en la vigilancia y el desvelo de este Parmenión en los que él descansaba

siempre con confianza y seguridad, y, en sus horas de alegría y jolgorio, solía decir: «Bebamos, amigos míos, que podemos hacerlo sin riesgo, pues Parmenión nunca bebe». Fue este mismo Parmenión de quien se decía que, con su presencia y su consejo, Alejandro había ganado todas sus victorias, y sin cuya presencia y consejo jamás habría ganado una sola. Los humildes, admiradores y aduladores amigos a quienes Alejandro dejó tras de sí en el poder y la autoridad se repartieron su imperio entre ellos y, tras despojar así de su herencia a su familia y a sus parientes, dieron muerte, uno tras otro, a todos y cada uno de los que aún sobrevivían, fueran hombres o mujeres.

Con frecuencia, no solo perdonamos, sino que entramos plenamente en la excesiva estimación de sí mismos y simpatizamos con ella, en el caso de esos caracteres espléndidos en los que observamos una superioridad grande y señalada sobre el nivel común del género humano. Los llamamos briosos, magnánimos y de espíritu elevado; palabras todas ellas que llevan en su significado un grado considerable de elogio y admiración. Pero no podemos entrar en la excesiva estimación de sí mismos ni simpatizar con ella en aquellos caracteres en los que no llegamos a discernir tal superioridad señalada. Nos causa disgusto y rechazo; y solo con cierta dificultad podemos perdonarla o soportarla. La llamamos orgullo o vanidad, dos palabras que, la segunda siempre, y la primera la mayoría de las veces, llevan en su significado un grado considerable de censura.

Sin embargo, aunque esos dos vicios se asemejan en algunos aspectos, por ser ambos modificaciones de la excesiva estimación de sí mismo, son con todo, en muchos otros, muy distintos entre sí.

El hombre orgulloso es sincero y, en el fondo de su corazón, está convencido de su propia superioridad, aunque a veces resulte difícil adivinar en qué se funda esa convicción. Desea que lo veas exactamente bajo la misma luz en que, al ponerse él mismo en tu situación, se ve realmente a sí mismo, y no bajo ninguna otra. No exige de ti más que, según él cree, justicia. Si pareces no respetarlo

tanto como él se respeta a sí mismo, se ofende más que se mortifica, y siente el mismo resentimiento indignado que si hubiera sufrido una injuria real. Ni siquiera entonces, sin embargo, se digna explicar los fundamentos de sus propias pretensiones. Desdeña cortejar tu estima. Afecta incluso despreciarla, y se esfuerza por mantener el rango que se ha atribuido, no tanto haciéndote sentir su superioridad, cuanto tu propia bajeza. Parece desear, no tanto suscitar tu estima hacia él, cuanto mortificar la que tienes hacia ti mismo.

El hombre vano no es sincero y, en el fondo de su corazón, muy rara vez está convencido de la superioridad que desea que tú le atribuyas. Desea que lo veas con colores mucho más espléndidos que aquellos con los que, al ponerse él mismo en tu situación y suponer que sabes todo lo que él sabe, puede verse realmente a sí mismo. Por eso, cuando parece que lo ves con colores distintos, quizá con sus verdaderos colores, se mortifica mucho más de lo que se ofende. Aprovecha toda ocasión para exhibir los fundamentos de su pretensión al carácter que desea que le atribuyas, ya mediante la exhibición más ostentosa e innecesaria de las buenas cualidades y prendas que posee en algún grado tolerable, ya a veces incluso mediante pretensiones falsas a aquellas que no posee en absoluto, o que posee en grado tan escaso que bien puede decirse que no las posee en modo alguno. Lejos de despreciar tu estima, la corteja con la más ansiosa asiduidad. Lejos de desear mortificar la estimación que tienes de ti mismo, se complace en alimentarla, con la esperanza de que tú, a cambio, alimentes la suya. Adula para ser adulado. Se esmera en agradar, y procura sobornarte para que tengas de él buena opinión mediante la cortesía y la complacencia, y a veces incluso mediante favores reales y esenciales, aunque a menudo desplegados, quizá, con una ostentación innecesaria.

El hombre vano ve el respeto que se tributa al rango y a la fortuna, y desea usurpar ese respeto, igual que el que se tributa a los talentos y a las virtudes. Su vestido, su tren de vida, su modo de vivir, anuncian todos, en consecuencia, tanto un rango más alto como una fortuna mayor que los que realmente le pertenecen; y

para sostener esa necia impostura durante unos pocos años al comienzo de su vida, a menudo se reduce a la pobreza y a la penuria mucho antes de que esta termine. Mientras pueda mantener sus gastos, sin embargo, su vanidad se deleita en contemplarse a sí mismo, no bajo la luz en que tú lo verías si supieras todo lo que él sabe, sino bajo aquella en la que, se imagina, ha logrado, con su propia habilidad, inducirte a verlo en realidad. De todas las ilusiones de la vanidad, esta es, quizá, la más común. Los desconocidos oscuros que visitan países extranjeros, o que, desde una provincia remota, acuden a visitar por poco tiempo la capital de su propio país, son quienes con mayor frecuencia intentan practicarla. La necedad del intento, aunque siempre muy grande y del todo indigna de un hombre sensato, quizá no sea tan grande en tales ocasiones como en la mayoría de las demás. Si su estancia es breve, pueden escapar de todo descubrimiento vergonzoso; y, tras dar rienda suelta a su vanidad durante algunos meses o algunos años, pueden regresar a sus hogares y reparar, con una futura parsimonia, el despilfarro de su pasada profusión.

Al hombre orgulloso rara vez se le puede acusar de esta necedad. Su sentido de su propia dignidad lo hace cuidadoso de preservar su independencia y, cuando su fortuna no es cuantiosa, aunque desea ser decoroso, se esmera en ser frugal y atento en todos sus gastos. El gasto ostentoso del hombre vano le resulta sumamente ofensivo. Quizá deslustre el suyo propio. Le provoca indignación por ser una asunción insolente de un rango que en modo alguno le corresponde; y nunca habla de ello sin cargarlo de los reproches más duros y severos.

El hombre orgulloso no siempre se siente a gusto en compañía de sus iguales, y menos aún en la de sus superiores. No puede deponer sus altivas pretensiones, y el semblante y la conversación de tal compañía lo intimidan tanto que no se atreve a mostrarlas. Recurre entonces a una compañía más humilde, por la que siente escaso respeto, que no elegiría de buen grado, y que en modo alguno le resulta agradable: la de sus inferiores, sus aduladores y sus dependientes. Rara vez visita a sus superiores, y si lo hace, es más

bien para mostrar que tiene derecho a frecuentar tal compañía que por ninguna satisfacción real que en ella encuentre. Es como dice lord Clarendon del conde de Arundel: que iba a veces a la corte, porque allí solo podía encontrar a un hombre más grande que él; pero que iba muy rara vez, porque allí encontraba a un hombre más grande que él.

Con el hombre vano ocurre justo lo contrario. Corteja la compañía de sus superiores tanto como el hombre orgulloso la rehúye. Su esplendor, parece pensar, se refleja sobre quienes los rodean de cerca. Frecuenta las cortes de los reyes y las recepciones de los ministros, y se da aires de aspirante a la fortuna y al ascenso, cuando en realidad posee la felicidad, mucho más preciosa, si supiera disfrutarla, de no serlo. Gusta de ser admitido a la mesa de los grandes, y gusta todavía más de ponderar ante los demás la familiaridad con que allí se le honra. Se asocia, cuanto puede, con la gente a la moda, con quienes se supone que dirigen la opinión pública, con los ingeniosos, con los doctos, con los populares; y rehúye la compañía de sus mejores amigos cada vez que la corriente, tan incierta, del favor público sucede correr en algún sentido en su contra. Con las personas ante quienes desea hacerse valer, no siempre es muy escrupuloso respecto de los medios que emplea con ese fin: ostentación innecesaria, pretensiones infundadas, constante asentimiento, frecuentemente adulación, aunque las más de las veces una adulación agradable y vivaz, y muy rara vez la adulación grosera y empalagosa de un parásito. El hombre orgulloso, por el contrario, nunca adula, y con frecuencia apenas es cortés con nadie.

Sin embargo, pese a todas sus pretensiones infundadas, la vanidad es casi siempre una pasión vivaz y alegre, y muy a menudo de buen natural. El orgullo es siempre una pasión grave, hosca y severa. Incluso las falsedades del hombre vano son todas falsedades inocentes, destinadas a engrandecerse a sí mismo, no a rebajar a los demás. Para hacer justicia al hombre orgulloso, muy rara vez se rebaja a la bajeza de la falsedad. Cuando lo hace, sin embargo, sus falsedades no son en modo alguno tan inocentes. Son todas ellas

malintencionadas y están destinadas a rebajar a los demás. Está lleno de indignación ante la superioridad injusta que, según cree, se les concede. Los mira con malignidad y envidia, y, al hablar de ellos, a menudo se esfuerza cuanto puede por atenuar y rebajar los fundamentos en que se supone que se apoya su superioridad. Cualesquiera historias que circulen en su desventaja, aunque rara vez las inventa él mismo, a menudo se complace en creerlas, no se resiste en absoluto a repetirlas, e incluso a veces con cierto grado de exageración. Las peores falsedades de la vanidad son todas lo que llamamos mentiras piadosas; las del orgullo, siempre que se rebaja a la falsedad, son todas de índole opuesta.

Nuestra aversión al orgullo y a la vanidad nos dispone en general a situar a las personas a quienes acusamos de esos vicios más bien por debajo que por encima del nivel común. En este juicio, sin embargo, creo que nos equivocamos con harta frecuencia, y que tanto el hombre orgulloso como el vano suelen estar (quizá las más de las veces) bastante por encima de ese nivel, aunque ni de lejos tanto como el uno realmente se cree a sí mismo, ni tanto como el otro desea que tú lo creas. Si los comparamos con sus propias pretensiones, pueden parecer justos objetos de desprecio. Pero cuando los comparamos con lo que en realidad son la mayor parte de sus rivales y competidores, pueden parecer muy otra cosa, y muy por encima del nivel común. Donde existe esta superioridad real, el orgullo va con frecuencia acompañado de muchas virtudes respetables: la veracidad, la integridad, un elevado sentido del honor, una amistad cordial y firme, la más inflexible firmeza y resolución. La vanidad, de muchas virtudes amables: la humanidad, la cortesía, el deseo de complacer en las pequeñas cosas, y a veces una generosidad real en las grandes; generosidad que, sin embargo, a menudo desea desplegar con los colores más espléndidos que puede. Por sus rivales y enemigos, los franceses fueron acusados en el siglo pasado de vanidad, y los españoles, de orgullo; y las naciones extranjeras se inclinaban a considerar al uno como el pueblo más amable, y al otro, como el más respetable.

Las palabras vano y vanidad nunca se toman en buen sentido. A veces decimos de un hombre, cuando hablamos de él con buen humor, que su vanidad lo mejora, o que su vanidad es más divertida que ofensiva; pero aun así la consideramos una flaqueza y un motivo de ridículo en su carácter.

Las palabras orgulloso y orgullo, por el contrario, a veces se toman en buen sentido. Decimos con frecuencia de un hombre que es demasiado orgulloso, o que tiene demasiado orgullo noble, para permitirse jamás cometer una bajeza. El orgullo se confunde, en este caso, con la magnanimidad. Aristóteles, filósofo que sin duda conocía el mundo, al trazar el carácter del hombre magnánimo lo pinta con muchos rasgos que, en los dos últimos siglos, se atribuían comúnmente al carácter español: que era deliberado en todas sus resoluciones; lento, e incluso tardo, en todas sus acciones; que su voz era grave, su habla pausada, su paso y sus movimientos lentos; que parecía indolente e incluso perezoso, nada dispuesto a agitarse por pequeñeces, sino a obrar con la resolución más determinada y vigorosa en todas las ocasiones grandes e ilustres; que no era amigo del peligro, ni pronto a exponerse a pequeños peligros, sino a los grandes; y que, cuando se exponía al peligro, era del todo indiferente a su propia vida.

El hombre orgulloso suele estar demasiado satisfecho de sí mismo para pensar que su carácter necesita enmienda alguna. El hombre que se siente del todo perfecto desprecia, con harta naturalidad, todo nuevo perfeccionamiento. Su suficiencia y su absurda presunción de superioridad suelen acompañarlo desde la juventud hasta la más avanzada vejez; y muere, como dice Hamlet, con todos sus pecados sobre la cabeza, sin ungir y sin extremaunción.

Con el hombre vano ocurre a menudo lo contrario. El deseo de la estima y la admiración de los demás, cuando se dirige a cualidades y talentos que son los objetos naturales y propios de la estima y la admiración, es el amor verdadero de la gloria auténtica; pasión que, si no es la mejor de todas las pasiones de la naturaleza humana, es ciertamente una de las mejores. La vanidad no es con mucha

frecuencia sino un intento de usurpar prematuramente esa gloria antes de que se merezca. Aunque tu hijo, antes de los veinticinco años, no sea más que un petimetre, no por eso desesperes de que llegue a ser, antes de los cuarenta, un hombre muy sabio y digno, y un verdadero conocedor de todos esos talentos y virtudes a los que, por ahora, quizá solo aspire de manera ostentosa y vacía. El gran secreto de la educación consiste en dirigir la vanidad hacia sus objetos propios. Nunca permitas que se valore a sí mismo por prendas triviales. Pero no desalientes siempre sus pretensiones a aquellas que son de verdadera importancia. No aspiraría a ellas si no deseara sinceramente poseerlas. Alienta ese deseo; procúrale todos los medios que faciliten su adquisición; y no te ofendas demasiado si a veces se da aires de haberlas alcanzado un poco antes de tiempo.

Tales son, digo, los rasgos distintivos del orgullo y de la vanidad, cuando cada uno de ellos obra conforme a su carácter propio. Pero el hombre orgulloso es a menudo vano, y el hombre vano es a menudo orgulloso. Nada puede ser más natural que el hecho de que el hombre que piensa de sí mismo mucho mejor de lo que merece desee que los demás piensen de él todavía mejor; o que el hombre que desea que los demás piensen de él mejor de lo que él mismo piensa, piense al mismo tiempo de sí mismo mucho mejor de lo que merece. Como esos dos vicios se hallan con frecuencia en un mismo carácter, los rasgos de ambos se confunden por fuerza; y a veces hallamos la ostentación superficial e impertinente de la vanidad unida a la insolencia más maligna y burlona del orgullo. Por esa razón, a veces no sabemos cómo clasificar un carácter determinado, ni si situarlo entre los orgullosos o entre los vanos.

Los hombres de mérito considerablemente superior al nivel común a veces se infravaloran tanto como se sobrevaloran. Tales caracteres, aunque no muy dignos, a menudo, en el trato privado, distan mucho de ser desagradables. Todos sus compañeros se sienten muy a gusto en compañía de un hombre tan perfectamente modesto y sin pretensiones. Sin embargo, si esos compañeros no poseen a la vez más discernimiento y más generosidad de lo ordinario, aunque puedan sentir por él algún afecto, rara vez sienten mucho respeto; y

el calor de su afecto muy rara vez basta para compensar la frialdad de su respeto. Los hombres de discernimiento apenas ordinario nunca valoran a una persona más de lo que esta parece valorarse a sí misma. Él mismo parece dudar, dicen, de si es del todo idóneo para tal situación o tal cargo; e inmediatamente dan la preferencia a algún necio insolente que no alberga duda alguna sobre sus propias cualidades. Aunque tengan discernimiento, si carecen de generosidad, no dejan de aprovecharse de su sencillez, y de arrogarse sobre él una superioridad impertinente a la que en modo alguno tienen derecho. Su buen natural puede permitirle soportarlo durante algún tiempo; pero acaba por cansarse, y con frecuencia cuando ya es demasiado tarde, y cuando el rango que debería haber asumido se pierde de manera irrecuperable, usurpado, a consecuencia de su propia reticencia, por alguno de sus compañeros más atrevidos, aunque mucho menos meritorios. Un hombre de este carácter ha debido de ser muy afortunado en la elección temprana de sus compañeros, si a lo largo de su paso por el mundo encuentra siempre justicia cabal, incluso de parte de aquellos a quienes, por su propia bondad pasada, tendría alguna razón para considerar sus mejores amigos; y a una juventud demasiado sin pretensiones y demasiado sin ambición sigue con frecuencia una vejez insignificante, quejumbrosa y descontenta.
</content>

Esas personas desafortunadas a quienes la naturaleza ha formado bastante por debajo del nivel común parecen a veces valorarse a sí mismas todavía más por debajo de él de lo que en realidad están. Esta humildad parece a veces hundirlas en el idiotismo. Quien se haya tomado la molestia de examinar con atención a los idiotas hallará que, en muchos de ellos, las facultades del entendimiento no son en absoluto más débiles que en otras muchas personas que, aunque reconocidas como torpes y necias, nadie las considera idiotas. A muchos idiotas, con no más que una educación ordinaria, se les ha enseñado a leer, a escribir y a contar de manera bastante aceptable. Muchas personas a quienes nunca se ha considerado idiotas, a pesar de la educación más esmerada, y a pesar de que, ya

en edad avanzada, han tenido ánimo suficiente para intentar aprender lo que su educación temprana no les había enseñado, nunca han logrado adquirir, en grado siquiera aceptable, ninguna de esas tres habilidades. Por un instinto de orgullo, sin embargo, se sitúan al mismo nivel que sus iguales en edad y condición, y, con valor y firmeza, mantienen su lugar propio entre sus compañeros. Por un instinto opuesto, el idiota se siente por debajo de cualquier compañía en la que se le introduzca. El maltrato, al que está sumamente expuesto, es capaz de sumirlo en los más violentos accesos de rabia y furia. Pero ningún buen trato, ninguna bondad ni indulgencia, puede jamás elevarlo a conversar contigo como tu igual. Si, no obstante, logras que converse contigo, con frecuencia hallarás sus respuestas suficientemente pertinentes, e incluso sensatas. Pero llevan siempre la marca de una clara conciencia de su propia gran inferioridad. Parece encogerse y, por así decir, retirarse de tu mirada y de tu conversación; y sentir, al ponerse en tu situación, que, pese a tu aparente condescendencia, no puedes dejar de considerarlo inmensamente por debajo de ti. Algunos idiotas, quizá la mayor parte, parecen serlo, principal o enteramente, por cierto entorpecimiento o torpor de las facultades del entendimiento. Pero hay otros en quienes esas facultades no parecen más torpes o entorpecidas que en otras muchas personas a las que no se considera idiotas. Pero ese instinto de orgullo, necesario para sostenerlos en igualdad con sus semejantes, parece faltar por completo en los primeros y no en los segundos.

Ese grado de estimación de sí mismo que más contribuye a la felicidad y al contento de la propia persona parece ser, por tanto, también el más grato al espectador imparcial. El hombre que se estima como debe, y no más de lo que debe, rara vez deja de obtener de los demás toda la estima que él mismo cree merecer. No desea más de lo que le es debido, y descansa en ello con entera satisfacción.

El hombre orgulloso y el vano, por el contrario, están constantemente insatisfechos. El uno se atormenta con la indignación que le causa la superioridad injusta, según él la juzga,

de los demás. El otro vive en continuo temor de la vergüenza que, prevé, acompañaría al descubrimiento de sus pretensiones infundadas. Incluso las pretensiones extravagantes del hombre de verdadera magnanimidad, aunque, sostenidas por dotes y virtudes espléndidas, y, sobre todo, por la buena fortuna, impongan respeto a la multitud, cuyos aplausos apenas le importan, no imponen respeto a aquellos hombres sabios cuya aprobación es lo único que puede valorar, y cuya estima anhela sobre todo conseguir. Siente que ven a través de él, y sospecha que desprecian su excesiva presunción; y con frecuencia sufre el cruel infortunio de convertirse, primero, en enemigo celoso y secreto, y al fin, en enemigo abierto, furioso y vengativo, precisamente de aquellas personas cuya amistad le habría dado la mayor felicidad disfrutar con segura confianza.

Aunque nuestra aversión al orgulloso y al vano a menudo nos inclina a situarlos más bien por debajo que por encima de su lugar propio, con todo, a menos que nos provoque alguna impertinencia particular y personal, muy rara vez nos atrevemos a tratarlos mal. En los casos comunes, procuramos, por nuestra propia comodidad, más bien resignarnos, y acomodarnos, en la medida de lo posible, a su necedad. Pero, con el hombre que se infravalora, a menos que tengamos a la vez más discernimiento y más generosidad que la mayor parte de los hombres, rara vez dejamos de cometer, cuando menos, toda la injusticia que él mismo comete consigo, y con frecuencia mucha más. No solo es más infeliz en sus propios sentimientos que el orgulloso o el vano, sino que está mucho más expuesto a toda suerte de malos tratos por parte de los demás. En casi todos los casos, es mejor ser un poco demasiado orgulloso que, en cualquier respecto, demasiado humilde; y, en el sentimiento de la estimación de sí mismo, cierto grado de exceso parece, tanto a la propia persona como al espectador imparcial, menos desagradable que cualquier grado de defecto.

En esto, por tanto, como en toda otra emoción, pasión y hábito, el grado que es más grato al espectador imparcial es también el más grato a la propia persona; y según que el exceso o el defecto ofenda

menos al primero, así, el uno o el otro resulta, en la misma proporción, menos desagradable a la segunda.

Conclusión de la sexta parte

El interés por nuestra propia felicidad nos recomienda la virtud de la prudencia; el interés por la de los demás, las virtudes de la justicia y de la beneficencia, de las cuales la una nos impide dañar esa felicidad, y la otra nos impulsa a promoverla. Con independencia de toda consideración hacia lo que son, o hacia lo que deberían ser, o hacia lo que, en cierta condición, serían los sentimientos de los demás, la primera de esas tres virtudes nos es recomendada originalmente por nuestros afectos egoístas, y las otras dos, por nuestros afectos benévolos. El acatamiento de los sentimientos de los demás, sin embargo, viene después a reforzar y a dirigir la práctica de todas esas virtudes; y ningún hombre, ni durante toda su vida ni durante ninguna parte considerable de ella, ha caminado nunca de manera firme y uniforme por las sendas de la prudencia, de la justicia o de la debida beneficencia, cuya conducta no estuviera dirigida principalmente por el acatamiento de los sentimientos del supuesto espectador imparcial, del gran huésped del pecho, el gran juez y árbitro de la conducta. Si en el curso del día nos hemos desviado en algún respecto de las reglas que él nos prescribe; si hemos excedido o hemos relajado nuestra frugalidad; si hemos excedido o hemos relajado nuestra laboriosidad; si, por pasión o por inadvertencia, hemos dañado en algún respecto el interés o la felicidad de nuestro prójimo; si hemos desatendido una ocasión clara y propicia de promover ese interés y esa felicidad, es este huésped quien, al llegar la noche, nos pide cuenta de todas esas omisiones y transgresiones, y sus reproches a menudo nos hacen ruborizarnos por dentro, tanto por nuestra necedad y desatención hacia nuestra

propia felicidad, como por nuestra indiferencia y desatención todavía mayores, quizá, hacia la de los demás.

Pero aunque las virtudes de la prudencia, de la justicia y de la beneficencia puedan, en distintas ocasiones, sernos recomendadas casi por igual por dos principios diferentes, las del dominio de sí mismo nos son recomendadas, en la mayoría de las ocasiones, principal y casi enteramente por uno solo: por el sentido de la corrección, por el acatamiento de los sentimientos del supuesto espectador imparcial. Sin la contención que este principio impone, toda pasión se precipitaría, en la mayoría de las ocasiones, si se me permite decirlo así, de cabeza hacia su propia satisfacción. La ira seguiría las sugestiones de su propio furor; el miedo, las de sus propias y violentas agitaciones. Ninguna consideración de tiempo o lugar induciría a la vanidad a abstenerse de la ostentación más ruidosa e impertinente, ni a la voluptuosidad, del abandono más abierto, indecoroso y escandaloso. El respeto por lo que son, o por lo que deberían ser, o por lo que, en cierta condición, serían los sentimientos de los demás, es el único principio que, en la mayoría de las ocasiones, doblega a todas esas pasiones amotinadas y turbulentas hasta el tono y el temple con los que el espectador imparcial puede entrar y simpatizar.

En algunas ocasiones, en efecto, esas pasiones se contienen no tanto por el sentido de su incorrección cuanto por consideraciones prudenciales sobre las malas consecuencias que podrían seguirse de darles rienda suelta. En tales casos, las pasiones, aunque contenidas, no siempre quedan sometidas, sino que a menudo permanecen agazapadas en el pecho con todo su furor original. El hombre cuya ira se contiene por miedo no siempre depone su ira, sino que solo reserva su satisfacción para una ocasión más segura. Pero el hombre que, al relatar a otra persona el agravio que se le ha hecho, siente de inmediato que el furor de su pasión se enfría y se aplaca por la simpatía con los sentimientos más moderados de su interlocutor, y que adopta a su vez esos sentimientos más moderados, llegando a ver ese agravio, no ya con los colores negros y atroces con que en un principio lo contemplaba, sino bajo la luz

mucho más suave y equitativa con que naturalmente lo ve su interlocutor, no solo contiene, sino que en cierta medida somete su ira. La pasión se vuelve realmente menor de lo que era antes, y menos capaz de excitarlo a la venganza violenta y sangrienta que, en un principio, quizá había pensado en infligir.

Todas las pasiones que se contienen por el sentido de la corrección quedan por él, en algún grado, moderadas y sometidas. Pero aquellas que solo se contienen por consideraciones prudenciales de cualquier tipo se inflaman, por el contrario, con frecuencia a causa de esa misma contención, y a veces (mucho después de recibida la provocación, y cuando ya nadie piensa en ella) estallan de manera absurda e inesperada, con una furia y una violencia diez veces mayores.

La ira, sin embargo, como toda otra pasión, puede, en muchas ocasiones, ser muy correctamente contenida por consideraciones prudenciales. Incluso hace falta cierto esfuerzo de hombría y de dominio de sí mismo para esta clase de contención; y el espectador imparcial puede a veces contemplarla con esa suerte de fría estima debida a la especie de conducta que considera mera prudencia vulgar; pero nunca con esa admiración afectuosa con que contempla esas mismas pasiones cuando, por el sentido de la corrección, quedan moderadas y sometidas hasta el punto en que él mismo puede entrar fácilmente en ellas. En la primera especie de contención puede a menudo discernir cierto grado de corrección, e incluso, si se quiere, de virtud; pero es una corrección y una virtud de un orden mucho inferior a las que siempre siente con arrobamiento y admiración en la segunda.

Las virtudes de la prudencia, de la justicia y de la beneficencia no tienden a producir sino los efectos más gratos. La consideración de esos efectos, del mismo modo que las recomienda originalmente al agente, las recomienda después también al espectador imparcial. En nuestra aprobación del carácter del hombre prudente sentimos, con particular complacencia, la seguridad de que ha de gozar mientras camina bajo la salvaguarda de esa virtud sosegada y deliberada. En

nuestra aprobación del carácter del hombre justo sentimos, con igual complacencia, la seguridad que han de derivar de él cuantos con él se relacionan, ya en la vecindad, en la sociedad o en los negocios, gracias a su escrupuloso cuidado de no dañar ni ofender jamás. En nuestra aprobación del carácter del hombre beneficente entramos en la gratitud de todos aquellos que están dentro del alcance de sus buenos oficios, y concebimos con ellos el más alto sentido de su mérito. En nuestra aprobación de todas esas virtudes, nuestro sentido de sus efectos gratos, de su utilidad, ya para la persona que las ejerce, ya para otras personas, se une a nuestro sentido de su corrección, y constituye siempre una parte considerable, con frecuencia la mayor parte, de esa aprobación.

Pero en nuestra aprobación de las virtudes del dominio de sí mismo, la complacencia con sus efectos a veces no constituye parte alguna, y con frecuencia solo una pequeña parte, de esa aprobación. Esos efectos pueden ser a veces gratos y a veces ingratos; y aunque nuestra aprobación es sin duda más fuerte en el primer caso, no queda en modo alguno destruida por completo en el segundo. El más heroico valor puede emplearse indistintamente al servicio de la justicia o de la injusticia; y aunque sin duda se ama y se admira mucho más en el primer caso, no deja de parecer una cualidad grande y respetable incluso en el segundo. En esa, como en todas las demás virtudes del dominio de sí mismo, la cualidad espléndida y deslumbrante parece ser siempre la grandeza y la firmeza del esfuerzo, y el fuerte sentido de la corrección necesario para realizar y mantener ese esfuerzo. A los efectos, con harta frecuencia, se les presta demasiado poca atención.

PARTE VII. De los sistemas de filosofía moral

Sección I. De las cuestiones que deben examinarse en una teoría de los sentimientos morales

Introducción

Si examinamos las más célebres y notables de las diferentes teorías que se han propuesto acerca de la naturaleza y el origen de nuestros sentimientos morales, hallaremos que casi todas coinciden con una u otra parte de aquello de lo que he venido intentando dar cuenta; y que, si se considera plenamente todo cuanto ya se ha dicho, no tendremos dificultad en explicar cuál fue el aspecto o la perspectiva de la naturaleza que llevó a cada autor en particular a formar su sistema particular. De alguno u otro de esos principios que he venido intentando desplegar se ha derivado, quizá en última instancia, todo sistema de moral que jamás haya gozado de reputación alguna en el mundo. Como todos ellos están, en este respecto, fundados en principios naturales, todos ellos tienen, en alguna medida, razón. Pero como muchos de ellos se derivan de una visión parcial e imperfecta de la naturaleza, hay también muchos que, en algunos respectos, se equivocan.

Al tratar de los principios de la moral hay dos cuestiones que considerar. Primera: ¿en qué consiste la virtud? O, dicho de otro modo, ¿cuál es el tono de carácter y el tenor de conducta que constituyen el carácter excelente y digno de elogio, el carácter que es el objeto natural de la estima, del honor y de la aprobación? Y, segunda: ¿mediante qué poder o facultad de la mente nos es recomendado ese carácter, sea cual sea? O, dicho de otro modo, ¿cómo y por qué medios sucede que la mente prefiere un tenor de conducta a otro, denomina al uno correcto y al otro incorrecto,

considera al uno objeto de aprobación, honor y recompensa, y al otro, de censura, reproche y castigo?

Examinamos la primera cuestión cuando consideramos si la virtud consiste en la benevolencia, como imagina el doctor Hutcheson; o en obrar de manera adecuada a las diferentes relaciones en que nos hallamos, como supone el doctor Clarke; o en la búsqueda sabia y prudente de nuestra propia felicidad real y sólida, como ha sido opinión de otros.

Examinamos la segunda cuestión cuando consideramos si el carácter virtuoso, sea en lo que sea que consista, nos es recomendado por el amor propio, que nos hace percibir que ese carácter, tanto en nosotros mismos como en los demás, tiende sobre todo a promover nuestro propio interés privado; o por la razón, que nos señala la diferencia entre un carácter y otro, del mismo modo que nos señala la que hay entre la verdad y la falsedad; o por un poder peculiar de percepción, llamado sentido moral, al que ese carácter virtuoso gratifica y agrada, como el contrario lo repugna y le desagrada; o, por último, por algún otro principio de la naturaleza humana, como una modificación de la simpatía, o algo semejante.

Comenzaré considerando los sistemas que se han formado en torno a la primera de estas cuestiones, y procederé después a examinar los relativos a la segunda.

Sección II. De las diferentes explicaciones que se han dado de la naturaleza de la virtud

Introducción

Las diferentes explicaciones que se han dado de la naturaleza de la virtud, o del temple de ánimo que constituye el carácter excelente y digno de elogio, pueden reducirse a tres clases distintas. Según algunos, el temple de ánimo virtuoso no consiste en ninguna especie particular de afectos, sino en el correcto gobierno y dirección de todos nuestros afectos, los cuales pueden ser virtuosos o viciosos según los objetos que persigan y el grado de vehemencia con que los persigan. Según estos autores, por tanto, la virtud consiste en la corrección.

Según otros, la virtud consiste en la búsqueda juiciosa de nuestro propio interés y felicidad privados, o en el correcto gobierno y dirección de esos afectos egoístas que apuntan únicamente a ese fin. En opinión de estos autores, por tanto, la virtud consiste en la prudencia.

Otro grupo de autores hace consistir la virtud únicamente en aquellos afectos que apuntan a la felicidad de los demás, y no en los que apuntan a la propia. Según ellos, por tanto, la benevolencia desinteresada es el único móvil capaz de imprimir a una acción el carácter de la virtud.

El carácter de la virtud, es evidente, ha de atribuirse indistintamente a todos nuestros afectos, cuando están bajo un gobierno y una dirección correctos, o ha de circunscribirse a alguna clase o división particular de ellos. La gran división de nuestros afectos es la que hay entre los egoístas y los benévolos. Si el

carácter de la virtud, por tanto, no puede atribuirse indistintamente a todos nuestros afectos cuando están bajo un gobierno y una dirección correctos, ha de circunscribirse, o bien a los que apuntan directamente a nuestra propia felicidad privada, o bien a los que apuntan directamente a la de los demás. Si la virtud, por tanto, no consiste en la corrección, ha de consistir, o bien en la prudencia, o bien en la benevolencia. Fuera de estas tres, apenas es posible imaginar que pueda darse otra explicación de la naturaleza de la virtud. Procuraré mostrar más adelante cómo todas las demás explicaciones, aparentemente distintas de estas, coinciden en el fondo con una u otra de ellas.
</content>

Capítulo I.

De los sistemas que hacen consistir la virtud en la corrección

Según Platón, según Aristóteles y según Zenón, la virtud consiste en la corrección de la conducta, o en la conveniencia del afecto del que procedemos a obrar con respecto al objeto que lo suscita.

I. En el sistema de Platón[1], el alma se considera como una suerte de pequeño Estado o república, compuesto de tres facultades u órdenes diferentes.

[Nota 1: Véase Platón, De Rep. lib. iv.]

La primera es la facultad que juzga, la facultad que determina no solo cuáles son los medios adecuados para alcanzar un fin dado, sino también qué fines conviene perseguir, y qué grado de valor relativo debemos atribuir a cada uno de ellos. A esta facultad Platón la llamó, con toda propiedad, razón, y la consideró como la que tenía derecho a ser el principio rector del conjunto. Bajo esta denominación, es evidente, comprendía no solo la facultad por la que juzgamos de la verdad y de la falsedad, sino también aquella por la que juzgamos de la corrección o incorrección de los deseos y de los afectos.

Las diferentes pasiones y apetitos, súbditos naturales de este principio rector, pero tan propensos a rebelarse contra su amo, los redujo a dos clases u órdenes diferentes. La primera se componía de aquellas pasiones que se fundan en el orgullo y en el resentimiento, o en lo que los escolásticos llamaban la parte irascible del alma: la ambición, la animosidad, el amor al honor y el temor a la vergüenza, el deseo de victoria, de superioridad y de venganza; en suma, todas esas pasiones que se supone que nacen de, o denotan, aquello que, por una metáfora de nuestra lengua, solemos llamar brío o fuego natural. La segunda se componía de aquellas pasiones que se fundan en el amor al placer, o en lo que los escolásticos llamaban la parte concupiscible del alma. Comprendía todos los apetitos del cuerpo, el amor al descanso y a la seguridad, y a todas las satisfacciones sensuales.

Rara vez sucede que quebrantemos ese plan de conducta que el principio rector nos prescribe, y que en todas nuestras horas de sosiego nos habíamos trazado como lo más conveniente a seguir, si no es impulsados por uno u otro de esos dos órdenes de pasiones: ya por una ambición y un resentimiento ingobernables, ya por las importunas solicitaciones del descanso y del placer presentes. Pero aunque estos dos órdenes de pasiones son tan propensos a extraviarnos, se los sigue considerando partes necesarias de la naturaleza humana: el primero nos fue dado para defendernos de las injurias, para hacer valer nuestro rango y nuestra dignidad en el mundo, para hacer que aspiremos a lo noble y honorable, y para que distingamos a quienes obran del mismo modo; el segundo, para atender al sustento y a las necesidades del cuerpo.

En la fuerza, la agudeza y la perfección del principio rector se situaba la virtud esencial de la prudencia, la cual, según Platón, consistía en un discernimiento justo y claro, fundado en ideas generales y científicas, de los fines que convenía perseguir y de los medios propios para alcanzarlos.

Cuando el primer orden de pasiones, las de la parte irascible del alma, poseía el grado de fuerza y firmeza que les permitía, bajo la

dirección de la razón, despreciar todo peligro en la persecución de lo honorable y de lo noble, constituía la virtud de la fortaleza y de la magnanimidad. Este orden de pasiones, según este sistema, era de naturaleza más generosa y noble que el otro. Se las consideraba, en muchas ocasiones, auxiliares de la razón, destinadas a contener y refrenar los apetitos inferiores y brutales. Con frecuencia nos irritamos con nosotros mismos, se observaba, con frecuencia nos convertimos en objeto de nuestro propio resentimiento y de nuestra propia indignación, cuando el amor al placer nos impulsa a hacer aquello que desaprobamos; y de este modo se llama a la parte irascible de nuestra naturaleza en auxilio de la racional contra la concupiscible.

Cuando esas tres partes diferentes de nuestra naturaleza se hallaban en perfecta concordia entre sí, cuando ni las pasiones irascibles ni las concupiscibles aspiraban jamás a satisfacción alguna que la razón no aprobase, y cuando la razón nunca mandaba nada que estas no estuvieran dispuestas, por sí mismas, a cumplir, esta feliz compostura, esta armonía perfecta y completa del alma, constituía aquella virtud que en su lengua se expresa con una palabra que solemos traducir por templanza, pero que podría traducirse más propiamente por buen temple, o sobriedad y moderación de ánimo.

La justicia, la última y la mayor de las cuatro virtudes cardinales, tenía lugar, según este sistema, cuando cada una de esas tres facultades del alma se circunscribía a su oficio propio, sin intentar usurpar el de ninguna otra; cuando la razón dirigía y la pasión obedecía, y cuando cada pasión cumplía su deber propio y se aplicaba a su objeto propio con facilidad y sin resistencia, y con aquel grado de fuerza y energía que convenía al valor de lo que perseguía. En esto consistía aquella virtud completa, aquella perfecta corrección de conducta, que Platón, siguiendo a algunos de los antiguos pitagóricos, denominó Justicia.

Cabe observar que la palabra que expresa la justicia en la lengua griega tiene varios significados diferentes; y como la palabra

correspondiente en todas las demás lenguas, hasta donde alcanzo a saber, tiene los mismos, debe de existir alguna afinidad natural entre esas diversas acepciones. En un sentido se dice que hacemos justicia a nuestro prójimo cuando nos abstenemos de causarle daño positivo alguno, y no lo perjudicamos directamente, ni en su persona, ni en su hacienda, ni en su reputación. Esta es la justicia de la que he tratado más arriba, cuya observancia puede exigirse por la fuerza y cuya violación expone al castigo. En otro sentido se dice que no hacemos justicia a nuestro prójimo a menos que concibamos por él todo el amor, el respeto y la estima que su carácter, su situación y su relación con nosotros hacen conveniente y propio que sintamos, y a menos que obremos en consecuencia. Es en este sentido en el que se dice que hacemos injusticia a un hombre de mérito relacionado con nosotros, aunque nos abstengamos de perjudicarlo en todo respecto, si no nos esforzamos por servirlo y por colocarlo en la situación en que al espectador imparcial le complacería verlo. El primer sentido de la palabra coincide con lo que Aristóteles y los escolásticos llaman justicia conmutativa, y con lo que Grocio llama justitia expletrix, que consiste en abstenerse de lo ajeno y en hacer voluntariamente todo aquello a lo que se nos podría obligar con corrección. El segundo sentido de la palabra coincide con lo que algunos han llamado justicia distributiva[2], y con la justitia attributrix de Grocio, que consiste en la debida beneficencia, en el uso decoroso de lo que es nuestro, y en aplicarlo a aquellos fines de caridad o de generosidad a los que, en nuestra situación, más conviene que se aplique. En este sentido la justicia comprende todas las virtudes sociales. Hay todavía otro sentido en que a veces se toma la palabra justicia, más extenso aún que cualquiera de los anteriores, aunque muy afín al último, y que se da también, hasta donde alcanzo a saber, en todas las lenguas. Es en este último sentido en el que se dice que somos injustos cuando no parecemos valorar un objeto particular con el grado de estima, o perseguirlo con el grado de ardor, que al espectador imparcial le parece que merece o que por naturaleza es propio de suscitar. Así, se dice que hacemos injusticia a un poema o a un cuadro cuando no los admiramos lo suficiente, y se dice que les

hacemos más que justicia cuando los admiramos en exceso. Del mismo modo, se dice que nos hacemos injusticia a nosotros mismos cuando parece que no prestamos suficiente atención a algún objeto particular de nuestro propio interés. En este último sentido, lo que se llama justicia significa lo mismo que la exacta y perfecta corrección de la conducta y del comportamiento, y comprende en sí, no solo los deberes de la justicia conmutativa y de la distributiva, sino los de toda otra virtud: de la prudencia, de la fortaleza, de la templanza. Es en este último sentido en el que Platón entiende, con toda evidencia, lo que llama justicia, y que, según él, comprende por tanto la perfección de toda suerte de virtud.

[Nota 2: La justicia distributiva de Aristóteles es algo diferente. Consiste en la distribución adecuada de las recompensas procedentes del erario público de una comunidad. Véase Aristóteles, Ética a Nicómaco, l.5.c.2.]

Tal es la explicación que da Platón de la naturaleza de la virtud, o de aquel temple de ánimo que es el objeto propio del elogio y de la aprobación. Consiste, según él, en aquel estado del alma en que cada facultad se circunscribe dentro de su esfera propia sin usurpar la de ninguna otra, y cumple su oficio propio con el preciso grado de fuerza y vigor que le corresponde. Su explicación, es evidente, coincide en todo respecto con lo que hemos dicho más arriba acerca de la corrección de la conducta.

II. La virtud, según Aristóteles[3], consiste en el hábito del término medio conforme a la recta razón. Toda virtud particular, según él, se sitúa en una suerte de término medio entre dos vicios opuestos, de los cuales uno peca por exceso y el otro por defecto de afección hacia una especie particular de objetos. Así, la virtud de la fortaleza o del valor se sitúa en el término medio entre los vicios opuestos de la cobardía y de la temeridad presuntuosa, de los cuales el uno peca por afectarse en exceso, y el otro por afectarse demasiado poco, ante los objetos del miedo. Así también la virtud de la frugalidad se sitúa en un término medio entre la avaricia y la prodigalidad, de las cuales la una consiste en un exceso, y la otra en

un defecto, de la debida atención a los objetos del propio interés. La magnanimidad, del mismo modo, se sitúa en un término medio entre el exceso de la arrogancia y el defecto de la pusilanimidad, de los cuales el uno consiste en un sentimiento demasiado extravagante, y el otro en un sentimiento demasiado débil, de nuestro propio valor y dignidad. Es innecesario observar que esta explicación de la virtud corresponde también con bastante exactitud a lo que se ha dicho más arriba acerca de la corrección y la incorrección de la conducta.

[Nota 3: Véase Aristóteles, Ética a Nicómaco, l.a.c.5. et seq. et l.3.c.3 et seq.]

Según Aristóteles[4], sin embargo, la virtud no consistía tanto en esos afectos moderados y rectos, cuanto en el hábito de esa moderación. Para entender esto, cabe observar que la virtud puede considerarse, ya como cualidad de una acción, ya como cualidad de una persona. Considerada como cualidad de una acción, consiste, incluso según Aristóteles, en la razonable moderación del afecto del que la acción procede, sea o no habitual esa disposición en la persona. Considerada como cualidad de una persona, consiste en el hábito de esa razonable moderación, en que esta se haya convertido en la disposición habitual y acostumbrada del ánimo. Así, la acción que procede de un arrebato ocasional de generosidad es sin duda una acción generosa, pero el hombre que la ejecuta no es necesariamente una persona generosa, porque puede ser la única acción de esa clase que jamás haya realizado. El móvil y la disposición de ánimo de los que procedió esa acción pueden haber sido del todo justos y adecuados; pero como ese feliz talante parece haber sido efecto más bien de un humor accidental que de algo estable o permanente en el carácter, no puede reflejar gran honor sobre quien la ejecuta. Cuando denominamos a un carácter generoso, o caritativo, o virtuoso en algún respecto, queremos significar que la disposición expresada por cada una de esas denominaciones es la disposición habitual y acostumbrada de esa persona. Pero las acciones aisladas, de cualquier clase que sean, por correctas y adecuadas que sean, importan poco para demostrar que este sea el caso. Si una sola acción bastara para imprimir el carácter

de cualquier virtud sobre la persona que la ejecutó, hasta el más ruin de los hombres podría reclamar para sí todas las virtudes, pues no hay hombre que no haya, en alguna ocasión, obrado con prudencia, con justicia, con templanza y con fortaleza. Pero aunque las acciones aisladas, por laudables que sean, reflejan muy poco elogio sobre la persona que las ejecuta, una sola acción viciosa cometida por alguien cuya conducta suele ser muy regular disminuye en gran medida, y a veces destruye por completo, la opinión que tenemos de su virtud. Una sola acción de esta clase basta para mostrar que sus hábitos no son perfectos, y que se puede confiar en él menos de lo que, a juzgar por el curso ordinario de su conducta, habríamos estado inclinados a imaginar.

[Nota 4: Véase Aristóteles, Ética a Nicómaco, lib. ii, cap. 1, 2, 3 y 4.]

Aristóteles también[5], al hacer consistir la virtud en hábitos prácticos, tenía probablemente el propósito de oponerse a la doctrina de Platón, quien parece haber sido de la opinión de que los sentimientos justos y los juicios razonables acerca de lo que convenía hacer o evitar bastaban por sí solos para constituir la virtud más perfecta. La virtud, según Platón, podía considerarse como una suerte de ciencia, y ningún hombre, pensaba él, podía ver clara y demostrativamente qué era lo correcto y qué lo incorrecto sin obrar en consecuencia. La pasión podía hacernos obrar en contra de opiniones dudosas e inciertas, pero no en contra de juicios claros y evidentes. Aristóteles, por el contrario, opinaba que ninguna convicción del entendimiento era capaz de prevalecer sobre los hábitos inveterados, y que las buenas costumbres nacían, no del conocimiento, sino de la acción.

[Nota 5: Véase Aristóteles, Magna moralia, lib. i, cap. 1.]

III. Según Zenón[6], el fundador de la doctrina estoica, la naturaleza había encomendado todo animal a su propio cuidado, y lo había dotado del principio del amor propio, para que se esforzara por conservar, no solo su existencia, sino todas las diferentes partes

de su naturaleza, en el estado mejor y más perfecto de que fueran capaces.

[Nota 6: Véase Cicerón, De finibus, lib. iii; también Diógenes Laercio, en Zenón, lib. vii, segmento 84.]

El amor propio del hombre abarcaba, si se me permite decirlo así, su cuerpo y todos sus diferentes miembros, su mente y todas sus diferentes facultades y potencias, y deseaba la conservación y el mantenimiento de todas ellas en su mejor y más perfecta condición. Por tanto, todo cuanto tendía a sostener ese estado de existencia le era señalado por la naturaleza como digno de ser elegido; y todo cuanto tendía a destruirlo, como digno de ser rechazado. Así, la salud, la fuerza, la agilidad y la comodidad del cuerpo, así como las ventajas externas que pudieran favorecerlas —la riqueza, el poder, los honores, el respeto y la estima de quienes viven con nosotros—, nos eran naturalmente señaladas como cosas elegibles, cuya posesión era preferible a su carencia. Por otro lado, la enfermedad, la debilidad, la torpeza y el dolor del cuerpo, así como todos los inconvenientes externos que tienden a ocasionar o a provocar alguno de ellos —la pobreza, la falta de autoridad, el desprecio o el odio de quienes viven con nosotros—, nos eran señalados, del mismo modo, como cosas que había que rehuir y evitar. En cada una de esas dos clases opuestas de objetos había algunos que parecían ser, más que otros de la misma clase, objetos de elección o de rechazo. Así, en la primera clase, la salud aparecía evidentemente preferible a la fuerza, y la fuerza a la agilidad; la reputación al poder, y el poder a las riquezas. Y así también, en la segunda clase, la enfermedad había de evitarse más que la torpeza del cuerpo; la ignominia, más que la pobreza; y la pobreza, más que la pérdida del poder. La virtud y la corrección de la conducta consistían en elegir y en rechazar todos los diferentes objetos y circunstancias según que la naturaleza los hubiera hecho más o menos objetos de elección o de rechazo; en seleccionar siempre, de entre los diversos objetos de elección que se nos presentaban, aquel que más había de elegirse, cuando no podíamos obtenerlos todos; y en seleccionar también, de entre los diversos objetos de rechazo que se nos ofrecían, aquel que

menos había de evitarse, cuando no estaba en nuestro poder evitarlos todos. Eligiendo y rechazando con este discernimiento justo y exacto, dispensando así a cada objeto el grado preciso de atención que merecía, según el lugar que ocupara en esta escala natural de las cosas, manteníamos, según los estoicos, aquella rectitud perfecta de conducta que constituía la esencia de la virtud. Esto era lo que ellos llamaban vivir consecuentemente, vivir conforme a la naturaleza, y obedecer aquellas leyes y directrices que la naturaleza, o el Autor de la naturaleza, había prescrito para nuestra conducta.

Hasta aquí la idea estoica de la corrección y de la virtud no difiere mucho de la de Aristóteles y de los antiguos peripatéticos.

Entre aquellos objetos primarios que la naturaleza nos había recomendado como elegibles se hallaba la prosperidad de nuestra familia, de nuestros parientes, de nuestros amigos, de nuestra patria, del género humano y del universo en general. La naturaleza nos había enseñado también que, así como la prosperidad de dos era preferible a la de uno, la de muchos, o la de todos, había de serlo infinitamente más. Que nosotros mismos no éramos más que uno, y que, en consecuencia, siempre que nuestra prosperidad fuera incompatible con la del conjunto, o con la de alguna parte considerable de ese conjunto, debía ceder, incluso en nuestra propia elección, ante lo que era tan inmensamente preferible. Como todos los sucesos de este mundo eran conducidos por la providencia de un Dios sabio, poderoso y bueno, podíamos tener la certeza de que cuanto ocurría tendía a la prosperidad y a la perfección del conjunto. Si nosotros mismos, por tanto, nos hallábamos en la pobreza, en la enfermedad o en cualquier otra calamidad, debíamos, ante todo, emplear nuestros mayores esfuerzos, en la medida en que la justicia y nuestro deber para con los demás lo permitieran, por librarnos de esa circunstancia penosa. Pero si, después de haber hecho cuanto podíamos, hallábamos esto imposible, debíamos darnos por satisfechos de que el orden y la perfección del universo exigían que, entretanto, permaneciéramos en esa situación. Y como la prosperidad del conjunto había de parecer, incluso a nosotros mismos, preferible a una parte tan insignificante como nosotros,

nuestra situación, fuera cual fuese, debía convertirse, a partir de ese momento, en objeto de nuestro agrado, si habíamos de mantener aquella corrección y rectitud completas de sentimiento y de conducta en que consistía la perfección de nuestra naturaleza. Si, en efecto, se nos ofrecía alguna ocasión de salir de ella, era nuestro deber aprovecharla. El orden del universo, era evidente, ya no exigía que permaneciéramos en esa situación, y el gran Director del mundo nos llamaba claramente a abandonarla, al señalarnos con tanta claridad el camino que debíamos seguir. Lo mismo ocurría con la adversidad de nuestros parientes, de nuestros amigos, de nuestra patria. Si, sin violar ninguna obligación más sagrada, estaba en nuestro poder prevenir o poner fin a su calamidad, era sin duda nuestro deber hacerlo. La corrección de la acción, la regla que Júpiter nos había dado para dirigir nuestra conducta, exigía esto de nosotros con toda evidencia. Pero si estaba del todo fuera de nuestro poder hacer lo uno o lo otro, debíamos entonces considerar ese suceso como el más afortunado que pudiera haber ocurrido; porque podíamos tener la certeza de que era lo que más contribuía a la prosperidad y al orden del conjunto, que era, precisamente, lo que nosotros mismos, si éramos sabios y equitativos, debíamos desear sobre todas las cosas. Era nuestro propio interés último, considerado como parte de ese conjunto, cuya prosperidad debía ser, no solo el principal, sino el único objeto de nuestro deseo.

«¿En qué sentido —dice Epicteto— se dice que algunas cosas son conformes a nuestra naturaleza, y otras contrarias a ella? Es en el sentido en que nos consideramos separados y desligados de todas las demás cosas. Pues así puede decirse que es conforme a la naturaleza del pie estar siempre limpio. Pero si lo consideras como un pie, y no como algo desligado del resto del cuerpo, le corresponderá a veces pisar el barro, y a veces hollar espinas, y a veces también ser cortado por el bien del cuerpo entero; y si se niega a ello, ya no es un pie. Así también debemos concebirnos a nosotros mismos. ¿Qué eres tú? Un hombre. Si te consideras como algo separado y desligado, es conforme a tu naturaleza vivir hasta la vejez, ser rico, gozar de salud. Pero si te consideras como un

hombre, y como parte de un todo, por razón de ese todo te corresponderá a veces estar enfermo, a veces verte expuesto a las incomodidades de un viaje por mar, a veces pasar necesidad; y, al fin, quizá, morir antes de tiempo. ¿Por qué, entonces, te quejas? ¿No sabes que, al hacerlo, así como el pie deja de ser pie, tú dejas de ser hombre?»[7]

[Nota 7: Arriano, lib. ii, c. 5.]

El hombre sabio nunca se queja del destino de la Providencia, ni cree que el universo esté en desorden cuando él mismo está fuera de orden. No se considera a sí mismo como un todo, separado y desligado de todas las demás partes de la naturaleza, que hubiera de cuidar de sí mismo y para sí mismo. Se contempla a sí mismo bajo la luz en que imagina que lo contempla el gran genio de la naturaleza humana y del mundo. Entra, si se me permite decirlo así, en los sentimientos de ese Ser divino, y se considera a sí mismo como un átomo, una partícula, de un sistema inmenso e infinito, que debe y ha de disponerse según la conveniencia del conjunto. Seguro de la sabiduría que dirige todos los sucesos de la vida humana, cualquiera que sea la suerte que le toque, la acepta con alegría, persuadido de que, si hubiera conocido todas las conexiones y dependencias de las diferentes partes del universo, sería precisamente la suerte que él mismo habría deseado. Si es la vida, se contenta con vivir; y si es la muerte, como la naturaleza ya no ha de tener necesidad de su presencia aquí, va de buen grado adonde se le destina. «Acepto —dijo un filósofo cínico, cuyas doctrinas eran en este respecto las mismas que las de los estoicos—, acepto, con igual alegría y satisfacción, cualquier cosa que la fortuna pueda depararme. Riqueza o pobreza, placer o dolor, salud o enfermedad, todo es igual para mí; ni desearía que los Dioses cambiaran en modo alguno mi destino. Si hubiera de pedirles algo más allá de lo que su bondad ya me ha concedido, sería que me informaran de antemano de lo que fuera su voluntad hacer conmigo, para que yo mismo pudiera colocarme por propia voluntad en esa situación, y demostrar la alegría con que abrazo su designio. Si voy a embarcarme, dice Epicteto, elijo el mejor navío y el mejor piloto, y espero el tiempo

más favorable que mis circunstancias y mi deber me permitan. La prudencia y la corrección, los principios que los Dioses me han dado para dirigir mi conducta, exigen esto de mí; pero no exigen más. Y si, a pesar de todo, se levanta una tormenta que probablemente ni la fortaleza del navío ni la pericia del piloto puedan resistir, no me inquieto en absoluto por la consecuencia. Todo lo que tenía que hacer ya está hecho. Los que dirigen mi conducta nunca me ordenan ser desdichado, estar ansioso, abatido o temeroso. Que hayamos de naufragar o de llegar a puerto es asunto de Júpiter, no mío. Lo dejo enteramente a su determinación, y jamás turbo mi reposo pensando de qué modo es probable que la decida, sino que recibo cuanto venga con igual indiferencia y seguridad».
</content>

De esta perfecta confianza en aquella sabiduría benevolente que gobierna el universo, y de esta entera resignación a cualquier orden que dicha sabiduría tuviese a bien establecer, se seguía necesariamente que, para el sabio estoico, todos los acontecimientos de la vida humana debían de ser, en gran medida, indiferentes. Su felicidad consistía enteramente, primero, en la contemplación de la felicidad y la perfección del gran sistema del universo, del buen gobierno de la gran república de los Dioses y los hombres, de todos los seres racionales y sensibles; y, en segundo lugar, en el cumplimiento de su deber, en obrar correctamente en los asuntos de esta gran república, fuese cual fuese la pequeña parte que aquella sabiduría le hubiese asignado. La corrección o incorrección de sus esfuerzos podía ser para él de gran importancia. Su éxito o su fracaso no podían serlo en absoluto; no podían suscitar ni gozo ni pesar apasionados, ni deseo ni aversión apasionados. Si prefería unos acontecimientos a otros, si algunas situaciones eran objeto de su elección y otras de su rechazo, no era porque considerase que una era en sí misma, en algún aspecto, mejor que la otra, ni porque pensase que su propia felicidad habría de ser más completa en lo que se llama la situación afortunada que en lo que se tiene por la situación aciaga; sino porque la corrección de la acción, la regla que los Dioses le habían dado para dirigir su conducta, le exigía elegir y

rechazar de este modo. Todos sus afectos se hallaban absorbidos y engullidos en dos grandes afectos: el del cumplimiento de su propio deber, y el de la mayor felicidad posible de todos los seres racionales y sensibles. Para la satisfacción de este último afecto, descansaba con la más perfecta seguridad en la sabiduría y el poder del gran Superintendente del universo. Su única inquietud se refería a la satisfacción del primero; no al resultado, sino a la corrección de sus propios esfuerzos. Cualquiera que fuese el resultado, confiaba en un poder y una sabiduría superiores para que lo encaminasen a promover aquel gran fin que él mismo deseaba más ardientemente promover.

Esta corrección al elegir y al rechazar, aunque originariamente nos fue señalada, y como quien dice recomendada e introducida a nuestro conocimiento, por las cosas mismas y en atención a las cosas elegidas y rechazadas, sin embargo, una vez que llegamos a conocerla a fondo, el orden, la gracia, la belleza que discernimos en esta conducta, la felicidad que sentíamos que de ella resultaba, nos parecieron necesariamente de mucho mayor valor que la obtención efectiva de todos los diversos objetos de elección, o la efectiva evitación de todos los del rechazo. De la observancia de esta corrección nacían la felicidad y la gloria; de su descuido, la desdicha y el oprobio de la naturaleza humana.

Pero para el hombre sabio, para aquel cuyas pasiones se hallaban sometidas por entero a los principios rectores de su naturaleza, la observancia exacta de esta corrección era igualmente fácil en toda ocasión. ¿Se hallaba en la prosperidad? Daba gracias a Júpiter por haberle deparado circunstancias fáciles de dominar y en las que había poca tentación de obrar mal. ¿Se hallaba en la adversidad? Daba igualmente gracias al director de este espectáculo de la vida humana por haberle opuesto un atleta vigoroso, sobre el cual, aunque el combate fuese probablemente más violento, la victoria era más gloriosa e igualmente segura. ¿Puede haber vergüenza alguna en aquella aflicción que nos sobreviene sin culpa nuestra, y en la que nos comportamos con perfecta corrección? No puede haberla; antes al contrario, no puede haber sino el mayor bien y la mayor

ventaja. El hombre valeroso se regocija en aquellos peligros en que, sin temeridad propia, le ha envuelto su fortuna. Le brindan ocasión de ejercitar aquella intrepidez heroica cuyo ejercicio produce el elevado deleite que fluye de la conciencia de una corrección superior y de una admiración merecida. Quien es dueño de todos sus ejercicios no siente repugnancia en medir su fuerza y su destreza con los más fuertes. Y, del mismo modo, quien es dueño de todas sus pasiones no teme circunstancia alguna en la que el Superintendente del universo tenga a bien colocarle. La generosidad de aquel Ser divino le ha provisto de virtudes que le hacen superior a toda situación. Si es el placer, tiene la templanza para abstenerse de él; si es el dolor, tiene la constancia para soportarlo; si es el peligro o la muerte, tiene la magnanimidad y la fortaleza para despreciarlos. Los acontecimientos de la vida humana jamás pueden hallarle desprevenido, ni sin saber cómo mantener aquella corrección de sentimiento y de conducta que, en su propio entender, constituye a un tiempo su gloria y su felicidad.

Los estoicos parecen haber considerado la vida humana como un juego de gran destreza, en el que, sin embargo, se mezclaba el azar, o lo que vulgarmente se entiende por azar. En tales juegos la apuesta suele ser una nimiedad, y todo el placer del juego nace de jugar bien, de jugar limpiamente y de jugar con destreza. Si, a pesar de toda su pericia, el buen jugador llegase a perder por influjo del azar, la pérdida debería ser motivo, más bien, de regocijo que de pesar serio. No ha dado ningún golpe en falso; no ha hecho nada de lo que deba avergonzarse; ha disfrutado por entero de todo el placer del juego. Si, por el contrario, el mal jugador, pese a todos sus desaciertos, llegase del mismo modo a ganar, su éxito apenas puede darle satisfacción alguna. Le mortifica el recuerdo de todos los errores que cometió. Ni siquiera durante la partida puede disfrutar de la parte del placer que esta es capaz de procurar. Por ignorancia de las reglas del juego, el temor, la duda y la vacilación son los sentimientos desagradables que preceden a casi cada jugada que hace; y una vez hecha, la mortificación de descubrirla un craso error suele cerrar el desagradable círculo de sus sensaciones. La vida

humana, con todas las ventajas que puedan acompañarla, debe, según los estoicos, considerarse como una simple apuesta de dos peniques, cosa demasiado insignificante para merecer preocupación alguna. Nuestra única preocupación debería referirse, no a la apuesta, sino al modo correcto de jugar. Si cifrábamos nuestra felicidad en ganar la apuesta, la cifrábamos en algo que dependía de causas ajenas a nuestro poder y fuera de nuestra dirección. Nos exponíamos necesariamente a un temor y a una inquietud perpetuos, y con frecuencia a decepciones penosas y mortificantes. Si la cifrábamos en jugar bien, en jugar limpiamente, en jugar con sabiduría y destreza; en suma, en la corrección de nuestra propia conducta; la cifrábamos en algo que, mediante una disciplina, una educación y una atención adecuadas, podía estar enteramente en nuestro poder y bajo nuestra propia dirección. Nuestra felicidad quedaba perfectamente segura, y fuera del alcance de la fortuna. El resultado de nuestras acciones, si estaba fuera de nuestro poder, quedaba igualmente fuera de nuestra incumbencia, y jamás podíamos sentir por él temor ni inquietud, ni sufrir por él decepción alguna penosa, ni siquiera seria.

La vida humana misma, así como cualquier otra ventaja o desventaja que pueda acompañarla, podía, según ellos, y de acuerdo con las diversas circunstancias, ser objeto propio ya de nuestra elección, ya de nuestro rechazo. Si, en nuestra situación real, había más circunstancias conformes a la naturaleza que contrarias a ella, más circunstancias objeto de elección que de rechazo, la vida era entonces, en conjunto, el objeto propio de elección, y la corrección de la conducta exigía que permaneciésemos en ella. Si, por el contrario, había en nuestra situación real, sin esperanza probable de enmienda, más circunstancias contrarias a la naturaleza que conformes a ella, más circunstancias objeto de rechazo que de elección, la vida misma se convertía entonces, para el hombre sabio, en objeto de rechazo, y no solo le era lícito abandonarla, sino que la corrección de la conducta, la regla que los Dioses le habían dado para dirigirla, le exigía hacerlo. «Se me ordena —dice Epicteto— no residir en Nicópolis; no resido en ella. Se

me ordena no residir en Atenas; no resido en Atenas. Se me ordena no residir en Roma; no resido en Roma. Se me ordena residir en la pequeña y rocosa isla de Giaros; voy y resido allí. Pero en Giaros la casa echa humo. Si el humo es moderado, lo soportaré y me quedaré allí. Si es excesivo, me iré a una casa de la que ningún tirano pueda expulsarme. Tengo siempre presente que la puerta está abierta, que puedo salir cuando quiera y retirarme a aquella hospitalaria morada que en todo tiempo está abierta a todo el mundo; pues, más allá de mi última prenda, más allá de mi cuerpo, ningún hombre vivo tiene poder alguno sobre mí.» Si vuestra situación es, en conjunto, desagradable; si vuestra casa echa demasiado humo para vosotros, decían los estoicos, salid, sin duda alguna. Pero salid sin quejaros, sin murmurar ni lamentaros. Salid sereno, contento, gozoso, dando gracias a los Dioses, que, por su infinita generosidad, han abierto el puerto seguro y tranquilo de la muerte, dispuesto en todo momento a recibirnos del proceloso océano de la vida humana; que han preparado este asilo sagrado, inviolable y grande, siempre abierto, siempre accesible, del todo fuera del alcance de la ira y la injusticia humanas, y lo bastante amplio para contener a la vez a cuantos deseen retirarse a él y a cuantos no lo deseen: un asilo que quita a todo hombre todo pretexto de quejarse, o incluso de imaginar que pueda haber mal alguno en la vida humana, salvo aquel que pueda padecer por su propia insensatez y flaqueza.

Los estoicos, en los escasos fragmentos de su filosofía que han llegado hasta nosotros, hablan a veces de abandonar la vida con una jovialidad, e incluso con una ligereza, que, si considerásemos esos pasajes aisladamente, podrían inducirnos a creer que imaginaban que podíamos, con toda corrección, abandonarla cuando se nos antojase, caprichosa y arbitrariamente, ante el menor disgusto o malestar. «Cuando cenáis en casa de tal persona —dice Epicteto—, os quejáis de las largas historias que os cuenta sobre sus guerras de Misia. «Ahora, amigo mío —os dice—, después de haberos contado cómo tomé tal altura en tal lugar, os contaré cómo fui sitiado en tal otro.» Pero si no queréis veros importunados por sus largas

historias, no aceptéis su cena. Si aceptáis su cena, no tenéis el menor pretexto para quejaros de sus largas historias. Lo mismo sucede con lo que llamáis los males de la vida humana. No os quejéis nunca de aquello de lo que en todo momento está en vuestra mano libraros.» Sin embargo, pese a esta jovialidad, e incluso ligereza de expresión, la alternativa entre abandonar la vida o permanecer en ella era, según los estoicos, cuestión de la más seria e importante deliberación. No debíamos abandonarla jamás hasta que aquel poder superintendente que en un principio nos había colocado en ella nos llamase distintamente a hacerlo. Pero no debíamos considerarnos llamados a ello solo en el término señalado e inevitable de la vida humana. Siempre que la providencia de aquel Poder superintendente hubiese convertido nuestra condición vital, en conjunto, en objeto propio de rechazo antes que de elección, la gran regla que nos había dado para dirigir nuestra conducta nos exigía entonces abandonarla. Podía decirse entonces que oíamos la voz augusta y benevolente de aquel Ser divino llamándonos distintamente a hacerlo.

Por esta razón podía ser, según los estoicos, deber del hombre sabio abandonar la vida aun siendo perfectamente feliz, mientras que, por el contrario, podía ser deber del hombre débil permanecer en ella aun siendo necesariamente desdichado. Si, en la situación del hombre sabio, había más circunstancias que fuesen objeto natural de rechazo que de elección, toda la situación se convertía en objeto de rechazo, y la regla que los Dioses le habían dado para dirigir su conducta le exigía abandonarla tan pronto como las circunstancias particulares lo permitiesen convenientemente. Sin embargo, era perfectamente feliz incluso durante el tiempo en que tuviese a bien permanecer en ella. Había cifrado su felicidad, no en obtener los objetos de su elección, ni en evitar los de su rechazo, sino en elegir y rechazar siempre con exacta corrección; no en el éxito, sino en la propiedad de sus esfuerzos y empeños. Si, en la situación del hombre débil, por el contrario, había más circunstancias que fuesen objeto natural de elección que de rechazo, toda su situación se convertía en objeto propio de elección, y era su deber permanecer

en ella. Sin embargo, era desdichado por no saber cómo aprovechar aquellas circunstancias. Por buenas que fuesen sus cartas, no sabía jugarlas, y no podía disfrutar de ninguna satisfacción real, ni en el desarrollo ni en el resultado de la partida, fuese cual fuese el modo en que esta llegase a resolverse[8].

[Nota 8: Véase Cicerón, De finibus, lib. 3. c. 28. Edición de Olivet.]

La corrección, en ciertas ocasiones, de la muerte voluntaria, aunque fuese quizá más insistida por los estoicos que por ninguna otra secta de los filósofos antiguos, era sin embargo una doctrina común a todos ellos, incluso a los pacíficos e indolentes epicúreos. En la época en que florecieron los fundadores de todas las principales sectas de la filosofía antigua, durante la guerra del Peloponeso y por muchos años después de su conclusión, las diversas repúblicas de Grecia se hallaban, en su interior, casi siempre agitadas por las facciones más furiosas, y, en el exterior, envueltas en las guerras más sangrientas, en las que cada una buscaba no solo la superioridad o el dominio, sino extirpar por completo a todos sus enemigos o, lo que no era menos cruel, reducirlos al más vil de todos los estados, el de la esclavitud doméstica, y venderlos, hombres, mujeres y niños, como si fuesen rebaños de ganado, al mejor postor del mercado. La pequeñez de la mayor parte de aquellos Estados hacía además que a cada uno de ellos no le pareciese en absoluto improbable caer él mismo en aquella misma calamidad que él mismo tan a menudo había, quizá, infligido realmente, o al menos intentado infligir, a alguno de sus vecinos. En este estado desordenado de las cosas, la más perfecta inocencia, unida al más alto rango y a los mayores servicios públicos, no podía dar a ningún hombre seguridad alguna de que, incluso en su propia casa y entre sus parientes y conciudadanos, no habría de ser, en algún momento, por el predominio de alguna facción hostil y furiosa, condenado al castigo más cruel e ignominioso. Si era hecho prisionero en la guerra, o si la ciudad de la que era miembro era conquistada, quedaba expuesto, de ser posible, a injurias e insultos aún mayores. Pero todo hombre, natural, o más bien necesariamente, familiariza su imaginación con las aflicciones a que

prevé que su situación puede exponerle con frecuencia. Es imposible que un marino no piense a menudo en tormentas, en naufragios, en zozobrar en el mar, y en cómo probablemente habría de sentir y de obrar en tales ocasiones. Del mismo modo era imposible que un patriota o un héroe griego no familiarizase su imaginación con todas las diversas calamidades a que sabía que su situación había de exponerle con frecuencia, o más bien constantemente. Así como el salvaje americano prepara su canto de muerte, y considera cómo ha de comportarse cuando haya caído en manos de sus enemigos y sea por ellos ajusticiado entre los más prolongados tormentos y en medio de los insultos y la irrisión de todos los espectadores, así también el patriota o el héroe griego no podía evitar ocupar a menudo sus pensamientos en considerar qué debía sufrir y qué debía hacer en el destierro, en el cautiverio, al verse reducido a la esclavitud, al ser sometido a tortura, al ser conducido al patíbulo. Pero los filósofos de todas las diversas sectas representaron con toda razón la virtud —esto es, una conducta sabia, justa, firme y templada— no solo como el camino más probable, sino como el camino cierto e infalible hacia la felicidad incluso en esta vida. Esta conducta, sin embargo, no podía siempre eximir, y a veces podía incluso exponer a quien la seguía, a todas las calamidades propias de aquel estado inestable de los asuntos públicos. Se esforzaron, por ello, en demostrar que la felicidad era, o del todo, o al menos en gran medida, independiente de la fortuna: los estoicos, que lo era del todo; los filósofos académicos y peripatéticos, que lo era en gran medida. Una conducta sabia, prudente y buena era, en primer lugar, la conducta con más probabilidades de asegurar el éxito en toda clase de empresa; y, en segundo lugar, aunque fracasase el éxito, el ánimo no quedaba sin consuelo. El hombre virtuoso podía todavía gozar de la aprobación cabal de su propio pecho, y podía sentir todavía que, por adversas que fuesen las cosas en el exterior, todo era calma, paz y concordia en su interior. Podía consolarse también, por lo general, con la certeza de poseer el afecto y la estima de todo espectador inteligente e imparcial, que no podía dejar de admirar su conducta y de lamentar su infortunio.

Aquellos filósofos se esforzaron también, al mismo tiempo, en demostrar que las mayores desdichas a que está sujeta la vida humana podían soportarse con mayor facilidad de lo que comúnmente se imagina. Se esforzaron en señalar los consuelos de que un hombre puede todavía disfrutar al verse reducido a la pobreza, al verse arrojado al destierro, al verse expuesto a la injusticia del clamor popular, al padecer ceguera, sordera, la extremada vejez, o al acercarse la muerte. Señalaron también las consideraciones que podían contribuir a sostener su constancia bajo las angustias del dolor e incluso de la tortura, en la enfermedad, en el pesar por la pérdida de los hijos, por la muerte de los amigos y parientes, etc. Los escasos fragmentos que han llegado hasta nosotros de lo que los filósofos antiguos escribieron sobre estas materias forman, quizá, uno de los restos de la antigüedad más instructivos y, a la vez, más interesantes. El espíritu y la hombría de sus doctrinas contrastan admirablemente con el tono abatido, quejumbroso y lloroso de algunos sistemas modernos.

Pero, al mismo tiempo que aquellos filósofos antiguos se esforzaban de este modo en sugerir cuantas consideraciones pudiesen, como dice Milton, «armar el pecho endurecido de tenaz paciencia, cual de triple acero», se afanaban también, sobre todo, en convencer a sus seguidores de que en la muerte no había ni podía haber mal alguno, y de que, si su situación llegaba en algún momento a ser demasiado dura para que su constancia la sobrellevase, el remedio estaba a mano, la puerta estaba abierta, y podían, sin temor, salir por ella cuando quisiesen. Si no había otro mundo más allá del presente, la muerte, decían, no podía ser un mal; y si había otro mundo, los Dioses habrían de estar también en él, y un hombre justo no podía temer mal alguno hallándose bajo su protección. Aquellos filósofos, en suma, prepararon, si se me permite decirlo así, un canto de muerte del que los patriotas y los héroes griegos podían valerse en las ocasiones propicias; y de todas las diversas sectas, los estoicos, creo que ha de reconocerse, habían preparado, con mucho, el canto más animoso y esforzado.

El suicidio, sin embargo, no parece haber sido nunca muy frecuente entre los griegos. Salvo Cleómenes, no recuerdo por el momento ningún patriota o héroe griego verdaderamente ilustre que muriese por su propia mano. La muerte de Aristómenes está tan fuera del período de la historia verídica como la de Áyax. El relato corriente de la muerte de Temístocles, aunque situado dentro de ese período, presenta a todas luces los rasgos de una fábula de lo más novelesca. De todos los héroes griegos cuyas vidas escribió Plutarco, Cleómenes parece haber sido el único que pereció de este modo. Terámenes, Sócrates y Foción, a quienes desde luego no faltó valor, se dejaron enviar a prisión y se sometieron pacientemente a la muerte a que les había condenado la injusticia de sus conciudadanos. El valeroso Eumenes se dejó entregar, por sus propios soldados amotinados, a su enemigo Antígono, y murió de hambre sin intentar violencia alguna. El gallardo Filopemén se dejó hacer prisionero por los mesenios, fue arrojado a un calabozo y se supone que fue envenenado en secreto. De varios filósofos, en verdad, se dice que murieron de este modo; pero sus vidas han sido escritas con tal ligereza que muy poco crédito merece la mayor parte de las historias que de ellos se cuentan. Se han dado tres relatos distintos de la muerte de Zenón el estoico. Uno es que, tras haber gozado durante noventa y ocho años del más perfecto estado de salud, tropezó al salir de su escuela y, aunque no sufrió otro daño que el de romperse o dislocarse un dedo, golpeó el suelo con la mano y, con las palabras de la Níobe de Eurípides, dijo: «Ya voy, ¿por qué me llamas?», y de inmediato se fue a casa y se ahorcó. A tan avanzada edad, cabría pensar, bien podría haber tenido un poco más de paciencia. Otro relato dice que, a la misma edad y a consecuencia de un accidente semejante, se dejó morir de hambre. El tercer relato dice que murió de muerte natural a los setenta y dos años; con mucho el más verosímil de los tres, y respaldado además por la autoridad de un contemporáneo que debió de tener toda ocasión de estar bien informado: Perseo, en un principio esclavo, y más tarde amigo y discípulo de Zenón. El primer relato lo da Apolonio de Tiro, que floreció hacia la época de Augusto César, entre doscientos y trescientos años después de la muerte de Zenón. No sé

quién es el autor del segundo relato. Apolonio, que era él mismo estoico, pensó probablemente que honraría al fundador de una secta que tanto hablaba de la muerte voluntaria hacerle morir de este modo por su propia mano. Los hombres de letras, aunque después de muertos se hable de ellos con frecuencia más que de los mayores príncipes o estadistas de su tiempo, son por lo general, en vida, tan oscuros e insignificantes que sus peripecias rara vez quedan registradas por los historiadores coetáneos. Los de las épocas posteriores, para satisfacer la curiosidad pública, y sin documentos auténticos ni para apoyar ni para contradecir sus relatos, parecen haberlos amoldado con frecuencia a su propio capricho, y casi siempre con una gran mezcla de lo maravilloso. En este caso particular, lo maravilloso, aunque sin respaldo de autoridad alguna, parece haber prevalecido sobre lo verosímil, pese al respaldo de la mejor. Diógenes Laercio se inclina claramente por el relato de Apolonio. Luciano y Lactancio parecen haber dado ambos crédito al de la avanzada edad y la muerte violenta.

Esta costumbre de la muerte voluntaria parece haber estado mucho más extendida entre los orgullosos romanos que entre los vivaces, ingeniosos y acomodaticios griegos. Incluso entre los romanos, la costumbre no parece haberse establecido en las primeras épocas de la república, las que se llaman virtuosas. El relato corriente de la muerte de Régulo, aunque probablemente fabuloso, jamás habría podido inventarse de haberse supuesto que pudiera recaer deshonra alguna sobre aquel héroe por haber soportado pacientemente las torturas que se dice que le infligieron los cartagineses. En las épocas posteriores de la república, sospecho que cierta deshonra habría acompañado a tal sumisión. En las diversas guerras civiles que precedieron a la caída de la república, muchos de los hombres eminentes de todos los bandos en contienda prefirieron perecer por su propia mano antes que caer en la de sus enemigos. La muerte de Catón, celebrada por Cicerón y censurada por César, y convertida en objeto de una controversia de lo más seria entre, quizá, los dos abogados más ilustres que el mundo haya visto jamás, imprimió a este modo de morir un carácter de esplendor

que parece haber conservado durante varias épocas posteriores. La elocuencia de Cicerón fue superior a la de César. El partido admirador prevaleció con mucho sobre el censor, y los amantes de la libertad, durante muchas épocas después, alzaron la vista hacia Catón como hacia el más venerable mártir del partido republicano. El jefe de un partido, observa el cardenal de Retz, puede hacer lo que le plazca; mientras conserve la confianza de sus propios amigos, jamás podrá obrar mal; máxima cuya verdad su Eminencia tuvo él mismo ocasión de comprobar en varias ocasiones. Catón, según parece, unía a sus otras virtudes la de ser un excelente compañero de botella. Sus enemigos le acusaban de embriaguez, pero, dice Séneca, quien objete este vicio a Catón hallará mucho más fácil probar que la embriaguez es una virtud que probar que Catón pudiera estar entregado a vicio alguno.

Bajo los emperadores, este modo de morir parece haber estado, durante mucho tiempo, perfectamente de moda. En las epístolas de Plinio hallamos el relato de varias personas que optaron por morir de este modo, según parece, más por vanidad y ostentación que por lo que, incluso a un estoico sobrio y sensato, pudiera parecerle una razón propia o necesaria. Hasta las damas, que rara vez se quedan atrás a la hora de seguir la moda, parecen haber optado con frecuencia, y de un modo del todo innecesario, por morir de este modo, y, al igual que las damas de Bengala, por acompañar en ciertas ocasiones a sus maridos a la tumba. El predominio de esta moda ocasionó ciertamente muchas muertes que de otro modo no habrían tenido lugar. Sin embargo, todos los estragos que esta —quizá la más alta manifestación de la vanidad y la impertinencia humanas— pudiera ocasionar, probablemente nunca fueron muy grandes.

El principio del suicidio, el principio que nos enseñaría, en ciertas ocasiones, a considerar aquella acción violenta como objeto de aplauso y de aprobación, parece ser del todo un refinamiento de la filosofía. La naturaleza, en su estado sano y saludable, nunca parece incitarnos al suicidio. Existe, en verdad, una especie de melancolía (enfermedad a la que la naturaleza humana, entre sus demás

calamidades, se halla desgraciadamente sujeta) que parece ir acompañada de lo que podría llamarse un apetito irresistible de autodestrucción. En circunstancias a menudo de la más alta prosperidad exterior, y a veces también a pesar de los sentimientos religiosos más serios y profundamente arraigados, se sabe que esta enfermedad ha impulsado con frecuencia a sus desdichadas víctimas hasta este extremo fatal. Las personas infortunadas que perecen de este modo tan lamentable son objeto propio, no de censura, sino de conmiseración. Pretender castigarlas cuando ya están fuera del alcance de todo castigo humano no es menos absurdo que injusto. Ese castigo solo puede recaer sobre los amigos y parientes que les sobreviven, quienes son siempre del todo inocentes, y para quienes la pérdida de su amigo de un modo tan vergonzoso ha de ser siempre, por sí sola, una calamidad muy grave. La naturaleza, en su estado sano y saludable, nos incita a evitar la aflicción en toda ocasión; en muchas ocasiones, a defendernos de ella, aunque sea a riesgo, o incluso con la certeza, de perecer en esa defensa. Pero, cuando no hemos podido defendernos de ella ni hemos perecido en esa defensa, ningún principio natural, ninguna atención a la aprobación del supuesto espectador imparcial, al juicio del hombre interior, parece llamarnos a escapar de ella destruyéndonos a nosotros mismos. Es solo la conciencia de nuestra propia flaqueza, de nuestra propia incapacidad para soportar la calamidad con la debida hombría y firmeza, lo que puede empujarnos a esta resolución. No recuerdo haber leído ni oído hablar de ningún salvaje americano que, al ser hecho prisionero por alguna tribu enemiga, se diese muerte a sí mismo para evitar ser después ajusticiado entre tormentos y en medio de los insultos y las burlas de sus enemigos. Él cifra su gloria en soportar aquellos tormentos con hombría, y en devolver aquellos insultos con un desprecio y una irrisión diez veces mayores.

Este desdén por la vida y por la muerte, unido, sin embargo, a la más entera sumisión al orden de la Providencia, y al más cabal contento con cualquier acontecimiento que la corriente de los asuntos humanos pudiera deparar, pueden considerarse las dos

doctrinas fundamentales sobre las que descansaba todo el edificio de la moral estoica. El independiente y esforzado, aunque a menudo áspero, Epicteto puede considerarse el gran apóstol de la primera de estas doctrinas; el apacible, humano y benevolente Antonino, de la segunda.

El esclavo liberto de Epafrodito, quien en su juventud había estado sometido a la insolencia de un amo brutal, quien en su madurez fue, por los celos y el capricho de Domiciano, desterrado de Roma y de Atenas y obligado a residir en Nicópolis, y quien, por el mismo tirano, podía esperar en cualquier momento ser enviado a Giaros, o, quizá, ser ajusticiado, solo pudo conservar su tranquilidad alimentando en su ánimo el más soberano desdén por la vida humana. Nunca se exalta tanto, y en consecuencia su elocuencia nunca es tan animada, como cuando expone la futilidad y la nada de todos sus placeres y de todos sus dolores.

El emperador de buen natural, soberano absoluto de toda la parte civilizada del mundo, que ciertamente no tenía razón particular alguna para quejarse de la suerte que le había tocado, se complace en expresar su contento con el curso ordinario de las cosas, y en señalar bellezas incluso en aquellas partes de él en las que los observadores vulgares no suelen advertir ninguna. Hay una corrección, observa, e incluso una gracia atractiva, tanto en la vejez como en la juventud; y la debilidad y la decrepitud de aquel estado son tan conformes a la naturaleza como la lozanía y el vigor del otro. La muerte, asimismo, es un término tan propio de la vejez como la juventud lo es de la niñez, o la edad viril de la juventud. Así como solemos decir, observa en otra ocasión, que el médico ha ordenado a tal hombre montar a caballo, o tomar baños fríos, o andar descalzo, así también debemos decir que la naturaleza, el gran conductor y médico del universo, ha ordenado a tal hombre una enfermedad, o la amputación de un miembro, o la pérdida de un hijo. Por prescripción de los médicos ordinarios, el paciente traga muchas pociones amargas y se somete a muchas operaciones dolorosas. Sin embargo, por la esperanza, por incierta que sea, de que de ello resulte la salud, se somete de buen grado a todo. Del mismo modo,

el paciente puede esperar que las prescripciones más ásperas del gran Médico de la naturaleza contribuirán a su propia salud, a su propia prosperidad y felicidad postreras; y puede estar del todo seguro de que no solo contribuyen, sino que son indispensablemente necesarias a la salud, a la prosperidad y a la felicidad del universo, al fomento y adelanto del gran plan de Júpiter. De no haber sido así, el universo jamás las habría producido; su arquitecto y conductor, dotado de suma sabiduría, jamás habría permitido que ocurriesen. Así como todas las partes coexistentes del universo, incluso las más pequeñas, se ajustan exactamente unas a otras, y todas contribuyen a componer un sistema inmenso y conexo, así también todos los acontecimientos sucesivos que se siguen unos a otros, aun los aparentemente más insignificantes, forman parte, y parte necesaria, de aquella gran cadena de causas y efectos que no tuvo principio y que no tendrá fin; y que, dado que todos resultan necesariamente de la disposición y el designio originales del todo, son todos esencialmente necesarios, no solo a su prosperidad, sino a su continuación y a su conservación. Quienquiera que no acoja cordialmente cuanto le acontece, quienquiera que se lamente de que le haya acontecido, quienquiera que desee que no le hubiese acontecido, desea, en la medida en que de él depende, detener el movimiento del universo, romper aquella gran cadena de sucesión por cuyo progreso puede únicamente continuarse y conservarse aquel sistema, y, por alguna pequeña conveniencia propia, desordenar y descomponer toda la máquina del mundo. «Oh mundo —dice en otro lugar—, todo cuanto te es conveniente a ti me es conveniente a mí. Nada es demasiado temprano ni demasiado tardío para mí de lo que es oportuno para ti. Todo es fruto para mí cuanto tus estaciones producen. De ti proceden todas las cosas; en ti están todas las cosas; para ti son todas las cosas. Uno dice: ¡Oh, amada ciudad de Cécrope! ¿No dirás tú: ¡Oh, amada ciudad de Dios!?»

De estas doctrinas tan sublimes intentaron los estoicos, o al menos algunos de ellos, deducir todas sus paradojas.

El sabio estoico se esforzaba en penetrar los designios del gran Superintendente del universo, y en ver las cosas bajo la misma luz

en que aquel Ser divino las contemplaba. Pero para el gran Superintendente del universo, todos los diversos acontecimientos que el curso de su providencia pueda producir —lo que a nosotros nos parece lo más pequeño y lo más grande, el reventar de una burbuja, como dice el señor Pope, y el de un mundo, por ejemplo— eran perfectamente iguales, eran igualmente partes de aquella gran cadena que había predestinado desde toda la eternidad, eran igualmente efectos de la misma sabiduría infalible, de la misma benevolencia universal e ilimitada. Del mismo modo, para el sabio estoico, todos aquellos diversos acontecimientos eran perfectamente iguales. En el curso de esos acontecimientos, en verdad, se le había asignado un pequeño departamento en el que él mismo tenía cierta pequeña administración y dirección. En este departamento se esforzaba en actuar tan correctamente como podía, y en conducirse de acuerdo con aquellas órdenes que, según entendía, se le habían prescrito. Pero no ponía inquietud ni pasión alguna ni en el éxito ni en el fracaso de sus más fieles esfuerzos. La más alta prosperidad y la destrucción total de aquel pequeño departamento, de aquel pequeño sistema que en cierta medida se le había confiado, le eran perfectamente indiferentes. Si aquellos acontecimientos hubiesen dependido de él, habría elegido el uno y rechazado el otro. Pero, como no dependían de él, confiaba en una sabiduría superior, y se hallaba perfectamente satisfecho de que el acontecimiento que sucediese, fuese cual fuese, era precisamente aquel que él mismo, de haber conocido todas las conexiones y dependencias de las cosas, habría deseado con la mayor sinceridad y devoción. Cuanto hacía bajo el influjo y la dirección de aquellos principios era igualmente perfecto; y cuando extendía un dedo —para dar el ejemplo del que ellos solían valerse— realizaba una acción en todos los aspectos tan meritoria, tan digna de elogio y de admiración, como cuando entregaba la vida al servicio de su patria. Así como para el gran Superintendente del universo los mayores y los menores esfuerzos de su poder, la formación y la disolución de un mundo, la formación y la disolución de una burbuja, eran igualmente fáciles, igualmente admirables e igualmente efectos de la misma sabiduría y benevolencia divinas, así también para el sabio estoico lo que

nosotros llamaríamos la gran acción no requería más esfuerzo que la pequeña, era igualmente fácil, procedía exactamente de los mismos principios, y no era en absoluto más meritoria ni digna de un grado más alto de elogio y de admiración.

Así como todos aquellos que habían llegado a este estado de perfección eran igualmente felices, así también todos aquellos que se quedaban por debajo de él, aunque solo fuese en el más mínimo grado, por mucho que se le aproximasen, eran igualmente desdichados. Así como el hombre, decían, que se hallaba apenas una pulgada bajo la superficie del agua no podía respirar más que el que se hallaba cien yardas bajo ella, así también el hombre que no había sometido por completo todas sus pasiones privadas, parciales y egoístas, que albergaba algún otro deseo ferviente que no fuese el de la felicidad universal, que no había emergido por completo de aquel abismo de miseria y desorden en que le había sumido su ansia de satisfacer aquellas pasiones privadas, parciales y egoístas, no podía respirar el aire libre de la libertad y de la independencia, ni disfrutar de la seguridad y de la felicidad del hombre sabio, más de lo que podía hacerlo quien se hallaba más alejado de aquella situación. Así como todas las acciones del hombre sabio eran perfectas, e igualmente perfectas, así también todas las del hombre que no había llegado a esta suprema sabiduría eran defectuosas, e igualmente defectuosas, según pretendían algunos estoicos. Así como una verdad, decían, no podía ser más verdadera, ni una falsedad más falsa que otra, así una acción honrosa no podía ser más honrosa, ni una vergonzosa más vergonzosa que otra. Así como, al tirar al blanco, el hombre que erraba por una pulgada erraba tanto como el que erraba por cien yardas, así también el hombre que, en lo que a nosotros nos parece la acción más insignificante, había obrado incorrectamente y sin razón suficiente, era tan culpable como el que lo hubiese hecho en lo que a nosotros nos parece la más importante; el hombre que mata un gallo, por ejemplo, incorrectamente y sin razón suficiente, tanto como el que ha asesinado a su padre.

Si la primera de estas dos paradojas puede parecer ya suficientemente violenta, la segunda es evidentemente demasiado absurda para merecer consideración seria alguna. Es, en verdad, tan absurda que apenas puede uno dejar de sospechar que en cierta medida ha de haber sido malentendida o tergiversada. En todo caso, no puedo permitirme creer que hombres como Zenón o Cleantes, hombres, según se dice, de la elocuencia a un tiempo más sencilla y más sublime, pudiesen ser autores, ni de esta, ni de la mayor parte de las demás paradojas estoicas, que en general no son sino sofismas impertinentes y hacen tan poco honor a su sistema que no daré cuenta más pormenorizada de ellas. Me inclino a atribuirlas más bien a Crisipo, discípulo y seguidor, en efecto, de Zenón y de Cleantes, pero que, por cuanto de él se nos ha transmitido, parece haber sido un mero pedante dialéctico, sin gusto ni elegancia de ninguna clase. Puede que fuese él el primero en reducir sus doctrinas a un sistema escolástico o técnico de definiciones, divisiones y subdivisiones artificiosas, uno de los medios más eficaces, quizá, para extinguir cuanto sentido común pueda haber en cualquier doctrina moral o metafísica. Muy fácilmente puede suponerse que semejante hombre entendiese demasiado al pie de la letra algunas expresiones animadas de sus maestros al describir la felicidad del hombre de virtud perfecta, y la desdicha de quienquiera que no llegase a alcanzar ese carácter.

Los estoicos, en general, parecen haber admitido que podía haber cierto grado de aprovechamiento en quienes no habían llegado a la virtud y a la felicidad perfectas. Distribuían a estos aventajados en distintas clases, según el grado de su adelanto; y llamaban a las virtudes imperfectas que suponían capaces de ejercitar, no rectitudes, sino correcciones, conveniencias, acciones decorosas y decentes, para las que podía alegarse una razón plausible o probable: lo que Cicerón expresa con la palabra latina officia, y Séneca, con mayor exactitud a mi parecer, con la de convenientia. La doctrina de estas virtudes imperfectas, pero alcanzables, parece haber constituido lo que podríamos llamar la moral práctica de los

estoicos. Es el tema de los Oficios de Cicerón, y se dice que lo fue también de otro libro escrito por Marco Bruto, hoy perdido.

El plan y el sistema que la naturaleza ha trazado para nuestra conducta parece ser del todo distinto del de la filosofía estoica.

Por naturaleza, los acontecimientos que afectan de manera inmediata a aquel pequeño departamento en el que nosotros mismos tenemos alguna pequeña administración y dirección, que nos afectan de manera inmediata a nosotros, a nuestros amigos, a nuestra patria, son los acontecimientos que más nos interesan y los que principalmente excitan nuestros deseos y aversiones, nuestras esperanzas y temores, nuestras alegrías y pesares. Si estas pasiones llegasen a ser, como suelen ser propensas a serlo, demasiado vehementes, la naturaleza ha provisto un remedio y una corrección adecuados. La presencia real, o incluso imaginaria, del espectador imparcial, la autoridad del hombre interior, está siempre a mano para imponerles el debido tono y temple de moderación.

Si, a pesar de nuestros más fieles esfuerzos, todos los acontecimientos que puedan afectar a este pequeño departamento resultasen ser los más desdichados y desastrosos, la naturaleza no nos ha dejado en modo alguno sin consuelo. Ese consuelo puede extraerse, no solo de la aprobación cabal del hombre interior, sino, de ser posible, de un principio todavía más noble y más generoso: de una firme confianza en aquella sabiduría benevolente que dirige todos los acontecimientos de la vida humana, y de una sumisión reverente a ella, sabiduría que, podemos estar seguros, jamás habría permitido que sucediesen aquellas desgracias de no haber sido indispensablemente necesarias para el bien del todo.

La naturaleza no nos ha prescrito esta sublime contemplación como el gran negocio y la ocupación de nuestra vida. Nos la señala tan solo como consuelo de nuestras desdichas. La filosofía estoica la prescribe como el gran negocio y la ocupación de nuestra vida. Esa filosofía nos enseña a no interesarnos seria y ansiosamente en ningún acontecimiento ajeno al buen orden de nuestro propio ánimo, a la corrección de nuestro propio elegir y rechazar, salvo en

aquellos que atañen a un departamento en el que no tenemos ni debemos tener administración ni dirección de ninguna clase: el departamento del gran Superintendente del universo. Mediante la perfecta apatía que nos prescribe, mediante el empeño no ya en moderar, sino en erradicar por completo todos nuestros afectos privados, parciales y egoístas, y al no permitirnos sentir, respecto de cuanto pueda acontecernos a nosotros mismos, a nuestros amigos, a nuestra patria, ni siquiera las pasiones de simpatía y atenuadas del espectador imparcial, se esfuerza en volvernos del todo indiferentes y despreocupados respecto del éxito o del fracaso de todo aquello que la naturaleza nos ha prescrito como el negocio y la ocupación propios de nuestra vida.

Los razonamientos de la filosofía, podría decirse, aunque puedan confundir y ofuscar el entendimiento, jamás pueden quebrantar la conexión necesaria que la naturaleza ha establecido entre las causas y sus efectos. Las causas que excitan naturalmente nuestros deseos y aversiones, nuestras esperanzas y temores, nuestras alegrías y pesares, producirían sin duda en cada individuo, a pesar de todos los razonamientos del estoicismo, y según el grado de su sensibilidad real, sus efectos propios y necesarios. Los juicios del hombre interior, sin embargo, podrían verse bastante afectados por esos razonamientos, y aquel gran huésped podría aprender de ellos a intentar someter todos nuestros afectos privados, parciales y egoístas a una tranquilidad más o menos perfecta. Dirigir los juicios de este huésped es el gran propósito de todos los sistemas de moral. No puede dudarse de que la filosofía estoica tuvo una influencia muy grande sobre el carácter y la conducta de sus seguidores; y de que, aunque a veces pudiese incitarlos a una violencia innecesaria, su tendencia general fue animarlos a acciones de la más heroica magnanimidad y de la más amplia benevolencia.

IV. Además de estos sistemas antiguos, existen algunos sistemas modernos según los cuales la virtud consiste en la corrección, es decir, en la conveniencia del afecto del que procedemos a obrar con respecto a la causa u objeto que lo excita. El sistema del doctor Clarke, que sitúa la virtud en obrar de acuerdo con las relaciones de

las cosas, en regular nuestra conducta según la conveniencia o la incongruencia que pueda haber en la aplicación de ciertas acciones a ciertas cosas, o a ciertas relaciones; el del señor Woollaston, que la sitúa en obrar de acuerdo con la verdad de las cosas, según su propia naturaleza y esencia, o en tratarlas como lo que realmente son, y no como lo que no son; el de mi lord Shaftesbury, que la sitúa en mantener un equilibrio adecuado de los afectos, y en no permitir que ninguna pasión rebase su esfera propia: son todos ellos descripciones más o menos inexactas de una misma idea fundamental.

Ninguno de estos sistemas da, ni siquiera pretende dar, medida precisa ni definida alguna por la que pueda determinarse o juzgarse esta conveniencia o corrección del afecto. Esa medida precisa y definida no puede hallarse en otra parte que en los sentimientos de simpatía del espectador imparcial y bien informado.

Además, la descripción de la virtud que se da, o que al menos se pretende y se intenta dar en cada uno de esos sistemas —pues algunos autores modernos no son muy afortunados en su manera de expresarse—, es, sin duda, del todo justa hasta donde llega. No hay virtud sin corrección, y dondequiera que hay corrección se debe cierto grado de aprobación. Pero esta descripción sigue siendo, con todo, imperfecta. Porque, aunque la corrección es un ingrediente esencial en toda acción virtuosa, no es siempre el único ingrediente. Las acciones benéficas poseen otra cualidad por la que parecen merecer, no solo aprobación, sino recompensa. Ninguno de esos sistemas da cuenta, ni con facilidad ni con suficiencia, de ese grado superior de estima que parece deberse a tales acciones, ni de esa diversidad de sentimiento que naturalmente suscitan. Tampoco es más completa la descripción del vicio. Pues, del mismo modo, aunque la incorrección es un ingrediente necesario en toda acción viciosa, no es siempre el único ingrediente; y a menudo hay el más alto grado de absurdo y de incorrección en acciones muy inofensivas e insignificantes. Las acciones deliberadas, de tendencia perniciosa para quienes nos rodean, poseen, además de su incorrección, una cualidad propia y peculiar por la que parecen merecer, no solo

desaprobación, sino castigo, y ser objeto, no ya de mera antipatía, sino de resentimiento y de venganza; y ninguno de esos sistemas da cuenta, ni con facilidad ni con suficiencia, de ese grado superior de aborrecimiento que sentimos por tales acciones.

Capítulo II.

De los sistemas que hacen consistir la virtud en la prudencia

El más antiguo de los sistemas que hacen consistir la virtud en la prudencia, y del que han llegado hasta nosotros restos considerables, es el de Epicuro, de quien se dice, sin embargo, que tomó prestados todos los principios rectores de su filosofía de algunos de los que le habían precedido, en particular de Aristipo; aunque es muy probable, pese a esta acusación de sus enemigos, que al menos su modo de aplicar esos principios fuese enteramente suyo.

Según Epicuro[9], el placer y el dolor corporales eran los únicos objetos últimos del deseo y de la aversión naturales. Que fuesen siempre los objetos naturales de aquellas pasiones no requería, a su juicio, demostración alguna. El placer, en verdad, podía parecer a veces objeto de evitación; pero no porque fuese placer, sino porque, al disfrutarlo, habríamos de renunciar a algún placer mayor, o exponernos a algún dolor más digno de evitarse de lo que aquel placer era digno de desearse. El dolor, del mismo modo, podía parecer a veces objeto de elección; pero no porque fuese dolor, sino porque, al soportarlo, podríamos evitar un dolor todavía mayor, o adquirir algún placer de mucha mayor importancia. Que el dolor y el

placer corporales fuesen, por tanto, siempre los objetos naturales del deseo y de la aversión era, a su juicio, cosa sobradamente evidente. Y no lo era menos, imaginaba, que fuesen los únicos objetos últimos de aquellas pasiones. Todo lo demás que se deseaba o se evitaba lo era, según él, por su tendencia a producir una u otra de aquellas sensaciones. La tendencia a procurar placer hacía deseables el poder y las riquezas, así como la tendencia contraria a producir dolor hacía de la pobreza y de la insignificancia objetos de aversión. Se estimaban el honor y la reputación porque la estima y el afecto de quienes nos rodean eran de la mayor importancia tanto para procurarnos placer como para defendernos del dolor. La ignominia y la mala fama, por el contrario, había que evitarlas porque el odio, el desprecio y el resentimiento de quienes nos rodean destruían toda seguridad y nos exponían necesariamente a los mayores males corporales.

[Nota 9: Véase Cicerón, De finibus, lib. i. Diógenes Laercio, i, x.]

Todos los placeres y dolores del ánimo derivaban, según Epicuro, en última instancia, de los del cuerpo. El ánimo era feliz cuando pensaba en los placeres pasados del cuerpo y esperaba otros venideros, y era desdichado cuando pensaba en los dolores que el cuerpo había padecido antaño y temía los mismos, o mayores, en lo sucesivo.

Pero los placeres y los dolores del ánimo, aunque derivados en última instancia de los del cuerpo, eran con mucho mayores que sus originales. El cuerpo sentía solo la sensación del instante presente, mientras que el ánimo sentía también el pasado y el futuro, el uno mediante el recuerdo, el otro mediante la anticipación, y por consiguiente padecía y gozaba mucho más. Cuando nos hallamos bajo el mayor dolor corporal, observaba, siempre hallaremos, si reparamos en ello, que no es el sufrimiento del instante presente lo que principalmente nos atormenta, sino, o bien el angustioso recuerdo del pasado, o bien el temor todavía más horrible del futuro. El dolor de cada instante, considerado en sí mismo y separado de todo lo que le precede y de todo lo que le sigue, es una nimiedad,

indigna de tenerse en cuenta. Y, sin embargo, esto es todo lo que puede decirse que el cuerpo padece jamás. Del mismo modo, cuando disfrutamos del mayor placer, siempre hallaremos que la sensación corporal, la sensación del instante presente, no forma sino una pequeña parte de nuestra felicidad, que nuestro goce nace principalmente, o bien del alegre recuerdo del pasado, o bien de la anticipación todavía más gozosa del futuro, y que el ánimo aporta siempre, con mucho, la mayor parte del deleite.

Puesto que nuestra felicidad y nuestra desdicha dependían, por tanto, principalmente del ánimo, si esta parte de nuestra naturaleza estaba bien dispuesta, si nuestros pensamientos y opiniones eran los que debían ser, tenía poca importancia el modo en que se viese afectado nuestro cuerpo. Aun bajo un gran dolor corporal, podíamos todavía disfrutar de una porción considerable de felicidad, si nuestra razón y nuestro juicio mantenían su superioridad. Podíamos entretenernos con el recuerdo de placeres pasados y con la esperanza de placeres futuros; podíamos dulcificar el rigor de nuestros dolores recordando qué era, en verdad, aquello que, aun en esta situación, nos veíamos obligados a padecer: que no era sino la sensación corporal, el dolor del instante presente, que por sí solo jamás podía ser muy grande; que cualquier angustia que sufriésemos por el temor a que se prolongase era efecto de una opinión del ánimo, que podía corregirse con sentimientos más justos, considerando que, si nuestros dolores eran violentos, probablemente serían de corta duración, y que, si eran de larga duración, probablemente serían moderados y admitirían muchos intervalos de alivio; y que, en todo caso, la muerte estaba siempre a mano y a nuestro alcance para librarnos, la cual, puesto que, según él, ponía fin a toda sensación, ya de dolor, ya de placer, no podía considerarse un mal. «Mientras somos —decía él—, la muerte no es; y cuando la muerte es, nosotros no somos; la muerte, por tanto, no puede ser nada para nosotros.»

Si la sensación misma del dolor positivo era, de suyo, tan poco temible, la del placer lo era todavía menos digna de desearse. Por naturaleza, la sensación del placer era mucho menos intensa que la

del dolor. Si, por tanto, este último podía restar tan poquísimo a la felicidad de un ánimo bien dispuesto, el otro apenas podía añadirle nada. Cuando el cuerpo estaba libre de dolor y el ánimo de temor y de inquietud, la sensación añadida del placer corporal podía tener muy poca importancia, y, aunque pudiese variarla, no podía decirse propiamente que aumentase la felicidad de aquella situación.

En el sosiego del cuerpo, por tanto, y en la seguridad o tranquilidad del ánimo, consistía, según Epicuro, el estado más perfecto de la naturaleza humana, la felicidad más cabal de que el hombre era capaz de disfrutar. Alcanzar este gran fin del deseo natural era el único objeto de todas las virtudes, las cuales, según él, no eran deseables por sí mismas, sino por su tendencia a procurar esta situación.

La prudencia, por ejemplo, aunque, según esta filosofía, fuese la fuente y el principio de todas las virtudes, no era deseable por sí misma. Aquel estado de ánimo cuidadoso, laborioso y circunspecto, siempre vigilante y siempre atento a las consecuencias más remotas de cada acción, no podía ser cosa placentera ni agradable por sí misma, sino por su tendencia a procurar los mayores bienes y a alejar los mayores males.

Tampoco podía ser jamás deseable por sí misma la abstención del placer, el reprimir y contener nuestras pasiones naturales por el goce, que era el oficio de la templanza. Todo el valor de esta virtud nacía de su utilidad, de que nos permitía posponer el goce presente en atención a uno mayor por venir, o evitar un dolor mayor que de él pudiera seguirse. La templanza, en suma, no era sino prudencia respecto del placer.

Soportar el trabajo, sufrir el dolor, exponerse al peligro o a la muerte, situaciones a que a menudo nos conduciría la fortaleza, eran ciertamente todavía menos objeto del deseo natural. Se elegían solo para evitar males mayores. Nos sometíamos al trabajo para evitar la mayor vergüenza y el mayor dolor de la pobreza, y nos exponíamos al peligro y a la muerte en defensa de nuestra libertad y de nuestra propiedad, medios e instrumentos del placer y de la felicidad; o en

defensa de nuestra patria, en cuya seguridad estaba necesariamente comprendida la nuestra. La fortaleza nos permitía hacer todo esto de buen grado, como lo mejor que, en nuestra situación presente, podía posiblemente hacerse, y no era en realidad más que prudencia, buen juicio y presencia de ánimo para apreciar debidamente el dolor, el trabajo y el peligro, eligiendo siempre el menor para evitar el mayor.

Lo mismo sucede con la justicia. Abstenerse de lo ajeno no era deseable por sí mismo, y ciertamente no podía ser mejor para ti que yo poseyese lo que es mío, que el que tú lo poseyeses. Debes, sin embargo, abstenerte de cuanto me pertenece, porque, de obrar de otro modo, provocarás el resentimiento y la indignación del género humano. La seguridad y la tranquilidad de tu ánimo quedarán del todo destruidas. Te verás lleno de temor y de consternación ante la idea de aquel castigo que imaginarás que los hombres están siempre dispuestos a infligirte, y del que ningún poder, ningún artificio, ningún ocultamiento bastará jamás, en tu propia fantasía, para protegerte. Aquella otra especie de justicia que consiste en prestar los buenos oficios debidos a las distintas personas, según las diversas relaciones de vecinos, parientes, amigos, bienhechores, superiores o iguales en que puedan hallarse con nosotros, se recomienda por las mismas razones. Obrar correctamente en todas estas diversas relaciones nos procura la estima y el afecto de quienes nos rodean, así como obrar de otro modo suscita su desprecio y su odio. Con lo uno aseguramos naturalmente, con lo otro ponemos necesariamente en peligro, nuestro propio sosiego y tranquilidad, los grandes y últimos objetos de todos nuestros deseos. Toda la virtud de la justicia, por tanto, la más importante de todas las virtudes, no es más que una conducta discreta y prudente respecto de nuestros semejantes.

Tal es la doctrina de Epicuro acerca de la naturaleza de la virtud. Puede parecer extraordinario que este filósofo, descrito como persona de los modos más amables, no observase jamás que, cualquiera que sea la tendencia de esas virtudes, o de los vicios contrarios, respecto de nuestro sosiego y nuestra seguridad

corporales, los sentimientos que naturalmente suscitan en los demás son objeto de un deseo o de una aversión mucho más apasionados que todas sus demás consecuencias; que ser amable, ser respetable, ser el objeto propio de la estima, es más valorado por todo ánimo bien dispuesto que todo el sosiego y la seguridad que el afecto, el respeto y la estima puedan procurarnos; que, por el contrario, ser odioso, ser despreciable, ser el objeto propio de la indignación, es más terrible que todo cuanto podamos sufrir en nuestro cuerpo por el odio, el desprecio o la indignación ajenos; y que, por consiguiente, nuestro deseo del uno de estos caracteres y nuestra aversión al otro no pueden nacer de atención alguna a los efectos que uno u otro puedan probablemente producir sobre el cuerpo.

Este sistema es, sin duda, del todo incompatible con el que yo he venido esforzándome en establecer. No es difícil, sin embargo, descubrir de qué faceta, si así puede decirse, de qué aspecto o punto de vista particular de la naturaleza deriva su verosimilitud esta explicación de las cosas. Por sabia disposición del Autor de la naturaleza, la virtud es, en todas las ocasiones ordinarias, incluso por lo que respecta a esta vida, verdadera sabiduría, y el medio más seguro y más expedito de obtener a la vez seguridad y ventaja. Nuestro éxito o nuestro fracaso en nuestras empresas ha de depender en gran medida de la buena o mala opinión que comúnmente se tenga de nosotros, y de la disposición general de quienes nos rodean, ya a ayudarnos, ya a oponérsenos. Pero el mejor, el más seguro, el más fácil y el más expedito modo de obtener los juicios favorables y de evitar los desfavorables de los demás es, sin duda, hacernos objeto propio de los primeros y no de los segundos. «¿Deseas —decía Sócrates— la reputación de buen músico? El único modo seguro de obtenerla es llegar a ser buen músico. ¿Desearías, del mismo modo, que se te tuviese por capaz de servir a tu patria como general o como estadista? También en este caso el mejor modo es adquirir realmente el arte y la experiencia de la guerra y del gobierno, y llegar a ser realmente apto para general o estadista. Y del mismo modo, si quieres que se te tenga por sobrio, templado, justo y equitativo, el mejor modo de adquirir esta

reputación es llegar a ser sobrio, templado, justo y equitativo. Si logras realmente hacerte amable, respetable, y objeto propio de la estima, no hay temor de que no consigas pronto el afecto, el respeto y la estima de quienes te rodean.» Puesto que la práctica de la virtud es, por tanto, en general tan ventajosa, y la del vicio tan contraria a nuestro interés, la consideración de estas tendencias opuestas imprime sin duda una belleza y una corrección añadidas a la una, y una nueva fealdad e incorrección a la otra. La templanza, la magnanimidad, la justicia y la beneficencia llegan así a aprobarse, no solo bajo su propio carácter, sino bajo el carácter añadido de la más alta sabiduría y de la más verdadera prudencia. Y del mismo modo, los vicios contrarios de la intemperancia, la pusilanimidad, la injusticia y la malevolencia, o el egoísmo más sórdido, llegan a desaprobarse, no solo bajo su propio carácter, sino bajo el carácter añadido de la insensatez y la flaqueza más cortas de vista. Epicuro parece haber atendido, en cada virtud, solo a esta especie de corrección. Es la que se le ocurre más fácilmente a quien se esfuerza en persuadir a otros de la regularidad de su conducta. Cuando los hombres muestran manifiestamente, con su práctica, y quizá también con sus máximas, que la belleza natural de la virtud no parece hacer en ellos mucho efecto, ¿cómo es posible moverlos sino representándoles la insensatez de su conducta, y cuánto habrán ellos mismos de sufrir por ella al fin y a la postre?

Al reconducir también todas las diversas virtudes a esta única especie de corrección, Epicuro se entregó a una propensión natural en todos los hombres, pero que los filósofos en particular suelen cultivar con especial predilección, como el gran medio de mostrar su ingenio: la propensión a explicar todos los fenómenos a partir del menor número posible de principios. Y sin duda se entregó todavía más a esta propensión cuando refirió todos los objetos primarios del deseo y la aversión naturales a los placeres y dolores del cuerpo. El gran patrono de la filosofía atomista, que tanto se complacía en deducir todas las fuerzas y cualidades de los cuerpos a partir de lo más obvio y familiar —la figura, el movimiento y la disposición de las partículas de la materia—, sintió sin duda una satisfacción semejante

al explicar, del mismo modo, todos los sentimientos y pasiones del ánimo a partir de los que son más obvios y familiares.

El sistema de Epicuro coincidía con los de Platón, Aristóteles y Zenón en hacer consistir la virtud en obrar del modo más conveniente para obtener los[10] objetos primarios del deseo natural. Se diferenciaba de todos ellos en otros dos aspectos: primero, en la explicación que daba de esos objetos primarios del deseo natural; y, segundo, en la explicación que daba de la excelencia de la virtud, o de la razón por la que esa cualidad debía estimarse.

[Nota 10: Prima naturae.]

Los objetos primarios del deseo natural consistían, según Epicuro, en el placer y el dolor corporales, y en nada más; mientras que, según los otros tres filósofos, había muchos otros objetos, como el conocimiento, como la felicidad de nuestros parientes, de nuestros amigos, de nuestra patria, que eran, en última instancia, deseables por sí mismos.

Tampoco la virtud, según Epicuro, merecía perseguirse por sí misma, ni era ella misma uno de los objetos últimos del apetito natural, sino que era digna de elección solo por su tendencia a evitar el dolor y a procurar el sosiego y el placer. En opinión de los otros tres, por el contrario, era deseable, no solo como medio de procurar los demás objetos primarios del deseo natural, sino como algo que era en sí mismo más valioso que todos ellos juntos. El hombre, pensaban, habiendo nacido para la acción, su felicidad debía consistir, no solo en lo agradable de sus sensaciones pasivas, sino también en la corrección de sus esfuerzos activos.

Capítulo III.

De los sistemas que hacen consistir la virtud en la benevolencia

El sistema que hace consistir la virtud en la benevolencia, aunque no tan antiguo, creo, como todos aquellos de los que ya he dado cuenta, es, sin embargo, de muy grande antigüedad. Parece haber sido la doctrina de la mayor parte de aquellos filósofos que, hacia la época de Augusto y después de ella, se llamaron a sí mismos eclécticos, que pretendían seguir principalmente las opiniones de Platón y de Pitágoras, y que por esa razón son comúnmente conocidos con el nombre de platónicos tardíos.

En la naturaleza divina, según estos autores, la benevolencia o el amor era el único principio de acción, y dirigía el ejercicio de todos los demás atributos. La sabiduría de la Divinidad se empleaba en hallar los medios para lograr aquellos fines que su bondad sugería, así como su poder infinito se ejercía para ejecutarlos. La benevolencia era, sin embargo, el atributo supremo y rector, al que los demás estaban subordinados, y del que se derivaba en última instancia toda la excelencia, o toda la moralidad, si se me permite la expresión, de las operaciones divinas. Toda la perfección y la virtud de la mente humana consistía en cierta semejanza o participación de las perfecciones divinas, y, por consiguiente, en hallarse llena del

mismo principio de benevolencia y de amor que influía en todas las acciones de la Divinidad. Solo las acciones de los hombres que nacían de este motivo eran verdaderamente dignas de elogio, o podían reclamar mérito alguno a los ojos de la Divinidad. Era solo mediante actos de caridad y de amor como podíamos imitar, como nos correspondía, la conducta de Dios; como podíamos expresar nuestra humilde y devota admiración de sus infinitas perfecciones; como, alimentando en nuestra propia mente ese mismo principio divino, podíamos llevar nuestros propios afectos a una mayor semejanza con sus santos atributos, y con ello hacernos objeto más propio de su amor y de su estima, hasta llegar por fin a aquel trato y comunicación inmediatos con la Divinidad a los que era el gran objeto de esta filosofía elevarnos.

Este sistema, así como fue muy estimado por muchos antiguos padres de la Iglesia cristiana, así también, tras la Reforma, fue adoptado por varios teólogos de la más eminente piedad y erudición y de los modos más amables; en particular, por el doctor Ralph Cudworth, por el doctor Henry More y por el señor John Smith de Cambridge. Pero de todos los patronos de este sistema, antiguos o modernos, el difunto doctor Hutcheson fue sin duda, sin comparación posible, el más agudo, el más preciso, el más filosófico y, lo que es de mayor importancia de todo, el más sobrio y el más juicioso.

Que la virtud consista en la benevolencia es una idea que apoyan muchas apariencias de la naturaleza humana. Ya se ha observado que la benevolencia genuina es el más grato y agradable de todos los afectos, que nos la recomienda una doble simpatía, que, siendo su tendencia necesariamente benéfica, es objeto propio de gratitud y de recompensa, y que, por todas estas razones, aparece a nuestros sentimientos naturales dotada de un mérito superior a cualquier otro. Se ha observado también que incluso las flaquezas de la benevolencia no nos resultan muy desagradables, mientras que las de cualquier otra pasión siempre resultan extremadamente repugnantes. ¿Quién no aborrece la malicia excesiva, el egoísmo excesivo, o el resentimiento excesivo? Pero el exceso más

desmedido, incluso de una amistad parcial, no resulta tan ofensivo. Son solo las pasiones benevolentes las que pueden ejercerse sin atención ni consideración algunas a la corrección, y conservar sin embargo en sí algo que atrae. Hay algo grato incluso en la mera buena voluntad instintiva que sigue prestando buenos oficios sin detenerse jamás a reflexionar si, con esta conducta, es objeto propio de censura o de aprobación. No sucede así con las demás pasiones. En el momento en que quedan abandonadas a sí mismas, en el momento en que no van acompañadas del sentido de la corrección, dejan de ser agradables.

Así como la benevolencia confiere a las acciones que de ella proceden una belleza superior a todas las demás, así también su ausencia, y mucho más la inclinación contraria, comunican una fealdad peculiar a cuanto pone de manifiesto tal disposición. Las acciones perniciosas son a menudo punibles por ninguna otra razón que la de mostrar una atención insuficiente a la felicidad del prójimo.

Además de todo esto, el doctor Hutcheson[11] observó que, siempre que en una acción que se suponía nacida de afectos benevolentes se descubría algún otro motivo, nuestro sentido del mérito de esa acción disminuía exactamente en la medida en que se creía que aquel motivo había influido en ella. Si se descubriese que una acción que se suponía nacida de la gratitud había surgido en realidad de la expectativa de algún nuevo favor, o si lo que se creía nacido del espíritu público resultase haber tenido su origen en la esperanza de una recompensa pecuniaria, semejante descubrimiento destruiría del todo cualquier noción de mérito o de dignidad de elogio en una u otra de estas acciones. Puesto que, por tanto, la mezcla de cualquier motivo egoísta, a semejanza de una liga más vil, disminuía o suprimía por completo el mérito que de otro modo habría correspondido a cualquier acción, era evidente, imaginaba él, que la virtud debía consistir únicamente en la benevolencia pura y desinteresada.

[Nota 11: Véase Investigación sobre la virtud, secc. 1 y 2.]

Cuando, por el contrario, se descubre que aquellas acciones que comúnmente se suponen nacidas de un motivo egoísta han surgido en realidad de uno benevolente, esto realza en gran medida nuestro sentido de su mérito. Si creyésemos de alguna persona que se esforzaba en acrecentar su fortuna con la única mira de prestar oficios amistosos y de corresponder debidamente a sus bienhechores, no haríamos sino amarle y estimarle más. Y esta observación parecía confirmar todavía más la conclusión de que era solo la benevolencia la que podía imprimir a cualquier acción el carácter de la virtud.

Por último, lo que a su juicio constituía una prueba evidente de lo acertado de esta explicación de la virtud era que, en todas las disputas de los casuistas acerca de la rectitud de la conducta, el bien público, observaba, era la norma a la que constantemente se remitían, reconociendo con ello universalmente que cuanto tendía a promover la felicidad del género humano era recto, laudable y virtuoso, y lo contrario, erróneo, censurable y vicioso. En los recientes debates sobre la obediencia pasiva y el derecho de resistencia, el único punto en controversia entre los hombres sensatos era si la sumisión universal probablemente traería consigo males mayores que las insurrecciones temporales cuando se invadían los privilegios. Si aquello que, en conjunto, tendía más a la felicidad del género humano no era también moralmente bueno, jamás se puso en duda, decía él, ni una sola vez.

Puesto que la benevolencia era, por tanto, el único motivo que podía conferir a una acción el carácter de la virtud, cuanto mayor fuese la benevolencia que una acción manifestase, mayor había de ser el elogio que le correspondiese.

Las acciones que se dirigían a la felicidad de una gran comunidad, así como demostraban una benevolencia más amplia que las que se dirigían solo a la de un sistema más pequeño, eran también, proporcionalmente, más virtuosas. El más virtuoso de todos los afectos era, por tanto, aquel que abrazaba por objeto la felicidad de todos los seres inteligentes. El menos virtuoso, por el contrario, de

aquellos a los que en algún respecto pudiese corresponder el carácter de virtud, era el que no se dirigía más allá de la felicidad de un individuo, como un hijo, un hermano, un amigo.

En dirigir todas nuestras acciones a promover el mayor bien posible, en someter todos los afectos inferiores al deseo de la felicidad general del género humano, en considerarse a sí mismo como uno más entre los muchos, cuya prosperidad no había de perseguirse sino en la medida en que fuese compatible con la del todo, o contribuyese a ella, consistía la perfección de la virtud.

El amor propio era un principio que jamás podía ser virtuoso en grado ni en sentido algunos. Era vicioso siempre que obstruía el bien general. Cuando no tenía otro efecto que hacer que el individuo cuidase de su propia felicidad, era meramente inocente, y, aunque no mereciese elogio alguno, tampoco debía incurrir en censura. Aquellas acciones benevolentes que se realizaban a pesar de algún poderoso motivo de interés propio eran, por esa misma razón, más virtuosas. Demostraban la fuerza y el vigor del principio benevolente.

El doctor Hutcheson[12] estaba tan lejos de admitir que el amor propio pudiera ser en caso alguno el móvil de las acciones virtuosas, que incluso la atención al placer de la autoaprobación, al grato aplauso de nuestra propia conciencia, disminuía, según él, el mérito de una acción benevolente. Este era, a su juicio, un móvil egoísta que, en la medida en que contribuía a cualquier acción, demostraba la debilidad de aquella benevolencia pura y desinteresada que era la única capaz de imprimir en la conducta del hombre el carácter de la virtud. En los juicios comunes del género humano, sin embargo, esta atención a la aprobación de nuestra propia mente está tan lejos de considerarse como algo que pueda en modo alguno disminuir la virtud de una acción, que más bien se la tiene por el único móvil que merece el nombre de virtuoso.

[Nota 12: Investigación sobre la virtud, sec. 2, art. 4; también Ilustraciones sobre el sentido moral, sec. 5, último párrafo.]

Tal es la explicación que da de la naturaleza de la virtud este amable sistema, sistema que tiene una tendencia particular a nutrir y sostener en el corazón humano el más noble y el más grato de todos los afectos, y no solo a contener la injusticia del amor propio, sino, en cierta medida, a desalentar por completo ese principio, al representarlo como algo que jamás podría reflejar honor alguno sobre quienes se dejasen influir por él.

Así como algunos de los otros sistemas de los que ya he dado cuenta no explican suficientemente de dónde nace la excelencia particular de la suprema virtud de la beneficencia, este sistema parece adolecer del defecto contrario: no explica suficientemente de dónde nace nuestra aprobación de las virtudes inferiores de la prudencia, la vigilancia, la circunspección, la templanza, la constancia, la firmeza. La mira y el fin de nuestros afectos, los efectos beneficiosos y perjudiciales que tienden a producir, son las únicas cualidades que en este sistema se toman en absoluto en consideración. Su corrección e incorrección, su conveniencia e inconveniencia respecto de la causa que los suscita, se desatienden por completo.

También la atención a nuestra propia felicidad e interés privados se presenta en muchas ocasiones como un móvil de acción muy laudable. Los hábitos de economía, laboriosidad, discreción, atención y aplicación del pensamiento se suponen por lo general cultivados por móviles de interés propio, y al mismo tiempo se tienen por cualidades muy dignas de elogio, merecedoras de la estima y la aprobación de todos. Es verdad que la mezcla de un móvil egoísta parece con frecuencia empañar la belleza de aquellas acciones que deberían nacer de un afecto benevolente. La causa de ello, sin embargo, no está en que el amor propio no pueda nunca ser el móvil de una acción virtuosa, sino en que el principio benevolente parece, en este caso particular, carecer del grado de fuerza debido y resultar del todo inadecuado a su objeto. El carácter, por tanto, parece evidentemente imperfecto y, en conjunto, merecedor más de censura que de elogio. La mezcla de un móvil benevolente en una acción a la que el amor propio por sí solo debería bastar para

impulsarnos no es, en cambio, tan capaz de disminuir nuestro sentido de su corrección, ni de la virtud de quien la ejecuta. No estamos dispuestos a sospechar de nadie que sea deficiente en egoísmo. Este no es en modo alguno el lado flaco de la naturaleza humana, ni el defecto del que solemos recelar. Si pudiéramos en verdad creer de algún hombre que, de no ser por la consideración hacia su familia y sus amigos, no tomaría el debido cuidado de su salud, de su vida o de su fortuna, cuidado al que la mera conservación de sí mismo debería bastar para impulsarlo, sería sin duda un defecto, aunque de esos defectos amables que hacen de una persona objeto de compasión antes que de desprecio u odio. Con todo, disminuiría algo la dignidad y la respetabilidad de su carácter. El descuido y la falta de economía se desaprueban universalmente, no, sin embargo, por proceder de una falta de benevolencia, sino por proceder de una falta de la debida atención a los objetos del interés propio.

Aunque la pauta con que los casuistas determinan a menudo lo que es correcto o incorrecto en la conducta humana sea su tendencia al bienestar o al desorden de la sociedad, no se sigue de ahí que la atención al bienestar de la sociedad deba ser el único móvil virtuoso de la acción, sino solo que, en toda competencia entre móviles, debe inclinar la balanza en contra de todos los demás.

La benevolencia puede ser, quizá, el único principio de acción en la Divinidad, y existen varios argumentos, no improbables, que tienden a persuadirnos de que así es. No es fácil concebir de qué otro móvil pueda actuar un Ser independiente y todo perfecto, que no necesita de nada externo y cuya felicidad es completa en sí mismo. Pero sea cual fuere el caso de la Divinidad, una criatura tan imperfecta como el hombre, cuya subsistencia requiere de tantas cosas externas a él, ha de actuar con frecuencia movido por otros muchos móviles. Sería la condición de la naturaleza humana particularmente dura si aquellos afectos que, por la misma naturaleza de nuestro ser, han de influir con frecuencia en nuestra conducta, no pudieran en ocasión alguna parecer virtuosos ni merecer la estima y el encomio de nadie.

Estos tres sistemas —el que sitúa la virtud en la corrección, el que la sitúa en la prudencia y el que la hace consistir en la benevolencia — son las explicaciones principales que se han dado de la naturaleza de la virtud. A uno u otro de ellos son fácilmente reducibles todas las demás descripciones de la virtud, por diferentes que puedan parecer.

El sistema que sitúa la virtud en la obediencia a la voluntad de la Divinidad puede contarse ya entre los que la hacen consistir en la prudencia, ya entre los que la hacen consistir en la corrección. Cuando se pregunta por qué debemos obedecer la voluntad de la Divinidad, esta pregunta —que sería impía y absurda en grado sumo si se formulase por alguna duda acerca de si debemos obedecerle— no admite sino dos respuestas distintas. O bien ha de decirse que debemos obedecer la voluntad de la Divinidad porque es un Ser de poder infinito, que nos recompensará eternamente si lo hacemos y nos castigará eternamente si no lo hacemos; o bien ha de decirse que, con independencia de toda consideración a nuestra propia felicidad, o a recompensas y castigos de cualquier índole, existe una congruencia y una conveniencia en que una criatura obedezca a su creador, en que un ser limitado e imperfecto se someta a uno de perfecciones infinitas e incomprensibles. Fuera de estas dos, es imposible concebir que pueda darse ninguna otra respuesta a esta pregunta. Si la primera respuesta es la propia, la virtud consiste en la prudencia, o en la búsqueda adecuada de nuestro propio interés y felicidad últimos, puesto que es por esta razón por la que estamos obligados a obedecer la voluntad de la Divinidad. Si la segunda respuesta es la propia, la virtud ha de consistir en la corrección, puesto que el fundamento de nuestra obligación de obedecer es la conveniencia o congruencia de los sentimientos de humildad y sumisión con la superioridad del objeto que los suscita.

El sistema que sitúa la virtud en la utilidad coincide también con el que la hace consistir en la corrección. Según este sistema, todas aquellas cualidades de la mente que son agradables o ventajosas, ya para la persona misma, ya para los demás, se aprueban como virtuosas, y las contrarias se desaprueban como viciosas. Pero lo agradable o lo útil de cualquier afecto depende del grado en que se

le permita subsistir. Todo afecto es útil cuando se contiene dentro de cierto grado de moderación, y todo afecto es perjudicial cuando excede los límites debidos. Según este sistema, por tanto, la virtud no consiste en ningún afecto en particular, sino en el grado adecuado de todos los afectos. La única diferencia entre este sistema y el que yo he venido procurando establecer es que aquel hace de la utilidad, y no de la simpatía o del afecto correspondiente del espectador, la medida natural y original de ese grado adecuado.

Capítulo IV.

De los sistemas licenciosos

Todos los sistemas de que he dado cuenta hasta aquí suponen que existe una distinción real y esencial entre el vicio y la virtud, sea cual fuere aquello en que consistan estas cualidades. Hay una diferencia real y esencial entre la corrección y la incorrección de cualquier afecto, entre la benevolencia y cualquier otro principio de acción, entre la prudencia verdadera y la necedad de miras cortas o la temeridad precipitada. En lo esencial, además, todos ellos contribuyen a alentar la disposición digna de elogio y a desalentar la digna de censura.

Puede ser verdad, quizá, de algunos de ellos, que tiendan, en cierta medida, a romper el equilibrio de los afectos y a dar a la mente una inclinación particular hacia ciertos principios de acción, más allá de la proporción que les es debida. Los sistemas antiguos, que sitúan la virtud en la corrección, parecen recomendar sobre todo las virtudes grandes, imponentes y respetables, las virtudes del autogobierno y del dominio de sí mismo: la fortaleza, la magnanimidad, la independencia respecto de la fortuna, el desprecio de todos los accidentes externos, del dolor, la pobreza, el destierro y la muerte. Es en estos grandes esfuerzos donde se despliega la más noble corrección de la conducta. Las virtudes suaves, amables y apacibles, todas las virtudes de la humanidad indulgente, reciben, en

comparación, poco énfasis, y parecen, por el contrario —especialmente entre los estoicos—, haber sido tenidas a menudo por meras debilidades que un hombre sabio no debía albergar en su pecho.

El sistema benevolente, en cambio, si bien fomenta y alienta en sumo grado todas esas virtudes más apacibles, parece descuidar por completo las cualidades más imponentes y respetables de la mente. Llega incluso a negarles el nombre de virtudes. Las llama capacidades morales y las trata como cualidades que no merecen el mismo género de estima y aprobación que se debe a lo que propiamente se denomina virtud. A todos aquellos principios de acción que solo apuntan a nuestro propio interés los trata, si cabe, todavía peor. Lejos de tener mérito alguno propio, sostiene que disminuyen el mérito de la benevolencia cuando cooperan con ella; y se afirma que la prudencia, cuando se emplea únicamente en promover el interés privado, no puede ni siquiera imaginarse como virtud.

El sistema, por su parte, que hace consistir la virtud únicamente en la prudencia, aunque alienta en sumo grado los hábitos de cautela, vigilancia, sobriedad y moderación juiciosa, parece degradar por igual tanto las virtudes amables como las respetables, despojando a las primeras de toda su belleza y a las segundas de toda su grandeza.

Pero, pese a estos defectos, la tendencia general de cada uno de estos tres sistemas es alentar los mejores y más laudables hábitos de la mente humana; y sería bueno para la sociedad que, ya el género humano en general, ya siquiera esos pocos que pretenden vivir conforme a alguna regla filosófica, regulasen su conducta por los preceptos de cualquiera de ellos. De cada uno podemos aprender algo valioso y propio. Si fuese posible, mediante el precepto y la exhortación, infundir en la mente fortaleza y magnanimidad, los antiguos sistemas de la corrección parecerían bastar para lograrlo. O si fuese posible, por los mismos medios, ablandarla hacia la humanidad y despertar los afectos de bondad y amor general hacia

aquellos con quienes vivimos, algunos de los cuadros que nos ofrece el sistema benevolente podrían parecer capaces de producir ese efecto. Del sistema de Epicuro, aunque sin duda el más imperfecto de los tres, podemos aprender cuánto contribuye la práctica de las virtudes amables y de las respetables a nuestro propio interés, a nuestro propio sosiego, seguridad y quietud incluso en esta vida. Como Epicuro situaba la felicidad en la consecución del sosiego y la seguridad, se esforzó de un modo particular en mostrar que la virtud era, no ya el mejor y más seguro, sino el único medio de adquirir esos bienes inestimables. Los buenos efectos de la virtud sobre nuestra tranquilidad interior y nuestra paz de ánimo son lo que otros filósofos han celebrado sobre todo. Epicuro, sin descuidar este asunto, ha insistido principalmente en la influencia de esa cualidad amable sobre nuestra prosperidad y seguridad exteriores. Por esta razón sus escritos fueron tan estudiados en el mundo antiguo por hombres de todas las escuelas filosóficas. De él toma Cicerón, el gran enemigo del sistema epicúreo, sus pruebas más gratas de que la virtud basta por sí sola para asegurar la felicidad. Séneca, aunque estoico —la secta más opuesta a la de Epicuro—, cita sin embargo a este filósofo con más frecuencia que a ningún otro.

Hay, sin embargo, otro sistema que parece suprimir por completo la distinción entre el vicio y la virtud, y cuya tendencia es, por ello, del todo perniciosa: me refiero al sistema del doctor Mandeville. Aunque las nociones de este autor son erróneas en casi todos sus aspectos, existen, con todo, ciertas apariencias en la naturaleza humana que, miradas de cierto modo, parecen a primera vista favorecerlas. Estas, descritas y exageradas por la viva y jocosa, aunque tosca y rústica, elocuencia del doctor Mandeville, han dado a sus doctrinas un aire de verdad y verosimilitud muy capaz de engañar a los poco avisados.

El doctor Mandeville considera que todo cuanto se hace por un sentido de la corrección, por atención a lo que es encomiable y digno de elogio, se hace en realidad por amor al elogio y al encomio, o, como él lo llama, por vanidad. El hombre, observa, se interesa por naturaleza mucho más por su propia felicidad que por la de los

demás, y es imposible que en su corazón llegue nunca a preferir realmente la prosperidad ajena a la suya propia. Siempre que parece hacerlo, podemos estar seguros de que nos engaña y de que en ese momento actúa movido por los mismos móviles egoístas que en todos los demás. Entre sus otras pasiones egoístas, la vanidad es una de las más fuertes, y el hombre se deja siempre halagar con facilidad y se complace enormemente con los aplausos de quienes le rodean. Cuando parece sacrificar su propio interés al de sus compañeros, sabe que su conducta será muy grata al amor propio de estos, y que no dejarán de expresar su satisfacción prodigándole los elogios más desmedidos. El placer que espera de ello sobrepasa, a su juicio, el interés que abandona por procurárselo. Su conducta, por tanto, en esta ocasión, es en realidad tan egoísta y nace de un móvil tan mezquino como en cualquier otra. Se deja halagar, sin embargo, y se halaga a sí mismo con la creencia de que su conducta es del todo desinteresada, pues, de no suponerse así, no parecería merecer encomio alguno, ni a sus propios ojos ni a los de los demás. Todo espíritu público, por tanto, toda preferencia del interés público sobre el privado, es, según él, un mero engaño y una impostura sobre el género humano; y esa virtud humana de la que tanto se blasona, y que da ocasión a tanta emulación entre los hombres, no es sino hija de la lisonja engendrada en el orgullo.

Si las acciones más generosas y de mayor espíritu público puedan o no, en cierto sentido, considerarse procedentes del amor propio, es cosa que no examinaré por ahora. La decisión de esta cuestión no tiene, a mi entender, importancia alguna para establecer la realidad de la virtud, puesto que el amor propio puede con frecuencia ser un móvil virtuoso de acción. Me limitaré a procurar mostrar que el deseo de hacer lo honroso y noble, de convertirnos en objeto propio de estima y aprobación, no puede con propiedad llamarse vanidad. Ni siquiera el amor a la fama y la reputación bien fundadas, el deseo de adquirir estima por lo que realmente es estimable, merece ese nombre. Lo primero es el amor a la virtud, la más noble y la mejor de las pasiones de la naturaleza humana. Lo segundo es el amor a la verdadera gloria, pasión sin duda inferior a la anterior, pero que en

dignidad parece venir inmediatamente después de ella. Es culpable de vanidad quien desea elogio por cualidades que, o no son en grado alguno dignas de elogio, o no lo son en el grado en que espera ser elogiado por ellas; quien cifra su carácter en los frívolos adornos del vestido y el tren de vida, o en los igualmente frívolos logros del trato corriente. Es culpable de vanidad quien desea elogio por algo que en verdad lo merece muy bien, pero que sabe perfectamente que no le pertenece. El vacuo petimetre que se da aires de importancia a los que no tiene título alguno, el necio embustero que se atribuye el mérito de aventuras que nunca ocurrieron, el necio plagiario que se hace pasar por autor de lo que no tiene pretensión alguna de haber escrito, son con razón acusados de esta pasión. También se dice que es culpable de vanidad quien no se contenta con los sentimientos silenciosos de estima y aprobación, quien parece gustar más de sus expresiones ruidosas y de las aclamaciones que de los sentimientos mismos, quien no se siente satisfecho sino cuando sus propios elogios le resuenan en los oídos, y quien solicita con la más ansiosa importunidad todas las muestras externas de respeto, es aficionado a los títulos, a los cumplidos, a que le visiten, a que le atiendan, a que se le note en los lugares públicos con apariencia de deferencia y atención. Esta pasión frívola es del todo distinta de las dos anteriores, y es la pasión de los más bajos y de los más pequeños entre los hombres, así como aquellas lo son de los más nobles y los más grandes.

Pero aunque estas tres pasiones —el deseo de convertirnos en objeto propio de honor y estima, o de llegar a ser lo que es honroso y estimable; el deseo de adquirir honor y estima mereciendo realmente esos sentimientos; y el deseo frívolo de elogio a toda costa— son muy diferentes entre sí; aunque las dos primeras se aprueban siempre, mientras que la última no deja nunca de ser despreciada; existe, sin embargo, entre ellas cierta afinidad remota que, exagerada por la jocosa y entretenida elocuencia de este ingenioso autor, le ha permitido engañar a sus lectores. Hay afinidad entre la vanidad y el amor a la verdadera gloria, pues ambas pasiones apuntan a adquirir estima y aprobación. Pero se diferencian

en que una es una pasión justa, razonable y equitativa, mientras que la otra es injusta, absurda y ridícula. El hombre que desea estima por lo que es realmente estimable no desea sino aquello a lo que tiene justo derecho, y que no puede negársele sin cometer una especie de injuria. Quien, por el contrario, la desea en cualesquiera otros términos, reclama algo a lo que no tiene derecho justo. El primero se satisface con facilidad, no es propenso a los celos ni a sospechar que no le estimamos lo suficiente, y rara vez se muestra solícito por recibir muchas muestras externas de nuestra consideración. El otro, por el contrario, no llega nunca a satisfacerse, está lleno de celos y de sospechas de que no le estimamos tanto como desea, porque tiene alguna secreta conciencia de que desea más de lo que merece. El menor descuido de una ceremonia lo tiene por una afrenta mortal y por expresión del más resuelto desprecio. Está inquieto e impaciente, y teme perpetuamente que hayamos perdido todo respeto por él, por lo cual anda siempre ansioso de obtener nuevas muestras de estima, y no puede mantenerse de buen humor sino mediante una atención y una adulación continuas.

Hay afinidad también entre el deseo de llegar a ser lo que es honroso y estimable y el deseo de honor y estima, entre el amor a la virtud y el amor a la verdadera gloria. Se asemejan no solo en que ambos apuntan a ser realmente lo que es honroso y noble, sino incluso en aquel aspecto en que el amor a la verdadera gloria se asemeja a lo que propiamente se llama vanidad: cierta referencia a los sentimientos ajenos. El hombre de mayor magnanimidad, que desea la virtud por sí misma y le es sumamente indiferente cuáles sean en efecto las opiniones de los hombres respecto de él, se complace, sin embargo, en pensar cuáles deberían ser, con la conciencia de que, aunque no sea honrado ni aplaudido, sigue siendo el objeto propio del honor y del aplauso, y de que, si los hombres fuesen serenos, sinceros y consecuentes consigo mismos, y estuviesen debidamente informados de los móviles y las circunstancias de su conducta, no dejarían de honrarlo y aplaudirlo. Aunque desprecia las opiniones que en efecto se tienen de él, concede el más alto valor a las que deberían tenerse. Que pudiera

considerarse merecedor de esos sentimientos honrosos, y que, cualquiera que fuese la idea que otros hombres pudiesen concebir de su carácter, cuando él se pusiese en su lugar y considerase, no lo que era, sino lo que debía ser su opinión, tuviese siempre de sí mismo la más alta idea, fue el móvil grande y elevado de su conducta. Así pues, como incluso en el amor a la virtud hay todavía cierta referencia, aunque no a lo que es, sí a lo que, en razón y corrección, debería ser la opinión ajena, existe también en este respecto cierta afinidad entre él y el amor a la verdadera gloria. Hay, sin embargo, al mismo tiempo, una diferencia muy grande entre ambos. El hombre que actúa únicamente por consideración a lo que es justo y conviene hacer, por consideración a lo que es objeto propio de estima y aprobación, aunque estos sentimientos no le sean nunca otorgados, actúa por el móvil más sublime y divino que la naturaleza humana es capaz siquiera de concebir. El hombre, en cambio, que, al tiempo que desea merecer la aprobación, está también ansioso de obtenerla, aunque también él sea laudable en lo esencial, tiene, con todo, móviles con mayor mezcla de flaqueza humana. Corre el riesgo de sentirse mortificado por la ignorancia y la injusticia de los hombres, y su felicidad queda expuesta a la envidia de sus rivales y a la insensatez del público. La felicidad del otro, por el contrario, está del todo segura e independiente de la fortuna y del capricho de aquellos con quienes vive. El desprecio y el odio que la ignorancia de los hombres pueda arrojar sobre él los considera como algo que no le atañe, y no se siente en absoluto mortificado por ellos. Los hombres lo desprecian y lo odian por una falsa noción de su carácter y de su conducta. Si lo conocieran mejor, lo estimarían y lo amarían. No es a él, propiamente hablando, a quien odian y desprecian, sino a otra persona con la que lo confunden. Nuestro amigo, a quien nos encontrásemos en una mascarada bajo el disfraz de nuestro enemigo, se divertiría más que se mortificaría si, bajo ese disfraz, desahogásemos contra él nuestra indignación. Tales son los sentimientos de un hombre de verdadera magnanimidad cuando se ve expuesto a una censura injusta. Rara vez sucede, sin embargo, que la naturaleza humana alcance este grado de firmeza. Aunque solo a los más débiles y despreciables entre los hombres deleita en

gran medida la gloria falsa, sin embargo, por una extraña inconsecuencia, la ignominia falsa es a menudo capaz de mortificar a quienes parecen los más resueltos y decididos.

No se contenta el doctor Mandeville con presentar el frívolo móvil de la vanidad como el origen de todas aquellas acciones que comúnmente se tienen por virtuosas. Se esfuerza también por señalar la imperfección de la virtud humana en otros muchos respectos. En todo caso, pretende, esta se queda corta respecto de esa completa abnegación a la que aspira, y, en lugar de una conquista, no es por lo común más que una indulgencia disimulada de nuestras pasiones. Siempre que nuestra reserva respecto del placer no llega a la abstinencia más ascética, la trata como lujo y sensualidad groseros. Todo, según él, es lujo en cuanto exceda lo absolutamente necesario para el sostén de la naturaleza humana, de suerte que hay vicio hasta en el uso de una camisa limpia o de una vivienda cómoda. La satisfacción de la inclinación sexual, aun en la unión más legítima, la considera la misma sensualidad que la gratificación más dañina de esa pasión, y se burla de esa templanza y de esa castidad que pueden practicarse a tan bajo precio. La ingeniosa sofistería de su razonamiento se oculta aquí, como en otras muchas ocasiones, tras la ambigüedad del lenguaje. Hay algunas de nuestras pasiones que no tienen otro nombre que el que marca su grado desagradable y ofensivo. El espectador es más propenso a advertirlas en ese grado que en ningún otro. Cuando chocan con sus propios sentimientos, cuando le producen una especie de antipatía e incomodidad, se ve necesariamente obligado a atenderlas, y de ahí se ve naturalmente llevado a darles un nombre. Cuando concuerdan con el estado natural de su propio ánimo, es muy propenso a pasarlas por alto por completo, y o bien no les da nombre alguno, o bien, si les da alguno, es uno que marca más bien la sujeción y el freno de la pasión que el grado en que aún se le permite subsistir una vez sujetada y refrenada. Así, los nombres comunes[13] del amor al placer y del amor sexual denotan un grado vicioso y ofensivo de esas pasiones. Las palabras templanza y castidad, en cambio, parecen marcar más bien el freno

y la sujeción bajo los que se mantienen, que el grado en que aún se les permite subsistir. Cuando puede mostrar, por tanto, que subsisten todavía en algún grado, se imagina haber demolido por completo la realidad de las virtudes de la templanza y la castidad, y haber mostrado que no son sino imposturas urdidas sobre la desatención y la sencillez del género humano. Estas virtudes, sin embargo, no requieren una insensibilidad total ante los objetos de las pasiones que pretenden gobernar. Solo aspiran a refrenar la violencia de esas pasiones en la medida necesaria para no perjudicar al individuo ni turbar u ofender a la sociedad.

[Nota 13: Lujo y lujuria.]

La gran falacia del libro del doctor Mandeville[14] consiste en presentar como enteramente viciosa toda pasión que lo sea en algún grado y en alguna dirección. Es así como trata de vanidad todo lo que guarda alguna referencia, ya con lo que son, ya con lo que deberían ser los sentimientos ajenos; y es por medio de esta sofistería como establece su conclusión predilecta, que los vicios privados son beneficios públicos. Si el amor a la magnificencia, el gusto por las artes elegantes y por los refinamientos de la vida humana, por cuanto es agradable en el vestido, el mobiliario o el tren de vida, por la arquitectura, la estatuaria, la pintura y la música, ha de tenerse por lujo, sensualidad y ostentación, incluso en quienes su situación permite, sin ningún inconveniente, la satisfacción de esas pasiones, es cierto entonces que el lujo, la sensualidad y la ostentación son beneficios públicos, puesto que sin las cualidades a las que él tiene a bien dar tan oprobiosos nombres, las artes del refinamiento no podrían nunca hallar aliento y habrían de languidecer por falta de empleo. Ciertas doctrinas ascéticas populares, corrientes antes de su época, que situaban la virtud en la extirpación y aniquilación totales de todas nuestras pasiones, fueron el verdadero fundamento de este sistema licencioso. Le fue fácil al doctor Mandeville probar, primero, que esta conquista total nunca tuvo lugar efectivamente entre los hombres; y segundo, que, de darse universalmente, resultaría perniciosa para la sociedad, al poner fin a toda industria y comercio, y, en cierto modo, a todo el

quehacer de la vida humana. Con la primera de estas proposiciones parecía probar que no había virtud real, y que lo que pretendía serlo no era sino un engaño y una impostura sobre el género humano; y con la segunda, que los vicios privados eran beneficios públicos, puesto que sin ellos ninguna sociedad podría prosperar ni florecer.

[Nota 14: La fábula de las abejas.]

Tal es el sistema del doctor Mandeville, que en su día causó tanto ruido en el mundo, y que, aunque quizá nunca dio ocasión a más vicio del que habría existido sin él, al menos enseñó a ese vicio, nacido de otras causas, a mostrarse con más desvergüenza, y a confesar la corrupción de sus móviles con una audacia disoluta que nunca antes se había oído.

Pero, por destructivo que este sistema pueda parecer, jamás habría podido engañar a tan gran número de personas, ni haber suscitado una alarma tan general entre los amigos de mejores principios, si no hubiese en algunos respectos rayado en la verdad. Un sistema de filosofía natural puede parecer muy verosímil, y ser durante mucho tiempo muy generalmente aceptado en el mundo, y no tener, sin embargo, fundamento alguno en la naturaleza ni semejanza alguna con la verdad. Los vórtices de Descartes fueron tenidos por una nación muy ingeniosa, durante cerca de un siglo, por la explicación más satisfactoria de las revoluciones de los cuerpos celestes. Y, sin embargo, se ha demostrado, para convicción de todo el género humano, que estas pretendidas causas de aquellos maravillosos efectos no solo no existen en realidad, sino que son del todo imposibles, y que, aun existiendo, no podrían producir los efectos que se les atribuyen. Pero otra cosa sucede con los sistemas de filosofía moral, y un autor que pretende dar cuenta del origen de nuestros sentimientos morales no puede engañarnos tan groseramente ni apartarse tanto de toda semejanza con la verdad. Cuando un viajero relata un país distante, puede imponer a nuestra credulidad las ficciones más infundadas y absurdas como si fuesen los hechos más ciertos. Pero cuando alguien pretende informarnos de lo que pasa en nuestro vecindario, y de los asuntos

de la parroquia misma en que vivimos, aunque también aquí, si somos tan descuidados que no examinamos las cosas con nuestros propios ojos, pueda engañarnos en muchos respectos, las mayores falsedades que nos imponga han de guardar, con todo, alguna semejanza con la verdad, y hasta han de contener una considerable mezcla de verdad. Un autor que trata de filosofía natural, y pretende asignar las causas de los grandes fenómenos del universo, pretende dar cuenta de los asuntos de un país muy distante, acerca del cual puede decirnos lo que le plazca, y, mientras su relato se mantenga dentro de los límites de una posibilidad aparente, no necesita desesperar de ganar nuestro crédito. Pero cuando se propone explicar el origen de nuestros deseos y afectos, de nuestros sentimientos de aprobación y desaprobación, pretende dar cuenta, no ya de los asuntos de la parroquia misma en que vivimos, sino de nuestros propios asuntos domésticos. Aunque también aquí, como amos indolentes que confían en un mayordomo que los engaña, somos muy propensos a dejarnos embaucar, no somos, sin embargo, capaces de aceptar una cuenta que no guarde ni siquiera un poco de respeto a la verdad. Algunas de las partidas, al menos, han de ser justas, y hasta las más recargadas han de tener algún fundamento, pues de otro modo el fraude se descubriría incluso con esa inspección descuidada que estamos dispuestos a hacer. El autor que asignase, como causa de algún sentimiento natural, un principio que no tuviese conexión alguna con él, ni se pareciese a ningún otro principio que sí la tuviese, parecería absurdo y ridículo hasta al lector más falto de juicio y de experiencia.

Sección III. De los diferentes sistemas que se han formado acerca del principio de la aprobación

Introducción

Tras la indagación acerca de la naturaleza de la virtud, la cuestión siguiente en importancia dentro de la filosofía moral es la relativa al principio de la aprobación: relativa al poder o facultad de la mente que hace que ciertos caracteres nos resulten agradables o desagradables, que nos hace preferir un tenor de conducta a otro, denominar a uno correcto y a otro incorrecto, y considerar al uno objeto de aprobación, honor y recompensa, y al otro objeto de censura, reprobación y castigo.

Se han dado tres explicaciones diferentes de este principio de la aprobación. Según unos, aprobamos y desaprobamos tanto nuestras propias acciones como las de los demás únicamente por amor propio, o por alguna consideración de su tendencia a favorecer o perjudicar nuestra propia felicidad; según otros, la razón, la misma facultad con que distinguimos la verdad de la falsedad, nos permite distinguir lo conveniente de lo inconveniente tanto en las acciones como en los afectos; según otros, esta distinción es enteramente efecto de un sentimiento y una sensación inmediatos, y nace de la satisfacción o el disgusto que nos inspira la vista de ciertas acciones o afectos. El amor propio, la razón y el sentimiento son, pues, las tres fuentes diferentes que se han asignado al principio de la aprobación.

Antes de proceder a dar cuenta de estos diferentes sistemas, debo observar que la resolución de esta segunda cuestión, aunque de la mayor importancia en la especulación, no la tiene ninguna en la práctica. La cuestión relativa a la naturaleza de la virtud tiene

necesariamente alguna influencia sobre nuestras nociones de lo correcto y lo incorrecto en muchos casos particulares. La relativa al principio de la aprobación no puede tener efecto semejante. Examinar de qué artificio o mecanismo interior nacen esas diferentes nociones o sentimientos es asunto de mera curiosidad filosófica.

Capítulo I.

De los sistemas que deducen el principio de la aprobación del amor propio

Quienes explican el principio de la aprobación por el amor propio no lo explican todos de la misma manera, y hay bastante confusión e imprecisión en todos sus diferentes sistemas. Según el señor Hobbes, y muchos de sus seguidores,[15] el hombre se ve llevado a refugiarse en la sociedad no por ningún amor natural que sienta hacia los de su especie, sino porque, sin la asistencia de los demás, es incapaz de subsistir con comodidad o seguridad. La sociedad, por esta razón, se le hace necesaria, y todo cuanto tiende a su sostén y bienestar lo considera dotado de una tendencia remota a favorecer su propio interés; y, por el contrario, todo cuanto es susceptible de turbarla o destruirla lo tiene por dañino o pernicioso, en cierta medida, para sí mismo. La virtud es el gran sostén, y el vicio el gran perturbador, de la sociedad humana. La primera, por tanto, resulta agradable, y el segundo ofensivo, para todo hombre, pues de la una prevé la prosperidad, y del otro la ruina y el desorden de aquello que es tan necesario para la comodidad y la seguridad de su existencia.

[Nota 15: Pufendorf, Mandeville.]

Que la tendencia de la virtud a promover, y la del vicio a perturbar, el orden de la sociedad refleje, cuando la consideramos fría y

filosóficamente, una gran belleza sobre la primera y una gran deformidad sobre el segundo, no puede, como ya he observado en otra ocasión, ponerse en duda. La sociedad humana, cuando la contemplamos bajo cierta luz abstracta y filosófica, aparece como una gran máquina, una máquina inmensa, cuyos movimientos regulares y armoniosos producen mil efectos agradables. Así como en cualquier otra máquina bella y noble, obra del arte humano, todo cuanto tendiese a hacer sus movimientos más suaves y fáciles derivaría una belleza de ese efecto, y, por el contrario, todo cuanto tendiese a obstruirlos desagradaría por esa misma razón, así también la virtud, que es, por así decir, el pulimento fino de las ruedas de la sociedad, agrada necesariamente; mientras que el vicio, como el vil orín que las hace chirriar y rozarse entre sí, resulta igualmente ofensivo por necesidad. Esta explicación, pues, del origen de la aprobación y la desaprobación, en cuanto las deriva de la atención al orden de la sociedad, viene a coincidir con aquel principio que da belleza a la utilidad, y que he explicado en otra ocasión; y de ahí toma este sistema toda la apariencia de verosimilitud que posee. Cuando esos autores describen las innumerables ventajas de una vida cultivada y social sobre una vida salvaje y solitaria; cuando se explayan sobre la necesidad de la virtud y del buen orden para el mantenimiento de la primera, y demuestran cuán infaliblemente el predominio del vicio y la desobediencia a las leyes tienden a traer de vuelta la segunda, el lector queda encantado con la novedad y la grandeza de las perspectivas que le abren: ve claramente una nueva belleza en la virtud y una nueva deformidad en el vicio, que jamás había advertido antes, y suele quedar tan deleitado con el descubrimiento que rara vez se detiene a reflexionar en que esta perspectiva política, que nunca antes se le había ocurrido en su vida, no puede en modo alguno ser el fundamento de esa aprobación y desaprobación con que siempre ha estado acostumbrado a considerar esas diferentes cualidades.

Cuando estos autores, por otra parte, derivan del amor propio el interés que tomamos por el bienestar de la sociedad, y la estima que

por esa razón otorgamos a la virtud, no quieren decir que, cuando en esta época aplaudimos la virtud de Catón y detestamos la vileza de Catilina, nuestros sentimientos se vean influidos por la idea de algún beneficio que recibamos del uno, o de algún perjuicio que suframos del otro. No era porque se creyese que la prosperidad o la ruina de la sociedad, en aquellas épocas y naciones remotas, tuviese influencia alguna sobre nuestra felicidad o desdicha en los tiempos presentes, por lo que, según esos filósofos, estimábamos a los virtuosos y censurábamos a los caracteres perturbadores. Nunca imaginaron que nuestros sentimientos se viesen influidos por ningún beneficio o daño que supusiésemos que en efecto redundaba en nosotros por uno u otro, sino por el que podría habernos redundado de haber vivido en aquellas épocas y países distantes, o por el que aún podría redundarnos si en nuestros propios tiempos nos topásemos con caracteres de la misma especie. La idea, en suma, que estos autores andaban a tientas buscando, pero que nunca lograron desenvolver con claridad, era esa simpatía indirecta que sentimos con la gratitud o el resentimiento de quienes recibieron el beneficio o sufrieron el daño resultantes de tales caracteres opuestos; y era a esto a lo que apuntaban de manera confusa cuando decían que no era el pensamiento de lo que nosotros mismos habíamos ganado o padecido lo que suscitaba nuestro aplauso o nuestra indignación, sino la concepción o imaginación de lo que podríamos ganar o padecer si hubiésemos de vivir en sociedad con tales compañeros.

La simpatía, sin embargo, no puede en modo alguno considerarse un principio egoísta. Cuando simpatizo con vuestra pena o vuestra indignación, podría pretenderse, en efecto, que mi emoción se funda en el amor propio, porque nace de traer vuestro caso a mí mismo, de ponerme en vuestra situación, y de concebir así lo que sentiría yo en circunstancias semejantes. Pero aunque con toda propiedad se dice que la simpatía nace de un cambio imaginario de situaciones con la persona principalmente afectada, este cambio imaginario no se supone que me ocurra a mí en mi propia persona y carácter, sino en los de la persona con quien simpatizo. Cuando os doy el pésame

por la pérdida de vuestro único hijo, para entrar en vuestro dolor no considero lo que yo, persona de tal carácter y profesión, sufriría si tuviese un hijo y ese hijo desgraciadamente muriese, sino que considero lo que yo sufriría si de verdad fuese vos, y no solo cambio de circunstancias con vos, sino que cambio de persona y de carácter. Mi dolor, por tanto, es enteramente por vuestra cuenta, y en absoluto por la mía. No es, por tanto, en modo alguno egoísta. ¿Cómo puede considerarse una pasión egoísta la que no nace ni siquiera de la imaginación de nada que me haya sucedido a mí, o que me concierna a mí, en mi propia persona y carácter, sino que se ocupa por entero de lo que os concierne a vos? Un hombre puede simpatizar con una mujer de parto, aunque le sea imposible concebirse a sí mismo sufriendo sus dolores en su propia persona y carácter. Aquella explicación entera de la naturaleza humana, sin embargo, que deriva todos los sentimientos y afectos del amor propio, que tanto ruido ha causado en el mundo, pero que, hasta donde yo sé, nunca ha sido explicada de manera plena y distinta, me parece haber nacido de alguna confusa mala comprensión del sistema de la simpatía.

Capítulo II.

De los sistemas que hacen de la razón el principio de la aprobación

Es bien sabido que fue doctrina del señor Hobbes que el estado de naturaleza es un estado de guerra, y que antes de la institución del gobierno civil no podía haber entre los hombres sociedad segura ni pacífica. Preservar la sociedad, pues, según él, era sostener el gobierno civil, y destruir el gobierno civil era lo mismo que poner fin a la sociedad. Pero la existencia del gobierno civil depende de la obediencia que se rinde al magistrado supremo. En el momento en que este pierde su autoridad, todo gobierno se acaba. Así como la conservación de sí mismo enseña, pues, a los hombres a aplaudir cuanto tienda a promover el bienestar de la sociedad y a censurar cuanto sea susceptible de dañarla, así el mismo principio, si hubieran de pensar y hablar consecuentemente, debería enseñarles a aplaudir en toda ocasión la obediencia al magistrado civil, y a censurar toda desobediencia y rebelión. Las ideas mismas de lo laudable y lo censurable deberían ser las mismas que las de obediencia y desobediencia. Las leyes del magistrado civil, por tanto, deberían tenerse por la única pauta última de lo justo y lo injusto, de lo correcto y lo incorrecto.

Fue intención declarada del señor Hobbes, al propagar estas nociones, someter las conciencias de los hombres directamente al poder civil, y no al eclesiástico, cuya turbulencia y ambición había aprendido, por el ejemplo de su propia época, a considerar como la principal fuente de los desórdenes de la sociedad. Su doctrina fue, por esta razón, particularmente ofensiva para los teólogos, quienes en consecuencia no dejaron de desahogar contra él su indignación con gran aspereza y amargura. Fue también ofensiva para todos los moralistas sensatos, pues suponía que no había distinción natural alguna entre lo correcto y lo incorrecto, que estas eran mudables y variables, y dependían de la mera voluntad arbitraria del magistrado civil. Esta explicación de las cosas fue, pues, atacada desde todos los frentes y con toda suerte de armas, tanto por la razón sobria como por la declamación furiosa.

Para refutar doctrina tan odiosa, era necesario probar que, antes de toda ley o institución positiva, la mente estaba naturalmente dotada de una facultad con la que distinguía, en ciertas acciones y afectos, las cualidades de lo correcto, lo laudable y lo virtuoso, y en otros las de lo incorrecto, lo censurable y lo vicioso.

La ley, observó con razón el doctor Cudworth[16], no podía ser el origen primero de estas distinciones, puesto que, supuesta tal ley, o bien había de ser correcto obedecerla e incorrecto desobedecerla, o bien había de ser indiferente que la obedeciésemos o la desobedeciésemos. Aquella ley que fuera indiferente obedecer o desobedecer no podía, era evidente, ser el origen de esas distinciones; ni tampoco podía serlo aquella que fuese correcto obedecer e incorrecto desobedecer, puesto que incluso esta suponía ya las nociones o ideas anteriores de lo correcto y lo incorrecto, y que la obediencia a la ley era conforme a la idea de lo correcto, y la desobediencia a la de lo incorrecto.

[Nota 16: Moralidad inmutable, lib. 1.]

Puesto que la mente tenía, pues, noción de estas distinciones con anterioridad a toda ley, parecía seguirse necesariamente que derivaba esta noción de la razón, la cual señalaba la diferencia entre

lo correcto y lo incorrecto del mismo modo en que señalaba la que hay entre la verdad y la falsedad; y esta conclusión, verdadera en algunos respectos, aunque bastante precipitada en otros, se aceptó con mayor facilidad en una época en que la ciencia abstracta de la naturaleza humana no estaba sino en su infancia, y antes de que se hubiesen examinado con cuidado las distintas funciones y potencias de las diferentes facultades de la mente humana, y se las hubiese distinguido unas de otras. Cuando esta controversia con el señor Hobbes se llevaba adelante con el mayor ardor y encono, no se había pensado en ninguna otra facultad de la que pudiesen suponerse nacidas semejantes ideas. Se convirtió entonces en doctrina popular que la esencia de la virtud y del vicio no consistía en la conformidad o desacuerdo de las acciones humanas con la ley de un superior, sino en su conformidad o desacuerdo con la razón, que se consideraba así el origen y principio primero de la aprobación y la desaprobación.

Que la virtud consista en la conformidad con la razón es verdad en algunos respectos, y esta facultad puede muy justamente considerarse, en cierto sentido, el origen y principio de la aprobación y la desaprobación, y de todos los juicios sólidos acerca de lo correcto y lo incorrecto. Es por la razón por lo que descubrimos aquellas reglas generales de justicia con que debemos regular nuestras acciones, y es por la misma facultad por lo que formamos aquellas ideas más vagas e indeterminadas de lo prudente, de lo decoroso, de lo generoso o noble, que llevamos constantemente con nosotros, y conforme a las cuales procuramos, lo mejor que podemos, modelar el tenor de nuestra conducta. Las máximas generales de la moralidad se forman, como todas las demás máximas generales, por experiencia e inducción. Observamos en una gran variedad de casos particulares lo que place o desagrada a nuestras facultades morales, lo que estas aprueban o desaprueban, y, por inducción a partir de esta experiencia, establecemos aquellas reglas generales. Pero la inducción se tiene siempre por una de las operaciones de la razón. De la razón, por tanto, se dice con toda propiedad que derivamos todas esas máximas e ideas generales. Es

por estas, sin embargo, por lo que regulamos la mayor parte de nuestros juicios morales, los cuales serían sumamente inciertos y precarios si dependiesen enteramente de algo tan sujeto a variaciones como el sentimiento y la sensación inmediatos, que los diferentes estados de salud y de humor son capaces de alterar tan esencialmente. Puesto que nuestros juicios más sólidos acerca de lo correcto y lo incorrecto se regulan, por tanto, por máximas e ideas derivadas de una inducción de la razón, puede decirse con toda propiedad que la virtud consiste en una conformidad con la razón, y en esa medida puede considerarse esta facultad el origen y principio de la aprobación y la desaprobación.

Pero aunque la razón sea sin duda el origen de las reglas generales de la moralidad, y de todos los juicios morales que formamos por medio de ellas, es del todo absurdo e ininteligible suponer que las primeras percepciones de lo correcto y lo incorrecto puedan derivarse de la razón, incluso en aquellos casos particulares de cuya experiencia se forman las reglas generales. Estas primeras percepciones, al igual que todos los demás experimentos sobre los que se fundan las reglas generales, no pueden ser objeto de la razón, sino del sentido y el sentimiento inmediatos. Es hallando en una vasta variedad de casos que un cierto tenor de conducta place constantemente de determinada manera, y que otro desagrada a la mente con igual constancia, como formamos las reglas generales de la moralidad. Pero la razón no puede volver ningún objeto particular agradable o desagradable a la mente por sí mismo. La razón puede mostrar que ese objeto es el medio de obtener algún otro que por naturaleza es agradable o desagradable, y de este modo puede volverlo agradable o desagradable en razón de otra cosa. Pero nada puede ser agradable o desagradable por sí mismo, si no lo hace tal el sentido y el sentimiento inmediatos. Si la virtud, por tanto, place necesariamente por sí misma en todo caso particular, y si el vicio desagrada con igual certeza a la mente, no puede ser la razón, sino el sentido y el sentimiento inmediatos, lo que de esta manera nos reconcilia con la una y nos aleja del otro.

El placer y el dolor son los grandes objetos del deseo y de la aversión, pero estos no se distinguen por la razón, sino por el sentido y el sentimiento inmediatos. Si la virtud, por tanto, es deseable por sí misma, y si el vicio es, del mismo modo, objeto de aversión, no puede ser la razón la que distinga originalmente estas diferentes cualidades, sino el sentido y el sentimiento inmediatos.

Como quiera que la razón, sin embargo, pueda en cierto sentido considerarse con justicia principio de la aprobación y la desaprobación, estos sentimientos se tuvieron largo tiempo, por desatención, como nacidos originalmente de las operaciones de esta facultad. El doctor Hutcheson tuvo el mérito de ser el primero en distinguir con algún grado de precisión en qué respecto puede decirse que todas las distinciones morales nacen de la razón, y en qué respecto se fundan en el sentido y el sentimiento inmediatos. En sus Ilustraciones sobre el sentido moral ha explicado esto tan cumplidamente, y, a mi juicio, de manera tan incontestable, que, si todavía se mantiene alguna controversia sobre este asunto, no puedo atribuirla sino a la desatención a lo que ese caballero ha escrito, o a un apego supersticioso a ciertas formas de expresión, flaqueza no poco común entre los eruditos, especialmente en asuntos tan hondamente interesantes como el presente, en los que un hombre virtuoso se resiste a menudo a abandonar hasta la corrección de una sola frase a la que está acostumbrado.

Capítulo III.

De los sistemas que hacen del sentimiento el principio de la aprobación

Los sistemas que hacen del sentimiento el principio de la aprobación pueden dividirse en dos clases diferentes.

I. Según unos, el principio de la aprobación se funda en un sentimiento de naturaleza peculiar, en un poder particular de percepción que la mente ejerce a la vista de ciertas acciones o afectos; algunos de los cuales, afectando a esta facultad de manera agradable, y otros de manera desagradable, los primeros quedan marcados con los caracteres de lo correcto, lo laudable y lo virtuoso, y los segundos con los de lo incorrecto, lo censurable y lo vicioso. Siendo este sentimiento de naturaleza peculiar, distinta de toda otra, y efecto de un poder particular de percepción, le dan un nombre particular y lo llaman sentido moral.

II. Según otros, para dar cuenta del principio de la aprobación no hay ocasión de suponer ningún poder nuevo de percepción del que nunca antes se hubiese oído hablar: la naturaleza, imaginan, obra aquí, como en todos los demás casos, con la más estricta economía, y produce multitud de efectos a partir de una sola y misma causa; y la simpatía, poder siempre advertido, del que la mente está

manifiestamente dotada, basta, piensan, para dar cuenta de todos los efectos que se atribuyen a esa facultad peculiar.

I. El doctor Hutcheson[17] se había esforzado mucho en probar que el principio de la aprobación no se fundaba en el amor propio. Había demostrado también que no podía nacer de ninguna operación de la razón. No quedaba nada, pensaba, sino suponerlo una facultad de índole peculiar, con la que la naturaleza había dotado a la mente humana con el fin de producir este efecto particular e importante. Excluidos tanto el amor propio como la razón, no se le ocurrió que hubiera ninguna otra facultad conocida de la mente que pudiese en modo alguno servir a este propósito.

[Nota 17: Investigación sobre la virtud.]

A este nuevo poder de percepción lo llamó sentido moral, y lo supuso análogo en cierto modo a los sentidos externos. Así como los cuerpos que nos rodean, al afectar a estos de cierta manera, parecen poseer las diferentes cualidades de sonido, sabor, olor y color, así los diversos afectos de la mente humana, al tocar esta facultad particular de cierta manera, parecen poseer las diferentes cualidades de amable y odioso, de virtuoso y vicioso, de correcto e incorrecto.

Los diversos sentidos o poderes de percepción[18], de los que la mente humana deriva todas sus ideas simples, eran, según este sistema, de dos clases distintas, de las cuales unos se llamaban sentidos directos o antecedentes, y otros, sentidos reflejos o consecuentes. Los sentidos directos eran aquellas facultades de las que la mente derivaba la percepción de aquellas especies de cosas que no presuponían la percepción antecedente de ninguna otra. Así, los sonidos y los colores eran objeto de los sentidos directos. Oír un sonido o ver un color no presupone la percepción antecedente de ninguna otra cualidad u objeto. Los sentidos reflejos o consecuentes, por el contrario, eran aquellas facultades de las que la mente derivaba la percepción de aquellas especies de cosas que presuponían la percepción antecedente de alguna otra. Así, la armonía y la belleza eran objeto de los sentidos reflejos. Para

percibir la armonía de un sonido, o la belleza de un color, hemos de percibir antes el sonido o el color. El sentido moral se tenía por una facultad de esta clase. Aquella facultad que el señor Locke llama reflexión, y de la que derivaba las ideas simples de las diferentes pasiones y emociones de la mente humana, era, según el doctor Hutcheson, un sentido interno directo. Aquella otra facultad, en cambio, por la que percibimos la belleza o la deformidad, la virtud o el vicio de esas diferentes pasiones y emociones, era un sentido interno reflejo.

[Nota 18: Tratado de las pasiones.]

El doctor Hutcheson se esforzó todavía más en sostener esta doctrina, mostrando que era conforme a la analogía de la naturaleza, y que la mente estaba dotada de otros varios sentidos reflejos exactamente semejantes al sentido moral, como un sentido de la belleza y de la fealdad en los objetos externos; un sentido público, con el que simpatizamos con la felicidad o la desdicha de nuestros semejantes; un sentido del pudor y del honor, y un sentido del ridículo.

Pero, pese a todo el empeño que este ingenioso filósofo ha puesto en probar que el principio de la aprobación se funda en un poder particular de percepción, análogo en cierto modo a los sentidos externos, hay algunas consecuencias que él mismo reconoce que se siguen de esta doctrina y que, quizá, muchos considerarán refutación suficiente de ella. Las cualidades que pertenecen, admite[19], a los objetos de cualquier sentido, no pueden, sin el mayor absurdo, atribuirse al sentido mismo. ¿A quién se le ha ocurrido jamás llamar negro o blanco al sentido de la vista, fuerte o débil al del oído, o dulce o amargo al del gusto? Y, según él, es igualmente absurdo llamar virtuosas o viciosas, moralmente buenas o malas, a nuestras facultades morales. Estas cualidades pertenecen a los objetos de esas facultades, no a las facultades mismas. Si algún hombre, por tanto, estuviese tan absurdamente constituido que aprobase la crueldad y la injusticia como las más altas virtudes, y desaprobase la equidad y la humanidad como los más lastimosos

vicios, semejante constitución de ánimo podría en verdad tenerse por inconveniente, tanto para el individuo como para la sociedad, y también por extraña, sorprendente y antinatural en sí misma; pero no podría, sin el mayor absurdo, denominarse viciosa o moralmente mala.

[Nota 19: Ilustraciones sobre el sentido moral, sec. 1, pág. 237 y sigs.; tercera edición.]

Y, sin embargo, si viésemos a un hombre gritar con admiración y aplauso ante una ejecución bárbara e inmerecida que algún tirano insolente hubiese ordenado, no pensaríamos incurrir en gran absurdo al calificar esta conducta de viciosa y moralmente mala en sumo grado, aunque no expresase sino unas facultades morales depravadas, o una absurda aprobación de esa horrenda acción, como si fuese noble, magnánima y grande. Nuestro corazón, imagino, ante la vista de semejante espectador, olvidaría por un momento su simpatía con quien sufre, y no sentiría sino horror y aversión ante la idea de un ser tan execrable. Lo aborreceríamos incluso más que al tirano, a quien tal vez aguijoneaban las fuertes pasiones de los celos, el miedo y el resentimiento, y que por ello sería más excusable. Pero los sentimientos del espectador parecerían del todo carentes de causa o motivo, y por ello los más perfecta y completamente detestables. No hay perversión de sentimiento o de afecto en la que nuestro corazón se resista más a entrar, ni que rechace con mayor odio e indignación, que una de esta clase; y lejos de tener semejante constitución de ánimo por algo meramente extraño o inconveniente, y no vicioso ni moralmente malo en respecto alguno, más bien la consideraríamos la última y más terrible etapa de la depravación moral.

Los sentimientos morales correctos, por el contrario, parecen naturalmente laudables y moralmente buenos en algún grado. El hombre cuya censura y cuyo elogio se ajustan en toda ocasión con la más exacta precisión al valor o al desmérito del objeto parece merecer incluso cierto grado de aprobación moral. Admiramos la delicada precisión de sus sentimientos morales: guían nuestros

propios juicios, y, a causa de su exactitud infrecuente y sorprendente, excitan incluso nuestra admiración y nuestro aplauso. No podemos, en verdad, estar siempre seguros de que la conducta de tal persona corresponda en algún respecto a la precisión y exactitud de sus juicios acerca de la conducta ajena. La virtud requiere hábito y resolución de ánimo, además de delicadeza de sentimiento; y, por desgracia, las primeras cualidades faltan a veces allí donde la segunda alcanza la mayor perfección. Esta disposición de ánimo, sin embargo, aunque a veces vaya acompañada de imperfecciones, es incompatible con todo aquello que sea groseramente criminal, y es el fundamento más dichoso sobre el que puede alzarse el edificio de la virtud perfecta. Hay muchos hombres de muy buena intención, que se proponen seriamente hacer lo que consideran su deber, y que, no obstante, resultan desagradables por la rudeza de sus sentimientos morales.

Podrá decirse, quizá, que, aunque el principio de la aprobación no se funde en ningún poder de percepción análogo en modo alguno a los sentidos externos, puede fundarse todavía en un sentimiento peculiar que responda a este único propósito particular y a ningún otro. La aprobación y la desaprobación, podrá pretenderse, son ciertos sentimientos o emociones que nacen en la mente a la vista de diferentes caracteres y acciones; y así como el resentimiento podría llamarse un sentido de las injurias, o la gratitud un sentido de los beneficios, así estos podrían recibir con toda propiedad el nombre de sentido de lo correcto y lo incorrecto, o sentido moral.

Pero esta explicación de las cosas, aunque no esté sujeta a las mismas objeciones que la anterior, está expuesta a otras igualmente incontestables.

En primer lugar, cualesquiera variaciones que una emoción particular pueda experimentar, conserva siempre los rasgos generales que la distinguen como emoción de tal clase, y estos rasgos generales son siempre más llamativos y notables que ninguna variación que pueda experimentar en casos particulares. Así, la ira es una emoción de clase particular, y por consiguiente sus rasgos

generales son siempre más distinguibles que todas las variaciones que experimenta en casos particulares. La ira contra un hombre es, sin duda, algo diferente de la ira contra una mujer, y esta, a su vez, de la ira contra un niño. En cada uno de estos tres casos, la pasión general de la ira recibe una modificación distinta del carácter particular de su objeto, como puede observar fácilmente quien preste atención. Pero, con todo, los rasgos generales de la pasión predominan en todos estos casos. Distinguirlos no requiere observación fina alguna; una atención muy delicada, por el contrario, es necesaria para descubrir sus variaciones: todo el mundo advierte los primeros, casi nadie observa las segundas. Si la aprobación y la desaprobación fueran, pues, como la gratitud y el resentimiento, emociones de una clase particular, distintas de toda otra, cabría esperar que, en todas las variaciones que cualquiera de ellas pudiese experimentar, conservase siempre los rasgos generales que la marcan como emoción de esa clase particular, claros, patentes y fácilmente distinguibles. Pero, de hecho, sucede muy de otro modo. Si atendemos a lo que realmente sentimos cuando en diferentes ocasiones aprobamos o desaprobamos, hallaremos que nuestra emoción en un caso es a menudo del todo diferente de la de otro, y que no puede descubrirse rasgo común alguno entre ellas. Así, la aprobación con que contemplamos un sentimiento tierno, delicado y humano es del todo distinta de aquella con que nos impresiona uno que parece grande, audaz y magnánimo. Nuestra aprobación de ambos puede, en diferentes ocasiones, ser perfecta y entera; pero nos enternece el uno y nos eleva el otro, y no hay semejanza alguna entre las emociones que excitan en nosotros. Pero, según el sistema que he venido procurando establecer, esto ha de ser necesariamente así. Como las emociones de la persona que aprobamos son, en esos dos casos, del todo opuestas entre sí, y como nuestra aprobación nace de la simpatía con esas emociones opuestas, lo que sentimos en una ocasión no puede guardar semejanza alguna con lo que sentimos en la otra. Pero esto no podría suceder si la aprobación consistiese en una emoción peculiar que no tuviese nada en común con los sentimientos que aprobamos, sino que naciese a la vista de esos sentimientos, como cualquier otra pasión a la vista de su objeto

propio. Lo mismo vale respecto de la desaprobación. Nuestro horror ante la crueldad no guarda semejanza alguna con nuestro desprecio ante la mezquindad de ánimo. Es una especie muy distinta de discordancia la que sentimos, a la vista de esos dos vicios diferentes, entre nuestra propia mente y la de la persona cuyos sentimientos y conducta consideramos.

En segundo lugar, ya he observado que no solo las diferentes pasiones o afectos de la mente humana que se aprueban o desaprueban parecen moralmente buenos o malos, sino que la aprobación correcta e incorrecta parecen también, a nuestros sentimientos naturales, marcadas con los mismos caracteres. Preguntaría, pues, cómo es que, según este sistema, aprobamos o desaprobamos la aprobación correcta o incorrecta. A esta pregunta no hay, imagino, sino una respuesta razonable que pueda darse. Ha de decirse que, cuando la aprobación con que nuestro vecino considera la conducta de una tercera persona coincide con la nuestra, aprobamos su aprobación, y la tenemos, en cierta medida, por moralmente buena; y que, por el contrario, cuando no coincide con nuestros propios sentimientos, la desaprobamos y la tenemos, en cierta medida, por moralmente mala. Ha de admitirse, pues, que, al menos en este único caso, la coincidencia u oposición de sentimientos entre el observador y la persona observada constituye la aprobación o desaprobación moral. Y si así sucede en este único caso, preguntaría por qué no en todos los demás. ¿O para qué imaginar un nuevo poder de percepción con el fin de dar cuenta de esos sentimientos?

Contra toda explicación del principio de la aprobación que lo haga depender de un sentimiento peculiar, distinto de todo otro, objetaría que resulta extraño que este sentimiento, que la Providencia sin duda destinó a ser el principio rector de la naturaleza humana, haya sido hasta ahora tan poco advertido que no haya llegado a tener nombre en lengua alguna. La expresión sentido moral es de formación muy reciente, y todavía no puede considerarse parte de la lengua inglesa. La palabra aprobación no se ha apropiado sino en estos últimos años para denotar particularmente algo de esta clase.

En propiedad del lenguaje, aprobamos cuanto nos satisface enteramente: la forma de un edificio, el artificio de una máquina, el sabor de un plato de carne. La palabra conciencia no denota inmediatamente ninguna facultad moral con la que aprobemos o desaprobemos. La conciencia supone, en efecto, la existencia de alguna facultad de esa clase, y propiamente significa nuestra consciencia de haber actuado conforme o contrariamente a sus dictados. Cuando el amor, el odio, el gozo, la tristeza, la gratitud, el resentimiento, y tantas otras pasiones que se suponen todas sujetas a este principio, se han hecho lo bastante considerables como para conseguir títulos con que se las conozca, ¿no resulta sorprendente que el soberano de todas ellas haya sido hasta ahora tan poco atendido que, salvo unos pocos filósofos, nadie haya juzgado todavía que mereciera la pena darle un nombre?

Cuando aprobamos un carácter o una acción cualquiera, los sentimientos que experimentamos proceden, según el sistema que antecede, de cuatro fuentes que son en algunos aspectos diferentes entre sí. En primer lugar, simpatizamos con los motivos del agente; en segundo lugar, participamos de la gratitud de quienes reciben el beneficio de sus acciones; en tercer lugar, observamos que su conducta ha sido conforme a las reglas generales por las que habitualmente se rigen esas dos simpatías; y, por último, cuando consideramos tales acciones como parte de un sistema de comportamiento que tiende a promover la felicidad, ya sea del individuo, ya de la sociedad, parecen derivar una belleza de esta utilidad, no muy distinta de la que atribuimos a cualquier máquina bien construida. Una vez descontado, en cualquier caso particular, todo lo que deba reconocerse que procede de uno u otro de estos cuatro principios, me gustaría saber qué resta, y de buen grado admitiré que ese sobrante se atribuya a un sentido moral, o a cualquier otra facultad peculiar, siempre que alguien determine con precisión en qué consiste ese sobrante. Podría esperarse, quizá, que si existiese un principio tan peculiar como se supone que es este sentido moral, deberíamos sentirlo, en algunos casos particulares, separado y desligado de todo lo demás, del mismo modo que a

menudo sentimos la alegría, la tristeza, la esperanza y el temor, puros y sin mezcla de ninguna otra emoción. Esto, sin embargo, imagino que ni siquiera puede pretenderse. Jamás he oído alegar caso alguno en que pueda decirse que este principio se ejerce solo y sin mezcla de simpatía o antipatía, de gratitud o resentimiento, de la percepción de la conformidad o disconformidad de una acción con una regla establecida, o, por último, de ese gusto general por la belleza y el orden que suscitan tanto los objetos inanimados como los animados.

II. Hay otro sistema que intenta explicar el origen de nuestros sentimientos morales a partir de la simpatía, distinto de aquel que he venido procurando establecer. Es el que sitúa la virtud en la utilidad, y explica el placer con que el espectador contempla la utilidad de una cualidad cualquiera por la simpatía con la felicidad de aquellos a quienes esta afecta. Esta simpatía es diferente tanto de aquella por la que participamos de los motivos del agente, como de aquella por la que nos sumamos a la gratitud de las personas beneficiadas por sus acciones. Es el mismo principio por el que aprobamos una máquina bien construida. Pero ninguna máquina puede ser objeto de ninguna de esas dos últimas simpatías mencionadas. Ya he dado cuenta, en la cuarta parte de este discurso, de este sistema.

Sección IV. Del modo en que los diferentes autores han tratado las reglas prácticas de la moralidad

Conclusión

Se observó en la tercera parte de este discurso que las reglas de la justicia son las únicas reglas de la moralidad precisas y exactas; que las de todas las demás virtudes son laxas, vagas e indeterminadas; que las primeras pueden compararse con las reglas de la gramática, y las otras con aquellas que los críticos establecen para alcanzar lo sublime y lo elegante en la composición, y que nos ofrecen más bien una idea general de la perfección a la que debemos aspirar que direcciones ciertas e infalibles para alcanzarla.

Puesto que las diferentes reglas de la moralidad admiten grados tan distintos de exactitud, los autores que se han esforzado por recopilarlas y ordenarlas en sistemas lo han hecho de dos maneras diferentes: unos han seguido a lo largo de toda la obra ese método laxo al que naturalmente los conducía la consideración de una determinada especie de virtudes, mientras que otros se han empeñado, con igual universalidad, en introducir en sus preceptos esa clase de exactitud de la que solo algunas de ellas son susceptibles. Los primeros han escrito como críticos; los segundos, como gramáticos.

I. Los primeros, entre los que podemos contar a todos los moralistas antiguos, se han contentado con describir de manera general los diferentes vicios y virtudes, y con señalar la deformidad y la desdicha de la una disposición, así como la corrección y la felicidad de la otra, pero no han pretendido establecer numerosas reglas precisas que hayan de valer sin excepción en todos los casos particulares. Solo se han esforzado por determinar, en la medida en

que el lenguaje es capaz de determinarlo, en primer lugar, en qué consiste el sentimiento del corazón sobre el que se funda cada virtud en particular, qué clase de sentimiento o emoción interna constituye la esencia de la amistad, de la humanidad, de la generosidad, de la justicia, de la magnanimidad y de todas las demás virtudes, así como de los vicios que a ellas se oponen; y, en segundo lugar, cuál es el modo general de obrar, el tono y tenor ordinarios de la conducta a que cada uno de esos sentimientos nos encaminaría, o cómo es que un hombre afable, generoso, valiente, justo y humano optaría por obrar en las ocasiones corrientes.

Caracterizar el sentimiento del corazón sobre el que se funda cada virtud en particular, aunque requiere un pincel a la vez delicado y certero, es, sin embargo, una tarea que puede ejecutarse con cierto grado de exactitud. Es imposible, en verdad, expresar todas las variaciones que cada sentimiento sufre o debe sufrir, según toda posible variación de las circunstancias. Son infinitas, y el lenguaje carece de nombres para designarlas. El sentimiento de amistad, por ejemplo, que sentimos por un anciano es distinto del que sentimos por un joven; el que profesamos a un hombre austero es distinto del que sentimos por uno de modales más suaves y afables; y este, a su vez, distinto del que sentimos por uno de alegre vivacidad y espíritu. La amistad que concebimos por un hombre es distinta de aquella con que nos afecta una mujer, aun cuando no medie mezcla alguna de una pasión más grosera. ¿Qué autor podría enumerar y determinar estas y todas las demás infinitas variedades de que este sentimiento es capaz? Pero, con todo, el sentimiento general de amistad y de apego familiar que les es común a todas ellas puede determinarse con un grado suficiente de exactitud. El retrato que de él se trace, aunque siempre será en muchos aspectos incompleto, puede, sin embargo, tener tal semejanza que nos permita reconocer el original cuando lo encontremos, e incluso distinguirlo de otros sentimientos con los que guarda un considerable parecido, tales como la buena voluntad, el respeto, la estima, la admiración.

Describir, de manera general, cuál es el modo ordinario de obrar al que cada virtud nos impulsaría es todavía más fácil. En efecto,

apenas es posible describir el sentimiento o la emoción interna en que se funda sin hacer algo de esto mismo. Es imposible expresar mediante el lenguaje, si se me permite decirlo así, los rasgos invisibles de todas las diferentes modificaciones de la pasión tal como se manifiestan en el interior. No hay otro modo de señalarlas y distinguirlas unas de otras sino describiendo los efectos que producen hacia fuera, las alteraciones que ocasionan en el semblante, en el porte y en el comportamiento externo, las resoluciones que sugieren, las acciones a que impulsan. Así es como Cicerón, en el primer libro de sus Oficios, procura encaminarnos hacia la práctica de las cuatro virtudes cardinales, y como Aristóteles, en las partes prácticas de su Ética, nos señala los diferentes hábitos por los que quisiera que rigiéramos nuestra conducta, tales como la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, e incluso la jovialidad y el buen humor, cualidades que aquel filósofo indulgente ha considerado dignas de un lugar en el catálogo de las virtudes, aunque la ligereza de la aprobación que naturalmente les concedemos no parezca autorizarlas a un nombre tan venerable.

Tales obras nos presentan cuadros agradables y vivos de las costumbres. Por la viveza de sus descripciones, inflaman nuestro amor natural a la virtud y acrecientan nuestra aversión al vicio; por la justeza y delicadeza de sus observaciones, pueden a menudo ayudar tanto a corregir como a precisar nuestros sentimientos naturales respecto de la corrección de la conducta, y, al sugerir numerosas y delicadas atenciones, nos forman para una justeza de comportamiento más exacta de la que, sin tal instrucción, habríamos sido propensos a concebir. En tratar de las reglas de la moralidad de esta manera consiste la ciencia que propiamente se llama Ética, ciencia que, aunque, al igual que la crítica, no admite la más exacta precisión, es, sin embargo, sumamente útil y agradable. Es, entre todas, la más susceptible de los ornamentos de la elocuencia, y por medio de ellos, de conferir, si ello es posible, una nueva importancia a las más pequeñas reglas del deber. Sus preceptos, así ataviados y adornados, son capaces de producir, sobre la flexibilidad de la

juventud, las impresiones más nobles y duraderas, y, como concuerdan con la magnanimidad natural de esa edad generosa, son capaces de inspirar, al menos por un tiempo, las resoluciones más heroicas, y así tienden tanto a establecer como a confirmar los mejores y más útiles hábitos de que es susceptible la mente humana. Cuanto el precepto y la exhortación pueden hacer para animarnos a la práctica de la virtud, lo hace esta ciencia expuesta de este modo.

II. El segundo grupo de moralistas, entre los que podemos contar a todos los casuistas de la edad media y tardía de la Iglesia cristiana, así como a todos aquellos que en este siglo y en el precedente han tratado de lo que se llama jurisprudencia natural, no se contentan con caracterizar de este modo general el tenor de conducta que nos recomendarían, sino que procuran establecer reglas exactas y precisas para dirigir cada circunstancia de nuestro comportamiento. Como la justicia es la única virtud respecto de la cual pueden darse propiamente reglas tan exactas, es esta virtud la que principalmente ha caído bajo la consideración de esos dos grupos diferentes de escritores. La tratan, sin embargo, de un modo muy distinto.

Quienes escriben sobre los principios de la jurisprudencia consideran únicamente lo que la persona a quien se debe la obligación debe pensar que tiene derecho a exigir por la fuerza; lo que todo espectador imparcial aprobaría que exigiese, o lo que un juez o árbitro, a quien hubiese sometido su causa y que se hubiese comprometido a hacerle justicia, debería obligar a la otra parte a sufrir o a cumplir. Los casuistas, por el contrario, no examinan tanto lo que propiamente podría exigirse por la fuerza, cuanto lo que la persona que debe la obligación debe pensar que está obligada a cumplir por el más sagrado y escrupuloso acatamiento a las reglas generales de la justicia, y por el más concienzudo temor, ya de agraviar a su prójimo, ya de violar la integridad de su propio carácter. El fin de la jurisprudencia es prescribir reglas para las decisiones de jueces y árbitros. El fin de la casuística es prescribir reglas para la conducta de un hombre bueno. Observando todas las

reglas de la jurisprudencia, por perfectas que se las suponga, no mereceríamos sino quedar libres del castigo externo. Observando las de la casuística, suponiéndolas tales como deberían ser, tendríamos derecho a un considerable elogio por la exacta y escrupulosa delicadeza de nuestro comportamiento.

Puede suceder con frecuencia que un hombre bueno deba considerarse obligado, por sagrado y concienzudo acatamiento a las reglas generales de la justicia, a cumplir muchas cosas que sería la más alta injusticia arrancarle, o que ningún juez o árbitro debería imponerle por la fuerza. Por poner un ejemplo trillado: un salteador de caminos, por miedo a la muerte, obliga a un viajero a prometerle cierta suma de dinero. Si tal promesa, arrancada de este modo por fuerza injusta, debe considerarse obligatoria, es una cuestión que se ha debatido mucho.

Si la consideramos meramente como una cuestión de jurisprudencia, la decisión no admite duda alguna. Sería absurdo suponer que el salteador tiene derecho a emplear la fuerza para obligar al otro a cumplir. Arrancar la promesa fue un crimen que merecía el más severo castigo, y arrancar su cumplimiento no sería sino añadir un nuevo crimen al anterior. No puede quejarse de agravio alguno quien solo ha sido engañado por la persona a quien con justicia pudo haber dado muerte. Suponer que un juez debería hacer cumplir la obligación de tales promesas, o que el magistrado debería permitir que se ejercitase acción judicial sobre ellas, sería el más ridículo de todos los absurdos. Si consideramos, pues, esta cuestión como una cuestión de jurisprudencia, no podemos vacilar en cuanto a la decisión.

Pero si la consideramos como una cuestión de casuística, no se resolverá con tanta facilidad. Si un hombre bueno, por concienzudo acatamiento a esa regla de justicia tan sagrada que ordena la observancia de todas las promesas serias, debería o no considerarse obligado a cumplirla, es, cuando menos, mucho más dudoso. Que no se debe ninguna consideración al desengaño del malvado que lo puso en tal situación, que no se hace agravio alguno al ladrón, y

que, en consecuencia, nada puede arrancársele por la fuerza, no admite disputa de ningún género. Pero si no se debe, en este caso, alguna consideración a su propia dignidad y honor, a la inviolable santidad de esa parte de su carácter que le hace reverenciar la ley de la verdad y aborrecer todo lo que se aproxime a la traición y a la falsedad, puede, quizá, plantearse con más razón como cuestión. Los casuistas, en consecuencia, están muy divididos al respecto. Un bando, entre los que podemos contar, entre los antiguos, a Cicerón, y entre los modernos, a Pufendorf, a Barbeyrac su comentarista, y sobre todo al difunto doctor Hutcheson —quien en la mayoría de los casos no era en absoluto un casuista laxo—, determina, sin vacilación alguna, que no se debe consideración de ningún género a semejante promesa, y que pensar lo contrario es mera debilidad y superstición. Otro bando, entre los que podemos contar[20] a algunos de los antiguos padres de la Iglesia, así como a algunos casuistas modernos muy eminentes, ha sido de otra opinión y ha juzgado obligatorias todas esas promesas.

[Nota 20: san Agustín, La Placette.]

Si consideramos la cuestión según los sentimientos comunes del género humano, hallaremos que se pensaría debida cierta consideración incluso a una promesa de esta clase; pero que es imposible determinar cuánta, mediante regla general alguna que se aplique a todos los casos sin excepción. Al hombre que fuese muy franco y desenvuelto en hacer promesas de esta índole, y que las violase con igual poca ceremonia, no lo escogeríamos por amigo y compañero. Un caballero que prometiese cinco libras a un salteador y no las cumpliese incurriría en cierta censura. Si la suma prometida, sin embargo, fuese muy grande, podría resultar más dudoso qué convendría hacer. Si fuese tal, por ejemplo, que su pago arruinase por completo a la familia del prometiente, si fuese tan grande como para bastar a los fines más útiles, parecería en cierta medida criminal, o al menos sumamente impropio, arrojarla, por un mero punto de honor, en manos tan indignas. El hombre que se arruinase a sí mismo, o que despilfarrase cien mil libras, aunque pudiera permitirse tan vasta suma, por observar semejante palabra dada a

un ladrón, parecería al sentido común del género humano absurdo y extravagante en el más alto grado. Tal prodigalidad parecería incompatible con su deber, con lo que debía tanto a sí mismo como a los demás, y a lo cual, por tanto, el acatamiento a una promesa arrancada de este modo no podría en modo alguno autorizar. Fijar, sin embargo, mediante regla precisa alguna, qué grado de consideración debería concedérsele, o cuál pudiera ser la mayor suma que de ella pudiera deberse, es evidentemente imposible. Esto variaría según el carácter de las personas, según sus circunstancias, según la solemnidad de la promesa, e incluso según los incidentes del encuentro; y si el prometiente hubiese sido tratado con mucha de esa especie de galantería que a veces se halla en personas de los caracteres más abandonados, parecería debido más que en otras ocasiones. Puede decirse, en general, que la exacta corrección exige la observancia de todas esas promesas, siempre que ello no sea incompatible con algunos otros deberes más sagrados, tales como el acatamiento al interés público, o a aquellos a quienes la gratitud, el afecto natural o las leyes de la debida beneficencia nos impongan atender. Pero, como se advirtió anteriormente, no tenemos reglas precisas para determinar qué acciones externas se deben por acatamiento a tales motivos, ni, por consiguiente, cuándo son esas virtudes incompatibles con la observancia de tales promesas.

Debe observarse, sin embargo, que siempre que se violan tales promesas, aunque sea por las razones más necesarias, ello acarrea siempre cierto grado de deshonor para la persona que las hizo. Una vez hechas, podemos convencernos de lo impropio que sería observarlas. Pero, con todo, hay cierta falta en haberlas hecho. Es, cuando menos, un apartarse de las más altas y nobles máximas de magnanimidad y honor. Un hombre valeroso debería morir antes que hacer una promesa que no puede cumplir sin necedad, ni violar sin ignominia. Pues siempre acompaña algún grado de ignominia a una situación de esta índole. La traición y la falsedad son vicios tan peligrosos, tan terribles, y, al mismo tiempo, tan fácilmente y, en muchas ocasiones, tan impunemente practicables, que somos más celosos de ellos que de casi cualquier otro. Nuestra imaginación, por

ello, vincula la idea de vergüenza a todas las violaciones de la fe, en toda circunstancia y en toda situación. Se asemejan, en este respecto, a las violaciones de la castidad en el sexo bello, virtud de la cual, por análogas razones, somos excesivamente celosos; y nuestros sentimientos no son más delicados respecto de la una que respecto de la otra. La falta de castidad deshonra irremisiblemente. Ninguna circunstancia, ninguna súplica puede excusarla; ningún dolor, ningún arrepentimiento puede expiarla. Somos tan exigentes en este respecto que incluso una violación deshonra, y la inocencia del alma no puede, en nuestra imaginación, lavar la mancha del cuerpo. Sucede lo mismo con la violación de la fe, cuando se ha empeñado solemnemente, aun al más indigno de los hombres. La fidelidad es una virtud tan necesaria que en general la entendemos debida incluso a aquellos a quienes nada más se debe, y a quienes creemos lícito matar y destruir. De nada sirve que la persona culpable de su quebrantamiento alegue que prometió para salvar la vida, y que rompió su promesa porque cumplirla era incompatible con algún otro deber respetable. Estas circunstancias pueden atenuar, pero no pueden borrar del todo su deshonor. Parece haber sido culpable de una acción a la que, en la imaginación de los hombres, va inseparablemente unido cierto grado de vergüenza. Ha roto una promesa que había afirmado solemnemente que mantendría; y su carácter, si no queda irremisiblemente manchado y mancillado, lleva al menos adherido un ridículo que será muy difícil borrar del todo; y ningún hombre, imagino, que hubiese pasado por una aventura de esta clase, gustaría de contar la historia.

Este ejemplo puede servir para mostrar en qué consiste la diferencia entre la casuística y la jurisprudencia, aun cuando ambas consideren las obligaciones de las reglas generales de la justicia.

Pero aunque esta diferencia sea real y esencial, aunque esas dos ciencias se propongan fines bastante distintos, la identidad de la materia ha producido entre ellas tal semejanza que la mayor parte de los autores cuyo propósito declarado era tratar de la jurisprudencia han resuelto las diversas cuestiones que examinan, unas veces según los principios de aquella ciencia, y otras según los

de la casuística, sin distinguir, y quizá sin ser ellos mismos conscientes de cuándo hacían lo uno y cuándo lo otro.

La doctrina de los casuistas, sin embargo, no se limita en modo alguno a la consideración de lo que exigiría de nosotros un concienzudo acatamiento a las reglas generales de la justicia. Abarca muchas otras partes del deber cristiano y moral. Lo que parece haber dado ocasión principalmente al cultivo de esta clase de ciencia fue la costumbre de la confesión auricular, introducida por la superstición católica romana en tiempos de barbarie e ignorancia. Por esa institución, las acciones más secretas, e incluso los pensamientos de cada persona, que pudiesen sospecharse apartados en el más mínimo grado de las reglas de la pureza cristiana, debían revelarse al confesor. El confesor informaba a sus penitentes si habían violado su deber y en qué respecto, y qué penitencia les correspondía cumplir antes de poder absolverlos en nombre de la Divinidad ofendida.

La conciencia, o incluso la mera sospecha, de haber obrado mal es una carga para todo ánimo, y va acompañada de ansiedad y terror en todos aquellos a quienes no han endurecido largos hábitos de iniquidad. Los hombres, en esto como en todas las demás angustias, están naturalmente ansiosos por desahogarse de la opresión que sienten en sus pensamientos, franqueando la angustia de su ánimo a alguna persona en cuya reserva y discreción puedan confiar. La vergüenza que sufren por esta confesión queda plenamente compensada por ese alivio de su desasosiego que la simpatía de su confidente rara vez deja de producir. Les reconforta comprobar que no son del todo indignos de consideración, y que, por más que se censure su conducta pasada, al menos se aprueba su disposición presente, la cual acaso baste para compensar la otra, o al menos para mantenerlos en cierto grado de estima ante su amigo. Un clero numeroso y hábil se había, en aquellos tiempos de superstición, insinuado en la confianza de casi todas las familias particulares. Poseía todo el escaso saber que aquellos tiempos podían ofrecer, y sus modales, aunque en muchos respectos rudos y desordenados, eran pulidos y regulares en comparación con los de la época en que

vivían. Se les consideraba, por tanto, no solo los grandes directores de todos los deberes religiosos, sino de todos los deberes morales. Su trato familiar daba reputación a quien tenía la fortuna de gozar de él, y toda muestra de su desaprobación estampaba la más profunda ignominia sobre todos los que tenían la desgracia de incurrir en ella. Considerados como los grandes jueces de lo justo y lo injusto, se los consultaba naturalmente sobre todos los escrúpulos que surgían, y era reputación para cualquier persona que se supiese que hacía de aquellos santos varones confidentes de todos esos secretos, y que no daba paso alguno importante o delicado en su conducta sin su consejo y aprobación. No fue, pues, difícil para el clero conseguir que se estableciese como regla general que se les confiase lo que ya se había hecho moda confiarles, y lo que generalmente se les habría confiado aunque tal regla no se hubiese establecido. Habilitarse para confesores se convirtió así en parte necesaria del estudio de los eclesiásticos y de los teólogos, y de ahí se vieron llevados a recopilar lo que se llaman casos de conciencia, situaciones sutiles y delicadas en las que es difícil determinar dónde ha de residir la corrección de la conducta. Tales obras, imaginaban, podían ser de utilidad tanto para los directores de conciencias como para aquellos a quienes había que dirigir; y de ahí el origen de los libros de casuística.

Los deberes morales que caían bajo la consideración de los casuistas eran principalmente aquellos que pueden, al menos en alguna medida, circunscribirse dentro de reglas generales, y cuya violación va naturalmente acompañada de cierto grado de remordimiento y de cierto temor a sufrir castigo. El propósito de aquella institución que dio ocasión a sus obras era apaciguar esos terrores de conciencia que acompañan a la infracción de tales deberes. Pero no toda virtud tiene su defecto acompañado de remordimientos tan severos de esta clase, y ningún hombre acude a su confesor en busca de absolución porque no haya ejecutado la acción más generosa, más amistosa o más magnánima que, en sus circunstancias, le fuese posible realizar. En las faltas de esta clase, la regla que se viola no suele ser muy determinada, y suele además

ser de tal naturaleza que, aunque su observancia pudiera dar derecho a honor y recompensa, su violación no parece exponer a censura, reproche o castigo positivos. Los casuistas parecen haber considerado el ejercicio de tales virtudes como una especie de obras de supererogación, que no podían exigirse muy estrictamente, y de las que, por tanto, no era necesario que tratasen.

Las infracciones del deber moral que, por tanto, se sometían al tribunal del confesor, y que por ello caían bajo el conocimiento de los casuistas, eran principalmente de tres clases diferentes.

En primer y principal lugar, las infracciones de las reglas de la justicia. Aquí las reglas son todas expresas y positivas, y su violación va naturalmente acompañada de la conciencia de merecer, y del temor de sufrir castigo, tanto de Dios como de los hombres.

En segundo lugar, las infracciones de las reglas de la castidad. Estas, en todos los casos más graves, son verdaderas infracciones de las reglas de la justicia, y nadie puede ser culpable de ellas sin causar el más imperdonable agravio a otra persona. En los casos menores, cuando se reducen a la mera violación de aquellos decoros exactos que deben observarse en el trato entre los dos sexos, no pueden, en verdad, considerarse con justicia violaciones de las reglas de la justicia. Son, sin embargo, por lo general, violaciones de una regla bastante clara, y, al menos en uno de los dos sexos, tienden a acarrear ignominia a la persona que las ha cometido, y, en consecuencia, a ir acompañadas, en las personas escrupulosas, de cierto grado de vergüenza y de contrición de ánimo.

En tercer lugar, las infracciones de las reglas de la veracidad. La violación de la verdad, cabe observar, no siempre es una infracción de la justicia, aunque lo es en muchas ocasiones, y, en consecuencia, no siempre puede exponer a castigo externo alguno. El vicio de la mentira común, aunque sea una mezquindad de lo más miserable, con frecuencia puede no causar daño a nadie, y en tal caso no puede deberse reclamación alguna de venganza o satisfacción ni a las personas engañadas ni a otras. Pero aunque la violación de la verdad no sea siempre una infracción de la justicia, es

siempre la infracción de una regla muy clara, y algo que naturalmente tiende a cubrir de vergüenza a quien la ha cometido.

Parece haber en los niños pequeños una disposición instintiva a creer cuanto se les dice. La naturaleza parece haber juzgado necesario para su conservación que depositen, al menos durante algún tiempo, una confianza implícita en aquellos a cuyo cuidado se confían su infancia y las partes más tempranas y necesarias de su educación. Su credulidad, en consecuencia, es excesiva, y hace falta una larga y mucha experiencia de la falsedad del género humano para reducirlos a un grado razonable de recelo y desconfianza. En las personas adultas, los grados de credulidad son, sin duda, muy diferentes. Los más sabios y experimentados suelen ser los menos crédulos. Pero apenas vive hombre alguno que no sea más crédulo de lo que debería, y que no dé crédito, en muchas ocasiones, a relatos que no solo resultan ser del todo falsos, sino que un grado muy moderado de reflexión y atención podría haberle enseñado que difícilmente podían ser ciertos. La disposición natural es siempre a creer. Solo la sabiduría y la experiencia adquiridas enseñan la incredulidad, y muy rara vez la enseñan lo bastante. El más sabio y cauto de todos nosotros da con frecuencia crédito a historias que él mismo, más tarde, se avergüenza y se asombra de haber siquiera podido pensar en creer.

El hombre a quien creemos es necesariamente, en las cosas sobre las que le creemos, nuestro guía y director, y alzamos hacia él la vista con cierto grado de estima y respeto. Pero así como de admirar a otras personas llegamos a desear ser admirados nosotros mismos, así de ser guiados y dirigidos por otras personas aprendemos a desear convertirnos nosotros mismos en guías y directores. Y así como no siempre podemos contentarnos con ser meramente admirados, a menos que al mismo tiempo podamos persuadirnos de que somos en alguna medida realmente dignos de admiración, así tampoco podemos contentarnos siempre con ser meramente creídos, a menos que al mismo tiempo tengamos conciencia de que somos realmente dignos de crédito. Así como el deseo de elogio y el de ser digno de elogio, aunque muy afines, son con todo deseos

distintos y separados, así también el deseo de ser creído y el de ser digno de crédito, aunque muy afines también, son igualmente deseos distintos y separados.

El deseo de ser creído, el deseo de persuadir, de guiar y dirigir a los demás, parece ser uno de los más fuertes de todos nuestros deseos naturales. Es, quizá, el instinto en que se funda la facultad del habla, facultad característica de la naturaleza humana. Ningún otro animal posee esta facultad, y no podemos descubrir en ningún otro animal deseo alguno de guiar y dirigir el juicio y la conducta de sus semejantes. La gran ambición, el deseo de superioridad real, de guiar y dirigir, parece ser del todo peculiar del hombre, y el habla es el gran instrumento de la ambición, de la superioridad real, de guiar y dirigir los juicios y la conducta de los demás.

Siempre resulta mortificante no ser creído, y lo es doblemente cuando sospechamos que se debe a que se nos supone indignos de crédito y capaces de engañar seria y deliberadamente. Decirle a un hombre que miente es, de todas las afrentas, la más mortal. Pero quien engaña seria y deliberadamente tiene necesariamente conciencia de merecer esa afrenta, de no merecer ser creído, y de perder todo derecho a esa clase de crédito del cual únicamente puede derivar algún género de sosiego, consuelo o satisfacción en la sociedad de sus semejantes. El hombre que tuviese la desgracia de imaginar que nadie creía una sola palabra de cuanto decía se sentiría un paria de la sociedad humana, temería el mero pensamiento de entrar en ella o de presentarse ante ella, y difícilmente, pienso, dejaría de morir de desesperación. Es probable, sin embargo, que ningún hombre haya tenido jamás motivo justo para abrigar tan humillante opinión de sí mismo. El embustero más notorio, me inclino a creer, dice la pura verdad al menos veinte veces por cada una en que miente seria y deliberadamente; y así como en los más cautos la disposición a creer suele prevalecer sobre la de dudar y desconfiar, así en aquellos que menos reparan en la verdad, la disposición natural a decirla prevalece, en la mayoría de las ocasiones, sobre la de engañar o de alterarla o disfrazarla en algún respecto.

Nos mortifica cuando llegamos a engañar a otras personas, aunque sea sin intención, y por haber sido nosotros mismos engañados. Aunque esta falsedad involuntaria con frecuencia no sea señal de falta alguna de veracidad, ni de falta del más perfecto amor a la verdad, siempre es en alguna medida señal de falta de juicio, de falta de memoria, de credulidad indebida, de cierto grado de precipitación y ligereza. Siempre disminuye nuestra autoridad para persuadir, y siempre trae consigo cierto grado de sospecha sobre nuestra idoneidad para guiar y dirigir. El hombre que a veces induce a error por equivocación, sin embargo, es muy distinto de aquel que es capaz de engañar deliberadamente. En el primero se puede confiar con seguridad en muchas ocasiones; en el segundo, muy rara vez en ninguna.

La franqueza y la sinceridad concilian la confianza. Confiamos en el hombre que parece dispuesto a confiar en nosotros. Vemos claramente, creemos, el camino por el que se propone conducirnos, y nos abandonamos con placer a su guía y dirección. La reserva y el disimulo, por el contrario, suscitan el recelo. Tememos seguir al hombre que va a un lugar que no sabemos cuál es. El gran placer de la conversación y de la sociedad, además, nace de una cierta correspondencia de sentimientos y opiniones, de una cierta armonía de espíritus que, como otros tantos instrumentos musicales, coinciden y se acompasan unos con otros. Pero esta armonía tan deleitosa no puede lograrse a menos que exista una libre comunicación de sentimientos y opiniones. Todos deseamos, por esta razón, sentir cómo está afectado el otro, penetrar en el pecho de cada cual y observar los sentimientos y afectos que allí realmente residen. El hombre que nos complace en esta pasión natural, que nos invita a su corazón, que, por así decirlo, nos abre de par en par las puertas de su pecho, parece ejercer una especie de hospitalidad más deleitosa que ninguna otra. Ningún hombre de humor ordinariamente bueno puede dejar de agradar, si tiene el valor de expresar sus verdaderos sentimientos tal como los siente, y porque los siente. Es esta sinceridad sin reservas la que hace agradable incluso el parloteo de un niño. Por débiles e imperfectas que sean

las opiniones de los de corazón abierto, nos complacemos en penetrar en ellas, y procuramos, en la medida de lo posible, rebajar nuestro propio entendimiento al nivel de sus capacidades, y considerar cada asunto bajo la luz particular en que ellos parecen haberlo considerado. Esta pasión por descubrir los sentimientos reales de los demás es naturalmente tan fuerte que a menudo degenera en una curiosidad molesta e impertinente por husmear en aquellos secretos de nuestro prójimo que este tiene razones muy justificadas para ocultar; y, en muchas ocasiones, se requiere prudencia y un firme sentido de la corrección para gobernar esta pasión, como todas las demás de la naturaleza humana, y reducirla al grado que pueda aprobar cualquier espectador imparcial. Defraudar esta curiosidad, sin embargo, cuando se mantiene dentro de límites debidos, y no apunta a nada que haya justa razón para ocultar, es, por su parte, igualmente desagradable. El hombre que elude nuestras preguntas más inocentes, que no da satisfacción a nuestras indagaciones más inofensivas, que llanamente se envuelve en impenetrable oscuridad, parece, por así decirlo, alzar un muro en torno a su pecho. Corremos hacia él para franquearlo, con todo el afán de una curiosidad inofensiva, y nos sentimos de pronto rechazados con la más ruda y ofensiva violencia.

El hombre reservado y hermético, aunque rara vez de carácter muy amable, no es objeto de desprecio ni de desdén. Parece sentir hacia nosotros frialdad, y nosotros sentimos hacia él la misma frialdad. No se le elogia ni se le ama mucho, pero tampoco se le odia ni se le censura apenas. Muy rara vez, sin embargo, tiene ocasión de arrepentirse de su cautela, y suele más bien preciarse de la prudencia de su reserva. Aunque, por tanto, su conducta pueda haber sido muy defectuosa, y a veces incluso perjudicial, muy rara vez estará dispuesto a someter su caso a los casuistas, ni a imaginar que necesite en modo alguno su absolución o su aprobación.

No sucede siempre así con el hombre que, por falsa información, por inadvertencia, por precipitación y ligereza, ha engañado involuntariamente. Aunque se trate de un asunto de poca importancia, al contar una noticia corriente, por ejemplo, si es un

verdadero amante de la verdad, se avergüenza de su propio descuido, y no deja de aprovechar la primera ocasión para hacer el más cumplido reconocimiento. Si se trata de un asunto de alguna importancia, su contrición es todavía mayor; y si de su información errónea se ha seguido alguna consecuencia desdichada o fatal, apenas puede llegar a perdonarse a sí mismo. Aunque no sea culpable, se siente en el más alto grado lo que los antiguos llamaban piacular, y está ansioso y deseoso de hacer cuanta expiación esté en su mano. Semejante persona podría con frecuencia sentirse inclinada a someter su caso a los casuistas, quienes en general le han sido muy favorables, y aunque a veces le han condenado con justicia por su ligereza, universalmente le han absuelto de la ignominia de la falsedad.

Pero el hombre que con más frecuencia tenía ocasión de consultarlos era el hombre del equívoco y de la reserva mental, el hombre que seria y deliberadamente se proponía engañar, pero que, al mismo tiempo, deseaba lisonjearse de haber dicho realmente la verdad. Con él han procedido de diversas maneras. Cuando aprobaban en gran medida los motivos de su engaño, a veces le han absuelto, aunque, para hacerles justicia, en general, y con mucha mayor frecuencia, le han condenado.

Los principales asuntos de las obras de los casuistas eran, por tanto, el concienzudo acatamiento debido a las reglas de la justicia; hasta qué punto debemos respetar la vida y la propiedad de nuestro prójimo; el deber de restitución; las leyes de la castidad y del pudor, y en qué consistían los que, en su lenguaje, se llaman los pecados de concupiscencia; las reglas de la veracidad, y la obligación de los juramentos, las promesas y los contratos de todo género.

Puede decirse, en general, de las obras de los casuistas que intentaron, en vano, dirigir mediante reglas precisas lo que solo corresponde juzgar al sentimiento y a la sensibilidad. ¿Cómo es posible determinar mediante reglas el punto exacto en que, en cada caso, un delicado sentido de la justicia comienza a degenerar en una frívola y débil escrupulosidad de conciencia? ¿Cuándo empiezan la

reserva y el secreto a convertirse en disimulo? ¿Hasta dónde puede llevarse una ironía agradable, y en qué punto preciso comienza a degenerar en una mentira detestable? ¿Cuál es el más alto grado de libertad y desenvoltura de comportamiento que puede considerarse airoso y decoroso, y cuándo empieza a degenerar en una licencia negligente e irreflexiva? Respecto de todos estos asuntos, lo que sería válido en un caso apenas lo sería con exactitud en otro, y lo que constituye la corrección y el acierto del comportamiento varía en cada caso con la más mínima variación de la situación. Los libros de casuística, por tanto, suelen ser tan inútiles como comúnmente son enojosos. Serían de poca utilidad para quien los consultase en alguna ocasión, aun suponiendo justas sus decisiones; porque, a pesar de la multitud de casos en ellos recopilados, dada la variedad todavía mayor de las circunstancias posibles, es cosa de azar que entre todos esos casos se halle uno exactamente paralelo al que se está considerando. Quien esté verdaderamente ansioso por cumplir con su deber ha de ser muy débil si imagina que tiene mucha necesidad de ellos; y en cuanto a quien es negligente en su cumplimiento, el estilo de esos escritos no es de índole tal que pueda despertarlo a mayor atención. Ninguno de ellos tiende a animarnos hacia lo generoso y lo noble. Ninguno de ellos tiende a ablandarnos hacia lo apacible y lo humano. Muchos de ellos, por el contrario, tienden más bien a enseñarnos a chicanear con nuestra propia conciencia, y, por sus vanas sutilezas, sirven para autorizar innumerables refinamientos evasivos respecto de los artículos más esenciales de nuestro deber. Aquella frívola exactitud que intentaron introducir en materias que no la admiten los indujo, casi necesariamente, a esos peligrosos errores, y al mismo tiempo hizo sus obras áridas y desagradables, abundantes en distinciones abstrusas y metafísicas, pero incapaces de suscitar en el corazón ninguna de esas emociones que es el principal uso de los libros de moral el suscitar.

Las dos partes útiles de la filosofía moral son, por tanto, la Ética y la Jurisprudencia; la casuística debe rechazarse por completo; y los moralistas antiguos parecen haber juzgado mucho mejor, pues, al

tratar de las mismas materias, no pretendieron tan sutil exactitud, sino que se contentaron con describir, de manera general, cuál es el sentimiento en que se fundan la justicia, el pudor y la veracidad, y cuál es el modo ordinario de obrar al que esas virtudes comúnmente nos impulsarían.

Algo, en efecto, no muy distinto de la doctrina de los casuistas, parecen haber intentado varios filósofos. Hay algo de esta índole en el tercer libro de los Oficios de Cicerón, donde este procura, a la manera de un casuista, dar reglas para nuestra conducta en muchos casos sutiles, en los que resulta difícil determinar en qué lugar ha de situarse el punto de la corrección. Se advierte también, por muchos pasajes del mismo libro, que otros varios filósofos habían intentado algo semejante antes que él. Ni él ni ellos, sin embargo, parecen haber pretendido dar un sistema completo de esta clase, sino tan solo mostrar cómo pueden presentarse situaciones en las que resulte dudoso si la más alta corrección de la conducta consiste en observar o en apartarse de lo que, en los casos ordinarios, son las reglas del deber.

Todo sistema de derecho positivo puede considerarse como un intento más o menos imperfecto de un sistema de jurisprudencia natural, o de una enumeración de las reglas particulares de la justicia. Como la violación de la justicia es algo que los hombres jamás tolerarán los unos de los otros, el magistrado público se ve en la necesidad de emplear el poder del Estado para hacer cumplir la práctica de esta virtud. Sin esta precaución, la sociedad civil se convertiría en un escenario de sangre y desorden, vengándose cada hombre por su propia mano siempre que se creyese agraviado. Para evitar la confusión que acompañaría a que cada hombre se hiciese justicia por sí mismo, el magistrado, en todos los gobiernos que han adquirido alguna autoridad considerable, se compromete a hacer justicia a todos, y promete atender y reparar toda queja de agravio. En todos los Estados bien gobernados, además, no solo se nombran jueces para dirimir las controversias de los particulares, sino que se prescriben reglas para regular las decisiones de esos jueces; y estas reglas, por lo general, se procura que coincidan con las de la justicia

natural. No siempre sucede, en verdad, que coincidan en todos los casos. A veces lo que se llama la constitución del Estado, esto es, el interés del gobierno; a veces el interés de determinados órdenes de hombres que tiranizan el gobierno, desvían las leyes positivas del país de lo que prescribiría la justicia natural. En algunos países, la rudeza y la barbarie del pueblo impiden que los sentimientos naturales de justicia alcancen esa exactitud y precisión a que naturalmente llegan en las naciones más civilizadas. Sus leyes son, como sus costumbres, groseras, toscas e indiscriminadas. En otros países, la desafortunada constitución de sus tribunales de justicia impide que jamás llegue a establecerse entre ellos un sistema regular de jurisprudencia, aunque las costumbres más refinadas del pueblo pudieran admitir la mayor exactitud. En ningún país coinciden exactamente las decisiones del derecho positivo, en todos los casos, con las reglas que dictaría el sentido natural de la justicia. Los sistemas de derecho positivo, por tanto, aunque merecen la mayor autoridad, como registros de los sentimientos del género humano en las diferentes épocas y naciones, no pueden nunca considerarse sistemas exactos de las reglas de la justicia natural.

Podría haberse esperado que los razonamientos de los juristas, sobre las diferentes imperfecciones y mejoras de las leyes de los distintos países, hubiesen dado ocasión a una indagación sobre cuáles eran las reglas naturales de la justicia, independientes de toda institución positiva. Podría haberse esperado que esos razonamientos los hubiesen llevado a aspirar a establecer un sistema de lo que propiamente podría llamarse jurisprudencia natural, o una teoría de los principios generales que debieran recorrer y ser el fundamento de las leyes de todas las naciones. Pero aunque los razonamientos de los juristas sí produjeron algo de esta índole, y aunque ningún autor ha tratado sistemáticamente de las leyes de un país particular sin mezclar en su obra numerosas observaciones de este género, transcurrió mucho tiempo antes de que se pensara en semejante sistema general, o antes de que la filosofía del derecho se tratase por sí misma, sin atender a las instituciones particulares de una nación cualquiera. En ninguno de los moralistas antiguos

hallamos intento alguno de enumeración particular de las reglas de la justicia. Cicerón en sus Oficios, y Aristóteles en su Ética, tratan de la justicia del mismo modo general en que tratan de todas las demás virtudes. En las Leyes de Cicerón y de Platón, donde naturalmente cabría esperar algunos intentos de enumeración de aquellas reglas de la equidad natural que deberían hacer cumplir las leyes positivas de cada país, no hay, sin embargo, nada de esta índole. Sus leyes son leyes de policía, no de justicia. Grocio parece haber sido el primero que intentó dar al mundo algo semejante a un sistema de aquellos principios que debieran recorrer y ser el fundamento de las leyes de todas las naciones; y su tratado del derecho de la guerra y de la paz, con todas sus imperfecciones, es acaso hasta hoy la obra más completa que se haya dado sobre esta materia. Procuraré, en otro discurso, dar cuenta de los principios generales del derecho y del gobierno, y de las diferentes revoluciones que han sufrido en las diversas épocas y periodos de la sociedad, no solo en lo que concierne a la justicia, sino en lo que concierne a la policía, la hacienda pública y las armas, y cuanto más sea objeto del derecho. No entraré, pues, por ahora, en mayores detalles acerca de la historia de la jurisprudencia.

¡Gracias por leer este libro de www.elejandria.com!

Descubre nuestra colección de libros gratis de dominio público en castellano en nuestra web