

Y lanzándose allá do centellea  
De las estrellas la serena lumbre  
Zozobraba en el mar de lo Infinito.

ANTONIO GÓMEZ RESTREPO

Recanati, 1895.

### Conferencias de Filosofía del Derecho

LECTURAS POR EL DOCTOR HERNANDO HOLGUÍN Y  
CARO, EN EL COLEGIO MAYOR DE NUESTRA  
SEÑORA DEL ROSARIO

(Continuación)

XVI—Examinados en general los tres elementos que determinan la bondad de una acción tomada en concreto, vamos a establecer algunas reglas que se desprenden de la naturaleza misma de esos tres elementos y que sirven de norma de conducta.

*Primera:* Por lo mismo que la bondad esencial de todo acto radica en el objeto sobre que él versa y no en el fin que se propone alcanzar la persona o agente que lo ejecuta, tenemos que si el objeto del acto es malo, aunque el fin sea bueno, la acción es mala. Así, por ejemplo, el acto de mentir, cuyo objeto mismo es malo, aunque se haga con el fin más laudable como para salvar a un inocente de un castigo injusto, será un acto malo. Esto se expresa con una regla moral, que dice: «Non sunt facienda mala ut eveniant bona» y en castellano se dice que «el fin no justifica los medios».

*Segunda:* Si el fin es malo, aunque el objeto sea bueno, la acción es mala por el motivo expresado anteriormente, o sea que el acto moral hay que tomarlo en toda su integridad, con todos los elementos que lo com-

ponen. Y así la acción de defender a un inocente, en sí misma lícita y laudable, dejaría de serlo si tuviera, por ejemplo, el fin de hacer condenar a otro inocente.

Pero tenemos que pueden presentarse casos más complejos por cuanto de un mismo acto, cuyo objeto sea bueno o indiferente, se desprenden dos fines, que han sido previstos o han debido serlo por quien ejecuta el acto, y de los cuales el uno es bueno y el otro malo. Siendo bueno o indiferente el objeto, es preciso tomar en cuenta el fin para determinar la bondad o maldad del acto; pero si hay dos fines, bueno el uno y malo el otro, la mente se halla en un estado de perplejidad para poder determinar la moralidad de ese acto. En tal caso para que la acción sea buena, se exige forzosamente que concurren tres requisitos: 1.º que el agente se proponga alcanzar el fin bueno, no el fin malo, o sea, que este último sobrevenga, no por la voluntad del agente, sino porque no puede evitarlo para conseguir el fin bueno; 2.º que sea el fin bueno y no el malo el que se deriva directamente de la acción; y 3.º que si el fin malo que haya de realizarse es grave, el fin bueno también lo sea. Faltando cualquiera de estos tres requisitos la acción es mala; estando reunidos, la acción es buena.

Vamos a aclarar esta regla con tres ejemplos. En primer lugar, el de un acto que reúne los tres requisitos: En las guerras se ven con mucha frecuencia actos de los cuales se desprenden resultados buenos y resultados malos, por ejemplo, el caso de Ricaurte. La acción que ejecutó al incendiar el parque era moralmente indiferente, porque la ley moral ni prohíbe ni ordena incendiar un parque, y todo depende del objeto o fin con que aquello se haga. En el caso de Ricaurte aparecen dos resultados: 1.º el triunfo sobre los enemigos de la patria, fin bueno, noble y necesario; 2.º la muerte de la misma

persona que incendiaba el parque, fin malo. Pero se juntaban los tres requisitos que hacen la acción buena; 1.º Ricaurte no se proponía darse la muerte, sino salvar a su patria. Si él hubiera ejecutado aquel acto como medio del suicidio, el acto hubiera sido malo por faltar al primer requisito; 2.º el fin bueno, o sea la salvación de la patria, se desprendía directamente de la acción misma, no de la muerte de Ricaurte. 3.º el resultado malo era muy grave, pero también era muy grave e importante el resultado bueno.

*Segundo ejemplo*—Una mujer que para salvar su honor procura un aborto y la muerte del feto; el objeto mismo de ese acto, que consiste estrictamente en tomar una medicina, es indiferente; su moralidad solo puede determinarse por el fin con que se ejecuta; es evidente que esa madre lo que busca es la salvación de su honor, es decir, se propone un fin bueno, y es evidente también que si el fin malo, o sea la muerte de un inocente, es grave, también lo es, y mucho, la salvación del honor. Pero falta el segundo requisito, porque esa madre no salva su honor por el hecho de tomar la medicina, sino por la muerte del hijo, luego el fin bueno no se desprende directamente del acto, sino del fin malo, y por faltar este requisito, la acción es mala.

*Tercer ejemplo*—Supongamos un individuo que por diversión hace tiros al blanco, en un lugar donde pueden transitar otras personas, y mata a alguien. El objeto de la acción es indiferente, pero el acto es malo, porque de los dos fines que de él se desprenden, el uno es grave, o sea la muerte de un hombre, y el otro carece de importancia, como es el de hacer tiros por diversión. Parece, pues, que reunidos estos requisitos, la acción es buena; faltando cualquiera de ellos, la acción es mala.

XVII—Establecidos los principios que dejamos vistos acerca de la moralidad de los actos humanos, o sea aquellos que sirven para determinar si una acción es buena o mala, debemos establecer la diferencia que existe entre el bien y el mal, y declarar que esa diferencia, no es meramente subjetiva o aparente, sino que es real y objetiva. Y, en primer lugar, tenemos el testimonio de la conciencia que aprueba ciertas acciones y reprueba otras, que nos dice que procediendo en un sentido, somos dignos de premio, y procediendo en el sentido opuesto, somos dignos de vituperio y castigo; ese testimonio de la conciencia, que no es otra cosa que un juicio en virtud del cual, establecida una regla de moral, se reconoce que una acción determinada está en armonía o en discrepancia con esa regla, ese testimonio, decimos, tiene todos los caracteres de una verdad; y la diferencia que la conciencia establece entre unas acciones y otras, tiene que responder a una diferencia objetiva entre ellas, o, de otra suerte, el hombre perdería todo criterio y toda norma de conducta.

En segundo lugar, ese testimonio interno de la conciencia está corroborado por el testimonio universal y explícito de todos los pueblos, como quiera que, siempre y en todas partes, se han tenido unas acciones por buenas y otras por malas. Ha habido y habrá constantemente diferencias profundas de criterio en lo que se refiere a determinar cuáles son buenas y cuáles son malas, cuál la naturaleza del bien, cuál el criterio moral que debe seguir el hombre en la vida. Pero lo que no ha habido ni puede haber nunca es la negación de esa diferencia, la identificación del bien con el mal; no ha habido pueblo que no considere que hay actos merecedores de premios, y otros de castigos; y la sanción penal no puede explicarse sin una diferencia anterior entre lo bueno y lo malo, y es evidente que, siendo el

testimonio humano, cuando reúne los caracteres de universalidad e imparcialidad, criterio de verdad, en el presente caso tiene que aceptarse como tal.

En tercer lugar, y entrando más a fondo, tenemos que en general se dice que es bueno aquello que está de acuerdo con la naturaleza de una cosa y que le sirve para alcanzar su fin propio, y así, por ejemplo, se dice del ojo, que es bueno cuando ve; de una piedra, cuando es sólida, etc., etc.

Ahora bien, la naturaleza del hombre es ser racional; luego será bueno para el hombre aquello que está de acuerdo con su naturaleza especial, lo que hace apto para alcanzar el fin a que está destinado como ser racional. Pero lo que está de acuerdo con la naturaleza racional del hombre y lo que se opone a ella, son cosas esencialmente distintas y opuestas; luego el bien, que es lo primero, y el mal, que es lo segundo, son real y objetivamente distintos.

En cuarto lugar, el conjunto de las relaciones que ligan al hombre con los demás seres, cuando están debidamente ordenadas, cuando los inferiores están sujetos a los superiores, es lo que se denomina el *orden moral*; y el orden moral no puede suponerse sin que exista una diferencia efectiva entre el bien y el mal. El orden presupone dos nociones; la noción del bien y la noción de verdad. En el orden especulativo, la inteligencia contempla la verdad cuando ve las relaciones abstractas que guardan las cosas entre sí; por ejemplo, si se dice que un ángulo agudo es menor que un ángulo recto, lo que se hace es afirmar una relación de desigualdad entre dos ángulos. De idéntico modo, en el orden moral, que es un conjunto de relaciones en la esfera de las acciones humanas, la mente contempla la verdad cuando ve la exacta relación que guardan entre sí esas acciones. La única diferencia entre orden especulativo y el orden mo-

ral está en que el primero no mueve a la voluntad a obrar, y el segundo sí; y así, por ejemplo, si yo veo que el todo es mayor que la parte, mi voluntad permanece indiferente; pero si veo que es malo robar, mi voluntad procede de conformidad con ese juicio. Ahora, si el orden moral está fundado en la verdad de las cosas, es claro que esa orden, y por consiguiente el bien, tienen una existencia real y objetiva como la misma verdad; y así como no puede haber verdades contradictorias, tampoco puede haber elementos contradictorios dentro del orden, ni identificarse el bien con el mal.

Finalmente, el orden moral está basado en dos términos, que son: Dios como causa primera, y la naturaleza humana, como causa segunda; y como estos dos términos son objetivos e independientes del querer del hombre, el orden moral también tiene esos caracteres. Y del mismo modo que, dados dos puntos en el espacio, la dirección de una línea queda determinada, así también, presupuesta la naturaleza del hombre y su destino final, resulta un orden de relaciones anteriores al simple querer del hombre; y de ahí el que los caracteres distintivos de las relaciones morales sean dos: *inmutabilidad y universalidad*, es decir, que son las mismas en todo tiempo y en todo lugar.

XVIII—*Examen de sistemas de moral*—Vamos a examinar algunos de los sistemas de moral distintos y aun opuestos al que dejamos explicado, fijándonos principalmente en aquellos que han estado o que están más en boga en los tiempos modernos. En primer lugar, tenemos tanto por la importancia de las obras que escribió y el éxito que tuvieron en Europa en los primeros años del siglo XIX, como por haber continuado en Colombia ejerciendo grande influencia durante largos años, al jurisconsulto inglés Jeremías Bentham, el cual aparece como jefe de la escuela denominada *del interés*, o como se dice tam-

bién, *del interés bien entendido*. Pertenecen a esta misma escuela James Mill y su hijo Stuart Mill, este último de gran renombre y el cual, lo mismo que Herbert Spencer, han introducido nuevos puntos de vista que examinaremos luégo.

Las obras de Bentham se propagaron mucho en España y en América, merced a la traducción que de ellas hizo don Ramón Salas. Durante muchos años fue este autor, junto con Destutt de Tracy, el único que se tuvo en cuenta en los estudios universitarios de Colombia; pero ya en la época en que aquí se le leía con verdadero apasionamiento, en Europa estaba abandonado.

Bentham no admite la existencia del *derecho natural*, y sus puntos filosóficos en moral y en legislación son los mismos de Tracy en filosofía; uno y otro son sensualistas, es decir, que confunden las facultades del conocimiento intelectual con las del conocimiento meramente sensitivo.

Para ellos no hay distinción entre el apetito sensitivo y el apetito racional, o sea la voluntad. La fórmula prima de este sistema es la de que «pensar es sentir» y su refutación corresponde a la Psicología. El principio cardinal de esta escuela, en materia de filosofía moral, es este: «bién es placer o causa de placer; mal es dolor o causa de dolor». De esta fórmula se desprende toda la doctrina de Bentham sobre el bien y el mal, sobre el deber y el derecho, sobre los delitos y las penas.

Vamos a transcribir aquí algunas de las afirmaciones que aparecen en sus obras, porque esta es la mejor manera de conocerlo y apreciarlo. Por la lectura de estas transcripciones se ve cómo Bentham es a la vez no sólo *sensualista* sino *utilitarista*; luégo examinaremos qué es lo que significa esta última palabra.

Dice Bentham: «el hombre sigue la moral de lo útil, según que aprueba o desaprueba una acción en cuanto

ella sea capaz de causar placer o pena; y hay que observar, agrega, que cuando digo placer o pena, tomo estas palabras en su sentido vulgar sin mezcla de significado metafísico o abstracto.

«La virtud no es un bien sino a causa del placer que de ella se deriva, y el vicio no es un mal sino por las penas que son sus consecuencias; y así si en la lista de las virtudes encontrara yo una acción que ocasione más dolor que placer, la pondré entre los vicios, y si veo entre éstos un placer inocente, es decir, que no cause pena, lo pondré en la lista de las virtudes».

Agrega más adelante: «Este principio de la utilidad es cabalmente el contrapeso del de los filósofos y teólogos ascetas. No es de sorprender por lo mismo, si nosotros hacemos figurar como crímenes ciertos actos que los estoicos y devotos califican de virtudes; tales, por ejemplo, los ayunos, maceraciones y la continencia excesiva».

Acerca de la ley natural, dice lo siguiente: «Lejos de nosotros aquel sér metafísico que llaman derecho o ley natural, lo natural en el hombre es sentir placeres, penas e inclinaciones».

Como fundamento de esta doctrina dice: «¿Porqué la vida es un bien sino por los placeres que nos procura?... No entiendo qué cosa sea la virtud si se la separa de la idea de placer o de interés. ¿Y qué prenda podríamos tener de la bondad divina, que ha de recompensarnos en la otra vida, si Dios nos hubiera prohibido los placeres en ésta?»

Esto en cuanto a los principios generales. En cuanto a la aplicación práctica de este sistema consiste en una especie de aritmética moral, conforme a la cual, para poder juzgar si un acto es bueno o malo, lícito o prohibido, debe hacerse una especie de balance de los placeres y penas que de él se derivan. Y para facilitar los

cálculos correspondientes, Bentham establece unas tablas de placeres y penas, en las cuales aparecen los placeres de los cinco sentidos, los de la riqueza, los que procura la amistad, etc., y hasta los placeres que causa la malevolencia; y de otro lado las penas y los dolores correspondientes.

Como es de observar, y esto es fundamental en el sistema de Bentham, cuando él habla del placer o del interés se refiere al placer o al interés individual. El punto de vista de él es netamente personal, en lo cual se diferencia del grupo de utilitaristas de que hablaremos luégo, que buscan la utilidad del mayor número o de la sociedad. El sistema de Bentham ha sido certera y razonadamente refutado por varios autores. Vamos a hacer un resumen de los principales argumentos:

1.º Bentham confunde el bien honesto con el bien útil, y éste con el deleitable, y ya vimos atrás que una misma acción puede reunir en sí estas tres clases de bienes o solamente una o dos de ellas.

2.º Hemos visto también que la esencia de la moralidad está en el objeto sobre que versa la acción y que el fin no establece sino la moralidad accidental de ella. Bentham, por el contrario, hace consistir la moralidad sólo en el fin; prescinde de la moralidad intrínseca, o sea de la que proviene del objeto mismo de la acción.

3.º El fin se desprende lógicamente de la naturaleza del acto, y Bentham, por el contrario, hace derivar la moralidad y naturaleza del acto del fin de él, o de la consecuencia que de él se deriva; es decir, toma el efecto por causa.

4.º Bentham, al confundir las nociones de bien y de placer, desconoce la naturaleza del hombre. Porque se llama útil con respecto de cualquier sér aquello que lo perfecciona conforme a su naturaleza. La naturaleza del hombre es ser racional, «animal racional», no simple-

mente «animal que goza»; luego útil para el hombre es aquello que lo perfecciona conforme a su razón, no aquello que únicamente le proporciona placer.

5.º La regla de la moralidad deber ser universal, es decir, debe ser de tal naturaleza que sirva a todos los hombres, debe tener, por lo mismo, carácter absoluto, en tanto que la utilidad es una idea relativa; lo que es útil para un hombre, puede no serlo para otro; y respecto del mismo individuo, lo que le es útil en un momento dado, puede no serle en otro; puede serle nocivo.

6.º En el campo del derecho es de imposible aplicación la regla de Bentham, porque las consecuencias de las acciones humanas son desconocidas o inciertas; de suerte que juzgar o pretender juzgar de la moralidad de una acción por sus consecuencias, es privar al hombre de todo criterio de moral. Además, la humanidad considera siempre y universalmente ciertos hechos como buenos o malos, no obstante las consecuencias favorables o desfavorables que de ellos resulten a quien los ejecuta. Finalmente, el sistema utilitario destruye la sociedad; es la negación de la familia, la cual no se mantiene sino en virtud de la abnegación natural de sus miembros; y destruye así mismo la noción de patria, porque ella no puede subsistir sin el sacrificio de sus hijos; y, como lo dice Boistel (p. 115), aplicado no ya a la utilidad personal sino a la del mayor número, «abre la puerta a todos los despotismos, a las pretensiones más extravagantes, al socialismo y al comunismo».

XIX.—Conforme a las doctrinas de Stuart Mill que han estado más en boga en los últimos tiempos que las de Bentham, el criterio para juzgar de la moralidad de las acciones humanas es también el de la utilidad, pero no ya únicamente, como pretende Bentham, la mera utilidad del individuo, sino la utilidad de la especie hu-

mana. De suerte que sustituye a la utilidad individual la utilidad colectiva.

Este sistema tiene un primer inconveniente, y es que hace desaparecer todo criterio para juzgar acerca de la moralidad de los actos meramente privados: los pensamientos, los deseos y aun aquellos actos externos que redundan únicamente en beneficio o en daño de la persona que los ejecuta, pero que no alcanzan a influir de modo alguno en el bienestar o en la desgracia de la especie humana. Tales actos son frecuentes y numerosísimos, y un sistema que deja por fuera principalmente aquello que constituye la raíz de todo acto humano, o sea el pensamiento o el deseo, tiene que ser un sistema incompleto y falso.

En segundo lugar, este sistema de Stuart Mill se reduce en la práctica al de Bentham, porque la utilidad social no es otra cosa que la suma o el conjunto de las utilidades de los distintos individuos. Y por lo mismo todas las razones intrínsecas con que se refute el sistema de Bentham, son aplicables al sistema de Stuart Mill.

En tercer lugar, es cierto que Stuart Mill, en oposición en este punto con Bentham, acepta la idea del sacrificio, calificándolo del placer más delicado; pero dentro de ese sistema no hay razón ninguna que justifique el sacrificio. Si lo que se busca por medio de la moral es únicamente el bienestar social, y si ese bienestar consiste en el de cada uno de los individuos que forman la sociedad, no hay razón para que uno de esos individuos se sacrifique en favor de los demás, porque ese sacrificio altera o destruye el bienestar social, y porque ese individuo tendría perfecto derecho para pedir que el sacrificio no fuera de él sino de otro.

Y en cuarto lugar, si fuera cierto que la utilidad universal o la de mayor número es lo que constituye la esencia de la moralidad de las acciones humanas, es cla-

ro que el individuo aislado o el menor número de individuos deberá sacrificar siempre y en toda ocasión su bienestar personal al bienestar de la mayoría. Pero aquí cabe preguntar: ¿qué motivo racional, qué fundamento filosófico existe para obligar a unos hombres a que se sacrifiquen por otros *sólo* porque éstos son más numerosos? Si se prescinde de la diferencia real y objetiva entre el bien y el mal; si las acciones humanas consideradas en sí mismas son todas indiferentes y su moralidad reside únicamente a la utilidad que causa al mayor número, el individuo pierde todo criterio, preferirá siempre ser del número de los favorecidos y no habrá motivo alguno de conciencia que lo obligue a sacrificarse por otro, porque la sola razón del número no puede ser criterio de moralidad. Pero la idea de la abnegación y el sacrificio está tan arraigada en la conciencia humana, que Stuart Mill no ha podido prescindir de ella al buscar la clave de la moralidad; pero esa noción aceptada por él, es incompatible con su sistema.

Igualmente falso es el sistema de Spencer, que está fundado en el principio de la evolución, mejor dicho, que es el mismo principio de la evolución aplicado a la filosofía moral. En la filosofía general se estudia detenidamente el principio de la evolución, y allí se vé en dónde radica su error fundamental, ya sea que se aplique directamente a la formación y desarrollo de la especie humana, o ya al principio que debe presidir como criterio de moral de nuestras acciones.

Podemos observar como defecto capital de este sistema, cuando se considera como criterio moral, que uno de los caracteres indispensables de la ley moral tiene que ser su eficacia. En otros términos, la ley moral impone obligaciones. Para que imponga obligaciones, ella tiene que presentarle al hombre motivos suficientemente poderosos para moverlo a obrar, motivos que le den

fuerzas para vencer sus pasiones; que lo lleven al sacrificio; que expliquen la noción del deber; y si se prescinde de la idea de Dios, de la noción de una ley moral que obliga por igual a todos los hombres, si se prescinde de la noción de recompensas y penas ulteriores a la vida, desaparece *ipso facto* todo motivo suficientemente capaz o eficaz para mover al hombre a obrar, sobre todo cuando sus actos redunden en perjuicio actual para él, porque la simple idea de la felicidad de la especie humana en un futuro más o menos remoto, no es razón que induzca a los hombres a obrar en contra de sus propios intereses.

Finalmente, tanto el sistema de Stuart Mill como de Spencer son impracticables en cuanto ponen la moralidad de la acción en sus resultados únicamente, y desde luego los resultados de las acciones son oscuros y contingentes. De suerte que el individuo que procede buscando solo un resultado y resultado remoto, frecuentemente tiene que caer en el error.

Tanto estos dos sistemas como el de Bentham son contradictorios ya que una misma acción puede producir resultados benéficos o desgraciados; confunden el orden físico con el orden moral, comoquiera que aquello que en el orden físico se considera como un mal, en el orden moral puede ser un bien, y ponen la esencia de la moralidad en algo meramente accidental, como son el placer y el dolor. El dolor, lejos de ser el mal, es en muchas ocasiones elemento de orden y de bien.

XX—Anterior a los autores de que hemos hablado fue el inglés Hobbes, el cual hace consistir la moralidad de los actos humanos en su conformidad con la ley humana positiva. Dentro de este sistema se principia por negar la existencia de un derecho natural anterior a toda ley positiva, en lo cual, según vimos atrás, coincide con el de Bentham. Pero además de este vicio fun-

damental que analizaremos más detenidamente al tratar de la ley natural y de la ley positiva, podemos observar desde luego que la falsedad de este sistema es patente, ya que la moralidad de las acciones tiene que estar fundada en alguna noción permanente e inmutable, y que, por el contrario, nada hay más variable que la voluntad del legislador humano; con este criterio una misma acción puede considerarse a la vez como buena y como mala, comoquiera que unas veces ha sido prohibida y otras ordenada por el legislador. Y así, por ejemplo, mientras la esclavitud fue institución del Estado, debía considerarse como buena, y mala desde que fue abrogada; y el cristianismo habría sido malo en tiempo de Nerón, y bueno en tiempo de Constantino.

En segundo lugar, conforme a este sistema *se hace depender la razón de la ley*, en vez de *subordinar la ley a la razón*. La ley debe llevar en sí misma un principio de moralidad distinto de la voluntad del legislador; para que el legislador ejecute una obra buena, al dictar la ley, debe obedecer a los principios de la recta razón. Dentro del sistema de Hobbes, por el simple hecho de existir una ley, hay que considerarla como buena. De suerte que subordina los dictados de la razón a la existencia de la ley.

Finalmente, este sistema priva de todo criterio para juzgar acerca de la moralidad de todas aquellas acciones que no están ni ordenadas ni prohibidas por la ley humana, que siempre es deficiente, y los cuales habría que reconocerlas como lícitas.

Este sistema tiene su fundamento filosófico en la idea de que el hombre vive naturalmente en un estado de guerra con sus semejantes y que lo que debe prevalecer es la fuerza. En el derecho social veremos el desarrollo de esta idea en lo que se refiere al origen de la sociedad y al de la autoridad; y aunque a primera vis-

ta puede parecer este sistema tan destituido de razón que no podría tener prosélitos, es lo cierto que, por el contrario, en tiempos recientes existen escritores, como Schopenhauer, que participan de las mismas ideas.

Este autor, por ejemplo, funda su sistema filosófico en esta fórmula: «En las relaciones humanas, como en el mundo animal, lo que reina es la fuerza y no el derecho. El derecho no es sino la medida del poder de cada uno».

Igualmente falso es el principio en que se funda la escuela llamada histórica, que ha prevalecido sobre todo en Alemania, y que ha tenido como representante más conocido el gran jurisconsulto Savigny, y conforme a la cual «las leyes no se crean sino que brotan espontáneamente. No existe, dicen, un derecho natural imprescriptible e inenajenable; todo derecho nace de la costumbre, y en consecuencia es obra del tiempo». Acerca de esto basta observar que las costumbres políticas y sociales sí *influyen* efectivamente en el desarrollo del derecho, y las leyes escritas vienen muchas veces a precisar las costumbres, a determinarlas y a darles sanción efectiva. Pero de ahí a conceptualizar que la esencia de la moralidad está en las costumbres mismas, hay una infinita distancia; la moralidad de las acciones exige una regla distinta del *hecho* mismo de las costumbres. Precisamente la ciencia de la moral tiende a determinar qué costumbres son buenas y cuáles son malas.

(Continuará)

