BIBLIOTECA NACIONAL
0427259

11 618a-7 ANTES

BIBLIOTECA NACIONAL

DE CHILE

Sección Chilena

Volúmenes de la obra 1

Ubicación 9 126-1

RESERVADO

(9/1266-1)

B. Plaza Luengo

Enero 1º de 860.

21 cm

11(618.7-1)

Bóveda

CURSO
DE FILOSOFIA.

CURSO

DE FILOSOFIA.

CURSO

DE FILOSOFIA

MODERNA

POR D. RAMON BRISEÑO

Profesor del ramo en el Instituto Nacional, i miembro de la Universidad de Chile.

SEGUNDA EDICION

CONSIDERABLEMENTE CORREJIDA I MEJORADA POR EL AUTOR.

Santiago,

IMPRENTA DE JULIO BELIN I CA.

—1854—

CURSO

DE FILOSOFÍA

MODERNA

POR D. LAMON BLANCO

Profesor de Filosofía en el Instituto Nacional i Miembro de la Universidad de Chile

---

SEGUNDA EDICIÓN

CORREJIDA, ACLARADA I AUMENTADA POR EL AUTOR.

Santiago:
IMPRENTA DE J. D. DE LA TORRE.
—1864—

NOCIONES PRELIMINARES.

1.—Filosofía, su objeto i medios.—2. Materia que abraza, i sus límites.—3. Su utilidad e importancia.—4. Su relacion con las demas ciencias, i predominio que sobre todas ellas ejerce.—5. Su oríjen —6. Su division.—7. Verdadero método filosófico.

1.—La palabra Philosophía, segun su estimolojía, significa amor a la sabiduría, a la verdad, a la meditacion o al estudio; pues se compone de dos palabras griegas, *Philo*, amor, deseo, inclinacion, i *sophía* sabiduría, estudio o meditacion.

Los antiguos entendian por *sabiduría* la ciencia; i como esta tiene por objeto a la verdad, amar la sabiduría era lo mismo que amar la verdad. Por eso se llamó sabios en los primeros siglos de la antigüedad, a aquellos a quienes se atribuía un saber universal i se consideraba como poseedores de todos los secretos de la naturaleza, o que podian dar razon de los fenómenos del mundo: lo que prueba que las investigaciones de la filosofía abrazaban entónces casi todos los objetos del conocimiento humano, desde la cosmolojía hasta la moral i la política. Reconocióse despues la imperfeccion de lo que hasta ahí se habia considerado como la ciencia universal, i un título mas modesto vino a sustituirse al que habian usurpado las personas entregadas al ejercicio de la meditacion. Los pensadores ya no fueron llamados *sabios o doctos*, sino *filósofos*, esto es, amigos de la sabiduría o de la ciencia. Atribuyese este cambio de denominacion a Pitágoras, quien, sin embargo, de haber comprendido mui bien toda la vanidad de las pretensiones de sus antepasados ácia un saber universal, continuó a su ejemplo abrazando en sus investigaciones el sistema entero de la ciencia humana. Hasta la edad media duró esta tendencia de las escuelas a una esplicacion nniversal de todas las cosas; pero esta ciencia única se ha ido dividiendo poco a poco en muchas ramas distintas i circunscritas, que hoi se reparten el mundo científico. La física investiga por medio de la esperiencia las leyes de la naturaleza, que las matemáticas adivinan por su parte con el poder del cálculo. Otras ciencias estudian los vejetales, o los minerales, i algunas se ocupan del hombre: estas de su cuerpo, aquellas de su alma; unas de su constitucion i de su historia, otras de su destino, de sus deberes i de sus derechos. Cada una tiene, pues, su objeto propio i sus límites.

Así lo ha querido la debilidad del espíritu humano, a quien no le es permitido abrazar de una sola ojeada un objeto algo vasto, sin

verse obligado a desmenusar cuanto aspira a conocer. Esta descomposicion o division es tan útil como natural, por cuanto representa la distincion precisa de las partes del Universo, o de los puntos de vista de la intelijencia que lo estudia. I ademas, cada una de estas ciencias parciales, separada de la ciencia total por un análisis lejítimo i necesario, tiene tambien, a pesar de sus límites, con que contentar la curiosidad de una alma ardiente, i en que emplear toda la actividad de un jenio poderoso.

Preciso es reconocer sin embargo, que sobre todas las ciencias particulares concibe el espíritu humano una *ciencia maestra*, cuya funcion seria representar, por la unidad superior de un punto de vista propio, la unidad misma del mundo ; i que deberia a la dignidad i excelencia de su objeto el singular privilejio de dominarlas todas, sin confundirse con ninguna de ellas. La idea de una ciencia semejante existe incontestablemente en el entendimiento : éste comprende su necesidad, la cree posible, i siempre le ajita el deseo de poseerla. Forzado a conocer por primera vez las cosas en detalle, jamas ha renunciado abrazarlas despues en conjunto por los principios que las unen ; i si ya no aspira, como en los tiempos primitivos, a la ciencia universal, busca al ménos i buscará siempre la *ciencia primera*, la *ciencia* de los *principios*, o la que sirve de base a todas las ciencias. En todas las épocas de cultura ha habido pensadores atrevidos que intenten la empresa; i a estas tentativas felices o vanas, ha estado reservado el nombre de filosofía.

¿Qué es pues la Filosofía? Las varias definiciones dadas por los antiguos i modernos concurren a manifestar en resúmen : que la Filosofía es la espresion del deseo de saber en su mas alto grado, i bajo su forma mas pura ; es la ciencia de los primeros principios i de las primeras causas, de las razones últimas i supremas de las cosas ; la ciencia de lo que hai de mas elevado, de mas científico, de mas jeneral en todo ; es la investigacion de la naturaleza del hombre i del destino de éste, i la esplicacion de sus relaciones con el criador, i con todo los seres criados ; es la ciencia de las ciencias, pues presta su luz a todas ellas, ciencia soberana, reguladora, independiente, i en una palabra, una ciencia primera.

Pero como necesitamos circunscribir su objeto i los medios de que se vale para llegar a él, definiremos la Filosofía en estos términos precisos : "es el ejercicio de la razon aplicado al conocimiento del oríjen, de la naturaleza i del fin del hombre ; es el estudio de éste en su parte mas noble, es decir, como ser espiritual, dotado de intelijencia i voluntad libres, con el objeto de aprender a hacer buen uso de sus facultades ; es la investigacion de la verdad, o la ciencia de los principios, i particularmente de aquellos principios que reglan nuestras relaciones con Dios, con nosotros mismos i con toda la naturaleza." Por esta definicion se vé, que la Filosofía tiene por objeto : 1.° estudiar al hombre como ser sensible, intelijente, volente i libre : 2.° determinar sus relaciones : 3.° establecer las bases fundamentales de toda ciencia ; i 4.° que el medio de que se sir-

ve para todas sus investigaciones a este respecto, es el ejercicio de la reflexion i de la razon.)

2.—Conocido el objeto i los medios de la Filosofía, veamos ahora la materia que abraza i sus límites.

Así como Dios es el principio de todo ser, el hombre es el centro de toda ciencia. Todo lo que existe no existe para él, sino en tanto que es capaz de conocerlo, i solamente lo conoce segun la capacidad de su intelijencia. Por consiguiente, el exacto conocimiento del hombre i de la naturaleza, lleva i contiene en potencia, por decirlo así, el conocimiento de todo lo demas: los principios de toda verdad i de toda ciencia humana están comprendidos en él, porque la determinacion de nuestras facultades es la la clave de todas sus aplicaciones, i porque fuera de la comprension de estas aplicaciones, nada hai para nosotros. Mas cuando se trata de estudiar la naturaleza del principio que piensa i quiere en el hombre, i las relaciones que lo ligan, el campo de investigacion es inmenso, pues abraza todo lo que existe en la rejion sensible, intelectual i moral.

No creamos sin embargo, que de todo pueda darse igualmente una razon satisfactoria. Los límites de la Filosofía son los mismos de la razon humana. El autor de la naturaleza que puso límites al mar i le dijo: *kasta aqui llegarás, i no pasarás mas allá, i aquí quebrarás tus inchadas olas* (a), señaló tambien límites al entendimiento del hombre, que no podrá transpasar jamás. Por eso existen para él tantos misterios, tantas verdades que permanecen cubiertas con un denso velo, que no le es dado descorrer: tales son entre otras, la esencía de las cosas i la razon porque las causas producen sus efectos.

3.—Pero esta dificultad no debe arredrarnos en el camino de la Filosofía. Siguiéndolo con resignacion i constancia, nos cercioraremos de muchas cosas que ántes ignorabamos: descubriremos en ellas infinitas propiedades que ántes nos eran desconocidas: veremos la razon de un hecho en otro hecho anterior: recorreremos asi un gran número de fenómenos, i hallaremos la razon de cada uno de ellos en el que le antecede: lo cual es siempre de mucha utilidad, porque se ejercita la razon en adquirir verdades, i en hacer de ellas importantes aplicaciones a todos los negocios humanos, consiguiendo de esta manera que las cosas contribuyan a la mejora del individuo i de la sociedad, i que se ensanche i perfeccione gradualmente el campo de los conocimientos en ciencias, letras, artes, industria i comercio.

Aunque la razon humana no pueda penetrarlo todo, o dar de todo una razon satisfactoria, nada pierde, i por el contrario gana mucho al examinar las altas i difíciles cuestiones de la Filosofía. Ese esfuerzo supremo del espíritu para conocerse así mismo, i para desenvolver en sí la razon de todo lo que es capaz de conocer en otra parte, es una especie de jimnástica poderosa que

(a) Usque huc venies, et non procedes ampliùs, et hic confringes tumentes fluctus tuos (Job. 38. v. 11).

ejercita i fortalece todas nuestras facultades, pues todas juntas adquieren con ella vigor i precision, i se afinan i perfeccionan. La Filosofía no enseña solamente esto u aquello, como cualquiera cien cia; enseña una cosa mejor, enseña a pensar i a conocer la impotencia i debilidad humana, para que sin alucinarnos sepamos obrar conforme a nuestra naturaleza. Enseña a buscar el principio de cada cosa, a profundizarlo todo, para ver claro en todo i no pagarse de razones a medias. La Filosofía en fin, da a el alma esos hábitos de una intelijencia viril, que hace a los hombres capaces i distinguidos. Puede, por tanto, aplicarse a este asunto lo que Bacon dice de los alquimistas: "miéntras perseguian la quimera de la fabricacion del oro, hallaron de caminos muchas cosas útiles, i dieron a los hombres preciosos inventos, como el anciano que legó a sus hijos un tesoro oculto en su viña, sin designarle el sitio en que se hallaba, de lo que resultó que ansiosos ellos por descubrirlo, cavaron dilijentemente la viña, i en lugar de oro enterrado, lograron una abundante cosecha" (b).

Por otra parte, la importancia de la Filosofía se deduce de la importancia misma de su objeto. Si toda ciencia es importante, ¿qué diremos de la que sirve de base a todas las ciencias, i tiene por objeto estudiar al hombre en su parte mas noble?—La Filosofía no es otra cosa que la ciencia de los principios, el esfuerzo del espíritu humano por sacar del fondo de la conciencia universal, i proclamar despues, las leyes invariables i eternas que deben presidir a las acciones del individuo, a la obra de los lejisladores, al gobierno de las sociedades, a los pensamientos del escritor, a los cálculos i combinaciones del sábio; i no tiene mas designio que establecer sobre bases indestructibles los principios de la razon, las leyes de la intelijencia, las condiciones morales de la libertad. El hombre es el rei de la creacion, i la Filosofía trata de estudiarlo; ¿qué objeto mas digno de las investigaciones humanas que el conocimiento de sí mismo, de su pensamiento i de su accion? ¿Qué espectáculo mas maravilloso, que el de esta admirable sucesion de ideas que aparecen en el teatro de la conciencia, i en el cual viene a reflejarse, en cierto modo, el universo entero? ¿Qué poder mas asombroso que aquel de que el hombre está dotado para lanzarse en medio de los espacios i de los tiempos, para hacer revivir por la memoria todo lo pasado que ya no existe, para presentir por la idea de su inmortalidad el porvenir que le aguarda, i para elevarse a las nociones de inmensidad, de eternidad, de lo infinito, i a la concepcion de una causa universal i de una Providencia suprema? ¿De donde vienen estas ideas tan grandes, tan desproporcionadas a nuestra pequeñes, pues apenas ocupamos un punto imperceptible en el espacio i en el tiempo? Preguntar si es necesario conocerse a sí mismo, sería preguntar si importa al hombre conocer su oríjen, su naturaleza i su destino; si le conviene saber lo que es, lo que puede, i lo que debe; cuá-

(b) Novum organum 66.

les son las relaciones que lo ligan con su autor i con sus semejantes; los deberes que dimanan de estas relaciones; los diversos motivos de sus acciones i su importancia relativa; en una palabra, las reglas de conducta que debe seguir para poner sus afecciones en armonía con el bien, i su libertad de acuerdo con la lei moral. Si la ciencia, en su acepcion mas jeneral, significa el conocimiento de las relaciones que existen entre Dios i el hombre, entre el hombre i el universo, i entre el universo i Dios ¿quién no comprende que, si el sujeto del conocimiento queda incognito, tambien queda insoluble el problema del Mundo?

El asunto mas importante para el hombre, es ser feliz. Ahora bien: si su felicidad estriba en conocer la verdad i en parcticar la virtud, la Filosofia que nos conduce a una i otra, debe ser necesariamente una importantísima ciencia. Sin el conocimiento de la verdad, el hombre, no solo no puede gozar de las ventajas que le ofrece la excelencia de su natnraleza, pero ni siquiera vivir, ni hacer nada. Necesita conocer un gran número de verdades para la conservacion de su salud, para la prolongacion i comodidad de la vida, para el manejo de sus cosas i buena direccion de sus negocios, para el trato i comercio con los demas hombres, para el gobierno i felicidad de las sociedades. Aun cuando la Filosofia no nos guiara por un método propio en la investigacion de lo verdadero i de lo bueno, bastaría, que nos suministrase armas para combatir el vicio, la pasion i el error, que son la fuente de todas nuestras desgracias. En efecto si el hombre se descarría en su marcha; si se consume muchas veces en esfuerzos inútiles, si se estravía en locas concepciones, si su entendimiento se oscurece i su corazon se deprava, i, si por una consecuencia necesaria se hace infeliz, cuál es la causa? Indudablemente, el no haber penetrado en el fondo de sí mismo, para conocer el alcance i los límites de sus facultades. Exajerando su poder o su flaqueza, se hace, por temeridad o por temor, el juguete de los seres que le rodean. Sujetésele, por el contrario, a la estrecha obligacion de conocerse i de fortificar su razon para impedirle que se desvie, i entónces se le verá dueño de sí mismo. Si él conoce todos los resortes de su sensibilidad, i el alcance i los limites de su enten dimiento i voluntad, dirijirá todas estas facultades conforme a su naturaleza, aclarará los movimientos de la sensibilidad con las luces de la razon, i en el empleo de la potencias del espíritn hará un uso lejítimo de su libertad; será en suma dichoso. Obrando a la vez sobre los pensamientos i sobre las acciones, la Filosofía es justamente una ciencia de teoría i de práctica, i mui digna de admiracion por la inmensa utilidad que promete a los que se dedican a ella.

4.—Todas las ciencias sin escepcion están ligadas a la Filosofía 1.° por los principios, i 2.° por el método.

Es una verdad incuestionable que las ciencias, la relijion, las letras, las artes, i en una palabra todo aquello que se llama civilizacion, forma una cadena indefinidamente estensa, cuyos eslabones

enlazados unos con otros principian por la filosofía. Quítese pues este primer eslabon, i cualquiera que reflexione sobre sus ideas o pretenda analizarlas, no encontrará un punto fijo de donde se deriven o en que se funden, porque falta su base necesaria, reconocida ya, que son los principios filosóficos. Si la filosofía es, como acabamos de decir, la ciencia del espíritu humano, de las leyes del pensamiento i de la accion, la ciencia de las ideas, del razonamiento i de las condiciones de la certidumbre; la ciencia del oríjen, de la naturaleza i del destino del hombre; la ciencia de sus relaciones con el mundo físico i metafísico; se sigue por una rigorosa consecuencia, que ella es la ciencia de los principios. El hombre no solo es autor, sino tambien objeto i fin de las ciencias en muchas ocasiones. Se diferencian únicamente en el punto de vista bajo el cual considera cada una al ser humano: la retórica, por ejemplo, estudia los medios de convencerle i persuadirle; la historia recorre el desarrollo de las sociedades al traves del tiempo i del espacio; la política se ocupa de la organizacion de aquellas; la jurisprudencia trata de los deberes i derechos de cada cual. De cerca o de léjos, todas las ciencias se refieren pues a la naturaleza humana, porque del fondo mismo de esta naturaleza se deducen las leyes de nuestra actividad. Hasta las ciencias naturales i las matemáticas reconocen esta condicion. Por distintos que sean la naturaleza física i el hombre, ¿no es este siempre el que estudia i comprende aquella, i el que lo estudia por su intelijencia, sometida en esto como en todo a sus leyes ordinarias? Verdad es que se puede emplear la intelijencia sin conocerla, así como no se necesita del conocimiento de los músculos i huesos para caminar. Pero aquel que al obrar, sabe como obra, i pensando sabe por qué leyes piensa, tiene sobre el que lo ignora una ventaja, porque ha penetrado en el secreto de las cosas i ha dado un paso mas en la série de las esplicaciones posibles. La intelijencia humana en las ciencias naturales esplica el mundo; la filosofía esplica la intelijencia humana: luego es la ciencia de estas ciencias, la esplicacion de estas esplicaciones. Descansando cada ciencia sobre ciertas nociones fundamentales, como es para la jeometria la idea del espacio, para la mecánica la de la fuerza, para otra la del tiempo, i para otra la del número i la de la unidad; el físico o el jeómetra las posee a ciegas contentándose con espresarlas; pero ignora de donde vienen, i nada sabe de lo que valen. Mas, la filosofía se informa de ellas porque sube a la fuente de todas las ideas, e infiere su valor por el oríjen bien averiguado, i de este modo domina a esas ciencias, proporcionando a cada una sus principios estudiados criticadas sus ideas fundamentales.

Si pues la filosofía es la ciencia de los principios, de ellas necesitan todas las demas ciencias, las cuales no son otra cosa que colecciones de principios de donde derivamos consecuencias lejítimas mas o ménos importantes, para nuestros procederes intelectuales o morales: son diferentes ramas de un árbol inmenso, cuyo tronco es la filosofía. Los hechos de que se componen las ciencias forman

su cuerpo; pero es un cuerpo que ciertamente carecería de vida si faltaran los principios que deben presidir a su organizacion. El encadenamiento de estos principios es lo que se llama precisamente la *filosofía de las ciencias*. Ahora se podrá comprender el sentido i valor de estas espresiones; la filosofía de la historia, la filosofía de la gramática, la filosofia del derecho. Todo aquello que, elevando a una ciencia sobre su objeto determinado, la conduce al principio comun de donde se deriva toda ciencia i la esplica por medio de las razones mas elevadas, constituye la filosofia de esta ciencia. Ademas, las investigaciones científicas tienen precisamente por objeto conocer, o lo que es verdadero, o lo que es bueno, o lo que es bello, o lo que es útil; por manera que todas las ciencias pueden clasificarse en esta division jeneral: 1.° *Ciencias lójicas*, o de lo verdadero: 2.o *ciencias morales*, o de lo bueno: 3.° *ciencias estéticas*, o de lo bello: i 4.° *ciencias industriales*, o de lo útil. Ahora bien; si es cierto que el hombre no trabaja ni ejerce la actividad de su pensamiento sino para conocer i realizar en sus obras todo aquello que es verdadero, bueno, bello, i útil, ¿cómo podrán desconocerse las relaciones que ligan a todas las ciencias con la filosofia, cuando a ésta pertenece incuestionablemente sentar los principios de lo verdadero, bueno, bello i útil?

Por otra parte, ¿Quién será jamás tan temerario que ose navegar por medio del Océano, sin asegurarse de una carta náutica i llevar una brújula? Los Mares, empero, no son mas dificiles de atravesar que las ciencias, en las cuales se camina siempre de noche, i no hai mas faro, ni mas estrella, ni mas brújula que una buena lójica i con ella un buen método. El método es la marcha del espíritu humano en la indagacion de la verdad; solo puede obtenerse estudiando el espíritu, i analizando sus ideas i diversas facultades para conocer su alcance i saber emplearlas con acierto: este ejercicio incumbe únicamente a la filosofía; luego ella dándonos el método bueno o malo, tiene la virtud de influir en los progresos o en los atrasos de todas las ciencias, i de la civilizacion entera. Esta asercion se encuentra suficientemente corroborada con el testimonio de la esperiencia. Basta abrir la historia para comprender el motivo por que las ciencias i las letras se han ostentado florecientes en unas ocasiones, i en otras han permanecido sumidas en los mas deplorables estravíos.

En fin, los principios son los cimientos del vasto edificio de la civilizacion; el método es el órden i la claridad, la acertada direccion de las diversas partes de este edificio para conducirlo a la unidad. De este modo, la Filosofía obtiene por la excelencia de su punto de vista propio i por la dignidad de su objeto, el primer rango entre las ciencias. Ocupada enteramente de Dios autor del hombre i de este su criatura predilecta, i colocada por esto mismo en la, fuentes del ser i del saber, ejerce sobre todas las demas una dominacion lejítima, frecuentemente saludable, i no ménos necesaria. El saber humano es como un campo inmenso, dividido en partes, se-

gun la variada naturaleza del suelo i de sus producciones. Cada una de estas partes representa una ciencia; cada una tiene sus habitantes que la cultivan. En el medio hai un paraje elevado, desde el cual la vista, sin distinguir los detalles, abraza el todo i descubre los límites i las relaciones de las partes, desde donde surjen también las corrientes que van a fertilizar cada dominio. Allí es donde la Filosofía debe estar, para asistir desde arriba a todo ese trabajo del espíritu humano, para descubrir los manantiales que le alimentan, i para depurarlos si necesario fuere.

5.—La filosofía es la espresion de una necesídad real, permanente i lejítima del espíritu humano. Ahí está la razon de su existencia i de su oríjen. Es contemporánea del hombre, pues éste por su naturaleza tiene necesidades, es curioso, i desea ser feliz: luego las *necesidades* del hombre, su *curiosidad* i el *deseo de su felicidad* son el oríjen de esta ciencia.

En cualquier estado en que se encuentre el hombre, tiene siempre muchas necesidades procedentes de su misma naturaleza. Es imposible que viva, si no come, si no se defiende de la intemperie de las estaciones, si no corta los progresos de la enfermedad, etc.: en esta imposibilidad consiste la necesidad. Ahora bien: para subvenir a estas necesidades, le es indispensable conocer muchas cosas: cuáles pueden satisfacer el hambre i la sed: cuáles son conducentes a librarle del frio i del calor: i cuáles por último son a propósito para contener los progresos de una enfermedad. Conocer estos objetos es pensar sobre sus propiedades, reflexionar sobre las causas i efectos, buscar las relaciones en que están con nosotros, raciocinar, filosofar en suma.

Satisfecha la necesidad con el alimento, la bebida, el vestido, la habitacion i los medicamentos, entra naturalmente la curiosidad a querer averiguar la razon porque suceden, sino todos, muchos de los hechos que observa, al ménos aquellos que mas han llamado su atencion por ser inusitados o estraordinarios. Prueba de ello es aquella fuerte curiosidad que desde la niñez nos asalta por conocer todo lo nuevo i esplicar su causa o razon. Así, es natural creer que desde que el hombre abrió los ojos i admiró el magnífico espectáculo de la naturaleza, trabajase por interpretarla, ejercitando al efecto sus mas nobles facultades i siguiendo una serie no interrumpida de ideas i de raciocinios. Tanta variedad de objetos admirables por su magnitud i su belleza, ordenados con la mas perfecta simetría i sujetos a leyes constantes e invariables; las relaciones que tienen con el hombre; el arcano misterioso de la intelijencia; su oríjen, su destino: he aquí lo que debió al principio fijar su atencion, i ser despues la materia de sus reflexiones.

No ménos imperio que la curiosidad tiene sobre nosotros el deseo de ser felices; i si es natural que este deseo nos mueva a buscar todas aquellas cosas que conducen a la dicha, preciso es confesar que en tal investigacion tiene gran parte la razon humana. El hombre necesita especular mucho para acercarse en cuanto es posible a la

felicidad: objeto perenne, i nunca plenamente satisfecho, en esta vida, de sus mas ardientes deseos. En esta especulacion hemos de buscar precisamente la razon o el por qué de muchos hechos, hemos de compararlos i reflexionar sobre ellos, para aumentar sucesivamente en toda línea nuestras comodidades i goces. Así lo comprueban los progresos que se hacen cada dia en las ciencias i en las artes que mas contribuyen a la conveniencia i satisfaccion del individuo, i a la riqueza i prosperidad de los pueblos.

6.—Queda dicho que el objeto de la filosofía es conocer al hombre; pero como este se compone de dos sustancias mui distintas, alma i cuerpo, la ciencia del espíritu humano se ocupa principalmente de aquella, como mas importante i noble. La estudia no solo en sí misma i en sus diversas facultades, sino tambien en sus relaciones con los seres del Universo, el primero de los cuales es Dios, autor de cuanto existe. Hállase pues colocada la filosofía en las fuentes del ser i del saber, Dios i el hombre. El primero es el principio de toda existencia: su voluntad soberana es la causa de este mundo: su sabiduría i su justicia son el oríjen de las leyes que lo gobiernan. El segundo es el centro de toda ciencia, por su intelijencia i voluntad. Como intelijente puede acercarse a la creacion i sacar de ella una copia fiel; puede contemplar en el fondo de la conciencia esta imájen de lo que existe, puede considerarse en ella como la primera de sus partes i comprender las relaciones que lo ligan: puede en fin, elevándose a un punto superior, contemplarse a sí mismo en este laboratorio misterioso i sagrado, i observar el mecanismo de sus propias operaciones. Como dotado de una voluntad libre, el hombre puede obrar sobre estos mismos seres que ya conoce, i convertirlos en su propia utilidad: puede contemplarse entre ellos como una potencia i llamarse dueño de si mismo, o considerarse como un ser moral.

El estudio del hombre, de sus facultades i de sus relaciones hace pues necesaria la division de la filosofía en cuatro partes. Siguiendo el órden lójico i cronolójico de los fenómenos intelectuales i morales, i el uso jeneralmente seguido en las escuelas modernas, dichas partes son:

1.° La *Psycolojía*, o ciencia del yo, de sus modificaciones, facultades, ideas o conocimientos.

2.° La *Lójica*, o ciencia del uso que debemos hacer de estas facultades i conocimientos para llegar siempre a la verdad, evitando la caida en el error.

3.° La *Theodicea*, o ciencia de Dios, de sus perfecciones infinitas, i de sus relaciones esenciales con el mundo i el hombre.

4.° La *Ethica*, o ciencia de las buenas costumbres, de las relaciones del hombre, i de sus deberes con respecto a Dios, a sus semejantes i a sí mismo.

Estas diferentes ciencias están reunidas bajo el nombre de Filosofía, no solo por una tendencia comun, sino porque se suponen unas a otras i se sostienen mutuamente. Hai entre ellas lazos de

dependencia, relaciones de subordinacion recíproca, por las cuales se organizan en un sistema en que cada una ocupa su lugar determinado, i se suceden en un órden que nada tiene por cierto de arbitrario. Aunque Dios es primero que el hombre en el órden de existencia; en el de conocimiento, el hombre principia necesariamente por sí mismo, porque nada puede conocer sin conocerse. La Psycolojía es pues la base de la Theodicea. Tambien lo es de la Lójica, i de la Etica o Moral, consideradas como ciencias de aplicacion, esta de los principios reguladores de la libertad, aquella de las leyes abstractas del pensamiento: una i otra tienen su oríjen en el espíritu humano que las concibe i las sujiere: i ámbas deben tener en cuenta la constitucion del hombre, encargado de cumplir con las condiciones que le impone su naturaleza segun las circunstancias, particulares de su vida presente, i la lei absoluta del deber, i de realizar tambien las reglas abstractas del pensamiento i de la accion cuyos hechos concretos, para convertirse despues en leyes de la intelijencia i de la moralidad, nos son suministrados por la Psycolojía. El espíritu marcha de la Psycolojia a la Metafísica (c), es decir, primero recoje los hechos del alma, i despues reconoce i formula las leyes a que estos hechos están sujetos, formando así la Lójica i la moral. Esta última ciencia tiene ademas por base i principio el conocimiento de Dios i de nuestro destino, que nos es suministrado por la Teodicea. Por consiguiente,

No hai Lójica sin análisis del pensamiento;
Ni tampoco hai Moral sin Dios.

7.—Dios ha puesto en nosotros dos medios principales para conocer i esplicar las cosas, *la esperiencia* o la observacion de los hechos, i *la razon* o la clasificacion i jeneralizacion de estos mismos hechos.

A cada instante somos testigos de lo que pasa en el mundo i en nosotros: vemos les seres que componen este universo: nos llaman la atencion sus cualidades i relaciones: i asistimos al espectáculo de su desarrollo i de todas sus acciones. Esto es lo que constituye la esperiencia, a la cual ningun artificio del espíritu puede reem-

(c) En jeneral, la *Metafísica* es la ciencia de las abstracciones, o de lo que se estiende mas allá de la esperiencia. De manera, que la investigacion de los principios constitutivos i elementales de la materia, la cuestion de la naturaleza del alma i la de la naturaleza divina, pertenecen a la Metafísica. Ya no tiene lugar en la division que se hace de las partes de la Filosofía, porque por su naturaleza es la ciencia de todo, sin ser precisamente la ciencia de nada. Siendo la ciencia de los primeros principios de los conocimientos i de las *ideas universales*, comprende, ademas de la Psycolojía, la Lójica, la Teodicea i la Moral, la *Ontolojía* o ciencia de los seres en jeneral, la *Pneumatolojía* o ciencia de los espíritus, la *ideolojía* o ciencia de las ideas, i la *cosmolojía* o filosofía del Universo. Ha prevalecido algunas veces un modo de discurrir sutil, abstracto, ideal espiritualizándolo todo; i entónces se ha dicho que hai una *teoría metafísica*.

plazar, i cuyo valor jamas debilitará ningun principio. Ella sola nos da a conocer lo que existe: los hechos que afirma son positivos: así en el estudio del hombre como en el de cualquiera otra realidad sometida a nuestras investigaciones, es menester partir de estos hechos, volver a ellos incesantemente, i no contradecirlos.

Empero, mas allá de la esperiencia i de los hechos, el espíritu humano sospecha la existencia de otra cosa: bajo el desórden aparente i la variedad de los seres i de los fenómenos, entreve un órden profundo, un plan regular i sencillo: supone causas a los fenómenos que observa, i concibe un fin para todo. Pero esta sospecha no se refiere a la esperiencia, la cual está limitada a observar lo que existe de un modo permanente o variable. Debe haber pues otra facultad; i esta facultad que posee el hombre, que le inspira el gusto i le da el poder de buscar las leyes, las causas i las razones finales de los seres, que le entrega al mismo tiempo a las condiciones supremas de la verdad i de la justicia, i que sobre todo le revela un ser perfecto, causa de las causas, fuente de toda justicia, de toda verdad, de todo órden, es lo que en filosofía se llama *razon*. Sus inspiraciones formuladas en principios, se convierten en otras tantas reglas bajo cuyo imperio i direccion trabaja la esperiencia, i sin las cuales ésta seria estéril. Luminosa i viva, particularmente en ciertas almas privilejiadas, dotadas en un grado superior del sentimiento del órden i de la armonía, la razon es el principio de esas inspiraciones sublimes (que la esperiencia viene a confirmar en seguida, pero que no ha podido sujerir por sí sola), i de esas gloriosas previsiones por las cuales los hombres de jenio han adivinado algunas veces a la naturaleza. Por ella conoce el hombre que es objeto de las determinaciones de Dios; i miéntras que la esperiencia le enseña precisamente lo que hai, él prejuzga por la razon lo que debe haber.

Puesto que existen dos facultades, la esperiencia i la razon, que deben marchar juntas para proceder acertadamente; no hai dos métodos, sino uno solo, a la vez esperimental i racional. Con efecto, ni la esperiencia puede nada sin la razon, ni la razon sin la esperiencia. Esta por sí sola se pierde miserablemente en la multiplicidad indefinida, en la incesante variedad de las cosas: se halla reducida a recojer hechos, sin unirlos por sus semejanzas ni separarlos por sus diferencias, sin clasificar ni esplicar nada. Erijida a su vez la razon en método esclusivo, se estravía en hipótesis, no sabe distinguir lo casual de lo necesario, ni lo imajinario de lo existente i verdadero, i si forma un sistema, es como si levantara un edificio ruinoso, sin solidez ni fundamento alguno. Menester es que ámbas se unan por una continua reciprocidad de servicios: que la ciencia sea formada por la razon, pero que nazca de la esperiencia; que ésta proporcione a la razon materiales que emplear, i aquella a la esperiencia una regla que la dirija. Tal es el verdadero método filosófico, porque es el que indica la naturaleza misma; i es conforme

con la debilidad de nuestro espíritu porque es esperimental, i con sus altas tendencias, porque es racional tambien.

"Los filósofos, dice Bacon, que se han propuesto tratar de las ciencias, se dividen en dos clases, empíricos i dogmáticos. El empírico, semejante a la hormiga, se contenta con amontonar, i consume en seguida sus provisiones. El degmático, parecido a la araña, urde telas cuya materia es estraida de su propia sustancia, admirables por la delicadeza del trabajo, pero sin solidez ni uso. La abeja conserva el medio entre ámbos estremos: ella recorriendo los jardines saca de cada una de las flores la materia primera: i despues, por un artificio que le es peculiar, la trabaja i dijiere hasta convertirla en otras sustancias importantes. La verdadera filosofia ejecuta algo de parecido a esto.... I así, todo se puede esperar de la estrecha alianza entre la esperiencia i la razon, cuyo fatal divorcio hasta ahora todo lo ha turbado en las ciencias."

Efectivamente, quien lea cuidadosamente la historia de la filosofía, se convencerá de que esta conclusion encuentra en ella una irresistible fuerza demostrativa, como se indicó en el art. 4.°

PSICOLOJIA.

LECCION I.

Introduccion.

1.—Psycolojía i su division. — 2. Objeto propio de la Psycolojía: su diferencia con la Fisiolojía.—3. Posibilidad de la observacion por la concien cia, i de la certidumbre que le es propia.—4. Necesidad de principiar el estudio de la Filosofía por la Psycolojía.

1.—La ciencia que teinè por objeto el exámen de nuestra alma, para conocer su naturaleza, sus modos de ser, sus operaciones, sus conocimientos, i el modo como los adquiere i los forma: el análisis de la sensibilidad, de la intelijencia i de la voluntad, la primera por los hechos en que se manifiesta, la segunda por sus procedimientos, las facultades de que se compone i su desarrollo, i la tercera por los móviles que la estimulan a obrar: la indagacion del oríjen i filiacion de las ideas; i en fin, la investigacion de los fenómenos integrantes del pensamiento, i del sujeto i objeto de éste, es lo que se llama *Psycolojía.*)

(De aquí, la dviision de esta ciencia en cuatro partes principales. En la primera se recorren los fenómenos del pensamiento i las diversas modificaciones del alma. En la segunda, se analiza cada una de las facultades elementales de que la intelijendia se vale para for-

mar los conocimientos, las que le sirven como de instrumento complejo para pensar, i las que preceden i siguen al pensamiento. En la tercera, se estudia el oríjen i formacion de las ideas, su existencia, naturaleza, clasificacion, relaciones i signos. En la cuarta por último, se determina la naturaleza i destino del sujeto pensante.)

Tales son los hechos psicolójicos que nos revela la conciencia; i siendo este el órden de su desarrallo, en el mismo debemos estudiarlos. No hai pensamiento si no existe un *sujeto pensante*, que esperimente *modificaciones*, i que aplique a ellas sus *facultades intelectuales*. para conocerse a sí mismo i conocerlas, formando así las ideas del *yo* i del *no yo*, i todas las demas *ideas o conocimientos*.

2.—El objeto propio de la psycolojía es pues analizar todos los fenómenos del pensamiento, estudiando la naturaleza humana por medio de la conciencia. Pero esta naturaleza no consta de una sola sustancia, i los hechos por los cuales se manifiesta no son todos del mero resorte de la conciencia. Algunos hai, que, siendo conocidos de una manera distinta, forman con el principio de que emanan, el objeto de una ciencia especial, cual es la *Fisiolojía*, tan independiente en su dominio, como la Psycolojía lo es en el suyo. Para la claridad de semejantes investigaciones, importa mucho marcar la diferencia i los límites de estas dos ciencias que se dividen el estudio de la naturaleza humana. Preciso es mantener su separacion contra toda tentativa de usurpacion por una i otra parte.

Todo hombre distingue entre los cuerpos que conoce, uno que le pertenece en propiedad: 1.° porque no se verifica en él mudanza alguna que no resuene, digámoslo así, en nosotros, bajo la forma de pena o de placer; lo que le sienta bien o le repara, nos agrada; lo que le ofende o daña, nos desagrada; i padecemos o gozamos, segun que está sano o enfermo: 2.° porque obedece sin intermedio a las órdenes de nuestra voluntad; basta que diga, por ejemplo, muévase mi brazo, i mi brazo se mueve: ejerzo sobre este cuerpo un poder inmediato i directo, que no tengo sobre otro alguno. Me pertenece pues por este doble título; i si no me constituye por sí solo al ménos forma parte de mi naturaleza: estoi íntima e inseparablemente unido a él todo el tiempo que pase yo sobre la tierra.

La Fisiolojía es el estudio de este cuerpo vivo que es nuestro. Ella determina su materia i su forma, describe su estructura i operaciones; despues, por una induccion conveniente, remonta de los fenómenos a sns leyes; del conocimiento de los órganos i de su accion, infiere su objeto i fin; i al travez de sus diversas manifestaciones, procura comprender el principio misterioso que anima la materia del organismo, que mantiene casi constante la forma del conjunto o compuesto en la continua renovacion de las moléculas componentes, i que, en la época de la muerte, abandonando esta materia, la devuelve a las leyes comunes, de cuyo imperio la habia sustraido en parte por cierto tiempo. Hasta aquí solamente puede aspirar la Fisiolojía; pero por léjos que vaya en la via de las hipótesis esplicativas, sus teorías quedarán siempre limitadas al ór-

den de hechos de donde se han tomado. Estos hechos no son mas que figuras o movimientos; por ejemplo, la disposicion de los huesos, músculos i nervios, la forma del cerebro, la circulacion de la sangre, i la secrecion de la bilis. Sabemos empero, que en nosotros hai otra cosa que no nos la enseñan los órganos de nuestro cuerpo. I si esta cosa no consiste en modificaciones de la materia, ni en movimientos del organismo, como son los actos i las operaciones del espíritu, el placer i el dolor, el amor i el odio, la prevision, el recuerdo, el raciocinio, i mas jeneralmente los pensamientos i las voliciones; preciso es que haya una ciencia especial de estos nuevos fenómenos i de su principio, que es la Psycolojía.

Sin embargo, algunos fisiólogos han pretendido, bajo el título de *Frenolojía*, establecer una ciencia destinada a suplantar la Psycolojía, sustituyendo al estudio directo de las facultades intelectuales i morales del hombre, la descripcion mas fácil i clara de sus órganos. ¡Pretencion vana! Nada puede suplir a la conciencia: lo que sabemos acerca de nosotros mismos, ella sola nos lo puede enseñar; i el fisiólogo siempre tiene que tornar a ella para penetrar en nuestra constitucion pensadora. Busca el órgano de la ambicion o de la memoria: ya sabe pues que el hombre está dotado de memoria i sujeto a la ambicion; i ¿por dónde lo sabe, sino por la conciencia? El mas minucioso exámen del cerebro, nada semejante le hubiera demostrado: reducido a sus propios recursos, es decir, a la observacion sensible, solo veria en el cerebro una porcion de materia contenida en ciertas formas. Podria determinar su estension, contar sus divisiones, medir sus eminencias i sus huecos, daria en fin su topografía exacta. Pero para ver en cada uno de estos compartimientos el sitio, el órgano i el signo de una facultad o de un fenómeno espiritual, es menester conocer préviamente esta facultad, lo que es, i como opera: la frenolojía supone pues la psycolojía. Los fenómenos fisiolójicos se notan directamente por los sentidos; pero la causa de estos fenómenos, la fuerza sensible, intelijente i libre que los produce, esa fuerza que se reconoce con estas cualidades i como causa independiente de sus efectos, el principio de vida en una palabra, se sustrae a toda especie de observacion que no sea la de la conciencia. La Fisiolojía i la Psycolojía son tan distintas, como las dos vidas que corren paralelamente en nosotros, la vida del cuerpo i la vida del alma; como los productos tan desemejantes de estas dos vidas, por una parte por ejemplo la respiracion i la dijestion, i por otra el sentimiento i el pensamiento; como sus principios separados, aquí la fuerza fatal que anima el organismo, allí la libre voluntad; como la causa ocasional i la eficiente del pensamiento, la materia i el alma; como los medios respectivos de investigacion, los órganos de los sentidos i la conciencia.

3.—Pero se disputa acerca de la posibilidad de la observacion del alma sobre sí misma. Alégase para negarla, que siendo en esta especie de observacion interior el sujeto idéntico al objeto, no puede el espíritu a la vez obrar i verse obrando, padecer i considerarse

padeciendo, porque seriaconfundir al actor con el espectador.— Verdad es que el actor i el espectador no son, jeneralmente hablando, una misma e idéntica persona; pero de aquí no se sigue que el yo deje de ser uno i otro, en muchos casos de la observacion psicolójica. El hecho es que así pasa, i que cuando el alma piensa sobre sí misma, es al mismo tiempo sujeto i objeto del pensamiento: nada se lo impide que lo sea. No solo siente, conoce i quiere, sino que tiene conciencia de que sus emociones, ideas i determinaciones no son ella. Formamos idea del yo e idea de esta idea, juzgamos de nuestros juicios, raciocinamos sobre nuestros raciocinios, i nos acordamos de nuestros recuerdos. Pero la operacion en virtud de la cual distinguimos todos estos actos, no es ninguno de ellos, sino la conciencia que nos avisa que existimos, pensamos i queremos. Tal es lo que sucede con todos los actos de mi espíritu: nacen por ejemplo mis pensamientos: asisto a su manifestacion: los veo, por decirlo así, desarrollarse a mi vista, confusos o distintos, rápidos o lentos; i si me place, me mezclo en ellos o los dejo correr al acaso, segun el capricho de sus enlaces. Si quiero los observo o no: si me determino a observarlos, tan fácil me es seguir con la vista su corriente, como lo es verme andar cuando ando, i oirme hablar cuando hablo.

Otros protestan contra la observacion interior del alma comparando a ésta con los ojos del cuerpo, que todo pueden verlo ménos a sí mismos.—Pero esto es alucinarse con una comparacion mui inexacta. Los ojos son órganos i no sentidos, son materia i no espíritu. Será en hora buena un problema, el *como* el alma posea una vista interior para conocerlo todo i conocerse; pero no por eso la vista interior o la intuicion, deja de ser un hecho incontrastable. El yo siente i piensa, i sabe que siente i que piensa: ¿cómo lo sabria si no estuviera dotado de un sentido que le pone en relacion consigo mismo?

Se objeta tambien diciendo: la conciencia es esencialmente individual, nadie tiene conciencia sino de sí mismo. Luego, si el individuo mas privilejiado de la especie no ha esperimentado todas las situaciones, ni probado todos los estados posibles del alma, ni recorrido todos los grados de cada estado; la psycolojía, formada a la luz de la conciencia, es una ciencia enteramente individual, i por necesidad incompleta.—Respóndese que la naturaleza humana está toda entera en cada individuo, así en el mas humilde, como el mas elevado de los representantes de la especie: allí está con todos sus poderes, que la vida mas vulgar basta para desarrollar. Entre un hombre i otro, entre un pastor i un Leibnitz, no hai sino diferencias de grado: lo que en el comun de los hombres es un estado pasajero, llega a ser en algunos un estado comun i permanente: lo que para la mayor parte es un sentimiento débil i oscuro, llega a ser para otros, bajo la influencia de una escitacion particular, una pasion viva i dominante. Pero el grado mas

bajo contiene como en potencia el mas alto; i en la mas lijera i ménos durable de las manifestaciones de una facultad, aumentada por la imajinacion, puedo representármela en su mas excesivo desarrollo. Quien haya probado una temperatura de diez grados, puede concebir otra de ciento; quien conoce el menor movimiento, puede imajinar todas las celeridades; quien haya gustado del mas moderado placer de adquirir o mandar, comprenderá fácilmente los excesos de la avaricia o de la ambicion.

La certidumbre que nace de los hechos de la conciencia es absoluta, porque resulta de la identidad del *sujeto* i del *objeto*. Con razon ha dicho Descartes, que conocer no es lo mismo que saber que se conoce. A esto se puede añadir, que una cosa es sentir, i otra saber que se siente; que una es querer, i otra saber que se quiere. El ser que conoce, siente i quiere, es el mismo que sabe todo esto, lo cual solo puede saberse como él lo sabe. Asi pues el sentimiento íntimo es el inseparable compañero de nuestra alma en su estado de actividad; i de todos los jéneros de creencia de que somos capaces, la que su testimonio inspira es la mas irresistible, la mas positiva, la mas indudable. Ni se le puede atacar ni probar con razones estrañas a la conciencia: yo siento, pienso i quiero, porque ella así me lo asegura: no hai mas prueba.

Si se tacha de vacilante i equívoco el testimonio de la conciencia, es porque alguna vez se le atribuyen hechos que no le pertenecen. La causa del error puede ser, o la imperfeccion del órgano que nos transmitió la sensacion, o alguna falta en el ejercicio de nuestras facultades mentales, refiriendo el fenómeno a un objeto imajinario, o atribuyendo a los objetos cualidades que no poseen. Pero la conciencia nunca nos engaña: el estado de nuestra alma es tal, cual ella le ve i le proclama: si nos engañara, estaríamos espuestos a vivir de ilusiones irremediables. El hombre no puede disputar sobre las verdades augustas que le revela la conciencia, porque esto equivaldria a negarse a sí mismo.

2.—La Psycolojía debe ser, como ántes hemos dicho, el punto de partida de la ciencia filosófica. En primer lugar, porque la existencia del yo es un hecho que el escepticismo jamas ha podido atacar: todos sus esfuerzos han sucumbido contra esta barrera insuperable: por mas voluntad que tenga, i sea cual fuere la fuerza de los argumentos que emplee contra todas las existencias, la de sí mismo nunca será susceptible de duda. La existencia personal es pues la base indestructible, i por tanto el principio lejítimo de la ciencia. Yo pienso, luego existo, decia Descartes: *cogito, ergo sum.*

En segundo lugar, ya que el alma que tiene conciencia de sí es el principio de todo conocimiento, i ya que por ella estamos en relacion con Dios i la naturaleza, preciso es examinar los derechos que tiene a nuestra confianza, i analizar la lejitimidad de las nociones que contiene; i para esto es menester estudiar previamente su naturaleza, modificaciones, facultades, ideas, etc. Poco razonable

seria investigar el mundo i su principio, i las relaciones del hombre con los seres criados i con su criador, sin saber ántes si el instrumento de estas investigaciones puede conducir a la verdad.

El alma, unida al mundo esterior por la sensibilidad física, i al interior por la intelijencia i la voluntad, está en relacion con todo i contiene en sí misma el secreto de todo. Su estudio debe pues preceder a cualquier otro estudio.

LECCION II.

ANALISIS DEL PENSAMIENTO.

1—. Elementos o fenómenos del pensamiento.—2. Parte que en su formacion tienen el alma i la materia.—3. Oríjen del materialismo i del idealismo —4. Sistemas sobre la comunicacion entre el alma i el cuerpo, i su refutacion.

1.—Bajo el nombre de *pensamiento* entendemos el ejercicio de las facultades del alma, a consecuencia de las modificaciones que ésta esperimenta, con el fin de formar sus ideas o conocimientos. Segun esto, el pensamiento se nos presenta aquí como una síntesis, que es necesario descomponer para conocer sus elementos, su naturaleza i desarrollo.

La observacion interna aplicada al estudio del pensamiento debe pues proceder por via de análisis; porque solo así, podemos discernir sus fenómenos, i darnos una cuenta cabal de ellos.

Ahora bien, lo primero que la conciencia nos revela es, que los fenómenos del pensamiento, o los hechos que intervienen en su formacion, no son idénticos, sino que se diferencian entre sí por caractéres que fácilmente los dan a conocer como distintos. Tales son las sensaciones i las modificaciones, la pasividad i la actividad, las facultades i las operaciones del espíritu, lo subjetivo i lo objetivo, el yo i el no yo, el alma i la materia, la causa eficiente i la ocasional del pensamiento o de la idea.

De estos fenómenos, unos hai que se efectúan en el alma sin el concurso de su voluntad, i para ellos está dotada de una simple capacidad que se llama *pasividad*; i otros por el contrario, en que ostenta el poder de una fuerza de accion propia, que se denomina *actividad*. Por lo regular, designamos los primeros con el nombre de *estados, modos de ser o modificaciones*, i los segundos con el de *facultades* u *operaciones*. Estas operaciones, o son propias de la intelijencia, o de la voluntad, pues tienen por objeto conocer o querer.

Hai igualmente otra division que hacer de los fenómenos que intervienen en el pensamiento, fundada en su oríjen i en el modo de conocerlos. Estos hechos son o *externos* o *internos*, segun que provienen de objetos distintos de nosotros, o de nosotros mismos. Solo conocemos los primeros por los órganos de los sentidos, i los segundos por la conciencia. Unos i otros tienen sin embargo los ca-

ractéres de la realidad: de unos i otros tiene el espíritu un conocimiento íntimo i satisfactorio. Así la conviccion de haber visto un color u oido un sonido, no es inferior a la que resulta de un juicio o de un raciocinio. Tan ciertos estamos de que vemos como de que pensamos. El hombre sabe que reflexiona i que se acuerda, sin que ninguno de sus sentidos haya tomado quizá la menor parte en este procedimiento.

2—. En las siguientes lecciones analizaremos sucesivamente la naturaleza de cada uno de estos fenómenos. Miéntras tanto, es preciso saber que en la formacion del pensamiento tienen parte el alma i la materia, la primera como causa eficiente, i la segunda como causa ocasional.

La accion del alma es un hecho evidente, i que por lo tanto no necesita demostrarse. Basta observar: 1.° que no podemos formar conocimiento alguno, sin dirijir nuestra actividad al objeto del conocimiento, *atendiendo* a cada una de las modificaciones que nos produce dicho objeto, *distinguiendo* unas de otras, *uniéndolas*, etc. 2.° que si esperimentamos una sensacion placentera, i gozamos de ella; deseamos que continúe si dolorosa, tratamos de evitarla desplegando al efecto toda la *enerjía* de que somos capaces, i que si no podemos lograr que desaparezca, *sufrimos* a despecho nuestro; i 3.° que todo esto es notorio, no solo por el testimonio del sentimiento íntimo, sino tambien por el testimonio universal de todos los hombres; pues no hai idioma culto que no esprese la accion del alma con la palabra *mirar* en contraposicion a la de *ver*, la de *escuchar* a la de *oir*, la de *reflexionar* a la de *pensar*, i otras a este tenor. Las palabras que designan los movimientos, los efectos i las operaciones del alma, forman una parte considerable del vocabulario de todas las lenguas.

No es ménos evidente la parte que tiene la materia en la formacion del pensamiento, en a consecuencia las sensaciones que dan lugar a él. ¿Cómo podria yo formarme idea de un trozo de nieve por ejemplo, sin esperimentar las sensaciones de blancura, dureza, pesantez, frialdad, porosidad, etc.? Un ciego de nacimiento confunde las tinieblas con la luz, i no tiene idea alguna de los colores. Un sordomudo no puede gozar de los placeres de la música, i es imposible que tenga idea de los sonidos. Así, pues, a proporcion que carecemos de uno o mas sentidos, carecemos tambien de las ideas de las sensaciones que por ese sentido se reciben; de consiguiente, si estuviéramos privados de todo órgano de comunicacion con la materia, careceríamos absolutamente de todo conocimiento i dejaríamos de existir. La esperiencia nos está manifestando, que el alma yace en un estado pasivo i de completa nulidad ántes de recibir sensaciones; i que desde el momento de esperimentarlas, se pone en actividad, i con ella en aptitud de ir formando sucesivamente todas sus ideas, primero las sensibles, i despues las intelectuales i morales, desde las individuales hasta las mas abstractas o jenerales. Bajo este punto de vista es cierto lo que dijeron algunos filósofos an-

tiguos: *nihil est in intellectu quin prius non fuerit in sensu.*

De aquí se infiere que tan errada es la opinion de los idealistas, como la de los materialistas, por ser esclusiva una i otra, i terminar ámbas en dos estremos igualmente viciosos.

3.—La dificultad de esplicar la accion recíproca i directa del cuerpo i del alma, ha sido la causa de los errores precedentes. Es indudable que el alma i la materia se diferencian del modo mas opuesto i contrastado, ya se les considere en sí o en sus operaciones. La primera es simple, la segunda compuesta; aquella activa, esta inerte te i pasiva; el alma obra pensando i queriendo, la materia ocasionando sensaciones a el alma i manifestando el movimiento que ésta le comunica; libre e intelijente la una, obra con variedad prodijiosa, i es capaz de formar infinitas combinaciones de que no hai modelo en la naturaleza; la otra es ciega, mecánica, i está condenada a proceder siempre de un modo fatal, constante e invariable. A vista de tantas i tan notables diferencias, ¿cómo se podrá concebir que el cuerpo obre directamente sobre el alma, o ésta sobre aquel? Para salir de tal dificultad, se creyó pues, o que el espíritu producía esclusivamente por si mismo todos sus pensamientos i voliciones, o que estas voliciones i pensamientos eran mero producto de la materia. De aquí resultó el *materialismo* o el sistema que materializa las operaciones del alma, i el *idealismo* o el sistema que espiritualiza la sensacion, el movimiento i demas fenómenos en que se revela la existencia de la materia o del cuerpo.

4.—El alma i la materia, por diferentes que sean, se hallan intimamente unidas. ¿Cuál será el secreto de esta union? El vehemente deseo del hombre por esplicarlo todo, ha enjendrado a este respecto diversos sistemas. He aquí los principales.

El 1.º es el del *influjo físico*, inventando por Locke i Euler, quienes, habiendo reconocido la influencia real del cuerpo sobre el alma i de ésta sobre aquel, creen esplicar dicha influencia diciendo, que el cuerpo por medio de los sentidos ministra a el alma las impresiones de las cosas esternas, i que el alma obrando inmediatamente sobre los nervios produce en el cuerpo los movimientos que quiere escitar.—Pero con esta esplicacion quedamos siempre a oscuras; reconocer el hecho esperimental de la relacion que hai entre la vida sicolójica i la fisiolójica, no es determinar cómo el alma es susceptible de contacto. Verdad es que a ciertas impresiones recibidas por los órganos corresponden determinadas afecciones del alma; i recíprocamente, a ciertos actos del alma corresponden determinados movimientos del cuerpo. Esto es lo único que enseña la esperiencia; pasando de aquí, ella i la razon son impotentes para demostrar el modo con que el alma i el cuerpo pueden ejercer entre sí recíproca influencia.

El 2.º es el del *mediador plástico*, o ajente intermedio entre el espíritu i la materia, el cual, sin ser ni materia ni espíritu, participa de la naturaleza de una i otra sustancia. Lecrec i Cudworth suponen gratuitamente que este ajente como material recibe las impre-

siones del cuerpo, i en cuanto espiritual obra sobre el alma.—Esta opinion es una quimera, por que es inconcebible cómo una cosa sea i no sea al mismo tiempo, es decir, estensa e inetensa, compuesta i simple, material i espiritual; i ademas, deja siempre por esplicar *como* la parte corporea i la espiritual obran recíprocamente la una sobre la otra.

El 3.º es el de las *causas ocasionales*. Descartes i Malebranche no admiten comunicacion real entre el alma i el cuerpo. Creen que aquella nada recibe de éste, ni éste de aquella, sino que solo son la ocasion de que Dios cause en uno i otro el efecto correspondiente. Segun esto, no es el alma quien mueve mi brazo: al querer el alma que el brazo se mueva, Dios lo mueve; tampoco las sensaciones son producidas por el cuerpo, sino que al afectar un objeto nuestros órganos i por ellos el cerebro, Dios mismo causa en el alma la sensacion que corresponde.—Es una mera hipótesis desnuda de todo fundamento, pues en vez de resolver la dificultad la salva; i a mayor abundamiento encarga a Dios de una ocupacion administrativa algo vulgar, contraria a la libertad humana.

El 4.º es el de la *armonía prestabilita*. Leibnitz con su fecunda inventiva escojitó esta hipótesis injeniosa, pero no ménos falsa, pues niega una comunicacion atestiguada por los hechos i por el consentimiento universal. Segun él, Dios, conociendo las determinaciones de las almas i los movimientos de los cuerpos, unió desde la creacion de unas i otros, los cuerpos con las almas que tenian movimientos i determinaciones correspondientes. Al modo que dos relojes igualmente montados, aunque con diversos resortes que los hacen mover, marchan uniformes marcando una misma hora, asi t mbien el alma i el cuerpo, sin tener entre si comunicacion de ninguna especie, producen sus determinaciones i movimientos respectivos. De esta manera, desde la creacion del alma está preparada en ella la serie de pensamientos, determinaciones i cuantas afecciones esperimenta; i en el cuerpo hai otra serie paralela de todos sus conocimientos i excitaciones: estas dos series estan dispuestas con tan exacta correspondencia, que, por ejemplo, si corresponde a la serie del alma que hoi a las 10 de la mañana quiera yo pensar en la lectura de un libro, precisamante en el mismo instante corresponde en la seria del cuerpo el movimiento de tomar el libro cuya lectura deseo. Por cuya razon, este sistema se denomina *armonía prestabilita*, o preestablecida entre las dos sustancia miéntras dure su union sobre la tierra.—La simple esposicion de tan estraña hipótesis, es su refutacion mas cumplida. ¿Cual es su fundamento? Ninguno; i por otra parte, salta a los ojos la dificultad de conciliarla con el libre alvedrío. Si todos los actos de nuestra voluntad están predispuestos con tal órden que el uno se haya de suceder al otro como los movimientos de un relox, la libertad es una ilusion: el asesino ejecutará un movimiento necesario, i estará tan ajeno de culpa, como la rueda de una máquina que aplasta a quien encuentra debajo.

En vista de semejantes sistemas, nos limitaremos a reconocer el hecho, que consta por el sentimiento íntimo, tal como la naturaleza nos lo presenta, i sin pretender esplicarlo por hipótesis que solo prueban la temeridad de sus autores. Este hecho incontestable es, que el cuerpo i el alma son *distintos* pero que *estan unidos*; i en órden al modo *como lo estan*, confesaremos francamente con Laromiguière, que es un misterio superior a nuestra pobre intelijencia. *Modus quo corporibus adhæret spiritus comprehendi ab hominibus non potest; et hoc tamen homo est.*

LECCION III.

MODIFICACIONES DEL ALMA.

1. Modificacion i sus especies.—2. Sensacion i sus especies.—3. Organos i sentidos.—4. Superioridad del tacto sobre los demas sentidos.—5. Perfectibilidad de los sentidos.

1.—*Modificacion* o modo de ser del alma, es un estado bajo el cual puede ésta encontrarse i contemplarse a si misma.

Susceptible de diversas modificaciones segun las circunstancias, el alma se hallará afectada muchas veces por la impresion que le hacen los objetos esternos; otras, por el sentimiento del ejercicio de sus facultades mentales o de los fenómenos de la intelijencia; otras, por el sentimiento de sus operaciones morales o de sus afectos; otras, por una percepcion de relacion cuando siente que pasa de un estado a otro que es opuesto, o igual, o análogo al primero; i otras finalmente, cuando se encuentre excitada por los sentimientos de belleza o sublimidad de que es capaz. De aquí la clasificacion de todas nuestras modificaciones, en *sensibles, intelectuales, morales, de relacion, i de lo bello i lo sublime.*

2.—A la primera de estas clases se refiere la *sensacion*, que se define: (modificacion del alma a consecuencia de la impresion que nos causan los cuerpos mediante los órganos del nuestro.)

Estos órganos, o van a parar a diferentes partes de lo interior de nuestro cuerpo, o terminan en su superficie exterior: lo cual constituye a las sensaciones en *internas* i *esternas*. Son de la primera especie el hambre, la sed, i las que resultan, o de la secrecion de los humores o de la lesion de alguna parte interior; i de la segunda, las cosquillas, el frio, el calor, etc.. Las sensaciones esternas se subdividen en tantas clases cuantos son los órganos de que estamos dotados: las hai pues *tactiles, visuales, auditivas, odoríferas, i saporosas.*

3.—Verdad es que el alma percibe los objetos esteriores por medio de los órganos que la naturaleza ha puesto a su servicio; pero es preciso que no confundamos los *órganos* con los *sentidos* Estos

son el alma misma, lo subjetivo, la causa eficiente del sentimiento. Aquellos, la causa ocasional de este mismo sentimiento, lo objetivo, los instrumentos de que el alma se sirve para ponerse en comunicacion con la materia. El tacto, la vista, el oído, el olfato i el gusto no son ni pueden ser lo mismo que las manos, los ojos, las orejas, las narices i el paladar. El espíritu es por excelencia el ser sintiente.

El *tacto* es el sentido por el cual percibimos la estension de los cuerpos. Tiene por órgano toda la superficie interior i esterior del nuestro, representada especialmente por las manos, que están dotadas de la suficiente sensibilidad para *palpar o tocar* la forma, la dureza, la suavidad i demas fenómenos de la estension tanjible.

Se llama *vista* el sentido por el cual percibimos la luz i los colores. Su órgano son los ojos: especie de instrumentos ópticos, sumamente delicados, construidos de manera que podamos *ver* de cerca o de léjos, concretarnos a la inspeccion de un solo objeto, o abrazar a un tiempo una esfera estensa de visualidad.

El sentido por el cual percibimos el sonido, se llama *oido*. Su órgano son las orejas, las cuales contienen muchos tubos para recibir i contener las vibraciones del aire, causadas por el choque de los cuerpos sonoros.

Denomínase *olfato* el sentido por el cual percibimos el olor. Sírvenle de órgano las narices, cuyas cavidades se hallan cubiertas de una membrana provista de nervios esquisitamente sensibles, para afectarse al encuentro de los efluvios que en el aire difunden los cuerpos olorosos.

Por último, el sentido por el cual percibimos el sabor se designa con el nombre de *gusto*. Su principal órgano es la superficie superior i los bordes de la lengua, aunque no carecen totalmente de esta sensibilidad la membrana de la bóveda del paladar, las encias i los lábios.

Nos abstenemos de entrar en la esplicacion particular de la estructura de cada uno de estos órganos, i en la de la impresion que se verifica en ellos i que va de los nervios hasta el cerebro, por ser del resorte esclusivo de la Fisiolojía.

4.—De los sentidos, el tacto i la vista son los que mas eficazmente contribuyen a ponernos en relacion con el Universo; con la diferencia, que la vista es quien dá la direccion para obrar, i el tacto el que ejecuta. Este es el único que se halla esparcido por todo nuestro cuerpo tanto esterior como interiormente: es el sentido instructivo por excelencia, el mas seguro, i todos los demas pueden, hasta cierto punto, considerarse como partes de él, pues lo suponen. Ninguno de ellos basta a suplirle: todos estan hechos para estenderle, i evitarnos su demasiado frecuente ejercicio, que seria molesto. Así, i miéntras que la vista, el oído, el gusto i el olfato pueden faltarnos juntos o separados, la naturaleza ha dispuesto que el tacto jamas faltase a ningun hombre.

Ademas de esto, el tacto es el que nos dá una idea mas cabal i exacta de la individualidad de nuestra persona, i de la existencia

de la materia. Luego que toco un objeto, sé que hai en él cierta cosa que no soi yo. Lo sé inmediatamente, sin raciocinio ni rodeo: tengo de la realidad de esta cosa i de su oposicion a mi mano una percepcion directa, i en cierto modo intuitiva. No es un mero estado de mí mismo lo quo siento. Continúo sintiéndome existir; pero al mismo tiempo siento que hai debajo de mi mano otra cosa distinta del yo, i tengo conciencia de estas dos existencias (la del sujeto percipiente, i la de una realidad esterior como objeto percibido) en el mismo indivisible instante de la intuicion, de modo que el conocimiento del sujeto ni precede ni sigue al del objeto: el uno no determina al otro ni es determinado por él: la percepcion de los dos términos i de su relacion, es igual i absolutamente intuitiva i simultánea. Con ella nos basta para tener idea de nuestro yo, i para creer en la realidad de la materia, o en la existencia del mundo esterior.

5.—Ultimamente, los sentidos se afinan con el ejercicio frecuente, como todas nuestras facultades mentales i morales. La esperiencia nos enseña que podemos aprender a ver, oir, gustar, palpar, etc. Ejemplo de esto son los gastrónomos, quienes, por una educacion especial, perfeccionan su gusto; los ciegos, el tacto i el oído; los músicos, el oído solo; los sordo-mudos i pintores, la vista. *Quam multa*, dice Ciceron, *vident pictores in umbris aut in eminentiis, quæ non vidimus? Quam multa quæ nos fungiunt in cantu, exaudiunt in eo genere exercitati* (a)?

LECCION IV.

TEORIA DE LAS FACULTADES DEL ALMA.

1. Actividad, facultades i operaciones del alma.—2. Las facultades se exercitan espontanea o reflexivamente.—3. Método para conocer i determinar las facultades del alma.—4. Division de las facultades; qué i cuáles son las intelectuales propiamente dichas.—5. Teoría que reduce a tres todas nuestras facultades o atributos: fundamentos de esta clasificacion.

1.—El alma humana está dotada de un *poder* para obrar de diversos modos. Este poder o fuerza de accion que en nosotros existe, que es causa de todas aquellas alteraciones que esperimentamos, i que no debe referirse a un principio estraño a nosotros mismos, es propiamente lo que se denomina *actividad.* De ella traen su oríjen nuestras facultades u operaciones.

Entendemos por *facultad del alma* el libre poder que ésta tiene para obrar o hacer algo. Cuando consideramos este poder en la accion misma, se llama *operacion;* i cuando no, *facultad* simplemente. Así, la atencion, que es el poder de fijarnos en una modificacion cualquiera i contemplarla, puede encontrarse o no en ejercicio actual. Si sucede lo primero, llamaremos a la atencion

(a) *Acad.* IV cap. 7.º

una operacion de nuestra alma; i si los segundo, la llamaremos una facultad. En este sentido se dice que el alma posee las facultades de sentir, pensar i querer.

2.—No siempre ejercitamos las facultades de la misma manera: unas veces obramos con *reflexion*, i otras con *espontaneidad*. Lo primero se verifica, cuando la accion va precedida de un exámen sobre sus ventajas o inconvenientes; i lo segundo, cuando no precede de tal exámen i obramos instantaneamente como en una esplosion irreflexiva. De uno u otro modo podemos obrar ahora; pero en su oríjen, la accion del alma se ha desarrollado espontanea ántes que reflexivamente. Si asi no hubiera sucedido, ¿como querriamos por ejemplo atender i juzgar, si ántes no hubieramos atendido i juzgado sin querer? El uso actual de nuestras diversas facultades mentales i morales, supone necesariamente la conciencia de su posesion; i por cierto que no tendriamos semejante conciencia, si no las hubieramos esperimentado en la accion misma, sorprendiéndolas, digamoslo así, en su desenvolvimiento primitivo.

3.—Sencillo i seguro es el método para describir i enumerar las facultades del alma. Estas nos son conocidas por sus productos, asi como los ajentes físicos por sus efectos: no podemos conocer la fuerza corporal de un hombre sino por los resultados que le hemos visto producir. De la misma manera, diremos que hai en el alma tantas facultades, cuantas sean las clases de hechos análogos a que dén oríjen. Cada clase o grupo de fenómenos reunidos por relaciones esenciales, pero separados unos de otros por razon de su carácter constitutivo i de su fin, denota una funcion distinta de la vida sicólojica, i por consiguiente un poder diverso en el alma humana. Una vez que sean bien observados i clasificados estos hechos, se tendrá una verdadera teoría de las facultades del espíritu. Asi pues, determinar la existencia de una facultad es observar los hechos de conciencia, clasificarlos segun sus semejanzas, distinguirlos segun sus diferencias, i asignar a cada especie de hechos un poder que sea su razon interna e inmediata.

4.—Las facultades son físicas como *oir*, mentales como *juzgar*, i morales como *querer*. Las primeras tienen su oríjen en la sensibilidad física, las segundas en el entendimiento, i por eso se llaman tambien intelectuales, i las terceras en el corazon.

Las facultades mentales son simples o primarias, i compuestas o secundarias. Primarias, o indispensables para formar el pensamiento, son la atencion i el juicio: las demas se componen de estas, como lo veremos despues. "Aquellas operaciones del alma, simples, distintas, i que entran por necesidad en la formacion de todo conocimiento," son las que llamamos propiamente *facultades intelectuales*.

5.—El alma humana tiene una variedad prodijiosa en sus operaciones: sus facultades son muchas i distintas; pero todas ellas se comprenden en esta clasificacion jeneral, *sensibilidad, intelijencia i voluntad*.

Estas tres manifestaciones, o estas tres personas de la unidad si-

colójica, son los atributos de una sola sustancia simple, que es el alma: son las formas esenciales i primordiales de su desarrollo, de su enerjía i de su poder. No hai un sujeto que sienta, otro que piense, i otro que quiera; sino que el mismo sujeto es el que se manifiesta por estos diversos fenómenos, sin ser opuestos ni estar aislados. Si los consideramos aisladamente, es por una abstraccion necesaria, para hacer mas fácil de esta manera el estudio de los fenómenos que nos revela la conciencia.

El hombre tiene un fin: para conocerlo, necesita de la intelijencia: para proseguirlo, de la voluntad. Pero ni el discernimiento de la intelijencia es bastante seguro, ni el poder de la voluntad bastante grande, para que llegue a conseguir lo que es absolutamente indispensable a dicho fin, si no está de por medio el sufrimiento o el placer. La intelijencia es tardía, olvidadiza, falible: sospecha nuestro fin, pero no está dotada de la suficiente sagacidad para descubrirnos la infinita diversidad de medios que hai que emplear, o de cuidados que tomar. La voluntad es limitada en su poder, perezosa, i ademas, en el cumplimiento de sus mejores resoluciones se deja llevar muchas veces por la debilidad o el cansancio de los órganos. Olvido o ignorancia, distraccion o estravío, impotencia o pereza, el hombre a cada instante faltará, si no se le auxilia, a los cuidados que mas imperiosamente reclaman su cuerpo i su alma, i sin duda perecerá si se le deja entregado a sí mismo. Faltaba pues a la intelijencia i a la voluntad un suplemento, i este es la sensibilidad: es la pena i el placer, con la actividad instintiva que desenvuelven en nosotros: es el dolor con cierta cosa importuna que nos cosa, i nos impele a librarnos de ella: o es el goce con un atractivo a la vez dulce i poderoso, ante el cual frecuentemente sucumben toda la penetracion de la razon i toda la fuerza de la voluntad mas enérjica.

Nuestros sentimientos, apropiados cada uno a su objeto, constituyen una clase de fenómenos sicolójicos; nuestros pensamientos bajo sus diversas formas, constituyen otra; i una tercera comprende todas nuestras resoluciones voluntarias. Todos los hechos de conciencia entran en esta clasificacion; por mas que se analice a el alma, no se encontrará en ella otra cosa que sentimientos, sensaciones, pensamientos, voliciones, acciones. Por manera que hai tres grandes funciones de la vida sicolójica, i nada mas que tres, *sensibilidad, intelijencia, voluntad.* Estas ocupan toda la vida humana con la inagotable fecundidad de sus desarrollos; i sus multiplicados productos, diversamente asociados i combinados, son los que componen el tejido, a la vez uniforme i variado, de la existencia. Tal es la economía admirable de nuestra constitucion espiritual. Todo se mantiene en ella como en una máquina bien construida: nada hai de mas ni de ménos; i cada resorte, al mismo tiempo que tiene su fin especial, es necesario a los demas i sirve para todo. Ligadas así en la simultaneidad de la vida i por una continua reciprocidad de servicios, nuestras facultades no se confunden sin embargo; la di-

versidad real de sus objetos, de sus operaciones i de sus productos, permite que se describa aparte cada una, i asi lo exije la claridad. Pasamos pues a describirlas detalladamente segun su filiacion.

LECCION V.

SENSIBILIDAD.

1.—Hechos que se suelen confundir bajo el nombre jenérico de sensibilidad.—2. En qué consiste esta facultad; sus especies.—3. Diferencias entre sensacion i sentimiento.—4. Clasificacion jeneral de los sentimientos.—5. Fenómenos que respectivamente abraza la sensibilidad física, la intelectual i la moral.—6. Orden cronolójico del desarrollo de estas tres clases de sensibilidad.

1.—En el leguaje vulgar se suelen confundir bajo el nombre de sensibilidad tres órdenes de hechos profundamente distintos, a saber los que se refieren a la percepcion esterna, como cuando se dice *siento pasos, ruido, sueño*, etc.; los que se dirijen a los afectos morales, como cuando se dice *siento vergüenza, odio, amor, gratitud*, etc.; i las emociones, o fenómenos pasivos del alma, como cuando simplemente esperimentamos sensaciones. En esta última acepcion, la sensibilidad no es facultad, sino una simple capacidad de recibir sensaciones o de sentir, entendiéndose por *capacidad*, la aptitud que tenemos de ser modificados pasivamente, de un modo agradable, o desagradable, o indiferente. Sentir es estar afectado.

2.—Pero como del estado de pasividad pasamos luego al de actividad, la facultad de que tratamos consistirá en este caso en "gozar o padecer a consecuencia de las emociones o afecciones que nos ocasionan las sensaciones, o la intelijencia, o el corazon." De aqui la division de la sensibilidad, en *física, intelectual* i *moral*, segun los objetos que la han provocado.

En efecto, el alma es susceptible de gozar o de sufrir, no solo por el contacto de las causas físicas o del organismo, sino tambien por la contemplacion de la verdad o del error, i por la impresion que sobre ella hace lo bello i lo feo, lo bueno i lo malo moral, lo justo i lo injusto; con esta diferencia, que los fenómenos de la sensibilidad física se localizan en el organismo, i los de la sensibilidad intelectual i moral son puramente sicolójicos, i se apoderan del alma entera, como la alegría a resultas de una buena noticia, la pesadumbre a consecuencia de una mala, el amor, el odio, etc.; i en una palabra, todos los modos afectivos de ser, consecuencias de la razon i por los cuales se distingue tambien el hombre del bruto. Estos modos de ser no existen sino a título de conocimientos anteriores; pues para espirimentar v. g. el sentimiento de una buena conciencia o del remordimiento, es necesario tener ántes ideas morales i hasta aplicarlas. No sucede lo mismo con las sensaciones: podemos esperimentarlas todas, al ménos hasta un cierto grado, sin conocimiento anterior.

3.—Hai otra diferencia entre la sensacion i el sentimiento; i es, que aquella se limita a la rejion física, i éste abraza ademas la intelectual i la moral. Todos los objetos materiales nos ocasionan sen-

saciones, i a nadie ha ocurrido hasta ahora decir, que estos objetos por sí solos son capaces de inspirarnos, amor, gratitud, etc. No hai sensaciones, sino sentimientos, de tamaño, de igualdad, de distancia. El sentimiento puede ser agradable o desagradable; pero cuando no va acompañado de un calificativo, se entiende que es de esta última clase, v. g. el efecto que produce en mi una mala noticia. No hai que confundir la sensacion que puede resultar de un sentimiento con el sentimiento mismo; por ejemplo, en el miedo se esperimenta una contraccion de entrañas. Otras veces el cerebro, o el corazon, o el estómago, o el higado es el que padece. Todas estas sensaciones internas o movimientos fisiolójicos suelen ser provocados por el sentimiento, son efectos de él i no su causa.

4.—Hai varias clases de fenómenos, susceptibles de provocar sentimientos. Asi, cuando presenciamos una buena accion esperimentamos una satisfaccion interior, que es mayor aun si somos autores de ella. Las concepciones de belleza i fealdad son fecundísimas en sentimientos: una obra artistica i los encantos de la naturaleza producen una dulce impresion en nosotros. Lo sublime despierta los grandes sentimientos del *asombro* o de la *admiracion*. Por tanto, las distintas especies de sentimiemto pueden clasificarse así: 1.° *sentimiento sensacion*, que es el que proviene de las causas físicas, como el del dolor de una quemadura cuando me aplican una ascua a la piel: 2.° el *lójico*, que proviene del descubrimiento de una verdad importante o de haber caido en un error peligroso: 3.° el *moral* que esperimentamos al conocer una accion justa, jenerosa, o indigna: 4.° el *de relacion*, como el de superioridad, el de causalidad, etc.: i 5.° el *esthetico*, que se esperimenta al aspecto de lo sublime i de lo bello.

(**5.**—La sensibilidad física abraza todos los fenómenos esternos o que se refieren al organismo, como las sensaciones, los apetitos, los instintos animales o tendencias primitivas de la naturaleza, etc. En todos ellos gozamos o padecemos: la pena i el placer, con sus diferentes especies i sus innumerables grados, son el fondo de la sensibilidad, el signo comun de todas sus manifestaciones, el elemento simple que el análisis encuentra siempre en sus modos mas complexos. A este producto propio de la facultad de sentir, se juntan, en el curso ordinario de la vida componentes variables que diversifican sus aspectos infinitamente, sin que el compuesto mismo deje de ser i de llamarse un sentimiento, por que el elemento afectivo persiste en el fondo i predomina.)

La accion de las causa físicas no es empero la única que afecta nuestra sensibilidad; tambien esperimentamos placeres i penas en el ejercicio de la intelijencia, pero mui distintos de los que recibimos por los órganos de los sentidos, pues son mas delicados i mas puros, como el placer de haber encontrado la verdad. Puedo sentir, no solo la impresion del frio i del calor, sino tambien la fuerza de un raciocinio, la evidencia de una demostracion matemática, la enerjia de mi atencion, la claridad de una idea.

(La sensibilidad moral comprende los fenómenos que llevan este nombre, como lo perfecto e imperfecto, la antipatía i simpatía, el aprecio, el reconocimiento, etc.)

6.—Esta especie de sensibilidad es la última que se desarrolla en el hombre, i la primera la física. El placer i el dolor físico son para el niño la base de la distincion del bien i del mal. Apenas nace, i ya sus órganos, espuestos a la accion continua e inmediata de los objetos esternos, son afectados de impresiones penosas o agradables que le estimulan a obrar, sin conocer quizá los medios de que se vale i aun sin concebir el fin a que aspira. Solo despues de repetidas esperiencias viene a fijarse, a juzgar i a sujetar a reglas sus acciones. Sin obrar, no es posible que conciba la moralidad de estas; pues la voluntad supone el ejercicio de la intelijencia, a la cual precede la sensacion que despierta a el alma del estado en que ántes se hallaba, i la pone en actividad. Sensaciones, conocimientos, determinaciones: tal es pues el órden cronolójico de nuestros actos al principio de la vida. Bajo los auspicios de la sensibilidad física se desarrolla la intelijencia, i bajo los de ésta la voluntad.

Sentados estos antecedentes respecto de la sensibilidad, por ser la primera facultad que se desenvuelve en el hombre, pasaremos a la segunda, que es la intelijencia.

LECCION VI.

INTELIJENCIA.

1.—Operaciones de que esta facultad se compone.—2. Atencion, observacion, reflexion, contemplacion.—3. Distincion, comparacion, separacion, asociacion de ideas, juicio.—4 Raciocinio.—5. Abstraccion, jeneralizacion, clasificacion, division.—6. Memoria, reminiscencia, concepcion o aprehension.—7. Imajinacion o fantasía.

(**1.**—La intelijencia o el entendimiento, en su acepcion mas jeneral, es la facultad de conocer o de formar los conocimientos.) Pero como para obtenerlos, combinarlos, conservarlos i transmitirlos, necesita el alma emplear diferentes operaciones, se sigue que la intelijencia es una facultad complexa, o compuesta de otras mas elementales i que necesariamente se hallan comprendidas en ella. En efecto, el espíritu humano, no solo tiene el poder de *sentir* i de sentirse a si mismo cuando algo le afecta, sino el de fijarse en sus modificaciones, que es lo que constituye la *atencion* en sus varias formas como son la *observacion*, *reflexion*, *contemplacion*, etc. (En seguida se interpone entre sus diversas modificaciones, i reconoce que convertidas despues en ideas, estas se suceden, o no, inmediatamente unas a otras: de aqui la *distincion*, *comparacion*, *asociacion*, *separacion*, todas las cuales se designan con el nombre jenérico de *juicio*.) El alma prosigue obrando sobre los datos de la atencion i del juicio: saca entónces nuevas nociones de los conocimientos ya adquiridos, ora por induccion ora por deduccion, lo que constituye, el *raciocinio*.) Pero no le basta formar los conocimien-

tos; necesita retenerlos, conservarlos o hacerlos revivir, i para esto emplea la *memoria*, la *concepcion*, i la *reminiscencia*. Posee ademas el poder de combinar arbitrariamente los productos de estas diferentes facultades, creando nuevos seres que no existen en la naturaleza; i este poder es la *imajinacion o fantasía*. Asi succesivamente, el alma puede, en una idea complexa, considerar uno solo de sus elementos con esclusion de los demas, i esto se llama *abstraccion*; puede sumar las semejanzas descubiertas entre muchos seres individuales o abstractos, i esto es *jeneralizacion*; puede fijarse solo en las diferencias para formar de ellas otras tantas clases, i esto es hacer *clasificacion*. En todo ello no hace mas que pensar, conocer o entender; luego la intelijencia es múltipla en su accion. Para estudiar el carácter de esta facultad, necesitamos descomponerla i analizar sus elementos.

Vamos pues a describir detalladamente cada una de las facultades que acabamos de enumerar, distinguiendolas i asignando a cada una su rango, su parte i su papel en la formacion de los conocimientos humanos. Comenzaremos por la que es condicion mas universal e indispensable en todos los trabajos intelectuales, la atencion.

2.—Supóngase que nos hallamos en un aposento oscuro i que se abre de repente una ventana, la luz que se derrame por todos los objetos nos producirá una sensacion fuerte que suspenderá el curso de nuestras ideas, i obligará a nuestra alma a dirijirse ácia esta nueva modificacion. He aqui una reaccion del alma, una tendencia hácia el fenómeno que la afecta. (*tendere ad*). Aqui hai un caso de atencion; i aunque el ejemplo presentado es de *modificacion sensible*, lo mismo sucede con todas las demas modificaciones. Por consiguiente, la atencion es "la facultad que el alma tiene de fijarse en una modificacion cualquiera, i contemplarla." Decimos *modificacion cualquiera*, por que son cinco las especies de modificacion a que el alma puede prestar su atencion, segun los casos.

Pero algunos espíritus poco analíticos han solido confundir la sensacion i la curiosidad con la atencion, i esta es mui diferente de ambas.—La *sensacion* es ocasionada por la materia, objeto estraño a el alma, como se manifiesta por la sorpresa de ésta al recibirla; i la atencion es un efecto de la actividad de esta misma alma, la cual sale al encuentro de la sensacion para reconocer su naturaleza, tratar de evitarla si es perjudicial, o de que continúe si es agradable. Puede haber, i hai en muchas ocasiones, atencion sin sensacion.—La *curiosidad*, o el deseo de conocer lo que ignoramos, precede comunmente a la atencion. Esta se detiene, se concentra en la observacion de un hecho, i no pocas veces se separa de él con dificultad; la curiosidad, por el contrario, no nos causa impresion alguna permanente. Naturalmente curiosos son los niños; pero su movilidad instintiva les impide fijarse.

La atencion puede ser voluntaria o involuntaria. Es de la primera clase, cuando por una decidida determinacion la aplicamos a

los objetos que deseamos conocer a fondo; por esto se suele decir, *quiero atender a lo que están hablando, quiero fijarme en lo que dice el libro.* I es de la segunda, cuando es excitada por la sorpresa que nos causa algun objeto nuevo o estraordinario, por un placer o un dolor intenso.

Todo lo que nos interesa es mui propio para excitar nuestra atencion. Su enerjía o inercia depende en gran parte de la voluntad, aunque ésta no pueda cambiar la naturaleza de aquella.

La atencion es la condicion indispensable de todo conocimiento, de toda buena observacion, i del afinamiento i perfeccion de nuestras diferentes facultades mentales. Es la vida de la intelijencia, pone a nuestro alcance cuanto hai en el mundo de las ciencias, i es al metafísico lo que el telescopio para el astrónomo. Mediante una atencion fina i sostenida pueden analizarse las ideas mas abstractas i descubrirse sus relaciones. Pero sin ella, no queda en nuestro espíritu la mas leve nocion del tránsito, no solo de aquellos hechos tenues i fugaces del mundo interior, pero ni siquiera de los que pertenecen al esterior. He aqui una prueba: si se nos dice que durante una mañana de verano hemos quedado muchas veces en una completa oscuridad, nos será difícil creerlo, porque no nos hemos fijado en esa falta total de luz. I sin embargo, es un hecho que se renueva todas las veces que juntamos los párpados, o por costumbre, o por mitigar una luz demasiado fuerte, o quizá por un instinto impremeditado.

De lo dicho se sigue: 1.º que siendo la atencion absolutamente indispensable para adquirir conocimientos, miéntras mas se perfeccione, mas exactos serán éstos, i ménos espuestos al error: 2.º Que siendo sin duda la mas importante i necesaria de todas nuestras facultades mentales, el hombre que haya llegado a adquirir el hábito de atender, está seguro de juzgar, de raciocinar, de abstraer, etc., con mas acierto que los que carecen de esta ventaja. A él se deben todos los progresos de la razon humana i de las ciencias; i sin él, jamas hubieran existido esas intelijencias privilejiadas, tan benéficas i honrosas a nuestra especie. Tal es el sentido en que habló Buffon cuando dijo, que el jenio no era mas que la paciencia; por que realmente, esa grande atencion sujeta a la voluntad, puede hasta cierto punto suplir por el talento.

Por el contrario, la falta de atencion es causa de la debilidad de los espíritus vulgares i superficiales, i de que el pensamiento quede a merced de las falsas apariencias, de esos fragmentos de verdad o de esos errores, que, penetrando una vez en nuestra intelijencia, transtornan el juicio, i, que bajo el título de verdades, sirven de base a los falsos razonamientos que despues formamos. Nada mas pernicioso que dejarse arrastrar por el curso natural de los acontecimientos, sin fijarse en nada, porque esto nos inhabilitará para un trabajo asiduo o un estudio fuerte, particularmente en las ciencias de pura abstraccion.

La conclusion práctica de estos hechos es la necesidad de resis-

tir a la distraccion, de sujetar todo lo posible nuestra actividad intelectual, i de no dejarla vagar caprichosamente. Aqui, como en todas partes, la libertad cuesta mucho. Cualesquiera que sean los motivos de nuestra distraccion, debemos abrazar enérjicamente la firme resolucion de vencerla. Si no cede a la primera tentativa, redoblemos el vigor de nuestros esfuerzos: aumentemos los grados de la vijilancia, i sostengamos el empeño hasta conseguir la victoria. En esta materia, el secreto para alcanzar una atencion firme sin dureza i flexible sin flojedad, consiste en estudiar con método, en tener amor a la verdad, poner órden en todas las ocupaciones, i poseer una conciencia pura i tranquila.

Hemos dicho que la atencion se manifiesta bajo las formas de observacion, reflexion, contemplacion, etc. (En efecto, la *observacion* es el acto del espíritu por el cual advierte atentamente, nota con cuidado, examina, considera, contempla los fenómenos de la esperiencia para estudiarlos.)En el acto de reflexion el alma cierra, por decirlo así, la puerta de los sentidos para recojerse i concentrarse a sí misma en la conciencia de su pensamiento; pero en el de observacion, por el contrario, abre la puerta de los sentidos para poder ver el mundo exterior i considerar fuera de sí los hechos de la naturaleza corporea.)El ciego que lee con sus dedos, el botánico que examina el perfume de las flores, el catador que prueba un vino delicioso, hacen actos de observacion, como el astronómo que estudia las revoluciones siderales, o el fisico los fenómenos acústicos. No debe creerse sin embargo, que la observacion sea independiente de toda reflexion, porque no se observa bien i útilmente, sino a condicion de reflexionar en sí mismo lo que se esperimenta. Es un medio de verificacion, i ademas un punto de partida, i mui necesario, de toda ciencia; pues a ésta no le basta que se recojan hechos, si no se coordinan i refieren al principio que los rije.

Cuando *el yo*, apartando su atencion de las cosas esternas para concentrarla en sí, se replega sobre sí mismo, se reconoce, entra en el pleno goce de su ser por el sentimiento que tiene de su poder, i fijando un punto de apoyo en la conciencia que tiene de sus fuerzas, resiste a las fuerzas esternas, se desprende de los lazos del mundo visible, dispone con imperio de su actividad, i toma en sus manos la direccion de sus actos i el gobierno de su vida; entónces reflexiona. (La *reflexion* pues es la facultad por la que el alma hace esfuerzos por conocer clara i distintamente lo que pasa en ella): es el regreso, o por mejor decir, la concentracion *del yo* sobre sí mismo: la atencion que *refleja* de una en muchas ideas, que las compara, que juzga, que raciocina sobre ellas: es una detenida reconsideracion de nuestras ideas: una serie de juicios que se verifica por una serie de comparaciones: i en fin, el triunfo de la fuerza central sobre las fuerzas esternas.—De este modo, la reflexion es la condicion de la libertad i personalidad humana. Por ella aventajamos a los irracionales, no dejándonos vencer de las impresiones sensibles, ni rindiéndonos a los vehementes impulsos de las pasiones. Es la guia

segura del hombre en los lances estraordinarios de la vida, en toda posicion difícil; pues por su medio se replega sobre la esperiencia i conocimientos de antemano adquiridos, i aprende a apreciarlos en su justo valor. La naturaleza nos dá la reflexion para que rectifiquemos nuestras inclinaciones, sepamos dirijir con prudencia las acciones, e ilustremos finalmente nuestras propias determinaciones.

(La *contemplacion* es propiamente el acto del espíritu por el cual, dejando de mirar los fenómenos esternos i de considerarse a sí mismo, dirije cuidadosamente la atencion ácia la rejion de lo absoluto, de lo verdadero i de lo perfecto.) Ella es en el órden intelectual, dice M. Bautain, lo que la oracion en el moral, una elevacion del alma ácia Dios. El alma, en virtud de esta facultad prodijiosa con que quiso dotarla el Criador, rompe el velo de las apariencias sensibles i contempla el órden etarno del Universo: vé con los ojos corporales el movimiento, i con los del espíritu el motor de que proviene: i desprendiéndose de los vínculos que la atan a la tierra, percibe de antemano el tipo de verdad i de justicia, que algun dia han de calmar la sed de ciencia i de felicidad que durante la vida la aquejan.

(3. En pos de la facultad de atender entra la de juzgar para completar el pensamiento. No basta que el alma se fije en sus modificaciones; es menester tambien que las compare, que las distinga unas de otras, i que reconozca que se suceden o no inmediatamente.)

(*Distincion* es la operacion del alma por la que juzga que ha variado de estado, es decir, por la que se interpone entre sus modificaciones i pronuncia que no son las mismas.) Todo conocimiento supone como condicion indispensable el ejercicio de esta facultad, que es la única que puede introducir claridad en los conceptos del espíritu. ¿Qué sería la idea del *yo* si no la distinguiéramos del *no yo*? Sin la distincion, qué serían las demas ideas? Nada mas que insubsistencia, obscuridades i desórden. Destrúyanse las diferencias que se reconocen entre los diversos hechos de la observacion, i veremos que el alma no tiene idea de alguna cosa limitada, determinada ni total; restablézcase empero la distincion de las modificaciones, i entónces se verá suceder la luz a las tinieblas, el órden a la confusion.

(No haí diferencias ni semejanzas sin *comparacion*. Comparamos cuando dirijimos alternativamente la atencion o dos o mas modificaciones, objetos o ideas para conocer qué especie de relacion haí entre ellas, i concluimos juzgando que realmente se asemejan o diferencian entre sí.) En esta operacion haí pues un cotejo de las ideas que se tienen de dos cosas, es decir, de las sensaciones que los objetos causan si están presentes, o del recuerdo de las que han ocasionado si están ausentes.

Distinguidas i comparadas las modificaciones, el alma repara que muchas de ellas se suceden, o no, unas en pos de otras; i reconocido el hecho, trata de fijarlo por un acto de su intelijencia.

Por ejemplo, despues de haber atendido i distinguido una a una las diversas impresiones que le ocaciona el objeto *oro*, dice: "el oro es un metal amarillo, pesado, precioso, etc." Conocido así este cuerpo, pasa a examinar otro i otros muchos; repara que, ademas de tener diferentes cualidades, estas no se suceden inmediatamente, i dice entónces: "el oro no es la plata, ni ésta el diamante, ni éste el cristal, etc." En el primero de estos casos ha unido; i en el segundo, separado las ideas. La *union* o *asociacion* es pues la facultad por la que el alma pronuncia que sus ideas se suceden inmediatamente unas en pos de otras; la *separacion* es lo contrario.

Es un hecho que nuestras ideas se ligan o enlazan inmediatamente, i que la relacion de la una es provocada por la presencia de la otra. Hai mucho que considerar en una idea: se la puede comparar a un punto de tejido, el cual se halla rodeado de otros que parten en todas direcciones. Tal es la razon de que una idea puede recordarse por otras muchas, i reproducirse así una infinidad de conocimientos. Por ejemplo, miéntras escribo estas líneas pienso en cierto capitulo de las obras del Dr. Reid, de donde he tomado las ideas de ellas. Del libro, voi al autor: me lo represento enseñando en su cátedra de Edimburgo, con su dulce gravedad i su natural sencillez. Edimburgo i Escocia me hacen pensar en María Stuart: recuerdo sus infortunios, su talento, su belleza. La belleza es la materia de un libro de Platon, i véaseme aquí al punto meditando con él sobre lo bello, su naturaleza i sus oríjenes. He leido tambien una teoría de Kant acerca de esta materia; i de Grecia paso a Alemania. Despues de una corta morada en este pais, mi pensamiento se embarca en el Rhin i baja por su corriente hasta el mar. Allí asisto con la imajinacion al espectáculo de una tempestad; i miéntras que intento imajinar su terror, me viene el recuerdo de un cuadro que representaba una escena semejante. A propósito del cuadro, pienso en la pintura, i a propósito de la pintura, en la música; la denominacion de arte, que es comun a entrambas, me ha conducido de la una a la otra, e interiormente me pongo a tararear algun trozo de ópera. Puede suceder entónces, que, vuelto a mí mismo por el contraste de mi situacion presente con aquella a donde me llevan mis recuerdos, prosiga mi trabajo interrumpido; pero si tengo tiempo iré recorriendo de este modo, a merced de mis concepciones, todos los paises de la tierra, todas las épocas de la historia, i viajando en todos sentidos en el dominio infinito del pensamiento Nada límita el inmenso horizonte que se estiende delante de mí auque fuese en la soledad o en la obscuridad de una prision. Tal es en sustancia el fenómeno sicolójico que se llama *asociacion de las ideas*.

La asociacion puede verificarse espontánea o reflexivamente. Aquella es la primera que se desarrolla; i se verifica en virtud de la afinidad que las ideas tienen entre sí, sin que nuestra voluntad tenga quizá la menor parte en que se coloquen de tal o cual manera en el entendimiento. Pero la asociacion reflexiva, que vie-

ne en pos, puede apoderarse de ella i dirijirla en provecho o detrimento de la verdad. Este trabajo es bien frecuente en los hombres pensadores: es el manantial de todos los raciocinios profundos i complicados, i el oríjen de las ciencias i de los sistemas. Cualquiera opinion o doctrina no es mas que la aplicacion de la asociacion a un gran número de ideas. Newton, por ejemplo, sin ella, no hubiera asociado la idea de este ajente a la de la gravedad de los cuerpos celestes que se mueven en el espccio.—Pero es preciso tener entendido, que, de todas las operaciones del espíritu, la asociacion de las ideas es una de las mas frecuentes i enérjicas; i que por lo tanto, su recto uso o su abuso puede conducirnos, o a los mayores aciertos, o a los mas deplorables estravíos : las consecuencias de esto se hacen sentir principalmente en el órden moral. Si la idea del deber, por ejemplo, está en el espíritu asociado con la de placer, dirijimos nuestra conducta por este falso juicio, i así lejitimarémos las mas graves infracciones de la lei moral. En los juicios sobre las acciones de los hombres, nos estraviamos con motivo de la asociacion que suele hacerse bajo el influjo de lu precipitacion o de la pasion. Todo error i preocupacion, i la mayor parte de los sofismas tienen por oríjen falsas asociaciones. Mahoma, asociando las ideas *fé i violencia*, supultó una gran parte del jénero humano en las tinieblas del error i de la ignorancia. Por el contrario, Newton, asociando las ideas *gravedad* i *atraccion*, creo una de las doctrinas mas honoríficas a la razon humana. Esto demuestra pues, cuanto importa asociar las ideas con relaciones lejítimas, i el eficaz conato que siempre debemos poner por alejar de nuestra mente toda union errónea i viciosa, como insuperable obstáculo para el descubrimiento de la verdad.

Siempre que distinguimos, comparamos, separamos, i asociamos las ideas, juzgamos; porque en el ejercicio de cada una de dichas facultades afirmamos o negamos una idea de otra, que es en lo que consiste el *juicio*. En el juicio se determina pues la relacion de congruencia o incongruencia que hai entre dos ideas; hai en él por consiguiente *materia* i *forma*. La materia son las dos ideas principales, una llamada *sujeto* que es aquella de que se afirma o niega, i otra *predicado* que es la afirmada o negada. Pero estas palabras sujeto i predicado, mas bien son denominaciones gramaticales que ontolójicas; estas últimas son substancia i cualidad: el su eto se reputa siempre sustancia relativamente al atributo o predicado, el cual tambien se reputa siempre cualidad respecto del sujeto. Por lo demas, sucede con la mayor frecuencia que esta sustancia i cualidad no son mas que entes de razon pura. La relacion entre los dos términos constituye la forma del juicio, designada por los escolásticos con la palabra *cópula*, que es el verbo, única palabra viviente segun la feliz espresion de los chinos.

El juicio, que puede ser afirmativo o negativo, es el alma del pensamiento, i difiere esencialmente de la idea. Esta no es un hecho intelectual completo: considerada aisladamente no tiene una existencia propia; solo es fracmento del pensamiento, polvo intelectual,

el cual falta el soplo de la vida, que es la afirmacion o negacion el fiat lux de la intelijencia. Los juicios forman precisamente todas nuestras riquezas intelectuales.

4.—Entre el juicio i el raciocinio, solo hai la diferencia de una operacion mas simple a otra mas complexa Si juzgar es determinar inmediatamente la relacion de dos ideas, raciocinar es tambien descubrir la relacion en que están dos ideas, pero *mediatamente* i por interposicion de una tercera. Puede suceder en efecto, i sucede muchas veces, que a primera vista no podemos descubrir la razon de conveniencia o inconveniencia de dos ideas, i que el espíritu necesita buscar una tercera, la cual, sirviendo de término de comparacion entre las dos primeras, nos conduzca al resultado que apetecemos. Este proceder no se ejecuta tan solo con ideas, sino que es necesario emplear juicios, de modo que de los dos que nos son conocidos resulte el que deseamos conocer. Por ejemplo, quien sabe si la razon es, como algunos la acusan, un poder funesto i pernicioso. Ved aquí lo que se llama cuestion. Para resolverla, busco en la esfera de las concepciones intermedias entre *razon* i *pernicioso* que se trata de cotejar, si hai alguna que, conteniendo la primera, esté contenida en la segunda o escluida de ella. Claro es que si la encuentro, me ilustrará sobre la congruencia o incongruencia de los dos términos comparados; porque lo que conviene o repugna al jénero, conviene o repugna a la especie. Asi pues, la idea media será aquí *lo que viene de Dios.* Sé efectivamente que la razon es un don de Dios, como todo lo que es esencial a mi naturaleza: sé por otra parte que lo que viene de Dios no puede ser funesto i pernicioso, por que él es un ser esencialmente bueno; por consiguiente dicha idea media está contenida en la de *razon* i escluida de la de *pernicioso.* En tal caso, argumento de la manera siguiente:

Nada de lo que viene de Dios es pernicioso;
Es asi que la razon es un don de Dios,
Luego la razon no es perniciosa.

Por aqui se vé que esta especie de raciocinio toma su fuerza de una relacion de capacidad entre sus términos; es decir, la propocision jeneral que se llama *premisa*, contiene ya virtual e implicitamente la proposicion final o *conclusion.* Solo se trata de hacer salir esta de aquella, de sacarla, de estraerla de ella, i para esto sirve la propocision media. De aqui el nombre de esta clase de raciocinio, llamado *deductivo* (deducere); hai otra clase denominada *inductivo* (inducere), por que en él se sube de lo particular a lo jeneral, en ves de que en el primero descendemos de lo jeneral a lo particular. La induccion sirve para descubrir la verdad, i la deduccion para demostrarla. Pero de cualquier modo que se verifique el raciocinio, siempre será "la facultad de averiguar una verdad desconocida por medio de otras ya conocidas."

En la Lójica espondremos mas detenidamente la naturaleza i construccion del raciocinio, sus diversas formas i las reglas a que está sujeto.

5.—El alma tiene facultad, no solo de asociar las ideas, sino tambien de separarlas. Asi es que despues de formar ideas de muchos hechos particulares, o prescinde de sus diferencias para clasificarlos despues a todos bajo una sola denominacion, o de alguno segrega una idea simple de cualidad para fijar en ella únicamente su atencion. Por ejemplo, cuando hablamos del *jénero humano* no nos fijamos en ninguno de los individuos que lo componen; i cuando consideramos la *blancura*, prescindimos de la nieve, del marfil o del lienzo. Abstracciones son: el *color*, separado de la superficie que a nuestros ojos lo refleja: *el sonido*, cuando se prescinde del cuerpo sonoro; i la *belleza*, si no se toman en cuenta los objetos bellos que nos sirvieron para formarla.

Asi como la atencion es la aplicacion del espíritu a una idea, la abstraccion es su prescindencia de ella. *Abstraer* es palabra que trahe su oríjen de dos latinas, que significan separar una cosa de otra (*trahere abs*, separar de). Ella indica bastante por sí misma la naturaleza de esta operacion, que definimos: "la facultad de jeneralizar o de simplificar las ideas, prescindiendo de otras que las hacen mas compuestas." De aqui la division de la abstraccion en *comparativa* i *deductiva*. Por la primera se comparan muchas ideas individuales, de ellas se toma en cuenta lo que tienen de comun i se prescinde de lo que tienen de diferente, i en seguida se hace la jeneralizacion v. g. *piedra, hombre, fruta*. Por la segunda se deduce de una idea compuesta individual alguna de sus elementales, i de este modo queda simplificada dicha idea: v. g. *dureza* de esta piedra, *altura* de ese hombre, *dulzura* de aquella fruta. En ambas operaciones, el mecanismo del entendimiento consiste en fijar o circunscribir la atencion al elemento que se ha de abstraer, en considerarlo aislado de los demas elementos reteniéndolo en la memoria, i en inventar un signo con que unirlo asociándolo inmediatamente; porque de no hacerlo asi, la idea abstracta se desvaneceria tan pronto como la hubieramos formado.

De la abstraccion proceden pues la jeneralizacion, la clasificacion i la division. La *jeneralizacion* es la facultad por la que aplicamos una nocion abstracta a toda una clase de seres o de hechos, espresándolos bajo una lei: v. g. *la piedra es dura; todo hombre es mortal*, etc. Ordenar o distribuir nuestras ideas por clases, es *clasificar*. De este modo arreglamos todas las ideas, las de muchos individuos semejantes en especies, las de muchas especies semejantes en jénero, i asi sucesivamente hasta el conocimiento mas elevado i absoluto. La *division* sirve para el análisis, i consiste en aislar las diferentes partes de un todo para considerarlas separadamente i hacer de ellas otras divisiones que se llaman subdivisiones: v. g. el *ser* lo dividimos en material e intelijente, i el material en animal, vejetal i mineral.

Nada hai superfluo ni pequeño en nuestra constitucion pensadora. Los procedimientos intelectuales de que hablamos tienen una inmensa importancia e incalculables resultados. Necesario es reco-

nocer esta verdad; el mundo de la experiencia es indefinidamente múltiple i diverso: solo está compuesto de individuos en número infinito i que se pierden en una inmensa variedad. La abstraccion, la jeneralizacion, la clasificacion, etc., ponen en su lugar un mundo compuesto de un número relativamente pequeño de especies i jéneneros, condensan, digámoslo así, todos nuestros conocimientos, los reducen a proporciones compendiadas como en un cuadro sinóptico que puede recorrerse de una sola ojeada, i los adaptan a la debilidad de nuestra intelijencia i a la incapacidad de nuestra memoria. En el mundo, tal como a primera vista nos lo muestra la esperiencia, todo se halla esparcido, mezclado, descuidado, confundido; en este otro mundo de la intelijencia que las citadas facultades construyen con los elementos dispersos del primero, todo está ordenado, regular, dispuesto con método i harmonía; i el espíritu, que es el arquitecto de este bello conjunto, se mueve i reconoce en él con una facilidad maravillosa.

De aquí se infiere que estas operaciones son esenciales a nuestra intelijencia. Ellas sirven 1.° para auxiliar la debilidad de la memoria, la cual por mas rica que fuese no podria conservar mas que uno u otro hecho aislado, pero no una idea cabal i exacta de todos los individuos particulares, i por consiguiente el alma no tendria mas que percepciones vagas i confusas: 2.° para el análisis que tan necesario es para facilitar la marcha de la intelijencia, pues que esta no progresa sino descomponiendo las verdades primitivas que la síntesis viene a componer mas tarde; 3.° para recorrer bajo sus diversos aspectos los fenómenos de la naturaleza. Por éste medio, los matemáticos estudian la *cantidad* en sus varias combinaciones; los jeómetras, la *estension* en todas sus dimensiones; los naturalistas i los físicos, las *fuerzas* de la naturaleza física, el *movimiento i sus leyes;* i en fin, los moralistas, la naturaleza i consecuencias de la *virtud* i el *vicio*, de lo *bueno*, lo *verdadero* i lo *bello*: 4.° para la formacion del lenguaje, i por consiguiente de la ciencia i del progreso. La prueba de ello es, que si se exceptúan los nombres propios i algunos pronombres, todas las palabras que componen el caudal del idioma vienen de la abstraccion i son abstractas. Los adjetivos representan *cualidades*, los verbos *acciones*, las propocisiones i adverbios *relaciones* i *modificaciones* enteramente separadas de los cuerpos en que residen, i aplicables a cualquiera otro en que se descubren. Otro tanto puede asegurarse de los sustantivos. ¿Quién podría enumerar las ideas que despiertan en la mente de un sábio las palabras *Naturaleza, Mundo, Cielo, Ciencia, Historia*, i Sistema?

6.—Hemos nombrado a la *memoria*, i no hai para que preguntar cuál es el papel de esta facultad en la formacion de nuestros conocimientos. Limitada a conservar o hacer revivir en el espíritu todas las ideas de cualquier jénero que las otras facultades han depositado en él, no tiene como ellas un dominio propio i que se pueda medir exactamente; pero se mezcla en todas, es como el fondo

de nuestra actividad intelectual, i sirve de auxiliar indispensable en todos los actos del espíritu. ¿Se necesitará decir que sin ella, jamás aprenderíamos nada, estando reducida la esperiencia por sí misma al indivisible instante del presente en el cual se efectúa, i siendo siempre nueva, siempre por rehacer, si los hechos de que se forma no se acumulasen sucesivamente en la memoria? Hablando con propiedad, sin ella no hai esperiencia, al ménos no la hai de los fenómenos que se producen en la duracion. Si el hombre no fuese capaz de acordarse, no conoceria su identidad. ¿Qué es por otra parte, percibir el movimiento de un cuerpo? Es conocer este cuerpo, primero en un punto de la estension, despues en otro, i así sucesivamente en cada uno de los puntos intermedios hasta el punto de llegada; pero cuando solo conozco el cuerpo en este punto no sabré que se ha movido, a ménos que añada mentalmente a la percepcion actual la concepcion o el recuerdo del mismo cuerpo en todos los puntos sucesivos de su curso. Tampoco conocería de la estension mas que la parte, siempre mui limitada, que mis órganos pueden abrazar a la vez, si, recorriéndola con el tacto i la vista, no pudiese unir a cada nueva percepcion que de este modo adquiero, la concepcion de todas las estensiones parciales, anteriormente esploradas. La memoria, necesaria a la conciencia i esperiencia, lo es mas todavia a las operaciones enteramente discursivas, a la imajinacion, la asociacion, el juicio, el raciocinio. Por una solidaridad de accion i que es una lei admirable de nuestra constitucion pensadora, no hai una sola de estas facultades que no intervenga a su vez en el ejercicio de la memoria; como por ejemplo, la induccion, para inferir de la representacion reconocida la existencia pasada del objeto, i la jeneralizacion para ligar entre sí por el intermedio de las nociones comunes las ideas mas diversas.

De la definicion de la memoria se infiere, que esta facultad es *involuntaria* cuando se limita a conservar o retener las ideas adquiridas, i *voluntaria* cuando las hace revivir. En el primer caso es una mera capacidad; por ejemplo, cuando diviso el libro que me regalaron, recuerdo al instante la persona que me lo dió: si entro en casa de un amigo difunto, me acuerdo de él precisamente, aunque intente pensar en otra cosa: el asesino al pasar por el lugar donde perpetró el delito, quisiera olvidar este hecho atroz, i a pesar suyo tiene que contemplar la imájen dolorida del infeliz que pereció a sus manos. En el segundo caso, es una verdadera operacion, por cuanto hai un desarrollo de actividad, en que el alma para hacer revivir las especies que necesita, se empeña en fijar la atencion. En vano atendiéramos i quisiéramos acordarnos de alguna cosa, sino hiciéramos mas que querer. Fuerza es emplear un artificio, el cual se reduce a ligar la idea que deseamos recordar, con otra con que estemos familiarizados, i que a efecto del hábito, esté continuamente a nuestra disposicion. A este procedimiento debemos atribuir únicamente lo que se nos cuenta de la memoria artificial de los antiguos. Del mismo usamos nosotros muchas veces, li-

gando la memoria de los hechos con la de los nombres, i ésta con la de los lugares, i ésta con la de las imájenes, siguiendo así una combinacion infinita i que podemos variar sin término. De lo que se infiere que esta operacion no es elemental i primitiva, pues vá acompañada de la voluntad que la dirije, de la atencion que la fija, i de la asociacion que la hace emplear el artificio mental indispensable para que se verifique el recuerdo.

De todas las operaciones del espíritu, la memoria es la que mas inmediatamente depende del estado físico del hombre: 1.º porque es la mas temprana en desarrollarse i en estinguirse, i por esto vemos que su ejercicio precede el de la razon en los niños, i que la razon le sobrevive en los ancianos: 2.a porque las enfermedades i la embriaguez la estinguen o la debilitan en alguna de sus aplicaciones, dejándola en otras en todo su vigor; i 3.º por que las sensaciones ejercen en ella un imperio a veces irresistible. Asi es como el hombre que se acuerda vivamente de un peligro que corrió, conserva la imájen del sitio, de las personas que estaban presentes, i de otras circunstancias colaterales.

Una especie de memoria es la *reminisceneia*. Suele suceder que deseamos conocer las varias circunstancias que acompañaron a un hecho que nos interesa, pero del cual no podemos, por estar aislado, hacer un exacto recuerdo. Sabemos que este hecho se halla unido con otro, i éste con otros, i así sucesivamente, i que recorriendo los primeros podemos llegar hasta los últimos, o hasta el que queremos conocer a fondo. En tal caso, nuestro trabajo mental se dirije a procurar descubrir este encadenamiento de fenómenos por medio de la memoria, i al efecto hacemos análisis de todos ellos, formando juicios sueltos, verdaderos o falsos, segun nuestro recuerdo es tambien mas o ménos exacto. Entónces hai pues lo que se llama reminiscencia o recordacion, cuya facultad consiste en "recapacitar o traer circunstanciadamente a la memoria todas aquellas especies de que estabamos transcordados, conociendo que las recordamos exprofeso."

La *concepcion*, a que los escolásticos llamaron *aprehension*, es otra especie de memoria, pero difiere un tanto de ella. Miéntras que ésta se refiere en jeneral a toda clase de recuerdos, aquella se limita a los de las sensaciones visuales, sin tomar en cuenta el tiempo mas o ménos largo de su percepcion. Cuando un pintor forma el retrato de su amigo ausente o muerto, se dice vulgarmente que lo retrata de memoria. Pero esta espresion es inexacta, por cuanto la concepcion es la que lo pone en estado de tener presentes i gravadas en su imajinacion las facciones de la cara i la fisonomía del amigo. He visto un pais remoto; al hallarme ausente de él, se presenta en mi espíritu: formase de él en mi pensamiento una imájen i como una pintura. Vuelvo a principiar mi viaje con la imajinacion: los sitios que en él he notado, los sucesos de que he sido testigo i las sensaciones que he esperimentado, todo esto se me representa con tanta precision, que todavia me admira o me conmueve, i gozo o sufro

todas estas cosas cual si estuviesen presentes. La concepcion o representacion mental del objeto que se recuerda es pues, como dice Dugald Stewart, "la facultad por la que conservamos una copia exacta de lo que hemos sentido o percibido."

7.—La imajinacion o fantasía es operacion que consiste en "crear un todo arbitrario, combinando las ideas de varios objetos a nuestra discrecion i gusto, i por tanto de un modo diferente de aquel en que realmente hemos percibido dichos objetos." Productos de esta facultad criadora son, el jardin de Eden que describe Milton, la Eneida de Virjilio, el Quijote de Cervantes, la idea de un monte de oro, etc.

Segun las definiciones adoptadas por la jeneralidad de los filósofos modernos, podría pensarse que el campo de esta facultad está limitado a los objetos visuales. "El sentido de la vista, dice el señor Addisson, es el que provee a la imajinacion de ideas; i asi es, que por placeres de la imajinacion entiendo todos aquellos que se orijinan de objetos visibles, sea que los tengamos presentes, o que sus ideas se susciten en nuestra mente por pinturas, estatuas, descripciones u otros objetos semejantes. La fantasía no puede poseer imajen alguna que no haya hecho su primera entrada por la vista." El Dr. Reid, considerando la materia bajo el mismo aspecto, observa que "la palabra *imajinacion*, en sentido propio, significa una viva concepcion de objetos de la vista, i que la facultad de imajinar se distingue de la de concebir, como una parte del todo."—Pero este modo de pensar es arbitrario, pues, aunque la imajinacion deba la mayor parte de los materiales que combina a aquel sentido, no es por eso ménos cierto que las demas facultades de percepcion concurren tambien a alimentarla. ¡Cuántas placenteras imájenes no se han tomado de la *fragancia* de los campos i de la *melodía* del bosque! Ademas, ¿la poesía no ha celebrado en todos tiempos el májico influjo que su compañera, la música, ejerce sobre la organizacion del hombre? Hasta las sensaciones del gusto, aunque ménos delicadas, son susceptibles de proporcionarnos un banquete ideal, en que el espíritu no pueda ménos de detenerse con cierta complacencia.

Es necesario tener presente, que el espacio en que la imajinacion ejercita sus facultades, no se limita al mundo sensible, sino que se estiende mas allá: todos los fenómenos que constituyen los conocimientos humanos suministran materiales a su mano fabricadora, i diversificando al infinito sus producciones, permanece esencialmente uniforme en su modo de obrar.—Sin ella no tendrian lugar, ni los grandes descubrimientos de las ciencias, ni los progresos de las artes mecánicas i liberales. El filósofo que concibe un sistema los finje, lo imajina, ántes que la razon, el cálculo o la esperiencia lo confirme. Antes que Newton supiese que existía un ajente universal llamado *atraccion*, imajinó su existencia. Colon no hubiera descubierto este Nuevo Mundo, si su imajinacion no se lo hubiera pintado como una realidad. Una imajinacion viva

suministra materiales a la razon, le hace formar cálculos e hipótesis, i de ese modo anticipa resultados útiles i positivos.

Mas, para que la imajinacion sea verdaderamente provechosa, es menester que se una a la razon. Sin ésta, puede ser loca, engañosa i ciega, asi como la razon sin la imajinacion puede ser árida i amortiguada. En la carrera de los conocimientos humanos aquella eleva i transporta, pero a veces estravía el juicio: ésta lo ilustra, dirije i rectifica. De la union de ámbas resulta el verdadero jenio, el jénio que forma los grandes hombres.

Lo ya espuesto demuestra suficientemente, que la imajinacion no es como la atencion i el juicio, una facultad simple del alma, sino que concurren varias facultades a formarla. Comprende pues: 1.° la *concepcion o aprehension*, la cual nos pone en estado de formar uua nocion de aquellos objetos anteriores de percepcion o de intelijencia, entre los cuales tenemos que hacer la eleccion: 2.° la *abstraccion*, que separa los materiales elejidos, de las cualidades i circunstancias que están unidos a ellos en la naturaleza: 3.° el *juicio o gusto*, que elije los materiales i dirije su combinacion: 4.° la *voluntad*, que pone en accion dichas facultades. Puede añadirse a éstas, aquel hábito peculiar de *asociacion* a que se dá el nombre de fantasía, i es el que presenta a nuestra eleccion todos los diversos materiales subordinados a los esfuerzos de la imajinacion, debiendo por tanto considerarse como la base del injenio poético.

Aquí quedan analizadas las principales facultades de que la intelijencia se compone, o sus diferentes procederes para formar los conocimientos. Pero como estos se adquieren, o en la rejion interior, o en la rejion esterior física o metafísica; de aquí la necesidad de reconocer i estudiar los medios de que la intelijencia se sirve, segun las tres distintas clases de hechos sobre que se versan todos nuestros conocimientos. Vamos a ocuparnos de estos medios en la leccion siguiente.

LECCION VII.

MEDIOS DE QUE LA INTELIJENCIA SE VALE PARA CONOCER.

1—Clasificacion de estos medios.—2. Conciencia.—3. Percepcion. 4—Razon.

1.—La intelijencia, o la facultad jeneral de conocer, se verifica por la conciencia, la percepcion i la razon.

Los objetos del conocimiento son: 1.° el alma i sus modificaciones, sus cualidades, facultades e ideas: 2.° la materia o los cuerpos, i sus propiedades: 3.° Dios i sus atributos, las diversas relaciones que existen entre todos los seres, las cosas puramente intelijibles como el infinito, la inmensidad, la eternidad, el espacio, el tiempo, las leyes, los principios, las consecuencias, etc. Por consiguiente, el pensamiento humano abraza toda clase de fenómenos:

los del mundo interno o del yo, por la *conciencia;* los del mundo esterno fisico, por la *percepcion* propiamente dicha o los sentidos; i los del mundo esterno metafisico, por la *razon.* A todos estos medios de intelijencia se les dá tambien el nombre jenérico de percepcion, i solo designan un solo i único sujeto: a sí, la conciencia o *percepcion interna* es el alma conociéndose así misma, los sentidos o *percepcion esterna* son el alma conociendo el *no yo* esterno fisico, i la razon o *percepcion de relacion* es el alma conociendo el *no-yo* esterno metafisico. Es pues una lei de la intelijencia, que el alma se conozca a sí misma, i que fuera de sí conozca el mundo de las realidades sensibles i el de las realidades invisibles.

2.—El alma atiende, distingue, compara, se acuerda, juzga, raciocina. Al mismo tiempo que hace todo esto, sabe que lo hace; al mismo tiempo que ejecuta todos estos actos, tiene en sí misma conciencia que los ejecuta, i que ellos son diversos. Pero ¿qué cosa es este fenómeno llamado *conciencia, sentimiento intimo,* o *percepcion interna*? (Es la facultad que el alma posee de conocerse a sí misma, la intuicion o vista interior del alma, el conocimiento inmediato que ésta tiene de las sensaciones que esperimenta, de las modificaciones que sufre, de las facultades que ejerce, i en fin de todas sus alteraciones i vicisitudes.) Claro es que si careciéramos de esta facultad, no habria psicolojía o ciencia del alma; i ademas, ésta existiria de la misma manera que las fuerzas ciegas de la naturaleza, que viven sin tener siquera el sentimiento de su vida: seria cosa i no persona: no seria dueño de sus actos, ni responderia de ellos; i en una palabra, no ejerceria accion sobre sí misma, que es lo que sucede en el desfallecimiento, en el delirio, i en el transporte de las pasiones.

Las operaciones que acompañan a la conciencia no podrian existir sin ella, ni ésta sin aquellas. Sin la conciencia ¿qué seria la idea? Una nocion que tendriamos sin saber que la tenemos, un pensamiento que no pensariamos, es decir cierta cosa absurda e imposible, i no solo un fenómeno incompleto, sino una pura nada. Conocer sin conocer que se conoce, es rigorosamente no conocer; la abstraccion de la conciencia en el acto intelectual, equivale a la destruccion misma de este acto. Asi que, estas dos proposiciones: *yo pienso,* i *yo sé que pienso* son en el fondo idénticas, puesto que si lo ignorase, no pensaría. I lo mismo sucede en cuanto al sentimiento: si de él no tuviéramos conciencia, seria un sentimiento que no se habria sentido, una cosa que se destruye a sí misma, una nada incomprensible. *Non sentimus, nisi sentiamus nos sentire,* dice un adajio escolástico; *non intelligimus, nisi intelligamus nos intelligere.*

¿Se podrá tener conciencia sin pensar o sentir? Esto es lo mismo que preguntar si se puede tener conciencia de nada. El alma no siente sino modificada u obrando; i si la vida interior se detuviese, se aboliría la conciencia.—Ademas, como no hai pensamiento sin un objeto real o imajinario, posible o actual, pasado o pre-

sente, la conciencia abraza en sí misma este objeto; porque el pensamiento es una relacion entre el sujeto que piensa i el objeto pensado, i perecería sin duda esta relacion i por consiguiente la idea, si eliminaramos alguno de sus dos términos, que, en la unidad de la conciencia, aparecen en mútua oposicion siempre que pensamos. De aquí resulta que la conciencia no es una facultad especial, distinta de las demas por su naturaleza i objetos propios. Su dominio es igual en estension al de todas las facultades mentales tomadas en conjunto: su objeto es el de todas i de cada una de ellas. La esperiencia tiene el presente, la memoria el pasado, i la induccion el porvenir: por los sentidos conocemos la materia, i por medio de la razon nos dirijimos a Dios; mas, la conciencia abraza en su dominio todos estos objetos, conoce todo lo que nos es conocedero. Ella es el pensamiento mismo comprendiendo, ya el ser finito, ya el infinito, aquí las cualidades i fenómenos, allí las causas i las leyes de dichos fenómenos. Todo acto de intelijencia es una modificacion de la conciencia, de manera que ésta es un término con el cual designamos en jeneral toda fuerza intelectual de nuestro espíritu.

La conciencia nos dá las ideas del *yo* i del *no-yo*, i las ideas que el yo comprende. Para de la formacion de tales ideas nos ocuparemos despues.

3.—Asi como el alma tiene una vista interior para conocerse a sí misma, tiene tambien otra esterior para conocer todo lo que le rodea en el mundo de las sensaciones. Esta última se denomina *percepcion esterna*, o simplemente *percepcion*, i se define: la facultad por la cual esperimentando el alma una afeccion cualquiera, conoce por medio de ella el objeto que actualmente la produce.

Distínguese la percepcion esterna material de la percepcion interna o de conciencia, en que ésta nos dá el conocimiento de nuestras sensaciones como *hechos internos*, miéntras que aquella nos dá el conocimiento de sus causas como *hechos esternos*. Por la primera el yo se pone en relacion consigo mismo, por la intuicion de lo que pasa en él; por la segunda se pone en relacion con el mundo material, por el conocimiento de lo que pasa fuera de él. Este conocimiento lo obtiene el alma por medio de los órganos de los sentidos que la naturaleza ha puesto a su servicio. Las sensaciones i las nociones que de ellos resultan, hecha abstraccion de la distincion de aquel por donde se transmiten, son mui diversas. Solo tienen de comun la unidad de la conciencia en que se reunen; de manera que si se considerasen separadamente los cinco sentidos por los cuales las obtenemos, se los podria mirar como cinco facultades distintas. Pero la concomitancia habitual de los datos de cada sentido con las de los demas, nos enseña i obliga a referir a los mismos objetos las cualidades, que, directa o indirectamente nos manifiestan; i esta unidad en cierto modo objetiva, nos autoriza a confundir a la vez los cinco sentidos bajo el título comun de *percepcion esterna*.

Mediante esta facultad, sea cual fuere el órgano que la sirva, co-

nocemos que existe *algo* fuera de nosotros, pero solo por las relaciones en que estamos con él. Nos manifiesta la existencia de la materia, mas no su esencia.

Hai en la percepcion un trabajo mas complicado que en la simple sensacion recibida. Un sonido que afecta el órgano de la audicion, es cosa mui diferente de la percepcion que tenemos de su proximidad o lejania. La sensacion producida por la vista de un globo, no es mas que un círculo con variedad de sombras; pero la percepcion que nace inmediatamente en el espíritu, lleva consigo las nociones de redondez, solidez i dureza.—Confirma esta doctrina la enorme diferencia que hai entre las percepciones de una persona i las de otra cuando la sensacion es igual en ámbas. La vista de una flor debe ocasionar la misma sensacion en dos hombres igualmente bien constituidos; pero si el uno es un botánico diestro, i el otro un hombre vulgar, la percepcion del primero envolverá en sí un cierto número de nociones, que indudablemente no se hallarán en la del segundo. Este no verá mas que un objeto comun, i aquel percibirá quiza un descubrimiento importante.

La percepcion es una facultad mui necesaria: 1.° para la conservacion de nuestro cuerpo, el cual no podria mantenerse en buen estado, si la vista, el tacto i el oido no nos advirtiesen la presencia de los demas cuerpos, o la accion favorable u hostil de las fuerzas esternas que por todas partes nos rodean, i si el gusto i el olfato no nos hiciesen distinguir las sustancias que sin peligro podemos hacer parte de la nuestra; 2.° para la regularidad de las funciones intelectuales, puesto que por ella aprendemos a apreciar con mas o ménos exactitud los diversos jéneros de belleza que la naturaleza presenta a nuestra vista: 3.° para suministrarnos la *esperiencia*, esta gran fuente de nuestros conocimientos que se forman a virtud de una contínua i esmerada atencion en nuestras percepciones; i ademas para darnos el *hábito*, porque es una lei de nuestra naturaleza que, miéntras mas se repiten las percepciones se hacen tanto mas fáciles i rapidas nuestras operaciones, i en esta proporcion es mas espedita la accion del espíritu, cuando vé que insensiblemente disminuyen las dificultades en la ejecucion de alguna cosa.

4.—Todas las facultades hasta aquí descritas, forman juntas como un sistema cuya base es la esperiencia sobre la cual se apoyan. Su papel es transformarla cada una a su manera: parten de ella, a ella vuelven, i desde la primera hasta la mas elevada, no son sino sus diversos grados. La conciencia i los sentidos, hé aquí las fuentes primitivas de todos nuestros conocimientos esperimentales: son la esperiencia en su primer paso i apoderándose de sus materiales. La memoria es la esperiencia reproducida; la abstraccion i la jeneralizacion son la esperiencia desmembrada i reasumida; la induccion es la esperiencia ampliada. El juicio casi no hace otra cosa que reunir, para el uso del entendimiento, los resultados de todo este primer trabajo; i el raciocinio mismo, al ménos cuando parte de

estos datos, se limita a descubrirnos sus relaciones apartadas. Tales procedimientos se sostituyen i penetran sin cesar mútuamente: dado uno de ellos, se siguen los demas: suprimido uno, todos se hacen imposibles.

Pero el carácter comun de la esperiencia en todos sus grados, es solo abrazar *lo continjente*, es decir, lo que sucede pero que podria no suceder, i que no tiene en sí la razon de su existencia. Mas, el espíritu humano tiene el poder de elevarse sobre lo variable, lo continjente i lo que pasa: le es dado concebir, tratándose de lo que es simplemente, lo que debe ser: tratándose de lo continjente, *lo necesario*: de lo finito lo infinito: de lo imperfecto, lo perfecto: de lo relativo, lo absoluto. El uno no marcha sin el otro en el entendimiento; la intelijencia de los contrarios es una; i, clara o confusamente, todo hombre cultivado o no, posee en el fondo de su conciencia una idea de lo necesario. En otros términos, es una lei de nuestra constitucion intelectual i pensadora, lei imperiosa e irresistible, que, a todo lo que vemos de limitado, de continjente i de imperfecto, supongamos un apoyo en alguna cosa infinita, absoluta i perfecta, a que nada falte. Esta lei se aplica en nosotros e independientemente de nosotros, tantas cuantas veces la esperiencia nos dé ocasion a ello. Las nociones que sujere a nuestros espíritus diversas por su contenido pero reunidas por el carácter de necesidad que les es comun, se separan al momento de los datos esperimentales que las han introducido; i una vez establecidas en el alma, llegan a ser como una cosa inherente al entendimiento, i como un medio indispensable por el cual distinguimos todas las cosas.

Esta facultad de concebir lo absoluto a propósito de lo continjente, las relaciones metafísicas de los seres, i de formar aquellos conceptos necesarios que no corresponden a ningun objeto susceptible de intuicion o de percepcion, es lo que se denomina *entendimiento puro*, o *razon*. Sus concepciones son pues la unidad, causa, substancia i causa intencional, las ideas de tiempo i eternidad, espacio e inmensidad, la de infinito, lo bueno, lo bello i lo verdadero, i las de relacion. No sin fundamento significa esto último, tomada la palabra razon etimolojicámente, *ratio*. Tambien significa palabra; i como no hai palabra sin verbo espreso o tácito, por eso el verbo no es en realidad otra cosa en nuestros juicios, que la relacion del sujeto con el atributo Asi es, que si no consultaramos mas que las lenguas, la razon seria únicamente la facultad de percibir relaciones; pero ella es ademas, la intelijencia en el mas alto grado, o por exelencia.

LECCION VIII.

VOLUNTAD.

1. Opiniones de los filósofos a cerca de la naturaleza de esta facultad.—2. Si es lo mismo que la intelijencia.—3. O que la Atencion.—4. O que la Sensibilidad.—5. Si es compuesta de otras facultades.—6. Resultados de este análisis.

1.—Sobre la naturaleza de la voluntad han disputado mucho los filósofos. Unos han creido que es el *entendimiento* o *intelijencia*; otros que la *atencion*; estos que la *sensibilidad*, i aquellos que es una *facultad compuesta*. Examinemos i juzguemos estas opiniones.

2. La intelijencia i la voluntad se parecen en que ámbas son facultades del alma, productos de ellas, activos, libres, espontáneos i reflexivos: en que el alma se manifiesta en estos como un poder o una causa: i en que el ejercicio de la intelijencia es en muchas ocasiones obra de la voluntad asi como el de ésta lo es de aquella. Todos estos puntos de analojía han dado motivo para creer que entre la voluntad i la intelijencia no media diferencia alguna esencial, i que por lo tanto pensar i querer son voces sinónimas. Pero una observacion mas cuidadosa manifiesta que dichas facultades se diferencian en el tiempo de su desarrollo, en su objeto, en el teatro en que se ejercitan, i hasta por el voto del jénero humano. En efecto, se diferencian *en el tiempo*; porque la voluntad es jeneralmente hablando, posterior al conocimiento, ella supone el pensamiento ya formado, segun aquel antiguo proloquio, *nihil volitum quin præcognitum* (a); porque muchas veces pensamos contra nuestra propia voluntad; i porque puede haber pensamiento sin determinacion para ejecutar alguna cosa. *En el objeto*; porque el de la intelijencia es conocer, i el de la voluntad querer. *En el teatro en que se ejercitan*; porque el pensamiento se elabora en el fondo secreto de nuestra alma, miéntras que la volicion o determinacion se efectua en la rejion esterior por varios i multiplicados movimientos. I finalmente, *por el voto unánime de los hombres*, puesto que no hai idioma hablado en que no se encuentren las voces bien distintas de *voluntad* e *intelijencia*: prueba clara de que en todos tiempos i lugares se ha reconocido entre ellas una diferencia esencial.

3.—Los que dicen que la atencion es una determinacion del alma a observar un objeto cualquiera, esto es, que la accion del alma en la observacion i la accion determinativa de esta misma alma son una misma e idéntica cosa, se equivocan igualmente por falta de *análisis*: 1.° *porque querer* no es *atender*, puesto que en infinitas

(a) Nada se quiere sin que se conozca (San Agnstin).

ocasiones la atencion es forzada, o mas claro, hai atencion i no voluntad: tal es la atencion que presta el malvado al crímen que cometió, i la que nosotros mismos prestamos a las sensaciones dolorosas e incómodas por su enerjía: 2.º porque si en todos los actos de atencion hubiera siempre voluntad, primero se verificaría aquella para reconocer si la naturaleza de la modificacion era agradable o penosa, i despues entraria ésta para determinarse a continuar esperimentándola, o a rechazarla. De no, sería preciso suponer que nuestra voluntad se ejercita sin propósito alguno, lo que es contrario a la esperiencia.

4.—Parece a primera vista, que la voluntad en *su oríjen* fuera una especie particular de sensibilidad. Cuando deseo pasearme o estar sentado, hállome en una disposicion mui distinta de la otra en que me encontraba ántes de tener este deseo: lo mismo me sucede cuando quiero hacer bien o mal a una persona cualquiera; luego, cuando quiero o no quero una cosa, siento de un modo particular; luego querer no es mas que sentir. Pero analizados bien estos hechos, se advierte que en ellos hai: 1.º un sentimiento que estimule a obrar a el alma; i 2.ª una volicion o determinacion de ésta. Ambos fenómenos son mui diversos: el primero precede siempre al segundo, como se vé en el hambre i la sed, en las cuales primero se sienten las necesidades a que se dá este nombre, i despues se verifica la determinacion de comer o beber: sucesion que no podria verificarse, si la volicion i el sentimiento fueran una misma cosa.—Pero en donde mejor se nota la diferencia que hai entre ellos es *en su tendencia*. Muchas veces sucede, que la determinacion, léjos de seguirse al estímulo, pugna con él hasta anularlo. Por ejemplo, me siento atormentado de la sed i se me presenta un vaso de agua clara: mi primer movimiento será dirijirme ácia el agua, pero como advierto que está envenenada, la dejo en su lugar i me abstengo de beberla.—El sentimiento que mas parece confundirse con la voluntad, es el que la acompaña en su ejercicio, porque cuando se quiere, se siente que se quiere. Pero tambien es de advertirse, que este sentimiento es el *resultado* de la misma operacion; puesto que no hai sentimiento de volicion, sin volicion. De consiguiente, no pueden ser una misma cosa, asi como no lo son el movimiento de mi brazo, i el sentimiento que tengo de este movimiento.

De aquí resulta, que la voluntad no es ni puede ser la sensibilidad, ni en su oríjen ni en su tendencia, ni en sus resultados.

5.—Mas difícil es indagar si la voluntad se compone del deseo, la preferencia i la libertad, que son las principales operaciones que comunmente se le agregan. Pero aplicándoles el análisis descubriremos, si pueden considerarse como otras tantas facultades simples i distintas, o si solo constituyen una operacion esencial, la voluntad, considerada bajo distintos aspectos.

Asi es en efecto. Desear, preferir, obrar libremente, es querer o determinarse.—*Desear* significa propiamente, querer una cosa que todavia no se posee. Si decimos, deseo ir a Europa, deseo una

gran fortuna, es porque el viaje a Europa i la posesion de una buena fortuna, aun no están en nuestra mano: luego el deseo envuelve una determinacion o un acto completo de la voluntad: luego no puede ser uno de sus elementos constitutivos. Si por la palabra *deseo* se quiere significar lo que otros filósofos entienden por *apetito* o causa impulsiva de la voluntad, tampoco puede ser un elemento de ésta: será cuando mas un móvil que provoca sus determinaciones, como sucede cuando se me presenta un manjar que creo sabroso, cuya idea de sabor excita mi voluntad; pera esto excitacion o estimúlo es mui distintinto de mi determinacion: la prueba de elllo es, que si despues advierto que dicho manjar es perjudicial a mi salud, me obstengo de probarlo.—La *preferencia* tampoco puede ser uno de los elementos de la voluntad, porque envuelve una determinacion completa. La diferencia que hai entre ella i los demas actos voluntarios, es que la preferencia supone exámen i eleccion, porque es el acto por el cual el alma se determina a obrar despues de haber comparado los resultados de su accion.—Finalmente, la *libertad* no es elemento de la voluntad. Libertad solo significa ausencia de coaccion, falta de obstáculos o de estorbos para obrar: es un modo de considerar la accion del alma con respecto a la *accion necesaria* de los demas seres: en una palabra, es una cualidad de la accion, i no, uno de sus elementos constitutivos. No sentirme arrastrado por otro cuando me muevo, no puede ser una operacion elemental de mi movimieuto. De la misma manera, no sentir violencia en mis actos voluntarios, no puede ser un elemento de mi voluntad.

6.—Resulta del precedente análisis, que abstraiendo de todo acto voluntario la parte de intelijencia o de sensibilidad que en él pueda haber, solo queda el acto por el cual el alma quiere o no quiere una cosa. Por consiguiente, la voluntad no es ni puede ser mas que la "facultad de querer o no querer, esto es, de determinarse a hacer o no hacer algo." Es una facultad especial, independiente i distinta de todas las otras, es simple, indivisible i una sola. Todos los actos que se pretende considerar como operaciones elementales de la voluntad, o son aspectos diversos bajo las cuales se la mira, o actos que le anteceden o subsiguen, o que la provocan; pero que de ningun modo la constituyen. Para que yo quiera, menester es que haya objeto ácia el cual se refiera mi volicion, i que por otra parte me sienta de algun modo estimulado a querer; pero ni el *objeto*, ni el *estímulo* la componen. El acto de la determinacion voluntaria se ostenta con una total independencia de cualquiera otro acto, i siempre se verifica en un momento casi imperceptible. A ella, i solo a ella, pertenece, en la variedad de los elementos de nuestra naturaleza, esta unidad tan manifiestamente proclamada por la conciencia. La intelijencia es realmente múltiple: no es un análisis puramente ficticio i nominal quien la distingue en facultades diversas, con un papel aparte, un procedimiento propio i ciertas atribuciones. Lo mismo sucede con la sensibilidad: los sentimientos son mui di-

versos, tanto en su oríjen como por su naturaleza: no tienen de comun sino el ser todos placeres o penas, i el ser esperimentados por una misma conciencia. Pero la unidad de la voluntad es la única verdadera; es la unidad de una fuerza que tiene conciencia de sí misma, que permanece independiente de la diversidad de sus efectos, i que continúa o perece a la vez toda entera, como la misma personalidad humana que constituye. Con razon pues ha dicho Descartes, que la voluntad es lo que hai en nosotros de mas propiamente nuestro, o mas bien, que ella somos nosotros mismos, nuestro yo.

LECCION IX.

IDEAS.

1.—Cuestiones sobre las ideas.—2. Qué es idea.—3. Su orijen, i refutacion de las opiniones de algunos filósofos a este respecto.—4. Por qué procedimiento formamos las ideas.—5. Donde existen, i opiniones de los realistas i nominalistas.—6. Como se clasifican todas las ideas.—7. Esplicacion de estas clasificaciones.—8. Formacion de las ideas de especie, de jénero i de cualidad.—9. Idea del Infinito.—10. Id. del Espacio.—11. Id. de la Duracion.

1.—Producto del ejercicio de las facultades del alma, son las ideas. A cerca de ellas hai varios puntos que resolver, en los cuales se resumen todas las investigaciones precedentes relativas a la intelijencia, a saber: qué cosa son las ideas por su naturaleza, cuáles su oríjen o las fuentes de donde se derivan, por qué procedimientos las formamos, dónde existen, cómo se clasifican, cuáles son sus relaciones, etc., etc. Cuestiones sobrado humildes en la apariencia, tienen una importancia mui superior; pues de la solucion que se las dé, depende todo el sistema filosófico, bueno o malo, que se adopte. Nuestra respuesta está formada con solo resumir las consideraciones anteriores.

2.—*Idea*, *nocion* o *conocimiento*, es modificacion del alma elaborada por ella misma. Ya hemos dicho que consiste la elaboracion del espíritu en ejercitar sus facultades intelectuales, es decir, en *atender a* las modificaciones que recibe, de cualquiera especie que sean, en *distinguirlas* i *compararlas*, *asociarlas* o *separarlas*, *juzgar* en suma. Tambien sabemos lo que es *modificacion del alma*, i cuales son sus principales especies.

3.—Antes de responder a la cuestion sobre el oríjen de las ideas, examinaremos las opiniones en que se han dividido los filósofos.

Platon, Malebranche i otros opinan, que nuestras ideas son *arquétipas*, esto es, que existen en Dios i que no las conocemos sino porque él nos las comunica.—Pero para que esto fuera cierto, sería menester que el hombre no fuera libre, ni que tuviera ideas de inmoralidad, injusticia i criminalidad que constantemente se

le ocurren, i le hacen obrar en este sentido. Aun dado caso que no hubiera inconveniente para que Dios nos comunicara las ideas, no por eso sería una prueba concluyente de que así sucedía; i mucho ménos cuando la esperiencia diaria nos enseña, que toda idea es primitivamente modificacion, i que la modificacion es producida por una multitud de causas mui distintas del Ser Supremo.

Aristóteles, Epicuro i Lucrecio entre los filósofos antiguos; Bacon, Gassendi, Condillac i algunos ideólogos franceses modernos, sostienen que todas nuestras ideas vienen de las sensaciones.—Para conocer lo infundado de esta opinion, basta considerar que la *idea de nuestra propia existencia* no ha venido ni podido venir de las sensaciones. Ademas, ¿cuál es el oríjen sensible de la idea de *Dios*, del *infinito*, del *tiempo*, del *espacio*, i de otras muchas de esta misma clase? Nadie se atreverá a decir que son colores, sonidos graves o agudos, sabores agradables o desagradables, para que hayan entrado por alguno de los órganos de los sentidos.

Descartes i los escritores de Puerto-Real dicen que hai algunas *ideas innatas* que Dios ha gravado en el entendimiento del hombre para que sirvan de principio a sus conocimientos.—Si el pensamiento es efecto de la actividad del espíritu, como realmente sucede, i si esta actividad no se desarrolla sino a proporcion que tambien va desarrollándose el cuerpo con quien tiene el alma estrecha correspondencia, ¿cómo se pretende entónces, que Dios nos haya provisto de semejantes ideas innatas o injénitas con tanta anticipacion, i hecho una cosa completamente inútil? Por otra parte, sabemos por el testimonio de la esperiencia que toda idea es primitivamente modificacion; es así que la modificacion no es innata; luego no hai ni puede haber ideas innatas.

En vista de estos sistemas, ya podemos decir que todos ellos son erróneos. Siendo la idea, esencialmente, modificacion del alma elaborada por ésta, es claro que *no es innata* por que la modificacion no lo es; que tampoco es *sensacion*, porque ademas de la modificacion sensible, hai otras cuatro especies de modificaciones; i que *Dios* tampoco nos ha dado las ideas, sino la capacidad de formarlas por nosotros mismos. El nos ha hecho sensibles, intelijentes i volentes, i en esta virtud la modificacion que esperimentemos como afectables será la causa ocasional de nuestro pensamiento, i su causa eficiente la accion del espíritu mismo. De esta manera resulta el eclectismo, como el justo término medio entre el materialismo i el idealismo.

4.—El procedimiento de que nos valemos para pensar o para formar las ideas, es mui sencillo. Consiste en atender a la modificacion que se recibe, en distinguirla de otras, en compararla, asociarla o separarla, o bien sea, juzgar sobre ella. Asi es como posemos clara i distintamente la idea de *una piedra*, del *papel*, de *un trozo de nieve*, etc.

5.—Donde existan las ideas, es cuestion que debe mirarse como una consecuencia necesaria de la relativa a su naturaleza. Si

la idea es modificacion del alma, claro es que no puede existr sino en la misma alma. Las ideas de *frio* i de *calor*, de *agua* i *fuego* existen precisamente en el entendimiento del ser que recibe las modificaciones que estos objetos producen. I lo dicho de estas ideas se refiere a todas, inclusas las mas universales i abstractas; pues la única particularidad que distingue a estas de las demas que forman la masa de nuestros conocimientos, es que las adquirimos en union con otras distintas, i que para considerarlas esclusivamente tenemos que valernos de un signo determinado que las represente bien a nuestra intelijencia.

Los *realistas*, que sostenian que las ideas, a semejanza de los objetos materiales, tenian una existencia real en la naturaleza de las cosas, desconocieron completamente la esencia de las ideas; pues estas son creaciones del espíritu, modificaciones de él, nociones que forma con su intelijencia.—Los *nominalistas*, que, por la inversa, sostenian que las ideas abstractas eran meras voces, nombres o palabras, desconocieron igualmente la naturaleza i el destino de estas; pues la palabra no es mas que un signo de la idea. Verdad es que las ideas no pueden conservarse en el entendimiento sin hallarse unidas a los nombres o signos que las representan; pero de aqui no se infiere que sean con ellos una misma e idéntica cosa. La prueba de ello es, que las palabras *razon*, *relacion*, *amor*, *odio*, siempre dicen algo a nuestra intelijencia, aunque no haya un objeto sensible que corresponda a tales denominaciones.

6.—Las ideas se clasifican atendiendo a la clase de modificacion que les dá *orijen*, al *conducto* por donde se adquieren, a su *formacion*, i a su *naturaleza*.

Consideradas en su oríjen, las ideas son sensibles, intelectuales, morales, de relacion o relativas, i de lo bello i lo sublime.

Consideradas en órden al conducto por donde se adquieren, se clasifican todas en intuiciones, percepciones i concepciones.

Consideradas en su formacion, se dividen en primitivas i deducidas, individuales i abstractas, particulares i jenerales, simples i compuestas, absolutas i continjentes.

Consideradas por último en su naturaleza, son completas e incompletas, claras i obscuras, verdaderas i falsas.

7.—*Idea sensible* es la que se forma a consecuencia de la sensacion recibida; v. g. la de *un sonido*, la de *frio*, *calor*, etc.—*Intelectual*, la que resulta del sentimiento del ejercicio de la intelijencia; v. g. la *idea del raciocinio*, *la de la idea*, etc.—*Moral*, la que resulta del sentimiento de algun fenómeno moral que nos afecta; v. g. la de *amor*, *gratitud*, *obligacion*, etc.—*Relativa o de relacion*, la que se forma en union necesaria con otra idea; v. g. la de *padre*, que es relativa de la de *hijo*, la de *mayor* que lo es de la de *menor*.—De lo *bello i lo sublime*, son todas aquellas que formamos cuando nos hallamos modificados por la accion de esta clase de sentimientos; v. g. las de *harmonía*, *simetría*, *melodía* en el primer caso, i las de lo *terrible*, *súbito* i *grandioso* en el segundo.

Si la idea se adquiere por conducto de la *conciencia*, se llama *intuicion*; v. g. la de *mi yó*, *de mi albedrío*, etc. Si se adquiere por la *percepcion esterna*, toma este mismo nombre de *percepcion*; v. g. la idea de *este papel*, de *este libro*, etc. Si se obtiene por medio de la *razon*, será *concepcion o concepto*; v. g. la de *lo infinito*, del *ser*, del *tiempo*, etc.

Idea *primitiva* es la que no se deduce de otra; v. g. la de *blancura de este papel*. *Deducida*, la adquirida por raciocinio; v. g. la de *Dios*.—*Individual* es la que tenemos de un individuo cualquiera de cualquiera especie; v. g. la de *un hombre* de la especie hombre, la de *un libro* de la especie libro. *Abstracta* es aquella que en virtud de la abstraccion hemos separado de otras; v. g. la de *hombre*, de *metal*, de *verde*, etc.—*Particular* o *singular* es la de un individuo determinado de la especie; v. g. la de *Ciceron*, de *Demóstenes*. *Jeneral* es la que abraza un conjunto de muchas individuales; v. g. *libro*, *planta*.—*Simple* es la que no puede resolverse en otras ideas por constar un solo elemento; v. g. *blanco*, *duro*. *Compuesta* es, por el contrario, la que consta de otras ideas simples; v. g. *nieve*, *piedra*.— *Absoluta* es la que lo comprende todo i no puede dejar de concebirse; v. g. la de *unidad*, *causa*, *sustancia* i *causa intencional*. *Continjente* es la que puede dejar de concebirse; v. g. *blancura* en un papel, *redondez* en una mesa.

Cuando la idea que tenemos de una cosa abraza todas sus partes i relaciones, se llama *completa*; i cuando no, *incompleta*: v. g. si conocemos el objeto del *relox*, las piezas que entran en su composicion, i el mecanismo de sus movimientos, será de la primera especie: i vice-versa, será de la segunda, si desconocemos alguno de los elemenlos componentes de esta máquina.—Cuando distinguimos bien un objeto i estamos plenamente ciertos de su jeneracion i compocision, la idea es *clara*; i cuando no, *obscura*: v. g. la idea de *una estrella fija* es clara para el astrónomo, i obscura para el rústico.—Finalmente, se llama *verdadera*, la idea que realmente corresponde a su objeto; i la que no corresponde, *falsa*; v. g. será de la primera clase la de un triángulo si nos lo representamos como una *figura de tres lados*; i de la segunda, si creemos que es una *figura de ocho lados*.

De lo espuesto se infiere que muchas de estas clasificaciones pueden comprenderse unas en otras, i que por consiguiente una misma idea puede tener a la vez diversas denominaciones; que la idea particular o singular debe ser individual, i la jeneral abstracta; que las individuales son mas compuestas que las jenerales; que toda idea simple *debe ser* clara, verdadera, i aun completa, i que la compuesta *puede ser* todo lo contrario, porque la obscuridad, falsedad i defectibilidad solo existen en la compocision; i que las ideas simples no pueden darse a conocer por esplicaciones, porque siendo ellas el término de la claridad, no hai otras mas claras en que poderlas resolver.

8.—Hemos hablado de *ideas abstractas*, i es preciso saber de qué clase son, i cómo se forman.

Estas ideas son de especie, de jénero, i de cualidad. *Especie* es la idea que tenemos de la coleccion de muchos individuos semejantes; v. g. *hombre, caballo, perro*, etc. *Jénero* es la idea que tenemos de una coleccion de muchas especies semejantes; v. g. *animal* que comprende hombre, caballo, perro, etc; *metal* que comprende oro, plata, cobre, etc. Por regla jeneral, la formacion de las ideas de especie i de jénero consiste en observar uno a uno i comparar muchos individuos en el primer caso, en el segundo hacer lo mismo respecto de muchas especies, en retener las cualidades comunes, en prescindir de las diferenciales, i en dar despues a aquellas una misma denominacion.

Todos nuestros conocimientos forman una escala de clasificacion, pues se van adquiriendo por grados. Principiamos por conocer las *ideas simples:* de estas pasamos a las *ideas compuestas* de los individuos: i de las ideas individuales subimos a las *jenerales*, primero a las *de especie* i despues a las *de jénero*. Pero como el jénero puede ser mas o ménos universal, al mas se llama *supremo*, i al ménos *infimo*. Asi con respecto a perro, *bruto* será jénero infimo, i *animal* jénero supremo. Tal es el motivo porque se dice que una misma idea puede hacer oficios de especie o de jénero, segun que se la compare con otra inmediata mas o ménos universal, como es fácil observarlo en el siguiente ejemplo: *naranja* es simplemente especie con respecto a fruta, i jénero con respecto a *naranja capuchina:* lo mismo sucede con la idea *perro* respecto de la de animal, i respecto de la de *mastin, galgo, perdiguero*, etc.

Esta clasificacion por grados, no puede ménos de ser útil al entendimiento: 1.° porque arregla sus ideas i le permite recorrerlas en el órden lójico de su jeneracion, sirviéndole como de un índice jeneral de todas ellas: i 2.° porque comunica a estas mismas ideas cierto *carácter representativo*, que consiste en despertarse unas a otras en la memoria, en virtud de su íntimo enlace. La idea del individuo se halla comprendida en la de especie, i por consiguiente unida con ella; la de la especie en la del jénero, i unida tambien con esta; continuamente pasamos del individuo a la especie i de ésta a la del jénero, i por la inversa descendemos del jénero hasta el individuo. Asi es como la idea de *ciudadano* me recuerda en unas ocasiones a *ciudadano chileno* i ésta a *Pedro* mi amigo, i en otras a Jorje Washington, i ésta al ciudadano de Virjinia, i ésta al ciudadano de Norte-América.

Pero el trabajo intelectual empleado en la formacion de las ideas abstractas de especie i de jénero, no habria sido completo, si no se hubiese adelantado hasta llegar a formar las *ideas de cualidad*, con el fin de designar clara i distintamente a cualquier individuo. Para lograr esta ventaja no habia mas que un camino, i era notar las diferencias, abstraerlas de las demas ideas con que estan unidas, e inventar un signo que las conservase en la memoria. Por ejemplo, si entre las diversas naranjas de un monton habia unas mas pequeñas que otras, me fijaría en esta circunstancia, inventaria el nombre

pequeñas, i cuando quisiera designar las de esta clase diria las *naranjas pequeñas*. Si esta cualidad no era suficiente para carácterizar los individuos, pues muchas veces querría hablar de una naranja pequeña particular, observaria entónces cualquiera otra de sus cualidades distintivas, i con la invencion de un nuevo nombre señalalaria el objeto con fijeza. Este mismo trabajo hecho en cualquiera otra clase de ideas, me daría el mismo resultado; de manera que con las ideas de las clases i las de las cualidades en que se diferencian los individuos de las mismas, podré ordenar, combinar i espresar mis conocimientos del mejor modo.

Dos cosas hai que considerar en toda idea abstracta, su estension i comprension. Por *estension* de una idea se entiende el número de ideas individuales que abraza i a que puede aplicarse; i por *comprension*, el número de ideas elementales de que se compone. Por ejemplo, la estension da la idea *hombre* consiste en poderse aplicar a todos i a cada uno de los individuos de la especie humana; i su comprension, en constar de una alma dotada de sensibilidad, intelijencia i voluntad, i de un cuerpo organizado compuesto de partes sólidas i fluidas. De aqui se infiere que, "la estension de una idea es tanto mayor cuanto menor su comprension; i vice-versa, que la comprension de una idea es tanto menor cuanto mayor su estension." Esto quiere decir, que mientras mas universal es una idea, es tanto mas simple; i por el contrario, es tanto mas compuesta, cuanto mas particular sea, o cuanto mas revestida de carácteres individuales se halle. La idea de *ciudadano* es mas simple que la de *ciudadano chileno*, i por eso la primera tiene mas estension i ménos comprension que la segunda.

9.—Con la formacion de las ideas abstractas, se liga naturalmente la del infinito, del espacio i de la duracion.

Finito es lo que tiene limites: *infinito* lo que carece de ellos. *Limite* es la negacion aplicada a un ser: el de una línea es la negacion de su prolongacion ulterior; el de una fuerza es la negacion de mas alcance; el de una intelijencia es la negacion de mas capacidad.

La palabra *infinito* aunque en la apariencia negativa, es en realidad mui positiva. Infinidad es negacion de límites, esto es, negacion de negacion, i por consiguiente afirmacion. Decir *línea infinita*, es afirmar la prolongacion de la línea; i no como quiera, sino una prolongacion sin término; decir *fuerza infinita* es afirmar el ilimitado alcance de la misma; decir *intelijencia infinita*, es afirmar la ilimitada comprension intelectual. Lo infinito únicamente puede considerarse de dos modos, o con relacion a lo finito, o en sí mismo; i en ámbos casos es una positividad. Considerado por el primer aspecto, es lo finito sin límites, es decir, una cosa positiva, como lo acabamos de ver; considerado por el segundo, es igualmente una cosa positiva, es un *quid* concebido por el alma sin relacion a términos ni variaciones. I aun puede asegurarse, que la idea del infinito está tan distante de ser negativa, que

ántes bien ella es el principio de todos nuestros conocimientos. En efecto, lo finito solo se conoce por la distincion; toda distincion es una negacion, i toda negacion supone una afirmacion; luego la cronolojía de la jeneracion de tales ideas debe ser esta, primero lo infinito i despues lo finito.

He aquí el modo de formar la idea de lo infinito.—Lo que establece límites a un fenómeno, es precisamente la distincion entre este fenómeno, i otro cualquiera; porque si no lo distinguiéramos de ningun otro, seria ilimitado. Ahora bien, si se presenta un sentimiento anterior a la distincion, este fenómeno deberá poseer todos los carácteres que se necesitan para servir de material a la idea del infinito; i no cabe duda que en nosotros existe un sentimiento de esta clase. Sabemos que solo puede haber distincion entre dos o mas modificaciones ya existentes, i que éstas no pueden aparecer a un mismo tiempo, sino en dos instantes succesivos por lo ménos; luego cualquiera de estas modificaciones que aparezca primero en la conciencia, debe presentarse con el carácter de ilimitada; luego tenemos necesariamente un sentimiento, que es el material del infinito. Con efecto, en la primera modificacion que en la vida esperimentamos antes de ejercitar la distincion, el alma debe sentirse a sí misma teniendo como una vislumbre de su existencia: este conocimiento es un no sé qué de idéntico, ilimitado, obscuro, pero positivo i real: es el mismo del infinito.

Es indudable que tenemos la idea del infinito: 1.º porque comparamos con ella los objetos para resolver si son finitos o infinitos. Se nos pregunta, si es infinita una línea cuya lonjitud sea igual a un millon de millones de veces la distancia de la tierra a la mas remota de las estrellas fijas, i sin vacilar respondemos que no, porque si bien la lonjitud de una línea semejante excede nuestra imajinacion, hallamos que no tiene la condicion indispensable para la infinidad: el carecer de límites. Lo mismo se verifica con los demas objetos; llamamos infinito lo que posee dicha condicion; lo que no la tiene, finito; luego hai en nuestra mente la idea del infinito. 2.º porque los hombres, al hablar de la infinidad, se entienden perfectamente unos a otros. Disputan sobre si tal o cual cosa es o no infinita; pero todos parten de la misma idea, pues no aplican la infinidad sino a la que carece de límite: es evidente pues que tienen en su mente algo de comun que sirve de piedra de toque en sus disputas sobre la aplicacion de la infinidad; de otro modo sus palabras carecerian de sentido, i sería imposible que se entendiesen mútuamente. Ademas, póngase a un hombre en una de las grandes escenas de la naturaleza: hágasele contemplar la vasta estension de los cielos estrellados, la inmensidad de los mares, i la altura de las montañas cuyas cimas se pierden en las nubes, i se le verá penetrado de cierto asombro mezclado de ternura; se le verá tanto mas conmovido cuanto ménos conoce las causas de lo que le sorprende; arrojarse enajenado fuera de la esfera de lo que ve, i sumerjiese en un no sé qué

de vago e indeterminado que no tiene límites ni medida; en una palabra, en lo *infinito*.

10.—Despues de esto, la cuestion del espacio es importante bajo varios aspectos, i mui notable por su profunda oscuridad i por las aparentes contradicciones que ofrece.

Algunos han definido el espacio, *carencia de estension (en sus tres dimensiones de lonjitud, latitud i profundidad.)* Definicion defectuosa: 1.º porque el alma humana carece de estension, i no es el espacio; los actos i productos de la misma alma, tampoco son estension, i no son espacio: 2.º porque de ella podria inferirse que el espacio es quimera, siendo asi que es una idea positiva i distinta. Una estension puramente vacía encierra ideas contradictorias: no es sustancia, porque no puede serlo una receptividad donde nada hai; no es una propiedad, porque no se concibe estension sin cosa extensa. Todavía es mas repugnante un espacio que sea nada, i que tenga no obstante dimensiones verdaderas; la nada no tiene propiedad alguna. Dos cuerpos colocados en diferentes puntos del vacio distarían entre sí realmente, teniendo el espacio verdaderas dimensiones, i entónces ¿cómo puede fundarse una distancia real en un puro nada? ¿No es esto afirmar i negar a un mismo tiempo?

¿Qué será pues el espacio? En las cosas es la misma extension de los cuerpos, o su continente i local: la idea del espacio es la idea de la estension en jeneral. Con lo primero se salva la realidad del espacio; con lo segundo, se esplican sus propiedades como su distincion e independencia de la materia, i el porque lo concebimos eterno, infinito, indestructible. Como *la base de las representaciones* la es estension sensibles, i todos nuestros conceptos sobre la materia andan mas o ménos acompañados de tales representaciones, la idea de estension es *permanente* en nuestro espíritu; nos ofrece un objeto *eterno*, porque lo concebimos prescindiendo del tiempo; *infinito*, porque hacemos abstraccion de todo límite; *indestructible*, porque no podemos despojarnos de la intuicion, que sirve de base a las representaciones de la sensibilidad.

De esto se infiere, que donde no hai cuerpos no hai distancias; i que el vacio propiamente tal es imposible, porque encierra una idea contradictoria, una dimension nada, una realidad negativa; un ser i no ser a la vez. Semejante doctrina no está en contradiccion con las ciencias físicas: Descartes i Leibnitz, que las poseían profundamente, creyeron imposible el vacio.

11.—La idea del espacio se halla intimamente enlazada con la de duracion; pero se ha dicho que ésta es *sucesion de impresiones*. Tambien defectuosa opinion: 1.º porque la duracion es antecedente lójico de la sucesion, i la absorve como el espacio absorve al cuerpo, i lo infinito a lo finito: 2.º porque la duracion indica permanencia, i la sucesion variacion: i 3.º porque siendo de suyo limitada toda sucesion, no puede darnos la idea de la duracion infinita. Pero la *eternidad* es una idea que el entendimiento humano concibe, cuan-

do considera que los años i los siglos pueden sucederse sin intermision, i amontonarse en el grado que se quiera imajinar; i que siempre hai un *quid* que los abraza todos, en cuyo seno se pierde esa multitud de fenómenos, como un punto imperceptible en el espacio inmenso.

Si recorriéramos uno a uno los diversos casos en que hai duracion, siempre hallariamos que sus elementos constitutivos son la permanencia i las variaciones, i que éstas (o la sucesion) no pueden concebirse sin la permanencia. De consiguiente, la duracion de una cosa es su *permanencia en medio de las variaciones.*

Tiempo es la duracion medida. He aqui el modo de formar esta idea: la sucesion de mis impresiones por una parte, i la permanencia e identidad del yó, por otra, me hacen observar simultaneamente que el yó permanece o dura en medio de los sucesos que pasan en él. Con este conocimiento me trasporto al mundo esterior, i allí encuentro que tambien hai cierta permanencia acompañada de sucesiones. Repito varias veces mis observaciones a este respecto, i las verifico con cualquiera clase de acontecimientos; el hecho se repite constantemente, i entónces no puedo ménos de espresarlo como una lei. Asi llego a comprender lo que es un dia, una hora, o cualquiera otra duracion limitada. El tiempo pues, es un concepto de nuestra alma fundado sobre una cosa positiva i real, cual es el hecho de que, en medio de su identidad i permanencia, se suceden varias impresiones o modificaciones.

LECCION X.

RELACIONES I SIGNOS DE NUESTRAS IDEAS.

1.—Relaciones, i su importancia.—2 Division jeneral de las relaciones en continjentes i necesarias, i subdivision de estas últimas en cuatro clases. —3. Ejemplos de los principales vínculos de relacion.—4. Signos de las ideas, i su clasificacion. Lenguaje natural i artificial, carácteres peculiares de cada uno.—5. Institucion divina de la palabra.—6. Carácteres de una lengua bien hecha.—7. Utilidad i ventajas de la palabra i de la escritura. —8. Superioridad de la escritura alfabética sobre la jeroglifica.

1.—No basta saber lo que son las ideas consideradas en sí mismas; tambien es preciso estudiar sus *relaciones.*

Las relaciones son el objeto de todos nuestros juicios, i sin ellas las ideas formarían una masa sin órden, un verdadero caos, en donde el alma no hallaría ni utilidad ni reposo. Pero afortunadamente no sucede asi: en el vasto círculo de ideas que el espíritu humano puede recorrer, no hai dos, por inconexas que parezcan, que no se hallen relacionadas por infinitos aspectos: ellas estan enlazadas como los eslabones de una cadena, que, aunque distintos entre sí, forman un solo cuerpo, un solo todo. Prolónguese cuanto se quiera esta cadena de nuestras ideas, divídasela hasta lo infinito; siempre le encontraremos un principio, siempre nos remontaremos has-

ta un primer anillo, sin el cual todo los conocimientos vendrian a parar en la obscuridad i confusion. Mediante las relaciones de las ideas, el alma forma otros tantos conjuntos de ciencia i de doctrina, puede echar tambien una ojeada al cuadro de su conciencia, i contemplarlo como un todo claro i completo.

2.—*Por relacion de las ideas* se entiende aquella dependencia, conexion o enlace que éstas tienen unas con otras en virtud de algun principio. Fijar estos principios, o reducir a un cierto número de clases i de tipos jenerales todas las relaciones, siendo tan numerosas i variadas, es un asunto árduo, i sobre el cual los filósofos no están todavía de acuerdo. Nosotros creemos que la division de las relaciones debe estar basada en la division misma de las ideas, atendiendo a su oríjen i sus carácteres esenciales. En consecuencia, todas las comprenderemos en estas dos categorías:—*relaciones contingentes*, i *relaciones necesarias*. Aquellas están fundadas en la esperiencia, éstas en la razon. Las primeras son las que formamos casualmente, son propias de este o del otro individuo, i por tanto relativas. Las segundas son las que tienen un principio real, capaz de ser conocido a la vez por todos los hombres, i por tanto invisten un carácter jeneral i absoluto.

No nos empeñaremos en dar aqui una clasificacion de las primeras, porque son verdaderamente innumerables, como Locke lo ha notado mui bien. Basta saber que en este número se comprende la mayor parte de las cualidades físicas; como grande i pequeño, jóven i viejo, calor i frio, pesado i lijero, amargo i dulce, etc. Mas, las relaciones necesarias pueden d vidirse en cuatro clases: relaciones *matafísicas*, relaciones *matemáticas*, relaciones *lójicas*, i relaciones *morales*. Las primeras pertenecen a los seres en jeneral, i a la vez nos representan las condiciones de la existencia i las leyes mas universales de la razon, como la relacion de causa i efecto, de sustancia i cualidad, de unidad i pluralidad, etc. Las segundas se comprenden en los números i en la estension, i son tan necesarias como las primeras; pero en lugar de ser el objeto de una apercepcion inmediata, reclaman la intervencion de la reflexion, i mas particularmente de la comparacion: por eso se suelen definir "el resultado de la comparacion de dos cantidades." Las relaciones lójicas son las que determinan, no el fondo, sino la forma i el órden necesario de nuestros pensamientos, interviniendo v. g. entre entre el sujeto i el atributo, la afirmacion i la negacion, las premisas i la consecuencia, etc. En fin, la relacion que notamos entre toda accion libre i una lei universal, un órden constante aconsejado por la razon: aquella que asocia a una buena accion la idea de recompensa, i a una intencionalmente mala, la de castigo; he ahi los fundamentos en que reposan todas las relaciones morales.

Facilmente se concibe que si Aristoteles i Kant han contado a la relacion en el número de las categorías, es por razon de su jeneralidad i simplicidad, entendiendo por *categoría* una nocion universal i necesaria de la razon. Pero si es cierto, como acabamos de

notar, que hai una multitud de relaciones que solo por esperiencia conocemos, i que por consiguiente tienen toda la inconstancia i la movilidad de las ideas de este órden, claro es que esas no pueden ser categorías.

3.—A efecto de ilustrar un tanto la obscura doctrina de las relaciones, citaremos de ellas, indistintamente, algunos de los ejemplos mas comunes.

Coexistencia de espacio o lugar. La esperiencia nos enseña que, al acordarnos de un lugar, nos acordamos tambien de las cosas en él contenidas, ó de los diversos acontecimientos que en él han coincidido. Asi, la vista de la casa en que nos educamos, nos recuerda los estudios que hicimos, los profesores que nos instruyeron, nuestras primeras diversiones, las amistades que contrajimos, i en fin, cuanto ha ocurrido en el lugar donde corieron los primeros dias de nuestra vida.

Relacion de tiempo. En el tiempo se ordenan los sucesos tomando uno mui notable, que sea como un eslabon mayor que los otros en la cadena de los acontecimientos. En esto se funda la útilísima costumbre de dividir la historia en grandes épocas, refiriéndose a la fundacion o ruina de una nacion, o a otro suceso mui grande por su naturaleza o resultados.—El curso ordiuario de la vida tambien solemos distribuirlo en épocas notables por algun acontecimiento público o privado, ajeno o propio, que, por sus circunstancias especiales, deje en nuestro espíritu una huella difícil de borrar, como el principio o el fin de una guerra, una peste, un terremoto, el fallecimiento de una persona querida, un cambio de fortuna o de posicion social, i otras cosas semejantes.

Relacion de tiempo i espacio, o de tiempo solo. Es evidente que si las dos relaciones de espacio i tiempo se unen, gravarán mas fuertemente el hecho en la memoria ; claro es que recordaremos con mas facilidad una série de acontecimientos que se ligasen, no solo con un lugar mui señalado, sino tambien con una época mui notable. Pero sucede a veces que los acontecimientos simultaneos se ligan entre sí, aunque el teatro en que se efectuaron sea mui diverso o esté mui distante. Por ejemplo, el nacimiento del Mesias nos recuerda el fin del reinado de Augusto ; i la primera caida de Bonaparte recuerda a los chilenos la fatal jornada de Rancagua i el restablecimiento de la opresion.

Contraste u oposicion. Es un hecho, que los estremos de una série de ideas siempre se andan tocando en nuestro entendimiento, sea por el placer que sentimos al recorrer las ideas intermedias o al recibir la enérjica impresion que resulta del contraste, sea que la viveza misma de la impresion de las ideas contrastadas haga que éstas se alcancen mútuamente i se liguen con fuerza. En efecto, la idea de Aquiles, el mas valiente de los griegos, nos recuerda la de Tersites, el mas cobarde de los que se hallaron en el sitio de Troya ; la pompa i grandeza de un palacio real nos hace tornar la vista

ácia la triste i sencilla cabaña del labrador ; i de la idea del animalillo *el arador*, saltamos a la del animalote *el elefante*.

Diversidad. Es la relacion que hai entre dos ideas distinguidas; i difiere de la de oposicion, en que para que ésta tenga lugar se necesita que las ideas sean de una naturaleza diametralmente opuesta, miéntras que aquella se encuentra siempre que hai ideas meramente distintas.

Semejanza. Es la cualidad i el hecho de parecerse un objeto a otro. Asi es como la vista de un retrato nos recuerda su orijinal.

Relacion de igualdad, de identidad i de mas i ménos. Decir que una cosa es *igual* a otra es espresar que tiene la misma naturaleza, la misma forma, las mismas dimensiones, la misma cantidad o calidad que aquella con que se compara, ya se haga la comparacion bajo uno solo de estos conceptos, o bajo de todos a la vez. Asi pues la igualdad es la conformidad o completa semejanza que existe entre todas o cada una de las partes o de las cualidades de dos o mas objetos entre sí comparados. *Tanto* i *cuanto* significan lo mismo que *igual ;* i de cuanto se derivó cuantidad o cantidad, que en su oríjen significó igualdad. ¿Qué es en efecto señalar la cantidad de una cosa? Designar su medida, esto es señalar otra cosa conocida a que la primera es igual.—Comparando cualidades, no solo concebimos semejanza entre ellas, sino relaciones de mas i ménos, en virtud de las cuales *nieve*, por ejemplo, nos parece *mas* blanca que *marfil*, i éste *ménos* blanco que aquella, o tal vez *armiño* i nieve nos parecen *igualmente* blancos. Puede, pues, la relacion que consideramos, presentársenos bajo tres formas diversas, de las cuales la segunda es inversa de la primera, i la tercera es el limite comun de las otras dos. Bajo cualquiera de ellas, la relacion de mas i ménos puede ser i es a menudo elemental e indefinible.—Por lo que respecta a la *identidad*, ésta no es mas que la falta de diferencia o una completa igualdad, asi en la *naturaleza*, como en la *cantidad* i de mas *propiedades* que tienen dos o mas objetos entre sí. Esta relacion tambien se encuentra en las observaciones que se hacen sobre un solo objeto, que cuando arrojan un mismo resultado, nos inclinan a afirmar que el objeto observado es idéntico. Asi es como estoi plenamente seguro de la *identidad de mi yo*.

Anolojía. Es la relacion que hai entre dos o mas ideas que tienen algun elemento comun. Tal es, por ejemplo, la que hallamos entre una *rosa* i un *clavel* particulares, si tienen de comun la grandeza especial de sus formas, la brillantez de sus colores, la intensidad de su fragancia.

Causalidad. Es la relacion que hai entre las ideas de *causa i efecto*. Fúndase en la naturaleza de las cosas, i su realidad se reconoce observando que no podemos pensar en la idea de *sensacion*, sin pensar tambien en la de *cuerpo* ; ni en la de *quemar*, sin la de *fuego ;* ni en la de *alumbrar*, sin la de *luz ;* ni en la de *pensamiento*, sin la de *ser pensante* ; i en fin que es imposible separar el efecto de la causa.

Coexistencia i sucesion. La existencia simultanea de dos cosas, o la existencia de una cosa juntamente con otra, a la par de ella, es lo que se llama coexistencia; i sucesion la série o continuacion de las cosas que se siguen a otras. Claro es que esta relacion se encuentra contenida en la de causalidad, pero no es la misma causalidad. Asi unimos las ideas de *derecho* i de *revez*, i nadie se atreverá a decir que éste es efecto de aquel. La existencia simultánea de dos o mas seres, o su inmediata sucesion, consideradas en sí solas, no prueban que el uno *dependa* del otro.

Extraposicion o situacion. Despues de formada la idea de la estension, percibimos la relacion en que estan colocados sus diversos puntos; i la percibimos mediante: 1.º una *sensacion tactil*: 2.º una sensacion de cierto *esfuerzo especial*: 3.º un concepto *de sucesion* entre la sensacion de esfuerzo, i la táctil. De esta manera sabemos la disposicion de los objetos respecto del lugar que ocupan; i sabemos espresar esta relacion diciendo, que el uno está *encima* o *debajo* del otro, a la *derecha* o a *la isquierda*, *detraz* o *delante*, etc. Extraposicion es un jénero de que las situaciones particulares son especies.

Relacion de medios i fin. Desde el momento que contemplamos una obra harmónica, pensamos en el *objeto o fin* de ella, i el fin nos conduce a los *medios* empleados por una *causa intencional.* En virtud de esta relacion asociamos las ideas de *señalar la hora*, con la de *relox* i *relojero*, etc.

Relacion de premisas i consecuencias. no es mas que una série de ideas, las cuales se van encadenando unas a otras en virtud de una deducion léjitima. Puede citarse como ejemplo de esto, el raciocinio con que Wolf probaba que Júpiter tiene habitantes, i habitantes mucho mayores que los de la tierra.

Asociacion por hábito. Depende de la constante aplicacion de la atencion a ciertas i determinadas ideas, en términos que la presencia de la una exite la de la otra, i asi sucesivamente. La ocupacion habitual, el carácter i las costumbres especiales de cada cual, influyen en que las ideas que se ligan en la intelijencia de un hombre, permanezcan separadas en la de otro. A la vista de una casa fortificada, un injeniero pensará en los medios de *ataque* i de *defensa*: ideas que quizá no se presenten a un hombre vulgar que tenga a la vista el mismo objeto.

Las palabras i cualquiera otra especie de signos, son, finalmente, medios eficaces de ligar las ideas. La *palabra bandera*, por ejemplo, despierta en mí muchas nociones, i el *objeto bandera* muchas otras.

4.—*Signo* es un fenómeno que nos dá el conocimiento de una idea por la relacion que con ella tiene. Si esta relacion es natural, el signo se llama natural, tal como el jemido respecto del dolor; i si es arbitraria, el signo es arbitrario o convencional, tales como los colores de la bandera de cada nacion.

El hombre tiene el poder de espresar sus ideas por signos, ya pa-

ra transmitarlas, ya para fijarlas, o ya para facilitar i arreglar su movimiento.

La espresion del pensamiento por signos es el lenguaje. Lo hai por consiguiente de dos clases, lenguaje *natural* i lenguaje *artificial.*)

Esta division jeneral del lenguaje se subdivide en cuatro especiales, a saber: 1.° *lenguaje de sonidos*, como los gritos, la palabra i la música 2.° *lenguaje de accion*, como los jestos i movimientos de que se compene la pantomima: 3.° *lenguaje de figuras*, como los emblemas, las estátuas, los monumentos, etc.: 4.° *lenguaje escrito*, como la escritura ideográfica i la fonética.

El lenguaje natural se emplea casi siempre en union con el artificial, i en esto hai una fuente fecunda de preceptos para el arte oratoria. ¿Quién no sabe la májia que presta a la elocuencia una recitacion animada, el acento de la voz, un jesto, un grito en que se manifiesta el corazon? La escultura, la pintura i la música son tambien formas del lenguaje natural, que responden a las necesidades mas elevadas.

Pero si el lenguaje natural es enérjico en la pintura de las pasiones, tambien es cierto que no puede espresar las ideas abstractas i jenerales, ni los seres inmateriales, ni los movimientos del pensamiento. Nada mas fácil que confirmarlo por los hechos, i aun por el raciocinio. Este lenguaje no es analítico, porque si espresa un ser o un sentimiento como él es, no puede espresar por separado sus diversas partes o sus diversos carácteres; i si los espresase separadamente, no podría despues espresar la unidad del ser que está determinado por tales carácteres, ni la relacion de estos carácteres entre sí i con el ser que determinan. No pudiendo espresar las abstracciones, ¿cómo podria espresar las ideas jenerales o el movimiento del pensamiento, es decir, la relacion del pensamiento con otro pensamiento, o con el sujeto pensante i las diferentes faces de la duracion?

(El lenguaje artificial tiene carácteres opuestos a los del lenguaje natural: 1.° ninguno sabe comprenderlo i emplearlo, sin haberlo aprendido de un maestro: 2.° aunque pueda accidentalmente emplear signos, por algun lado análogos a la cosa significada, la relacion que establece entre el signo i su objeto no estriva, ni en esta analojía ni en relacion de ninguna especie, sino solo en la resolucion arbitrariamente tomada de considerar tal objeto como el signo de tal otro: 3.° en fin, no solamente el lenguaje artificial es analítico, sino que no puede existir mas que con esta condicion. En efecto, no habiendo relacion de ninguna especie entre el objeto i el signo, basta que una idea pueda concebirse separadamente, para que pueda yo atribuirle un signo especial; i que la palabra no es signo natural de la idea, se confirma con que una misma idea está espresada en diferentes idiomas por palabras mui diferentes. *Domus*, *maison*, *house*, *casa*, son palabras que no se parecen, i significan no obstante una misma idea. No es ménos evidente que el lenguaje artificial

conoce ser análitico, porque si no lo fuera, seria imposible, incompleto e inútil: *imposible*, por que no hai memoria que pueda bastar a retener tantos signos como ideas hai : *incompleto*, porque no se aplicaría, como el lenguaje natural, sino a las unidades percibidas i a las pasiones: *inútil*, porque no tendría otro papel que el del lenguaje natural, i porque un signo diferente añadido a cada idea no haria mas que recargar el espíritu sin simplificar las operaciones.

5.—En vista de estos diferentes carácteres, se ha concluido que el lenguaje artificial no pudo ser de invencion humana. I a la verdad si para analizar se necesita que las facultades se desárrollen, i si para el desarrollo de nuestras facultades intelectuales i morales es indispensable la palabra, los hombres sin mas que el lenguaje natural no pudieron concebir i ejecutar uno de los inventos mas admirables; i en este sentido dijo Rousseau con no ménos verdad que agudeza: *me parece que ha sido necesaria la palabra para inventar la palabra.*—Estan acordes los filósofos en que la palabra es un medio de comunicacion tan asombroso, que su invencion honraría al injenio mas eminente; i sin embargo ¡algunos pretenden que sea debido a los hombres primitivos, que apenas se levantarian sobre el nivel de los brutos! ¿Qué pensariamos de quien dijese que la aplicacion del Aljebra a la Jeometría, el cálculo infinitesimal, el sistema de Copérnico, el de la atraccion universal, las máquinas de vapor i otras cosas semejantes, son debidas a salvajes que ni siquiera sabian hablar? Pues no es ménos contrario a la razon i al buen sentido, el error de los que atribuyen al hombre la invencion del lenguaje.—De esta doctrina se sigue un corolario mui importante para aclarar la historia del jénero humano, i confirmar la verdad de nuestra santa relijion. Supuesto que el hombre no ha podido inventar el lenguaje, ha debido aprenderlo de otro: i como no es posible continuar hasta lo infinito, es preciso llegar a un hombre que lo haya recibido de un ser superior. Esto confirma lo que en el principio del Jénesis nos enseña Moises, sobre la comunicacion que nuestros primeros padres tuvieron con Dios, de quien recibieron el espíritu i la palabra.—Despues, las necesidades, el estado de instruccion, los climas i otras circunstancias, han obligado al hombre mismo a que modifique el lenguaje. Los progresos de éste han marchado a la par de los progresos del entendimiento humano.

6.—El lenguaje, como lo hemos visto, sirve para pensar i para transmitir el pensamiento. Bajo este aspecto tiene un doble objeto que cumplir, porque debe espresar no solo la idea sino tambien el sentimiento. Por consiguiente, las condiciones necesarias que debe llenar para corresponder a su doble objeto, i los carácteres que debe poseer para ser a la vez el instrumento fecundo i la espresion fiel i poderosa del pensamiento, son: el ser metafórico, abstracto, analítico, el corresponder exactamente a todos los elementos del pensamiento, el reproducir su movimiento, i el estar sometido a una lei simple i clara.

7.—Terminaremos esta leccion echando una ojeada rápida sobre los inmensos resultados de la palabra i de la escritura.

El don de la *palabra* simboliza por sí solo toda la superioridad que lleva el hombre a los demas animales que forman parte de la creacion: este don revela que es racional, que es sociable, que es perfectible. Siendo el hombre esencialmente racional i sociable, se comunica con los demas, les manifiesta su pensamiento, es decir, lo que siente, lo que conoce, lo que quiere: triple manifestacion, que bien esplicada constituye sus aptitudes intelectuales.

La palabra nos pone en comunicacion recíproca: por ella pintamos las necesidades, las condiciones precisas al desarrollo de nuestro doble elemento espiritual i material: por ella trnsmitimos las mas delicadas relaciones de las ideas; sin ella el espíritu humano estaría encerrado en sí propio, i no podría poner en conocimiento de sus semejantes sino mui poco de lo que esperimenta dentro de sí, i eso imperfectamente. Sin la palabra la sociedad política se destruye; la doméstica queda reducida a la conservacion de la especie, a la manera de los brutos —Pero no se limita la palabra a la comunicacion de los espíritus; sino que en cada uno de ellos, considerado en sí, es un poderoso vínculo de ideas, no solo para recordarlas sino tambien para ligarlas con los juicios i raciocinios. En el lenguaje tiene el espíritu una especie de tabla de rejistro, a donde acude cuando necesita recordar, ordenar o aclarar sus ideas. A veces en una sola palabra conserva vinculada la memoria de largas operaciones; i con solo pronunciarla o leerla siente desenvolver en su interior el hilo de conocimientos adquiridos en largos años, i en que encierra talvez el fruto de los trabajos de la humanidad durante muchos siglos.

Pero la palabra es un signo limitado por el espacio i por el tiempo: por el espacio, pues que la voz no se oye mas que a corta distancia: por el tiempo, pues que el sonido solo dura en los breves instantes de la pronunciacion. Si los hombres no tuviesen otro medio de comunicacion que la palabra, no podrían hablarse a largas distancias de espacio i tiempo, sino encomendando sus ideas a la memoria i buena fé de los demas: la historia sería una mera tradicion oral; i no fuera posible hablar a los ausentes sino por medio de mensajeros. Siendo tan débil la memoria i no escaseando tampoco la mala fé, sería sumamente difícil la comunicacion de los pensamientos; ademas, entre las personas colocadas fuera del alcance de la voz, no seria posible la comunicacion de secretos. Por donde se vé cuan necesario era que tuvieran signos que no desapareciesen como la voz, i que pudieran transladarse a largas distancias. He aquí el nacimiento de la escritura.

La *escritura* es, despues de la palabra, el arte mas útil a los hombres: es una mejora de la palabra, una ampliacion que se dá a ella en el espacio i en el tiempo. Con la escritura no hai distancias. Un hombre retirado en un ángulo del mundo concibe una idea, i la signa en una hoja deleznable; el hombre muere des-

conocido; el viento esparce sus cenizas ántes que se haya descubierto su ignorada tumba. I sin embargo ¡la idea vuela por toda la redondez del globo, i se conserva intacta al travez de la corriente de los siglos, entre las revoluciones de los imperios, entre las catástrofes en que se hunden los palacios de los monarcas, en que perecen las familias mas ilustres, en que pueblos enteros son borrados de la faz de la tierra, en que pasan sin dejar memoria de sí tantas cosas que se apellidan grandes!

8.—Para llegar a representar con signos permanentes los objetos i sus relaciones, habia dos caminos; o bien adoptar ciertos signos arbitrarios que representasen directamente las ideas, como la de *providencia* por un ojo dentro de un triángulo, la de la *feracidad* por una espiga; o bien analizar las voces i articulaciones, e inventar signos que representasen a éstas. La primera se llama *escritura ideográfica* porque pinta las ideas; de ella usaron los ejipcios, peruanos i mejicanos, i conservan todavía los chinos. La segunda se denomina *fonetica* o *fonográfica*, porque pinta los sonidos, esto es, las palabras; i hoi la emplean todas las naciones civilizadas.

Los defectos de que adolece la ideográfica, son entre otros: 1.° la incapacidad de espresar los objetos que no pertenecen a la vista: 2.° la incapacidad de representar la variedad de relaciones de los objetos: 3.° la mucha estension de sus espresiones: 4.° la necesidad de mucho tiempo para la ejecucion. Estos inconvenientes desaparecen en la actual escritura. Al ver escrita la voz *leon*, no vemos la semejanza del leon, sino un signo que nos recuerda el nombre con que designamos a este animal. El secreto i el mérito de ella está, en que para espresar todas las palabras, se vale de tan pocos signos como son las letras del alfabeto; por manera, que, conocida la figura de éstas, conocemos los elementos de todas las palabras escritas. Para que se comprenda bien el admirable mecanismo de esta clase de escritura, i la inmensa ventaja que lleva a la ideográfica o simbólica, supongamos que se han de significar las ideas siguientes: caos, saco, caso, cosa. La pintura nos representaría talvez el *caos* en un fundo oscuro i desordenado; el *saco* lo retrataría al natural; i para las ideas de *caso* i *cosa* tendria que emplear figuras alegóricas. La jeroglífica emplearía pues cuatro signos diferentes, que no podrian servir para otros objetos, so pena de caer en confusion. La escritura fonética análiza las palabras con que se significan estas ideas, i encontrando que hai dos articulaciones, *c*, *s*, i dos vocales, *a o*, las indica por los signos *a*, *o*, *c*, *s*, i con ellos combinados pinta las palabras; pudiendo espresar no solo las cuatro, sino veinte i cuatro, pues tantas son las combinaciones de las cuatro letras. Con este sistema se hace andar la escritura como paralela a la palabra, i no es posible pronunciar cosa alguna que no se pueda escribir con las solas letras del alfabeto.

LECCION XI.

NATURALEZA I DESTINO DEL SUJETO PENSANTE.

1.—Alma i materia.—2. Yo i no yo; formacion de estas ideas.—3. Ideas de unidad, causa, sustancia, i causa intencional.—4. Su forma empírica i su forma absoluta: principios absolutos, i su importancia.—5. Espiritualidad del alma.—6. El alma humana es un ser inmortal.—7. Cuestiones sobre el alma de los brutos.

1.—No conocemos las esencias de las cosas, solo sabemos que éstas existen por los efectos que producen. Existen la materia i el alma; pero la *materia o cuerpo* no es otra cosa para nosotros que "todo aquello que hace impresion por los sentidos, i se compone de partes sólidas, estensas, divisibles, coloridas, etc." El *alma* es este ser espiritual que en nosotros existe, que siente, piensa i quiere, i dirije los movimientos de un cuerpo organizado.

2.—Las primeras ideas que el alma se forma son las del yo, i de una cosa distinta del yo. El *yo* es el alma que tiene conciencia de sí misma, o que conoce su existencia. La *cosa distinta del yo* es todo aquello que no es el alma, sea que se conozca por la conciencia, o por la percepcion, o por la razon.

Cuando recibo la primera modificacion de mi vida, concentro en ella toda mi atencion i adquiero el mas irresistible convencimiento de la existencia de dos hechos, o mejor, de dos faces de un mismo hecho: que *yo existo*, i que *otra cosa distinta de mí existe tambien*: en este acto hai en mi, conciencia de mi mismo como sujeto que percibe, i de una realidad esterior como objeto percibido: asi la tengo de dos existencias en el mismo e indivisible momento de la intuicion. En el acto de percibir, juntamente conozco la realidad del mundo esterior i la de mi popio individuo. A no ser así, ningun concepto formaría de la materia; porque conociéndola por la accion que ejerce en mis sentidos, la conozco en hecho de verdad como causa de mis impresiones; i mal se concibe como pudiese distinguir la causa interior de la esterior, si no tuviera noticia de ámbas. La idea de lo *ajeno* supone la de lo *propio;* la de *fuerza*, la de *resistencia;* la de la *materia*, la del *espíritu*. Primero es pues la idea del *yo*, i despues la del *no yo*. Sin el yo, jamás hubiéramos tenido conocimiento del mundo, puesto que todo lo que de él sabemos es debido a esta concepcion. Abro los ojos, i los rayos de la luz hieren mi retina; pero ¿cómo comprendería que lo que sienten mis ojos procede de la accion de una causa distinta de mí, si no me conociese a mi mismo en el concepto de causa de mis modificaciones? ¿Cómo concebir una accion que no procede de mi, si no concibiera las acciones que de mí dimanan?

3.—La idea del yo comprende estas cuatro ideas: *unidad, causa, sustancia*, i *causa intencional.*

Unidad significa total simplicidad, identidad e indivisibilidad

del ser; luego el yo es uno, porque estos carácteres aparecen invariablemente suyos. Sé que los poseo, no por raciocinio ni rodeo, sino por el testimonio claro, directo, inmediato, íntimo i profundo de la conciencia. Ella me asegura que en todas mis operaciones morales e intelectuales, i en medio de las diversas modificaciones que sufro, siempre encuentro el mismo yo: que nunca el yo que siente, es distinto del yo que piensa, del yo que quiere: que por numerosas i variadas que sean sus modificaciones recibidas por el tacto, la vista, el oído, el olfato i el gusto, i cualquiera que sea el tiempo entre ellas trascurrido, el yo todo entero, i él mismo, es quien las esperimenta, i el sujeto que las compara i juzga sobre ellas. Para establecer solidamente la unidad, simplicidad e identidad del yo, nada mas se necesita que este decisivo testimonio de la conciencia, al cual nada puede suplir, cuya evidencia no podria aumentar ningun raciocinio, ni trastonar ningun sofisma su certidumbre.—Sin embargo, si se quiere establecer la identidad de la persona humana por el raciocinio, puede alegarse como prueba el hecho de la memoria que sería imposible, el del remordimiento que seria absurdo, el castigo de los crímenes pasados que sería bárbaro, si el hombre no fuese cierta i rigorosamente idéntico a sí mismo. Luego la identidad supone la unidad: solo lo único no varia. Ademas, nuestros pensamientos son mui diversos entre sí, nuestros sentimientos varian sin cesar, i nada hai mas mudable que nuestras resoluciones. No obstante, todos estos pensamientos de cualquiera parte que vengan, todos estos sentimientos cualesquiera que sean su tendencia i grado, todas estas resoluciones cualquiera que sea su sentido, se reunen como en nn centro comun en que estan apreciadas sus semejanzas i diferencias. Hai un ser que las compara, que prefiere este sentimiento al otro, que apercibe los carácteres distintivos del sentimiento i del pensamiento. De consiguiente, ¿no es preciso que este ser sea simple? Si fuera múltiple, una parte de sí mismo probaría el sentimiento, miéntras que la otra se ocupaba del pensamiento; i ¿cómo sería posible la comparacion, perteneciendo enteramente, a aquel uno de los dos *yo*, i otro enteramente a éste? Habría necesidad de un tercer *yo*, capaz de reunir lo que está dividido entre los dos anteriores. A su vez, éste seria compuesto o simple; i si tambien era compuesto, vuelve de nuevo la dificultad. A fuerza de ir retirando esta dificultad sin quitarla, sería necesario llegar a suponerlo simple, idéntico i uno, como lo es en efecto.

El yo comprende tambien la idea de *causa;* porque él es el ser que siente, piensa, quiere, compara i raciocinia: el que tiene la virtud o el poder de ejercitar estas operaciones como i cuando le agrada; luego es una verdadera causa de ellas. Se entiende por causa "lo que produce algo, saca algo de sí, i queda siempre el mismo." El ser que piensa i quiere produce estos actos por sí mismo: los saca, si se puede permitir esta espresion, de sí mismo, quedando siempre idéntico; luego ellos son *efectos* del yo. I a la verdad, yo quiero mover mi brazo, como dice Maine Biran, i produzco el movimien-

to; yo quiero recordar esta u la otra idea, i se verifica este recuerdo; yo pienso, yo reflexiono, yo deseo, yo amo, i en todos estos actos reparo que los pensamientos, las reflexiones, los deseos, las voliciones son otros tantos estados diversos en que mi alma se encuentra: otros tantos efectos de que ella esclusivamente es la causa.

(*Substancia* es causa que está oculta bajo ciertas propiedades o modos de ser.)(Quod *sub-stat* variis rerum proprietatibus et modificationibus) Ahora bien, estando demostrado ya, que el yo es *causa* de sus pensamientos i voliciones, solo falta saber que es *causa oculta* bajo de ellas. Asi es en efecto: estamos condenados a contemplarlo siempre, no directamente, sino mediante estas propiedades suyas, modificaciones, pensamientos, deseos, voliciones, etc. De lo cual se infiere necesariamente, que el yo, no solo es causa, sino causa que está i solo se conoce por sus propiedades o modos de ser: causa *sub-stans*, que es lo que rigorosamente espresa la etimolojía de la palabra *sub-stancia;* luego el yo comprede esta idea.

(*Causa intencional* significa "lo que produce algo con intencion o fin determinado.") El yo produce pensamientos i voliciones, pero nunca piensa sin objeto, nunca quiere por casualidad, nunca se determina a hacer algo a ciegas; primero conoce el objeto, despues se forma idea de la utilidad de sus propiedades, i por último se determina a proporcionárselo o a evitarlo. En todas sus acciones hallamos que uno de sus elementos constitutivos es la intencionalidad, porque en todas ellas hai designio i propósito deliberado. De ello nos dá un irrefragable testimonio el sentimiento íntimo. Si no fuera asi, nunca se diría que el hombre es libre, ni se le consideraría como persona, ni se le castigaría o premiaría por sus acciones. Si pues estas acciones humanas son consideradas como susceptibles de moralidad, es porque siempre suponen intencion en el sujeto que las ejecuta. De esta manera, el ser que tiene la virtud de ejecutar tales acciones o que es la causa que las produce con un fin determinado, debe ser *causa intencional* en el verdadero sentido de esta palabra.

4.—Las ideas de unidad i pluralidad, causa i efecto, sustancia i cualidades, medios, fin i causa intencional, son primitivamente concebidas bajo la *forma empírica*, i despues bajo la *forma absoluta*. La primera se llama asi, porque es meramente psycolojíca i relativa, pues que solo se refiere al yo i sus diversos actos, sin salir de ahi. Mas, cuando, por medio de la abstraccion, dejamos de contemplar al *yo* i eliminamos todos los elementos empíricos i relativos para pasar al *no yo*, entónces estas ideas se hacen independientes del yo i sus diversos actos, se aplican a todo, abrazan cuanto existe en las tres rejiones de la esperiencia, i la forma de su concepcion viene a ser entónces pura i absoluta. En este estado, el alma se encuentra con elementos simples sin cosa alguna que los límite, los circunscriba o los separe; i habiendo ademas una relacion que los una de un modo absoluto e irresistible, no puede ménos que espresar dicha relacíon con su mismo carácter de absoluto. He aquí el oríjen de los cuatro principios absolutos, a saber:

1.° *Toda pluralidad supone la unidad.*
2.° *Todo lo que comienza o existir tiene una causa.*
3.° *Toda cualidad supone un sujeto o un ser real en quien reside.*
4.° *Todo medio supone un fin u objeto, i una causa intencional.*

Estos principios son de grande necesidad e importancia: 1.° por que son la base fundamental i como el resúmen de todos los conocimientos, se estienden a todo i lo abrazan todo; de manera que se puede decir que con ellos realizamos cuantos hechos pasan en las tres rejiones de la esperiencia: 2.° por su medio creemos en los tres objetos capitales de nuestras ideas, Dios, el Alma, i la Materia: i 3.° por la absoluta e irresistible creencia que infunden al espíritu, pues que lo contrario de ellos no puede concebirlo mas que como un absurdo.

5.—Con la palabra *espiritual* se denomina lo que tiene carácteres enteramente distintos a los de la materia, como son la unidad, la identidad, la simplicidad, el pensamiento, la voluntad, la libertad, la actividad etc.; es asi que el principio de accion que llamamos *alma* posee en toda su plenitud dichos carácteres; luego el alma es espiritual. Aqui sería necesario probar que sólo ella tiene los espresados carácteres i no la materia, o que el alma i la materia se diferencian entre sí del modo mas opuesto i contrastado; pero una i otra cosa hemos manifestado ya en dos artículos, el 3.° de la leccion 2.ª, i el 3.° de la presente.

6.—Esta espiritualidad de nuestro ser implica necesariamente la idea de su *inmortalidad*, o mas bien, estas dos verdades no forman mas que una sola; de modo que el que haya admitido la espiritualidad del alma, por este hecho ha admitido tambien su inmortalidad. En efecto, lo que llamamos *muerte*, no es aniquilamiento (porque es evidente que nada se aniquila en la naturaleza), sino *disolucion, corrupcion, descomposicion*, palabras que indican solamente *separacion de partes*. Por consiguiente, cuando decimos que el alma carece de *partes*, decimos que no está sujeta a la *muerte*, o que es *inmortal*. I sabemos que carece de partes, porque la llamamos *espiritual i simple*, esto es, *alma*. Si pues el alma, por su naturaleza i operaciones i en su modo de existir, nada tiene de parecido al cuerpo, no debe esperimentar la destruccion a que éste se halla necesariamente sujeto. Superior a él, esta superioridad está fundada en la privacion de sus nulidades. La gran nulidad de la materia es su corrupcion: su corrupcion es inseparable de su composicion; luego la ruina del ser compuesto no lleva consigo la del simple. Estas dos sustancias son de tal manera desemejantes, que su separacion se concibe mucho mejor que su asociacion misteriosa. Cuando aquella se verifica, cada una conserva su naturaleza; el cuerpo abandonado a sí mismo *se disuelve*, i el alma quedando completamente sola en sí misma, se desprende i sobrevive permanentemente, es inmortal.

Hemos dicho que *nada se aniquila o deja de existir* en la natu-

raleza, i la razon es incapaz de comprender como podria suceder lo contrario. Para la aniquilacion de un solo átomo seria preciso poner en accion todo el poder que ha creado el universo, i hacerse superior a todas las leyes de la naturaleza que este mismo poder ha establecido al crearla. Aniquilar i crear son dos actos iguales: lo mismo comprendemos el uno que el otro. Sacar alguna cosa de la nada, i reducir alguna cosa a la nada, son un solo milagro i el mas inconcebible de todos los milagros. Aun mas: la aniquilacion de un ser seria un milagro mucho mayor todavia qne la creacion del Universo, porque tendria ademas en contra de sí la existencia de ese ser i la tendencia de Dios, soberano, liberal i fecundo en crearle i conservarle. Por consiguiente, no se debe admitir sin razon aquello a que se oponen la esperiencia diaria i constante, las leyes de la naturaleza, la comprension del entendimiento humano, i hasta la naturaleza misma de Dios.—Ahora bien: si el cuerpo de ninguna manera se aniquila, apesar de ser tan inferior a el alma ¿cómo podria alguno imajinarse que esta, reina del cuerpo, tenga un destino peor, reduciéndose a la nada? Eso seria invertir el órden del mundo, suponiendo que lo inferior se conserva i lo superior se acaba, i que Dios se complace en conservar lo inerte i en anonadar lo intelijente i libre.

Hasta aqui la psycolojia nos ha demostrado la *inmortalidad intrinseca* del alma, o sea, su imposibilidad de perecer por descomposicion i por aniquilacion; ahora, para probar la *inmortalidad estrinseca*, esto es, que Dios no puede ni quiere anonadarla, es preciso echar mano de otra clase de argumentos. Los primeros no bastan, porque ellos tienden únicamente a salvar, digámoslo, asi la sustancia de nuestra alma; pero de ninguna manera su personalidad. Si Dios es el verdadero ser, *el ser necesario* por excelencia, el único que tenga la existencia por sí, i pueda darla por gracia a los demas seres, o quitársela cuando le plazca ¿quién le impidiria volver a hundir a el alma en el abismo de la nada de donde la sacó? Para ello no tendria necesidad de accion alguna estraordinaria: bastariale por un instante cesar en la accion por la cual continua su creacion en cada momento de la existencia; a la manera que para que una piedra suspendida en el aire, caiga por su propio peso, no necesita un hombre mas que aflojar la mano con que la tiene asida.

Pero esta formidable objecion se resolverá fácilmente atendiendo a la justicia, bondad i sabiduria de una Providencia infinita que rije los destinos del mundo moral con número, peso i medida.

En primer lugar, Dios es el autor de la lei moral, i esta lei debe tener una sancion, pero sancion perfectamente justa, proporcionada, condigna i eficaz. Mas, la esperiencia nos enseña que en vano buscamos esta clase de sancion sobre la tierra. La sancion de las leyes humanas es esencialmente incompleta, pues se limita a castigar, i no recompensa: *es una justicia manca*, como dijo Charron: una justicia artificial, una vara de plomo sujeta al antojo de los que la funden o la aplican, i algunas veces llega hasta ser nna infraccion de

los principios, mucho mas escandalosa que todas las infracciones que se propone reprimir. "Ví debajo del Sol a la impiedad sentada sobre el trono del juicio, i a la iniquidad en el tribunal de la justicia," se dice en el Eclesiastes (1). Ella no castiga mas que la infraccion de una sola especie de deberes, los del hombre ácia sus semejantes; i aun entre éstos, no alcanza a la violacion de los deberes de justicia, dejando a los hombres hollar sin castigo los deberes de amor i de caridad. Algunas veces tambien, castiga al inocente, i mui a menudo ignora al culpable o le perdona. En fin, aplicada por hombres i procediendo por categorias jenerales, no puede ser exactamente proporcionada a la gravedad de las infracciones. De aqui resulta, que veamos tan frecuentemente desconocida la virtud, honrado el vicio, el delito sustraido a la cuchilla de la lei, familias enteras arruinadas por la mala fé, victimas desgraciadas del odio i de la envidia, la inocencia jimiendo en las prisiones, i la virtud pereciendo en los cadalzos. Semejante desórden es una falta de equilibrio en la rejion moral, que absolutamente puede conciliarse con la idea de la justicia, que manda dar a cada cual lo que le corresponde, si no existe una rejion en donde se verifique una exacta retribucion segun las obras. De consiguiente, si Dios es un juez infinitamente justo, es indispensable que exista para el alma esa futura rejion que se llama de inmortalidad.

En segundo lugar, el hombre ha recibido de la mano de su autor el deseo vehemente de la inmortalidad. El lo espresa en el horror con que contempla el cuadro de la destruccion i de la nada: lo espresa igualmente en la ansiedad con que trabaja por salvar su nombre del olvido: todas las producciones que honran su juicio i su corazon no tienen otro fin que merecer un recuerdo o una mirada alhagüeña de la posteridad. El viajero escribe su nombre en una roca solitaria que leerán las jeneraciones venideras; el sabio quiere inmortalizarse por sus obras; el guerrero por sus hazañas; i hasta el aldeano humilde, apeteciendo vivir a lo ménos en la memoria de sus hijos, se aflije con la idea de poder ser olvidado de ellos, i quisiera unir su nombre al edificio que ha levantado, al árbol que ha plantado, i al terreno ingrato que ha sabido fertilizar. El deseo de la inmortalidad se manifiesta en todos de mil maneras, bajo diversas formas, pero no es posible arrancarle del corazon; i sin embargo, es harto evidente que tal deseo no se satisface en esta vida, la cual, por su estremada brevedad, es comparada con razon a un sueño. Si el alma muriera con el cuerpo, se nos habria dado un deseo natural, cuya satisfaccion nos era de todo punto imposible: lo cual es contrario a la bondad de Dios, quien castiga a los culpables pero no se complace en atormentar a sus criaturas con irrealizables deseos.—Se dirá que deseamos muchas cosas que no podemos conseguir, i que no obstante, esto nada prueba contra la bondad de Dios.—Pero es preciso reflexionar, que la inmensidad de los deseos que en esta vida esperimentamos, aunque varios i

(1). ECL. V. 16.

con harta frecuencia estraviados, se dirijen todos a la felicidad: esto busca el sabio como el necio, el virtuoso como el corrompido; unos por camino verdadero, otros por errado; el resorte natural es el mismo en todos, el deseo de ser feliz. Si hai otra vida, estos deseos pueden cumplirse todos, no en lo que tienen de malo i a veces de contradictorio, sino en lo que encierran de amor perfecto i de felicidad verdadera; i por tanto queda a salvo la bondad de Dios. Pero si el alma muere con el cuerpo, no se satisface ni lo lejítimo ni lo ilejítimo: ni lo razonable ni lo necio; i tantos deseos honestos, tan vehementes como indestructibles, se han dado al hombre para llegar, ¿a qué? a la nada. No: esto es imposible, porque entónces aparecería el Ser Supremo burlándose del hombre o complaciéndose en su debilidad, lo cual implica contradiccion con la idea de un Dios infinitamente bueno.

En tercer lugar, tampoco puede concebirse la sabiduría divina, faltando la inmortalidad. Sin ella, el mundo sería una serie de fenómenos incomprensibles; una evolucion perenne de acontecimientos sin objeto; una fatalidad ciega que seguiría su camino por las inmensidades del espacio i del tiempo, sin oríjen, sin designio premeditado, sin fin i sin conciencia de sí propia; un ser misterioso que arrojaría de su seno infinidad de seres con intelijencia, con voluntad, con amor i con inmensos deseos; i que luego los absorvía de nuevo en sus abismos, como una cima que traga en sus profundidades tenebrosas los plateados i resplandecientes flecos de una vistosa cascada. Entónces el mundo no sería una belleza, no el *cosmos* de los antiguos, sino el caos; una especie de fragua donde se elaboran en confusa mezcla los placeres i los dolores, donde un ímpetu ciego lo lleva todo en revuelto torbellino, donde se ha reservado para el ser mas noble, para el ser intelijente i libre mayor cúmulo de males, sin comparacion alguna; donde se han reunido en síntesis todas las contradicciones: deseo de luz i eternas tinieblas: espansion ilimitada i silencio eterno: apego a la vida i muerte absoluta: amor al bien, a lo bello, a lo grande i lo verdadero, i destino a la nada; esperanzas sin fin, i por dicha final un puñado de polvo dispersado por el viento....¿Quién puede asentir a un sistema tan absurdo i desconsolador? En medio del órden, de la armonía que admiramos en todas las partes de la creacion ¿quién podrá persuadirse que el desórden i el caos solo existan con relacion a nosotros? ¿Es esto compatible con la sabiduría de todo un Dios?

Por el contrario, admítase la inmortalidad del alma, i todo se esplica bien. Se esplica la inmensidad de nuestros deseos, porque se pueden llenar en la fuente infinita del ser; se esplica la estension de nuestra intelijencia, porque se ha de dilatar por un mundo sin fin, en donde su alimento es inmortal, como lo es la verdad; se esplica como nuestras ideas se versan mas bien sobre lo necesario e infinito que sobre lo continjente i limitado, porque desde que nacemos empieza nuestra comunicacion con un órden inmortal; se esplica la alternativa de los placeres i dolores, porque lo que falta

en esta vida se compensa en la otra; se esplica la lei del perfeccionamiento i del progreso, porque las desgracias de esta vida solo debemos mirarlas como pruebas que acrisolan la virtud; se esplican las evoluciones i las catástrofes de la humanidad sobre la tierra, porque se ligan con destinos eternos; se esplican los sufrimientos de los individuos en esas transformaciones, porque su vivir asi es merecer para otra mejor vida; i en fin, se esplica el bien de la sociedad considerada en sí misma, porque es un grande objeto intentado por la Providencia, para enlazar lo pasado con lo venidero, la tierra con el cielo, el tiempo con la eternidad. El órden, la armonía, la razon, la justicia brillan por do quiera bajo la influencia de esta benéfica i consoladora idea; i el Universo, léjos de ser un caos, es un conjunto admirable, una sociedad inmortal de los seres intelijentes i libres, entre sí i con su Criador: en la cúpula de este vasto conjunto, resplandece el destino del hombre en aquella ciudad inmortal, iluminada por la claridad de Dios, i que con razgos sublimes nos describiera el profeta de Patmos.

El órden moral se esplica no ménos satisfactoriamente con la inmortalidad. El bien obtiene su condigno premio, i el mal su castigo: sobre la dicha del cupable pende la muerte como una espada, i el abismo de la eternidad está a sus piés. Si por la inversa, la virtud está algunas veces abrumada de infortunio i marchando sobre la tierra entre la pobreza, la humillacion i el sufrimiento, levanta al Cielo sus ojos llorosos i endulza sus lágrimas con un pensamiento de esperanza.—Asi es, i asi debe ser: porque asi lo exijen la justicia, bondad i sabiduría de Dios: asi lo enseña la razon: asi nos lo dice el corazon: asi lo manifiesta la sana filosofia: asi lo proclama la relijion: asi finalmente, lo hallamos en las tradiciones primitivas, en la cuna del Mundo.

7.—Por via de apéndice a la Psycolojía, diremos aqui cuatro palabras a cerca del alma de los brutos, por ser éste un asunto que tiene cierta relacion indirecta con las cuestiones precedentes.

Pero semejante cuestion es un secreto que no han podido hasta ahora aclarar las discusiones filosóficas. Los materialistas, aprovechándose de esta dificultad, la han objetado a los defensores de nuestra espiritualidad diciendo: "si el bruto siente encerrando solo materia, tenemos que una organizacion puramente material puede producir sensaciones: ¿por qué pues, mejorándose, no podría enjendrar el pensamiento, la voluntad, i cuantos fenómenos hallamos en el hombre?" Es sobre manera difícil esplicar la naturaleza del alma de los brutos; pero es sumamente fácil demostrar que esta obscuridad nada prueba en favor de los materialistas, como lo haremos mas adelante.

Descartes i algunos filósofos han sostenido que los brutos son meras máquinas. Esta opinion en su propia estrañeza lleva contra si una prevencion poderosa. Otros les conceden una alma, fundándose en razones de analojía. Su organizacion, dicen, es análoga a la nuestra: estan dotados de los mismos órganos: nacen por jenera-

cion, se conservan i crecen por nutricion, mueren por descomposicion. Esto nos lo atestiguan los sentidos, i lo esplican largamente la zoolojía i anatomía comparadas. Hai tambien analojía en el uso de los medios para la conservacion del individuo i de la especie: buscan el alimento i lo demas que favorece a su existencia; huyen de lo que les daña; se proporcionan cosas que a nosotros nos causan placer, i se guardan de otras que nos producen dolor.—Estos fenómenos no admiten duda; no son objeto de discusion porque están sometidos a la esperiencia. Pero la dificultad está en esplicar el principio interno de que dimanan.

Como no podemos transladarnos al interior del animal para ver intuitivamente lo que allí hai, claro es que la cuestion entre Descartes i sus adversarios no puede resolverse, por la percepcion interior o la conciencia: único medio por donde el hombre conoce su pensamiento i volicion, i no por los órganos de los sentidos. Por consiguiente lo único que podremos decir, fundándonos igualmente en el principio de analojía, en el cual descansa el sentido comun a este respecto, es, que *los brutos esperimentan sensaciones* tales como nos las indican sus hechos.

Ventilemos ahora las demas cuestiones que a este punto se refieren, deslindándolas i fijando las ideas con la mayor precision.

¿El principio sensitivo de los brutos en materia? No, porque ésta es incapaz de sentir.—Es alma? Tampoco, porque por alma u espíritu entendemos una sustancia simple, intelijente i libre; i la libertad e intelijencia no se hallan en los brutos. La esperiencia lo atestigua, i lo comprobaré mas adelante.—Es inmaterial? Si, porque la inmaterialidad implica negacion de materia; habiendo demostrado que no es materia, no la podemos hacer material sin incurrir en contradiccion.—Inmaterialidad es sinónimo de espiritualidad? No, porque aquella solo espresa negacion de materia; i ésta, a mas de tal negacion, significa causalidad, intencionalidad, simplicidad, intelijencia, liberdad, etc.—Hai medio entre lo material e inmaterial? No, porque no lo hai entre la afirmacion i la negacion.—Hai medio entre la materia i el alma? Si, porque un ser que no sea materia i que al mismo tiempo carezca de las propiedades contenidas en la espiritualidad, será este medio que buscamos. Luego el *principio sensitivo* de los brutos no es alma ni materia, sino un ser medio entre una i otra sustancia.

¿Cuál es, pues, la intima naturaleza de ese ser medio entre el espíritu i el cuerpo? No le sé; i hasta me parece que la cuestion es irresoluble. El principio sensitivo del bruto no lo conocemos por intuicion intelectual ni por esperiencia interna, pues no está en nuestro interior; no lo percibimos por los sentidos, pues que estos no se estienden mas allá de fenómenos de observacion sensible; no caen bajo ninguna de las ideas que hemos llamado intuitivas; luego solo podemos conocer su existencia por un concepto jeneral de analojía, en que entran las ideas de inmaterial i de sujeto en que se hallan los fenómenos sensibles. Tales son los límites de la cuestion; cuanto

salga de ellos es conjetura mas o ménos verosimil o probable, pero de ninguna manera puede elevarse a certidumbre (1).

Fijados los límites de la cuestion en lo relativo a la esencia del principio sensitivo de los brutos, examinemos ahora el valor de la dificultad que se nos objeta para probar que el hombre no encierra un principio espiritual, i que es unicamente un bruto mas perfecto. Asentado que dicho principio sensitivo no es materia, léjos de que la inmaterialidad de la nuestra vacile, queda mas afirmada. El argumento es *a fortiori*, i se retuerce contra los adversarios. Ellos decian, "el alma de los brutos es materia, luego tambien puede serlo la del hombre;" i nosotros contestamos "el alma de los brutos no puede ser materia, luego mucho ménos lo será el alma humana."

En lo tocante a la espiritualidad, tambien queda resuelta la cuestion. Por espíritu entendemos una sustancia simple, intelijente i libre: el principio que anima al hombre tiene estos atributos, i el del bruto carece de intelijencia i libertad; luego aquel es espíritu, i éste no. Es cierto que los dos son inmateriales, porque ambos carecen de materia; pero no espirituales, porque la inmaterialidad no es sinónimo de espiritualidad.

Si tal principio no es espiri tual, con mayor razon diremos que no es inmortal. No le corresponde la inmortalidad *intrínseca*, porque de suyo no la tiene; ni la *estrinseca*, porque no la necesita. Criado con el solo destino de animar el cuerpo de la bestia para que sirva al hombre durante cierto tiempo, concluido este no le queda destino alguno que cumplir para despues, i está terminado su fin. Por eso no se nota en el bruto seña alguna de inmortalidad, ni en sus deseos ni en sus esperanzas: todo es limitado para él. Parece pues que ha sido criado sobre otro plan i para otro fin que el hombre: conclusion incuestionablemente mui conforme a la idea que debemos formarnos de la dignidad i excelencia de nuestra naturaleza, hecha a la imájen i semejanza de Dios.

Por último, es una verdad fácil de comprobarse, que los brutos no tienen *intelijencia* en el sentido estricto de esta palabra. La idea de intelijencia implica la de reflexion, cálculo, sensibilidad intelectual i moral, libertad, ideas universales, i lei del perfeccionamiento i del progreso a que estan sujetos los seres que la poseen.—La percepcion del bruto es puramente sensitiva; nada tiene de intelectual: las ideas universales i necesarias están fuera de su alcance. Aun en el órden de los objetos materiales no se eleva sobre los fenómenos pasajeros: percibe lo que siente en la actualidad o recuerda lo que ha sentido; no pasa de aquí, i es incapaz de percibir la belleza i armonía del mundo sensible: no conoce la estension, ni se eleva como el hombre a las ideas jeométricas; desconoce el número i la unidad, i así carece de los elementos de la aritmética universal, que, combinada con la jeometría nos descifra los arcanos de la naturaleza i nos esplica sus maravillas. De aqui resulta el do-

(1). Véase a este respecto a Bossuet, Descartes, Mallebranche, Buffon, de Bonald, etc.

minio que el hombre adquiere sobre el mundo corpóreo, i la servil rutina a que está condenado el bruto, obedeciendo siempre a un órden fijo i fatal que no alcanza a modificar ni para sus propios usos. —La hormiga construye sus pequeños almacenes, la abeja labra sus panales, el castor fabrica su diques, la golondrina su nido; pero siempre de una misma manera, sin un adelanto, sin la mas pequeña mejora. Mil i mil veces sufren en su obra las mismas contrariedades de parte de los hombres o de la naturaleza, i otras tantas se esponen a sufrirlas. Esto qué indica? No otra cosa que el que proceden sin conocimiento, sin eleccion, *por instinto*, o por un impulso necesario a que no pueden resistir. Admiremos en este instinto la bondad i sabiduría del Criador; pero reconozcamos la superioridad de la intelijencia, i no seamos tan necios que al ver un panal o un nido confundamos a sus artifices con la especie humana, con el hombre que ha construido las pirámides de Ejipto, los antiguos anfiteatros, el Escorial, la Iglesia de San-Pablo en Lóndres, la de San-Pedro en Roma, el Tunel del Támesis; que ha cubierto el mundo de casas, aldeas, pueblos, i ciudades populosas como Ninive, Babilonia, Pekin, Roma, Paris, Lóndres; que ha echado sobre los rios infinidad de puentes soberbios; i en fin, que ha hecho estos i otros mil prodijios, i que adelanta cada dia en su carrera a pasos ajigantados.

Si con respecto a las cosas materiales hallamos tanta diferencia entre el hombre i el bruto, ¿qué será si nos elevamos a lo puramente intelectual i moral? Las ideas de ser, causa, efecto, sustancia, cualidades, bueno, malo, lícito, ilícito, virtud, vicio, derecho, obligacion, justicia, equidad, ¿se hallan por ventura en los brutos? El amor, la gloria, la amistad, la admiracion i el entusiasmo, el sentimiento de la belleza, el de la sublimidad, la percepcion del conjunto de las relaciones morales del ser creado para con su criador, para consigo mismo i para con sus semejantes, ¿se hallan por acaso en los brutos? El deseo de inmortalidad, la prevision del porvenir, el presentimiento de los secretos del sepulcro, ¿se vislumbran ni siquiera en los brutos? Siglos ha que están sobre la tierra ¿por qué no se han igualado al hombre, o al ménos no se le han aproximado? ¿Por qué no han encontrado un medio de comunicacion? ¿Por qué no se valen de la escritura i de la palabra? Delante de sí tienen a la sociedad humana, son las víctimas de ella, sufren la mas terrible opresion, i no aciertan a discurrir nada para emanciparse. Siglos hace que el caballo soporta el freno; que el camello, i la mula, i el asno, i el buey llevan tranquilamente su carga; i que los ganados se ven conducidos dia a dia al matadero para alimento del hombre. I sin embargo, nunca han pensado en sublevarse; jamás han concebido los terribles proyectos de que vemos espantosos ejemplos entre los esclavos antiguos i modernos.

LÓJICA.

LECCION I.

INTRODUCCION.

1.—Lójica, i su diferencia de la Psycolojia.—2. Division de la Lójica; importancia de esta ciencia.—3. Verdad, i sus carácteres.—4. Solucion a la objecion de los scépticos sobre el carácter objetivo.—5. Clasificacion jenaral de las verdades.—6. Asuntos de que se ocupa la Lójica, i método adoptado en su esposicion.

1.—*Lójica* es la ciencia que tiene por objeto dirijir el entendimiento en la investigacion i demostracion de la verdad; indicándole, no solo los caminos que a ella conducen i las reglas seguras para conseguirlo, sino tambien las causas de los errores para que no se estravie.

La Psycolojia i la Lójica difieren, en que aquella tiene por objeto describir las facultades del alma, esplicar su naturaleza, su orijen, su desarrollo, i sus relaciones; i ésta considera dichas facultades, no en sí mismas, como la psycolojía, sino en sus relaciones con la verdad. Debe reconocerse sin embargo, que una sin otra no podrían ser completas; porque, ante todo, es necesario conocer nuestras facultades para determinar científicamente su relacion con la verdad, pues miéntras estas relaciones no estén determinadas, el conocimiento de nuestras facultades es estéril.

2.—La lójica es natural i artificial. *Lójica natural* es la disposicion que la naturaleza nos ha dado para conocer la verdad. Esta disposicion puede perfeccionarse con las reglas fundadas en la razon i en la esperiencia. Hai pues reglas para dirijir la intelijencia en el conocimiento de la verdad, i hai principios en que estas reglas se fundan: el conjunto de estas reglas i de estos principios constituye la *lójica artificial*, que es la que estudiamos. Mas, esta misma lójica en cuanto prescribe las reglas es *arte*; i en cuanto señala la razon de dichas reglas es *ciencia*. Por ejemplo, el arte lójico prescribe las condiciones de una buena definicion; la ciencia lójica señala la razon de lo prescrito en la regla: aquel dice cuales son las argumentaciones lejítimas: i ésta enseña el por qué de su lejitimidad.

De la naturaleza de la lójica asi definida, se sigue que es una ciencia mui importante, porque lo es la verdad que es el objeto de ella, i el mas esencial al fin del hombre. La constitucion de este ser está diciendo demasiado claro, que él ha sido criado para poseer, para amar la verdad, para ser feliz únicamente por ella. Su entendimien-

to está tan sediento de verdad, como su corazon de felicidad; i le es tan imposible desprenderse del amor a lo verdadero, como del amor de sí mismo. La intelijencia, que es la dote de su naturaleza, le ha sido dada para conocer; i esto, solo esto, es lo que le constituye racional, i por tanto rei de la creacion. Si pues la lójica nos enseña a ejercitar acertadamente las operaciones de la intelijencia, a rectificar nuestros juicios i raciocinios, a investigar si el conocimiento humano es lejítimo i con qué signo se reconoce esta lejitimidad, i en fin, si ella poniéndonos a la vista las causas de los errores, nos libra de ellos i por consiguiente de la mayor parte de nuestras desgracias; es claro que exibe títulos sobrado lejítimos de utilidad i de importancia.

3.—*Verdad* es la realidad. *Verum est id quod est*, es lo que es, ha dicho San-Agustin. Puede ser considerada de dos modos: en las cosas, o en el entendimiento. La verdad en la cosa es la cosa misma; la verdad en el entendimiento es el conocimiento de la cosa tal como ésta es en sí. En este sentido debemos distinguir la verdad en el órden lójico, de la verdad en el órden moral. *Verdad lójica* es la conformidad de la idea con el objeto; *verdad moral*, la conformidad de lo que decimos con lo que pensamos.

Aquí tratamos de la verdad lójica, la cual tiene dos carácteres, el objetivo i el subjetivo. El carácter *objetivo* es el *quid* existente en la naturaleza, reconocido por los hombres i sujeto a sus observaciones de cualquiera especie; el *subjetivo* consiste en la parte que hasta cierto punto tiene el alma en el descubrimiento de la verdad, pues el que reconoce el término *ad quem* de ésta, el que juzga, i el que encuentra la conformidad o disconformidad entre las ideas formadas i las modificaciones recibidas, no es ni puede ser otro que el espíritu o sujeto, como que estos fenómenos son peculiares del ser intelijente. Nada valen los conocimientos si carecen de verdad: en ésta hai pues *conocimiento* i *término u objeto* de ese conocimiento. El entendimiento se encarga de ponernos en comunicacion entre uno i otro.

4.—Los Scépticos niegan el carácter objetivo de la verdad, fundándose: 1.o en la diverjencia de sentimiento de los hombres: 2.o en la contradiccion que se nota en sus opiniones.—No es cierto que los hombres sientan de diverso modo, siempre que tengan espedito el ejercicio de sus órganos i de sus facultades mentales. Asi es, que si uno cree azul lo que otro tiene por negro, será únicamente porque alguno de los dos ha observado el objeto con poca luz, o con luz diferente, o a mayor distancia de la necesaria, o sin fijar debidamente su atencion, o por defecto en el órgano de la vista. Para confirmarnos en esta asercion basta que descendamos al fondo de nuestra conciencia: en este terreno no hai hombre que sienta de diverso modo, pues todos conocen que su yo atiende, compara i juzga, i que estos efectos no proceden de una causa distinta del alma.—En cuanto a la contradiccion de las opiniones humanas, obsérvese que provienen; o de exceso del amor propio que hace al

hombre no dar su brazo a torcer, sin embargo de estar convencido de sostener una opinion falsa u erronea; o de la imperfeccion i anomalías del lenguaje. La prueba de ello es, que si los que sostienen estas opiniones contradictorias, principian su disputa fijando el valor de las palabras o el sentido en que cada uno las toma, i analizando despues las ideas que lejítimamente representan, la disputa concluye i se encuentra la verdad.

Divídense las verdades en *primitivas* i *deducidas:* las primeras equivalen a absolutas o necesarias, i las segundas a relativas o contiejentes. Unas i otras se subdividen en *particvlares* i *jenerales*, i ámbas se subdividen tambien en tantas clases cuantas son las especies de sentimiento que espresan: así, las que se refieren al sentimiento llamado sensacion, se denominan *sensibles;* al sentimiento intelectual, *intelectuales;* al moral, *morales;* al de *relacion*, de este mismo nombre; i al de belleza i sublimidad, *de lo bello i de lo sublime.* Hai tambien verdades *idénticas* i *metafísicas.*

6.—Indudablemente existe algo de real i positivo; existe la verdad, objeto constante de los esfuerzos de la razon humana. Pero ¿es dado al hombre conocerla, i distinguirla del error? ¿Puede tenerse *certidumbre* de ella? ¿Cuál es el *criterium* o el signo seguro para conocerla? ¿Cuáles son los caminos que a ella le conducen? ¿Son todos lejítimos, ciertos, de la misma naturaleza, i deberemos admitir su testimonio con entera seguridad? El hombre está sujeto a error: asi lo atestigua la historia del jénero humano, i particularmente la de la filosofia i de las ciencias. ¿Cuáles son las causas de las aberraciones en que el espíritu ha caido? ¿Cómo podriamos salir del error, o preservarnos de caer en él? En fin, hai ciertos procedimientos que seguir en la investigacion de la verdad, i ciertos principios de razonamiento que observar en su demostracion i enseñanza. ¿A qué reglas estará subordinado el uso que debemos hacer de los diversos medios de conocimiento, ora para descubrir la verdad que aun no conocemos, ora para demostrarla con evidencia a los que de ella pudieran dudar? Tales son las cuestiones que tenemos que resolver.

De aquí la division del presente tratado en cinco partes, que se espondrán en este órden. La primera será consagrada a estudiar la *naturaleza de las diversas especies de verdad*, i las reglas para adquirirlas. La segunda a la esposicion del *método* necesario para adquirir, i para demostrar la verdad. La tercera contendrá los principios de la *certidumbre.* La cuarta indicará el oríjen de nuestros *errores*, i los medios de evitarlos. La quinta, en fin, señalará el *criterio* de la verdad, i prescribirá el réjimen a que es indispensable someter nuestras facultades mentales.

LECCION II.

OBSERVACION INMEDIATA, I VERDADES PRIMITIVAS.

1.—Caminos que conducen a la posesion de la verdad. —2. Observacion, i campo en que se ejercita.—3. Procedimiento del espíritu en la formacion de la esperieneia, i modo de evitar que se estravie.—4. Reglas de la jeneralizacion.—5. Verdades jenerales, i su utilidad.—6. Verdades primitivas; sus caracteres peculiares.

1.—Tres son los caminos que nos conducen a la posesion de la verdad; la observacion inmediata, el raciocinio, i el testimonio. El primero nos suministra las verdades primitivas, i los dos últimos las deducidas.

2.—La observacion inmediata es la base fundamental de toda ciencia, por cuanto a ella toca recojer los hechos primitivos, i por cuanto sin hechos primitivos no hai verdades de ninguna especie, no hai principios, i por consiguiente no hai ciencias. La ciencia principia siempre por la esperiencia; i bien sabido es que ésta se forma recojiendo uno a uno los hechos particulares, clasificándolos i jeneralizándolos despues, hasta formar de ellos una lei. La esperiencia es el conocimiento práctico de las cosas en virtud de la constante repeticion de unos mismos hechos. Asi es como desde mui temprano sabemos que el fuego quema, que la gravedad es una lei de la materia; i como mas tarde llegamos a persuadirnos que el yo es un ser sintiente, pensante, volente i libre.

El campo en que la observacion se ejercita es toda la naturaleza, la cual está distribuida en tres rejiones: rejion sensible, rejion intelectual, i rejion moral. Siempre está sujeta a las mismas leyes, cualquiera que sea la rejion que recorra.

3.—El modo de proceder de nuestro espíritu en la formacion de la esperiencia, puede esplicarse de este modo. Desde el momento en que se verifica un hecho cualquiera, tratamos de reconocerlo, i de que no nos quede duda de su existencia; si tiene bastante enerjia por sí solo, o si la atencion le presta la enerjia que le falta, aquel hecho queda gravado en la memoria; si despues aparece el mismo hecho emanando de otro principio, se liga con el precedente, i se adquiere la idea de igualdad; si en estas dos ocasiones se han notado circunstancias colaterales iguales, siempre que el hecho principal se repita, se despertará en la mente la idea de aquellas circunstancias, i al cabo de un cierto número de estas repeticiones, la union que hagamos o el juicio que sobre ellas formemos, será tan indisoluble, que en presencia de la causa no nos será posible dudar de la existencia de los efectos, i la vista de los efectos nos convencerá de la existencia de la misma e idéntica causa. Todo esto en virtud del principio absoluto: *la causa aparece por el efecto.*—Pero es preciso que la esperiencia no quede en ningun caso abandonada a los impulsos del hábito, porque entónces podria conducirnos a los mayores estravíos. Supongamos a un hombre que, desde su nacimiento no ha visto otro árbol que el naranjo; si la primera vez que

vé un árbol de otra especie se figura, como probablemente sucederá, que ha de producir tambien naranjas, hará un uso erróneo de la esperiencia. Este viciosísimo modo de sacar consecuencias, es mucho mas comun de lo que se cree; no solo influye en las falsas opiniones que formamos de los hombres i de los negocios, sino que se introduce en todos los trabajos científicos, i contribuye a perpetuar en ellos las mas torpes falsedades.

¿Cuál será pues el ministerio que deba ejercer el entendimiento, a fin de evitar que el hábito nos estravie en el uso de la esperiencia? La averiguacion de todas las circunstancias que han concurrido en la produccion del efecto que tomamos por base. El que cree que todo árbol ha de dar naranjas, porque no ha visto mas árbol que el naranjo, yerra por falta numérica de datos; i del mismo modo yerran el economista i el lejislador, que, al observar los saludables efectos de una medida económica o lejislativa en un punto del globo, se persuaden que la misma producirá iguales resultados en todas partes. El número de circunstancias que es preciso tener a la vista para juzgar por esperiencia, no puede jamás sujetarse a un cálculo determinado, por que depende de la complicacion de los hechos que se trata de jeneralizar. En vano se preguntará si bastan dos, veinte, o mil hechos observados; en unos casos cualquiera de estos números será suficiente, i en otros no. Mui pocas esperiencias bastaran para creer en la atraccion polar de la aguja magnetizada, miéntras que vemos eternizarse las disputas sobre la eficacia de ciertos remedios, que en unos casos producen, i en otros dejan de producir la curacion.

4.—Por tanto, para jeneralizar con exactitud una verdad cualquiera, deberán observarse las dos reglas que siguen:

1.ª "Que se recoja una porcion considerable de hechos particulares i análogos, teniendo como *porcion considerable*, que el número de los hechos averiguados guarde proporcion con el de los averiguables, es decir, que si la cantidad de estos es mui numerosa, lo sea tambien la de los hechos conocidos; i por la inversa, que si la cantidad de los hechos por averiguar es reducida, pueda serlo igualmente la de los hechos averiguados i conocidos." El fundamento de esta regla es mui sólido. Suponiendo mayor número de datos por conocer la verdad, *todos los cuerpos son graves*, que esta otra, *todas las piedras son graves*, es claro que su jeneralizacion necesita mayor número de hechos conocidos que la segunda, porque en aquella se presenta un campo mas estenso de observacion, i por consiguiente allí se puede ensayar mas veces la análisis. Por otra parte, en un número considerable de datos es preciso variar i multiplicar muchas veces los esperimentos, para no esponerse a mezclar con la verdadera causa un elemento que no le pertenece.

2.ª "Que los hechos particulares i análogos que se recojan, no sean de los que se verifican en iguales circunstancias, sino de los que se encuentran en las diversas combinaciones posibles." Como toda verdad jeneral es la espresion de un hecho constante i perma-

nente, i esa espresion se hace a virtud de la relacion tambien constante que observamos entre dos ideas, fuerza es que dicha union se encuentre en todas las combinaciones posibles. De aqui es, que si no recorremos estas diversas combinaciones, que si no las observamos constantemente unidas con las dos ideas que vamos a jeneralizar, nos esponemos a hacer una jeneralizacion falsa, por no estar siempre i por necesidad unidas las ideas de que hablamos, sino por cierta circunstancia peculiar de la combinacion que se presenta. Asi es que aunque estuviesemos apoyados en veinte mil i mas hechos uniformes, seria mala la jeneralizacion *todos los hombres son blancos;* por no haber observado el color de los habitantes de las diversas rejiones de la tierra.

5.—Las verdades jenerales obtenidas con todas estas precauciones son de una utilidad inmensa. En primer lugar *socorren poderosamente nuestra memoria;* porque si es verdad que la observacion inmediata nos suministra muchos conocimientos, no lo es ménos que estos conocimientos son hechos aislados e inconexos i por lo tanto inútiles, hasta que el entendimiento no estudia sus analojías, no los clasifica, no los reasume en la espresion sencilla de una fórmula jeneral, i en una palabra, hasta que no los dispone de manera que puedan ser recorridos i aplicados sin el menor embarazo, mediante su conversion en verdades jenerales. Tan grande es la importancia del órden que estas verdades introducen en todos los conocimientos, que sin ellas nuestras esperiencias serian perdidas, sabriamos lo que pasaba en este o en el otro caso particular, pero no lo sucedido en todos los observados; porque siendo tan débil la memoria para retener las innumerables menudencias que observamos, quedariamos como los brutos, sin recuerdo de lo pasado, sin prevision de lo porvenir, i ceñidos esclusivamente al momento que corria, a la impresion que nos afectaba. El modo de conocer la exactitud de esta asercion, es echar una ojeada rápida al conjunto de las ciencias. ¿Qué serian la botánica, la química, la física i todas las ciencias naturales, sin el auxilio de la jeneralizacion? Qué serian la lejislacion positiva i teórica, la política i todas las ciencias morales, sin los principios que les sirven de base? ¿Qué serian por último, las ciencias exactas sin la ayuda de los axiomas i teoremas? Absolutamente nada, porque destruidas las verdades jenerales que reasumen las observaciones, estas ciencias quedarian reducidas a una enumeracion mas o ménos prolija de un corto número de hechos inconexos e individuales.—En segundo lugar, las verdades jenerales, ademas de servir para allanar ciertas dificultades, para terminar las controversias i para hacer mas breve i desembarazado el camino de la instruccion, *tienen la virtud de fecundar la esperiencia.* Esta solo nos presenta hechos aislados, i el modo de hacer que fructifiquen es combinarlos unos con otros, analizar sus relaciones, compararlas i deducir así una infinidad de verdades que ántes ignorábamos. Por ejemplo, si despues de muchas observaciones particulares formamos la verdad jeneral *todos los cuerpos son*

coloridos, elásticos, etc.; esta misma verdad jeneral nos servirá despues para fecundar el hecho esperimental, *la luz es elástica*, i deducir que tambien es colorida, porque estas cualidades estan unidas. Siempre que raciocinamos, hacemos esto mismo, es decir fecundamos, como en el ejemplo anterior, un hecho particular por medio de una verdad jeneral, i deducimos una infinidad de ideas. De suerte pues, que las verdades jenerales son indispensables para raciocinar, y, por consiguiente, para aumentar el campo de nuestras esperiencias.

Verdad jeneral es la espresion de un hecho constante i permanente; v. g. *la piedra es dura*. Verdad particular es la espresion de un hecho particular i determinado; v. g. *esta piedra es dura*.

6(—Las verdades *primitivas* se llaman así, no solo por ser las primeras que formamos, sino tambien porque son la base i fundamento de las demas verdades ,) de los trabajos del entendimiento, i de todas sus investigaciones i descubrimientos.(Se obtienen directamente por sentimiento, esto es, por la observacion inmediata, i reunen estos carácteres esenciales: 1.º son tan claras i evidentes que no necesitan de prueba: 2.º son la prueba o razon de la existencia de las demas verdades: 3.º son comunes a todos los hombres: i 4.º son antiguas e inmutables.)

1.º El primero de estos carácteres es tan indudable, como que el sol hiere a los ojos con sus rayos. ¿Cuál es en efecto el hombre que puede resistir al sentimiento íntimo de lo que pasa en su alma, cuando ella aparece como un ser sensible, intelijente, volente, i libre, i no creer que lo es realmente? Estas verdades son para sentirse i no para aprobarse; se esponen, pero no se demuestran por la imposibilidad de partir de un principio mas luminoso que ellas; pero eso es que el no estar sujetas al raciocinio, depende precisamente de que son la base de todos. La inclinacion de la naturaleza nos impele constantemente a creer en ellas, i por eso dijo Pascal estas enérjicas palabras: *existe una fuerza de verdad invisible a todo el ccepticismo, como una imposibilidad de demostracion invencible a todo el dogmatismo.*

2.º Pero los escépticos se apoyan cabalmente en esto mismo, para negar la existencia de las verdades primitivas. Ellos han dicho que si las verdades deducidas se apoyan en las primitivas i éstas no pueden demostrase, no hai verdad alguna que merezca llamarse filosófica. Semejante opinion supone que las facultades humanas no reconocen límites, pues ninguna verdad debe resistirse a sus indagaciones, lo que ciertamente no es mui filosófico. Ademas ¿qué ganariamos con encontrar los antecedentes de alguna verdad primitiva? ¿Decir que reposaba en un fundamento sólido? No por cierto; porque no reconociendo un principio fijo o un hecho incontestable de donde partir, siempre tendríamos que averiguar la razon de estos mismos antecedentes, i de prueba en prueba, de idea en idea, de raciocinio en raciocinio, vendríamos a parar en un círculo vicioso o en una serie indefinida, i a colocarnos en la imposibilidad de probar algo.

3.º Las verdades de que vamos hablando son universales a todo lugar i a todo hombre, porque donde quiera que éste se encuentre, sus ideas i sus sentimientos serán siempre conformes con los de sus semejantes en muchos puntos; de tal suerte que podrán comunicarse mútuamente cuanto pase en sus almas, sin que la diferencia u oposicion de leyes, de usos o de costumbres les ímpida entenderse desde el uno al otro estremo del mundo. I de no ser así ¿en qué consiste que un sabio puede conversar con un ignorante, i por qué los elementos de la jeometria son los mismos en los confines del Oriente que en la América? La razon es, porque en todo lugar i bajo todas las condiciones, los hombres son hombres, i beben los mismos sentimientos en la naturaleza comun a todos; de aquí el *sentido comun*, llamado asi por componerse de ideas universales i de verdades primitivas.

4.º En cuanto a la antigüedad de estas verdades, diremos que tienen la misma que el jénero humano; i que por mui alto que subamos, siempre las encontraremos esparcidas por todas partes, porque si fuera de otro modo, no habríamos podido comunicarnos con la mas remota antigüedad. Esta antigüedad de las verdades primitivas es tal, que se puede asegurar que en ellas no hai de nuevo mas que su manifestacion; i que asi como Cristobal Colon no ha inventado la América, tampoco nuestro entendimiento puede inventar la verdad, solo sí descubrirla, i tan luego como se le presenta, ponerse en armonía con ella i proclamarla.— En fin, estas verdades son inmutables, porque ni está en la mano del hombre el destruirlas, ni tampoco el creerlas. Son la vida de la intelijencia; i ni el tiempo, ni la ignorancia, ní las preocupaciones, ni las pasiones pueden alterarlas: resisten a todo, i es tan imposible a la naturaleza humana existir sin conocerlas, como lo es mandar que haya en adelante efectos sin causas, o que los hombres vivan sin tomar alimento ni bebida. Por esto se han llamado verdades *necesarias*, porque no pueden dejar de ser, porque la proposicion contraria envolveria contradiccion.

Estas verdades primitivas se encuentran en los principios absolutos, o en las verdades que sirven de base para hallar dichos principios; i son todas aquellas que espresan los hechos primitivos de la conciencia.

LECCION III.

RACIOCINIO, I VERDADES DEDUCIDAS.

1.—Naturaleza de estas verdades, i su importancia.—2. Naturaleza del raciocinio; doctrina sobre este punto.—3. Argumentacion, i sus varias formas.—4. Silojismo, i su estructura.—5. Division de los silojismos.—6. Reglas jenerales a todo silojismo.—7. Figuras i modos del silojismo.—8. Esplicacion de las demas especies de argumentacion.—9. Reduccion de todas ellas al silojismo.—10. Sofismas, i modo de resolverlos.—11. Importancia del silojismo, i reduccion de todas sus reglas a una sola.

1.—Ademas de las verdades *primitivas o de* toda evidencia, hai otras *deducidas* que podemos llamar *de discusion* o *de consecuen-*

cia, porque las adquirimos mediante la intervencion de otras que poseemos anteriormente. Tales son, por ejemplo: *Dios es el Autor i el Lejislador del Universo; el alma humana es inmortal*, etc. Dichas verdades se llaman tambien *relativas*, no solo por que espresan el principio absoluto de la causalidad mezclado con elementos particulares i empíricos, sino tambien porque son relativas a este o al otro individuo que raciocina con mas o ménos precision, i porque su número puede aumentarse o disminuirse segun la capacidad de los entendimientos i el grado de su ilustracion, o las esperiencias que hayan hecho. Las verdades deducidas no comprenden pues sino aquellos hechos cuyo conocimiento solo nos ha llegado por el directo testimonio de la conciencia, porque éstos no son ni pueden ser objetos de deduccion. No necesitamos de ninguna idea auxiliar para creer que sentimos, pensamos i queremos; mas, para creer que el sol ha de salir mañana, es preciso que préviamente nos hayamos formado una nocion del órden del Universo i de la estabilidad de sus leyes.

En medio de la gran diferencia que se nota entre las verdades primitivas i las deducidas, preciso es convenir en que éstas no son ménos importantes que aquellas. Si no poseyeramos mas que las primeras, nuestros conocimientos estarian reducidos a límites bien estrechos: no conoceriamos mas que lo que sentimos; la instruccion en tal caso seria igual en todos; el sabio no se distinguiría del ignorante, i el jénero humano hubiera permanecido en una infancia eterna. Las verdades primitivas son ciertamente las raices del árbol de las ciencias; pero es menester cultivar ese árbol, para que crezca i salga de él un gran número de ramas, que produzcan despues flores i frutos. Tal es el oficio de las verdades deducidas. ¡Cuántas de estas verdades no cuenta ya como patrimonio comun la especie humana, relativas, ora a las ciencias naturales i exactas, ora a las morales i políticas, que no se presentan inmediatamente a la injelijencia, cuya simple exposicion no lleva consigo la evidencia, i a las cuales solo ha podido llegarse por medio de la meditacion i el raciocinio!

2.—El medio que tenemos para adquirir las verdades deducidas es el raciocinio, operacion cuyo oficio es, como dijimos, en la Psycolojia (pag. 35), manifestar a los demas hombres la relacion que hai entre dos ideas mediante una tercera. No puedo atravesar un arroyo de cuatro piés de ancho; pero si se coloca en medio una piedra, lo atravesaré en dos pasos, de dos piés cada uno. Tal es, poco mas o ménos, el artificio del raciocinio. Quiero saber si *el alma es inmortal:* si a una simple ojeada no percibo el enlace de las dos ideas *alma e inmortalidad*, busco una tercera que se halle en relacion con cada una de ellas, i con las cuales pueda compararse. Si esta tercera idea es la de *simplicidad*, diré entónces: "lo que es simple, es tambien inmortal: es asi que el *alma* es simple; luego es inmortal." He aqui que he raciocinado, porque he averiguado

una verdad desconocida por medio de otras ya conocidas, que es lo que se verifica siempre que se raciocina.

De esta sencillísima esposicion, se pueden sacar las conclusiones siguientes:— 1ª. El raciocinio suple a la debilidad de nuestra intelijencia, nos es necesario a causa de nuestra limitacion i nos sirve para ensanchar nuestro horizonte intelectual.) Podemos suponer sobre nosotros una intelijencia mas perfecta que la nuestra, porque no necesita raciocinar; i por debajo de nosotros una intelijencia ménos perfecta, por cuanto es incapaz de raciocinar: 2ª. El fundamento principal de todo raciocinio es el principio de contradiccion i el de igualdad: el primero, *es imposible que una cosa sea i no sea al mismo tiempo:* el segundo, *dos cosas iguales a una tercera son iguales entre si,* o vice-versa:— 3ª.) La consecuencia debe estar ya contenida en las premisas, i por tanto afirmada o negada implícitamente en una de ellas; por cuanto en todo raciocinio establecemos una hilacion en virtud de la cual inferimos qne un juicio está o no contenido en otro, i para ello nos valemos de un intermedio:—4ª.) Si el término que se ha tomado por intermedio no es verdaderamente tal, es decir, si no está en una relacion igual con los otros dos términos, no hai raciocinio:—5ª. La consecuencia sigue siempre la condicion de las premisas: es verdadera o falsa, segun ellas son verdaderas o falsas:—6ª.) Si alguno de los juicios espresados en las premisas deja alguna duda en nuestro espíritu, forzoso es emplear otro raciocinio para disiparla.)

3.—En el raciocinio hai que considerar dos cosas bien distintas, el *acto interno* i su *manifestacion esterior.*) Lo primero pertenece a la Psycolojía, i ya hemos dicho lo bastante a cerca de él como facultad del alma. Lo segundo es del dominio de la Lójica, a quien incumbe prescribir las reglas a que el hombre debe sujetarse, para que el ejercicio o procedimiento de dicha facultad sea lejítimo. Sobre este punto, debemos advertir aqui, que cuando tenemos que raciocinar con los demas hombres, o deseamos probarles alguna verdad que ellos ignoran, espresamos nuestro discurso con palabras, i que a esta forma sensible del raciocinio se llama *razonamiento* o *argumentacion;* que la argumentacion toma varias formas, segun el número i disposicion de las proposiciones que en ella empleamos, sin embargo de que el raciocinio como acto del espíritu permanece siempre el mismo, por cuanto es un juicio ulterior que tiene su razon en otro anterior; i que para comprender mejor esta doctrina, es necesario dar a conocer los principales argumentos, que son: Silojismo, Prosilojismo, Entimema, Epiquerema, Dilema, Sorítes, Ejemplo e Induccion escolástica.

Trataremos en primer lugar de la constitucion del Silojismo, por ser este el mas sencillo i mas usado modo de raciocinar, i al cual pueden reducirse todas las otras especies de argumentacion que acabamos de enumerar.

4.—*Silojismo* es un argumento que consta de tres proposicio-

es artificiosamente dispuestas, de manera que de las dos primeras, mayor i menor, que se llaman premisas, se deduzca la tercera que s la consecuencia. Por ejemplo:

Todo hombre es mortal:
Pedro es hombre;
Luego Pedro es mortal.

En este silojismo (i por regla jeneral en todo verdadero silojismo pues este puede considerarse como tipo) hai tres proposiciones mutuamente conexas: la primera se llama *la mayor*, por tener mas estension que la segunda: ésta se llama *la menor* por tener ménos estension que la primera: i la tercera se llama *la consecuencia* o *conclusion*, por ser el resultado de la comparacion entre las dos primeras. Ambas tienen el nombre comun de *antecedentes* o *premisas*. Es mas natural i frecuente el que la mayor sea la primera que se coloque en el silojismo; pero no por eso varia éste de naturaleza, variando aquellas de colocacion.—Ademas, en todo silojismo hai que considerar lo que se denomina *términos*, *materia* i *forma*. Los términos son tres, i nada mas que tres, dos que se llaman *extremos*, i uno *término medio*. Estremos son aquellas ideas cuya relacion de congruencia o incongruencia trata de averiguarse, i término medio la idea que sirve para averiguar la conformidad o disconformidad de las dos ideas de cuya relacion se trata. Aquel de los extremos que tiene mas estension se llama *mayor*, i se encuentra por lo regular de predicado en la conclusion; el otro, que tiene menos estension, se llama *menor*, i se encuentra de sujeto en la conclusion: el *medio* se halla repetido en ámbas premisas, por la comparacion que necesariamente se hace de él con cada uno de los estremos.— La *materia* de un silojismo consiste en la verdad o falsedad de las premisas; i su *forma* en la cualidad de estas mismas premisas, a propósito o no para inferir una consecuencia lejítima. La forma puede ser buena sin que lo sea la materia, i por el contrario, ésta puede ser buena sin serlo aquella; pues la una no pende rigorosamente de la otra. Para que la materia sea buena, las premisas deben ser verdaderas; mas, para que la forma lo sea, es menester que haya desigual estension en ámbas premisas, i que los términos sean tres solamente, ni mas ni ménos. De otra manera, o la consecuencia no fluirá precisamente de las premisas por no hallarse en ellas incluida toda la fuerza de la hilacion, como lo prescriben las reglas de la constitucion del silojismo, o habrá otra clase de argumento mui distinto de este.

5.—Los silojismos se dividen en muchas clases. Los principales son: simples i compuestos, afirmativos i negativos, condicionales, disyuntivos, copulativos, etc., etc.

Silojismo *simple* es el que consta de solas proposiciones simples, i en el cual cada estremo se compara con el término medio en las premisas, como el que se ha visto mas arriba; *compuesto* el que

encierra alguna proposicion compuesta, i cuya conclusion contiene términos complexos que solo en parte se espresan en las premisas, como este:

La lei divina nos manda honrar i socorrer a los pobres:
Es asi que Pedro es pobre;
Luego la lei divina nos manda honrarlo i socorrerlo.

Es *afirmativo* aquel en que se trata de averiguar la union que hai entre dos ideas, i cuya conclusion es una proposicion afirmativa, como los anteriormente citados; i *negativo*, aquel en que se trata de averiguar la separacion que hai entre dos ideas, i cuya conclusion es una proposicion negativa, como este:

Lo que discurre es hombre;
El caballo no discurre;
Luego el caballo no es hombre.

Condicional es aquel cuya mayor es una proposicion condicional, como este:

Si Dios es sabio, hai Providencia;
Es asi que Dios es sabio;
Luego hai Providencia.

Disyuntivo es aquel cuya mayor es una proposicion disyuntiva, como este:

Es necesario que los malvados sean castigados en esta vida o en la otra:
Es asi que hai muchos malvados que no son castigados en esta vida;
Luego es necesario que sean castigados en la otra.

Copulativo es aquel cuya mayor es una proposicion copulativa negativa; v. g.

Nadie puede servir al mismo tiempo a Dios i al Diablo;
Es así que el voluptuoso sirve al Diablo;
Luego el voluptuoso no sirve a Dios.

6.—Como no hai silojismo que no pueda reducirse al *simple*, las reglas de éste son comunes a todas las especies de silojismo. Dichas reglas reposan en el principio fundamental, que las *cosas idénticas a una tercera, son idénticas entre sí*, i por consiguiente pueden comprenderse en una sola, a saber: la comparacion debe hacerse de los *mismos* estremos con el *mismo* medio. Pero en las escuelas siempre se ha acostumbrado señalar ocho, que se atribuyen a Aristóteles, i que pueden mirarse como esplicaciones de la fundamental. Estas ocho reglas se hallan espresadas, para facilitar la memoria en los versos siguientes:

1. *Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque.*
2. *Latiùs hunc quam præmisæ conclusio non vult.*
3. *Nequaquam medium capiat conclusio oportet.*
4. *Aut semel, aut iterum medius generaliter esto.*
5. *Utraque si præmissa neget, nihil indé sequetur.*
6. *Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.*
7. *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.*
8. *Pejorem sequitur semper conclusio partem.*

Las cuatro primeras se refieren a los términos, i se fundan en la naturaleza misma del raciocinio; las cuatro últimas son relativas a las proposiciones, i se apoyan en los principios arriba enunciados.

1ª. *Todo silojismo debe constar de solo tres términos: mayor, menor i medio.* La naturaleza del raciocinio consiste precisamente en comparar dos ideas con una tercera, para descubrir su conveniencia o inconveniencia; pero si en lugar de hacerse la comparacion con una sola, se hace con dos o mas, la comparacion se torna imposible, i el raciocinio resulta vicioso: v. g.

El que tiene todo lo que necesita debe estar satisfecho;
El que posee mucho dinero tiene el representante de todo lo que necesita;
Luego debe estar satisfecho.

Representante es un cuarto término. Aunque un hombre tuviera todo el oro de California, podría morir de hambre, de sed, etc. Uno de los casos en que tambien se falta a esta regla, es cuando hai ambigüedad en las palabras, o cuando éstas se toman en diversos sentidos en el término medio.—A esta regla, bien entendida i esplicada, se pueden reducir todas las otras.

2.º *Los términos no deben tomarse mas universalmente en la conclusion que en las premisas.* La razon es, porque nada se puede concluir de lo particular a lo jeneral, ni del individuo a la especie, ni de ésta al jénero; v. g.

Todo cuerpo es sustancia;
El alma humana no es cuerpo;
Luego el alma humana no es sustancia.

Aquí el término mayor *sustancia* está tomado particularmente en la mayor i jeneralmente en la conclusion.

3ª. *Nunca debe entrar en la conclusion el término medio.* Porque éste sirve para comparar los estremos, i en la conclusion solo debe hallarse el resultado de tal comparacion, i no la comparacion misma. De otro modo, resulta una afirmacion arbitraria sin hilacion deductiva; v. g.

Los filosofos son sabios;
Aristóteles fué filósofo;
Luego Aristóteles fué sabio filósofo.

Este raciocinio prueba mui bien que Aristóteles *fué sabio*, pero bajo la condicion de ser filósofo; i no prueba que fué filósofo, puesto que no contiene ningun término intermedio entre filósofo i Aristóteles.

4ª. *El término medio no puede tomarse dos veces, particularmente, pero debe tomarse una vez al ménos universalmente.* Si sucediese lo contrario tendría cuatro términos el raciocinio, i no concluiria; v. g.

El hombre tiene ojos;
El caballo tiene ojos;
Luego el hombre es caballo.

La falsedad depende de que se toma dos veces particularmente el término medio *ojos*. Atribuyéndose éstos a dos diversas especies de animal, resulta que hai dos diversas especies de ojos, i que por consiguiente en este silojismo hai cuatro términos en vez de tres: *hombre, caballo, ojos de hombre i ojos de caballo.*

5ª. *De dos premisas negativas nada se deduce.* Porque de esa manera la idea media se halla igualmente separada de los dos estremos, i no hai silojismo de ninguna clase, porque falta la razon de conveniencia o de inconveniencia. De que dos cosas están separadas de una tercera, no se sigue, ni que sean, ni que dejen de ser esta misma tercera. Asi, de que los franceses no sean turcos, i de que los turcos no sean cristianos, no se infiere que los franceses no sean cristianos, i no se sigue ademas que los chinos lo sean, aunque no sean mas turcos que los franceses. Otro ejemplo:

El hombre no es caballo;
El caballo no es racional;
Luego el hombre no es racional.

6ª. *De dos propociciones afirmativas, no se puede inferir una negativa.* Claro es que, si la consecuencia ha de seguir siempre la condicion de las premisas, cuando éstas sean afirmativas, afirmativa tambien será aquella. De que dos términos se identifiquen con un tercero, no se sigue que sean entre sí distintos. Asi, de que *la virtud es honorable*, i de que *la beneficencia es una virtud*, falsamente se concluiria que *la beneficencia no es honorable.*

7ª. *De dos premisas particulares nada se deduce.* Con efecto, o ambas premisas son afirmativas, o ambas negativas, o una es afirmativa i la otra negativa; i bajo cualquiera de estas tres hipótesis, nada puede concluirse lejítimamente de dos proposiciones particulares.—Si ámbas son afirmativas, el término medio se tomará dos veces particularmente; i en tal caso habrá cuatro términos en vez de tres, contra lo prevenido en la 4ª. regla.—Si ámbas son negativas, nada se deduce, como se dijo en la 5ª.—I por último, si la una es afirmativa i la otra negativa, la conclusion debe ser negati-

va (como se previene en la regla siguiente), i en tal caso será una proposicion universal, por cuanto su atributo, como el de toda proposicion negativa, siempre se toma universalmente. Este atributo, que es el término mayor, está tomado universalmente en la mayor; luego la mayor es necesariamente universal, lo que es contra la suposicion. Asi pues, de cualquier modo que se considere el asunto, nada podrá concluirse, ni de estas dos proposiciones afirmativas: *Algunos justos son hombres; algunos hombres son impios;* ni de estas dos proposiciones negativas: *Algunos hombres no son valientes; algunos valientes no son fanfarrones;* ni en fin de estas dos premisas, afirmativa la una, negativa la otra: *Algunas virtudes son loables; es asi que la prudencia no es una virtud.*

8.ª *La conclusion sigue siempre la parte mas débil, es decir, que si una de las premisas es particular o negativa, la conclusion debe ser tambien particular o negativa.* La prueba de ello está en que, si hai una proposicion negativa, el término medio está necesariamente desunido de uno de los estremos del silojismo, es incapaz de unirlos, i por consiguiente la conclusion se ve forzada a espresar esa misma desunion, o separacion; v. g.

Nigun animal es planta;
Es asi que todo hombre es animal;
(no se podria concluir) Luego todo hombre es planta
(sino de este modo) *Luego ningun hombre es planta.*

Si una de las premisas es particular, la conclusion no puede ser jeneral, por la razon dada en la regla segunda Asi es que no se podría decir:

Todo cuerpo es estenso;
Es asi que algunas sustancias son cuerpos;
Luego toda sustancia es estensa.
(sino de este modo) *Luego algunas sustancias son estensas.*

7.—Todos los silojismos posibles se dividen en cuatro clases, llamadas *figuras*, segun la colocacion del término medio en cada una de las premisas. En la primera figura el término medio es sujeto en la mayor i predicado en la ménor; en la segunda, es predicado en ámbas; en la tercera, es sujeto en ámbas; i en la cuarta, es predicado en la mayor i sujeto en la menor. Para fijarlas en la memoria empleaban los escolásticos una fórmula espresada en el siguiente verso, en el cual *sub* es una abreviatura de *subjectum*, i *præ* de *prædicamentum:*

Sub præ; tum præ præ; tum sub sub; denique præ sub.

Prima..... { *Todo METAL es cuerpo;* / *Todo plomo es METAL;* / *Luego todo plomo es cuerpo.*

Secunda..... { *Todo plomo es METAL;* / *Ningun vejetal es METAL;* / *Luego ningun plomo es vejetal.*

Tertia..... { *Todo METAL es mineral;*
Todo METAL es cuerpo;
Luego algun cuerpo es mineral.

Quarta..... { *Todo cuerpo es DIVISIBLE;*
Todo lo DIVISIBLE es imperfecto;
Luego todo cuerpo es imperfecto.

Los *modos* en el silojismo se determinaban, atendiendo a la calidad i cantidad de las proposiciones. La *calidad* consistia en ser estas afirmativas o negativas; i su *cantidad* en ser universales, particulares o individuales. Una proposicion es *universal* cuando el sujeto está tomado universalmente: v. g. todos los hombres, ningun hombre; *particular* cuando el sujeto está tomado particularmente: v. g. ningun hombre; *individual* cuando está tomado individualmente: v. g. algun hombre, Sócrates, etc.

Los modos se dividen en directos e indirectos; en los *directos* el termino mayor es predicado de la conclusion; en los *indirectos* es sujeto.

Se ha designado la proposicion *universal afirmativa*, por la letra A, i la proposicion *universal negativa* por la E; la proposicion *particular afirmativa* por la letra I, i la proposicion *particular negativa* por la O. Los siguientes versos ayudan a retener en la memoria estas cuatro especies de proposiciones i las letras que las designan.

Asserit A, negat E, verum jeneraliter, ambo.
Asserit I, negat O, sed particulariter, ambo.

Representando la cantidad i la calidad de las proposiciones por dichas letras, i combinándolas de tres en tres, se halla que pueden formarse 64 combinaciones; pero solo resultan 19 lejítimas, que en las escuelas solian espresarse por los famosos versos:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton,
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.
Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Con el objeto de retener las cuatro formas de cada figura, se compusieron los precedentes versos formados de palabras sin sentido alguno, pero que contienen en su lugar. las vocales destinadas a determinar cada uno de los modos de las figuras del silojismo. Las vocales espresan, pues, las proposiciones; pero esto se entenderá mejor con el siguiente ejemplo.—*Barbara.* Como la A está repetida tres veces, indica el silojismo compuesto de tres universales afirmativas. *Ferio* indica un silojismo en que la mayor es universal negativa, E; la menor particular afirmativa, I; la conclusion particular negativa, O: tal es el ejemplo citado en la *primera.* Si la pa-

l bra tiene mas de tres vocales, las últimas no se cuentan, pues se han añadido únicamente para la cadencia del verso, como en Frïseso *morum*.

En un testo diminuto, no es posible estenderse mas sobre este punto. Lo único que puede agregarse es, que cuando se conocen bien todas las *figuras* i todos los *modos*, se puede distinguir la falsedad de un argumento por medios en cierto modo esteriores; en la intelijencia, que estos medios mecánicos de juzgar del valor de un raciocinio, solo deben emplearse como auxiliares, ya en la demostracion, ya en la discusion; i que mas conviene ejercitarse en penetrar el vicio de un silojismo considerándole en sí mismo, que en refutarle por el simple exámen de su forma molestándose en su significacion. Si siempre es mas útil decidirse libremente i con conocimiento de causa, en filosofia es esto mucho mas necesario; i la especie de mecánica de que acabamos de dar idea, es mas notable por su rigor i simplicidad, que útil i aplicable en la práctica.

8.—Espliquemos ahora las otras formas de argumentacion.

PROSILOJISMO.

Es un argumento que consta de cinco proposiciones, las cuales forman dos silojismos de tal modo enlazados, que la conclusion del primero sirve de primera proposicion al segundo; v. g.

Lo que no tiene partes no puede perecer por disolucion de partes;
Es así que la substancia espiritual no tiene partes;
Luego la sustancia espiritual no puede perecer por disolucion de partes:
Empero, el alma humana es una substancia espiritual;
Luego el alma humana no puede perecer por disolucion, etc.

ENTIMEMA.

Viene del griego, que significa *concepcion de la mente o del espíritu*. I en efecto el entimema es un silojismo perfecto en la mente pero truncado en la espresion, por cuanto en él se omite, por elegancia i para mayor brevedad, alguna de las premisas, porque siendo demasiado clara, parece superfluo el enunciarla; v. g.

Dios es bueno.
Luego debe ser amado.

En cuyo caso se ha suprimido la mayor, *lo que es bueno debe ser amado*. Hai cierta elegancia en decir, como Ovidio en este verso de la Medea:

Servare potui, perdere an possim rogas?
He podido conservarte; luego podria perderte.

Toda la gracia i elegancia se le habria quitado, si se hubiera hecho un argumento en forma, de este modo :

El que puede conservar a otro, puede perderle ;
Es así que he podido conservarte ;
Luego pude perderte.

Tambien pueden comprenderse, las dos del entimema, en una sola proposicion, que por este motivo llama Aristóteles *sentencia entimemática ;* v. g.

Mortal, no conserves un odio inmortal.

EPIQUEREMA.

Esfuerzo o *probanza*, es un argumento por el cual se trata de disipar la incertidumbre que las premisas de un silojismo pudieran dejar en el ánimo de aquel a quien se dirije, probándolas sucesivamente si ámbas lo necesitan, o una sola si ha menester esta prueba suplementaria, ántes de sacar la consecuencia ; v. g.

Lo que es bueno es amable, porque el amor se inclina naturalmente a la bondad como el entendimiento a la verdad ;

Es asi que Dios es la bondad misma, puesto que nada bueno hai que no saque de él su bondad ;

Luego Dios es amable.

Otro. *El hombre debe profesar la relijion verdadera*, porque sin esto es imposible agradar a Dios, que es la misma verdad ;

La Relijion católica es la verdadera, como lo manifiestan los milagros, el cumplimiento de las profecias, i otras señales inequivocas. *Luego el hombre debe profesar la relijion católica.*

La famosa oracion *pro Milone* de Ciceron pudiera reducirse toda al siguiente epiquerema :

Es lícito quitar la vida al que injustamente pone asechanzas a la nuestra, cuando no nos queda otro medio de defenderla ; porque así lo dispone la lei natural, el derecho de jentes, i los ejemplos tambien lo comprueban.—*Es así que Clodio puso asechanzas a Milon*, como lo prueban sus armas, su séquito, sus soldados i demas procederes.—*Luego fué lícito a Milon matar a Clodio.*

DILEMA.

Viene del griego, que significa *tomar, convencer dos veces.* Es un argumento que consiste en dividir un todo en dos partes, i concluír afirmativa o negativamente del todo lo que se ha concluido de cada una de dichas partes. Consta por lo regular de una proposicion disyuntiva i de dos condicionales, ámbas conducentes a una misma conclusion. Los antiguos lo llamaron *silojismus cornutus, sive utrimque feriens*, porque así como el toro asalta con sus dos cuernos, así en este raciocinio se presentan al contrincante dos partidos, con la intencion de vencerle sea cual fuere el que tomare ; v. g.

El cristianismo es verdadera relijion, sea que haya convertido al mundo con o sin milagros;—si lo convirtió con milagros, el cristianismo tiene milagros en su favor, i por lo tanto es verdadero;—Si sin milagros, el cristianismo hizo el mayor de todos los milagros, convirtiendo al mundo sin necesidad de milagros;—Luego tambien es verdadero.

De esta clase es el argumento de que se valió Tertuliano acusando de inconsecuencia al Emperador Trajano, por su conducta para con los cristianos. Este príncipe habia prohibido perseguirlos, al mismo tiempo que habia ordenado castigarlos cuando se les encontrase. "Tal edicto, esclama Tertuliano, se contradice a sí mismo. ¡Cómo! El prohibe hacer pezquizas contra los cristianos como no culpables, i sin embargo ordena castigarlos como si lo fuesen; él usa de clemencia i de castigo, todo a la vez. *Los cristianos, o son culpables o inocentes; si lo primero, vuestro decreto es injusto porque prohibe denunciar a los culpables;—si lo segundo, vuestro decreto es igualmento injusto porque condena a los inocentes.*"

Aquí tambien están comprendidas aquellas pocas palabras de la oracion de San Cárlos en la apertura de uno de sus concilios provinciales: *Si tanto muneri impares, cur tam ambitiosi? Si pares, cur tam negligentes?*

Tal es, por último, el dilema en que se demuestra al scéptico que está en la absoluta imposibilidad de asentar su tésis, de que "nada puede saberse." Para convencerlo, bastaria decirle: *O sabeis que nada puede saberse,* o *no lo sabeis;—Si lo sabeis, luego puede saberse algo, i entónces no podeis decir que "nada puede saberse.—Si no lo sabeis, tampoco podeis decir que nada puede saberse;—Luego en ningun caso podeis decir que nada puede saberse.*

Mas, para que el dilema sea concluyente, es necesario: 1.º que las premisas estén fundadas en razones sólidas: 2.º que fuera de los dos estremos, no se deje al adversario otro partido que tomar sin que se perjudique, pues de lo contrario éste podria *retorcer* el argumento, o tornarlo contra el mismo que lo emplea. Contra estas condiciones peca el siguiente dilema que usaban los antiguos para *no temer la muerte*:

O el alma perece con el cuerpo, o no perece;—Si lo primero, no debe temerse la muerte porque es el término de todos nuestros males;—si lo segundo, tampoco debe temerse la muerte, porque es el principio de una vida mas dichosa;—Luego de ninguna manera, etc.

Pero ¿quién no vé que entre estos dos hai un tercer estado, en que, no pereciendo el alma con el cuerpo, la muerte venga a ser para ella el principio de una vida eternamente desgraciada?

SORITES.

Llamado tambien *graduacion o climax,* viene del griego que sig-

nifica *monton* (ratiotinium acervale). Es un argumento compuesto de varias proposiciones encadenadas de tal modo, que el atributo de la primera sea el sujeto de la segunda, el atributo de esta el sujeto de la tercera, el atributo de esta el sujeto de la cuarta, i así sucesivamente hasta la consecuencia, que se forma del sujeto de la primera proposicion i del atributo de la última; v. g.

La ciencia perfecciona nuestro ser;
Lo que perfecciona nuestro ser, enfrena nuestras pasiones;
Lo que enfrena nuestras pasiones, nos atrae el amor de los hombres;
Lo que nos atrae el amor de los hombres es útil;
Luego la ciencia es útil.

EJEMPLO.

Es un argumento en que se deduce una proposicion, de otra que con ella tiene una relacion, o de semejanza, o de oposicion, o de superioridad. De aquí resultan tres especies de ejemplos, llamados, *a pari*, *a contrario*, *a fortiori*; v. g.

EJEMPLOS.

1.º A pari. *La Italia es el jardin de la Europa,*
Luego Chile es el jardin de la América.

2.º A contrario. *La liberalidad para con los pobres agrada mucho a Dios,*
Luego la dureza para con ellos le desagrada mucho.

3.º A fortiori. *Un militar valiente es digno de estimacion;*
Luego con mayor razon lo será Pedro, que, ademas de valiente, es un militar instruido.

INDUCCION ESCOLASTICA.

Es un argumento que consiste en presentar, una a una, muchas proposiciones particulares, para deducir de todas ellas una conclusion jeneral; v. g. quiero probar que todas las disposiciones por última voluntad son revocables, i entónces digo:

El testamento es una disposicion de última voluntad, i es revocable;—lo mismo sucede con el codicilo—el fideicomiso—el legado—i la donacion mortiscausa;—luego todas las últimas voluntades son revocables.

Para que la conclusion en este modo de raciocinar sea verdadera, es preciso que sea completa la enumeracion de las especies particulares de que la proposicion jeneral va a componerse; pues de lo contrario puede resultar un sofisma, como luego veremos.

9.—Fácil es conocer que todos estos diferentes modos de raciocinar pueden reducirse al silojismo, i por consiguiente sujetarse a sus reglas. En efecto, raciocinar es buscar la relacion de dos ideas mediante una tercera; si pues el silojismo es, como no puede dudarse, la mas fiel i simple espresion del raciocinio, puesto que ha de constar por lo ménos de tres proposiciones convenientemente combinadas para deducir una verdad cualquiera, claro es tambien, que las otras formas de argumentacion no se diferenciarán del silojismo

sino por desarrollos o abreviaciones que modifican la espresion sin alterar la esencia. Asi es, que el *prosilojismo* se compone de dos silojismos en que se ahorra la primera proposicion del segundo; que el *entimema* es un silojismo cuya primera o segunda proposicion está truncada; que el *epiquerema* solo se diferencia de un simple silojismo, en que se va probando cada premisa ántes de sacar la consecuencia; que el *dilema* es la union de dos silojismos implícitos que pueden reducirse a uno solo, por ser una misma la conclusion de ambos; que el *sorites* es, segun el número de las proposiciones de que consta, la serie de dos o mas silojismos, como puede probarse fácilmente; que el *ejemplo*, para ser concluyente, supone un principio jeneral que contiene la consecuencia i completa un verdadero silojismo; i por último, que la *induccion* tambien lo es, si se observa que siempre falta en ella una proposicion que suplir, como puede verse en cada uno de los ejemplos citados. En el primero. *Las mismas causas producen los mismos efectos.* En el segundo. *Causas opuestas producen opuestos efectos.* En el tercero. *La estimacion a las personas está en proporcion de sus prendas.*

Aunque todos estos modos de raciocinar pertenecen al estilo escolástico, no hai duda que tienen una estrecha analojía con el modo vulgar de hacer raciocinios; i que por lo tanto importa conocer su construccion i las reglas a que están sujetos.

10. Toda argumentacion viciosa se llama *paralojismo, sofisma* o *falacia;* i es viciosa, porque peca en la materia o en la forma. El raciocinio peca en la materia, cuando algunas de sus premisas es falsa; i en la forma, cuando su construccion no está ajustada a las reglas prescritas para silojizar con acierto. En ámbos casos la conclusion es aparentemente verdadera, pero en realidad falsa, ya porque las premisas lo son, ya porque se pretende sacar de éstas lo que en sí no encierran. El paralojismo, i el sofisma o falacia, siendo en jeneral argumentaciones viciosas, inducen a error igualmente; pero con esta diferencia, que aquel es ocasionado por ignorancia o falta de luces o de aplicacion; miéntras que el sofisma es obra de malicia o de una sutileza maligna.

Aunque el vicio de las argumentaciones puede descubrirse fácilmente con las reglas que mas arriba hemos dado para los buenos raciocinios, no obstante, como los ejemplos que hai que evitar ocurren mas a menudo que los que deben imitarse, no será inútil presentar las principales fuentes de los malos raciocinios, porque esto nos ofrecerá mayor facilidad para huir de ellos. Estas fuentes son trece: seis de diccion, i siete de lójica. A las primeras se llama *gramaticales o de palabra*, i a las segundas *dialécticas o de cosa.*

Las de diccion son las siguientes: equivocacion, anfibolojía, composicion, division, acento, i figura de diccion. Algunas de estas son estrañas i hasta ridículas.—*Equivocacion.* "El clima es *dulce*, luego es grato al paladar."—*Anfibolojía.* El que esponga sus caudales en la empresa, comete una *locura:* luego es necesario en-

cerrarle en la casa de locos."—*Composicion*, o tránsito del sentido dividido al compuesto. "El que *está sentado* puede *estar de pié:* luego un hombre puede al mismo tiempo estar de pié i sentado."—*Division*, o tránsito del sentido compuesto al dividido. "Lo blanco no puede ser encarnado: luego el papel blanco no puede teñirse de encarnado."—*Acento.* "*Si* es justo. *Si* es justo:" lo primero es absoluto, lo segundo condicional.—*Figura.* "La existencia de Marte es fabulosa: luego no existe el planeta Marte."

He aqui las de lójica: Accidente, consecuente, ignorancia del punto en cuestion, círculo vicioso, no causa como causa, tránsito de lo que es simplemente verdadero a lo que le es bajo algun concepto, i vice versa; enumeracion imperfecta.—*Accidente.* "Algunos sabios han sido viciosos, luego la ciencia es dañosa." Aqui se condena la ciencia por un accidente de los que la poseen. —*Consecuente.* Se comete este error, cuando se afirma la consecuencia en lugar de la premisa. "Si es sabio es laborioso; es laborioso, luego es sabio."—*Ignorancia del punto en cuestion.* "El hombre no puede pensar sin sangre; luego la sangre piensa." Buscar el sujeto del pensamiento no es lo mismo que buscar una condicion necesaria para la vida, i por tanto para el pensamiento.—*Círculo vicioso.* Lo hai cuando se supone lo mismo que se ha de probar. "El ópio hace dormir, porque tiene virtud dormitiva." Precisamente la razon de esto último es lo que se ha de probar, i sin embargo se aduce como prueba.—*No causa como causa.* "El enfermo se halla peor; luego la medicina le ha dañado." El daño puede haber provenido de otras causas.—*Tránsito de lo que es simplemente verdadero a lo que solo es tal bajo algun respecto, i vice-versa.* "Engaña, luego miente." No concluye, porque puede engañar de buena fé. Pero si se dice, "no sabemos como el alma esta unida con el cuerpo, luego no existe esta union." No concluye por lo segundo.—*Enumeracion imperfecta.* "Pedro nació en Francia, luego no es chileno." No concluye, porque el nacimiento no es el único modo de ser chileno segun la constitucion de este pais.

Para mejor ilustracion, espondremos brevemente los principales capítulos de los sofismas que trae la Lójica de Port-Royal en la parte 3ª capítulo 19, siguiendo a Aristóteles en la denominacion que les dá.

Al primero llama *ignorantia elenchi*, que consiste en probar al adversario una cosa distinta de la que se cuestiona. Es un vicio mui comun en los altercados de los hombres; se disputa con calor, i a menudo no se entienden unos a otros. La pasion o la mala fé hacen que se atribuya al contendor principios que no tiene, o que se le pruebe lo que él no niega i está mui lejos de negar u opinar, o que entiende en diverso sentido, para combatirle con ventaja; o que se le imputen las consecuencias que uno se imajina poder sacar de su doctrina, aunque él las desapruebe i las niegue. Por ejemplo: se trata de saber *si hai ideas innatas*, i alguien para probarlo sostiene que es innato en el hombre el deseo de su bienestar. Pero ha pro-

bado en vano, porque el deseo no es idea: por consiguiente, no habiéndose tocado el punto en disputa, siempre queda en pié la dificultad.—La precaucion que un hombre de bien i sincero debe tomar contra semejante *quiproquo*, consiste en precisar bien desde un principio el estado de la cuestion, i cuando este estado se halle claramente determinado, cuidar mucho de no salirse él mismo de sus límites, i contener al adversario dentro de ellos siempre que intente desviarse.

Dar por cierto o probado lo que aun trata de probarse. Esto es lo que Aristóteles llama *petitio principii*, i otros, raciocinio en círculo o *círculo vicioso*. Consiste en probar lo mismo por lo mismo, es decir, en dar por prueba de una proposicion un principio que supone la verdad de la proposicion contestada; como si se pretendiera probar la ignorancia de tal médico diciendo que todos eran ignorantes, porque no será cierto que lo son todos, desde el momento que haya un médico que no sea ignorante. Si un mahometano quisiera demostrar que el Koran es inspirado porque Mahoma es infalible, i para probar que Mahoma es infalible alegase que el Koran es inspirado, cometería este mismo jénero de error.—Se pueden referir a este sofisma todos los raciocinios con que se pruebe una cosa desconocida, por otra que es tanto o mas desconocida, o una cosa incierta por otra que es tanto o mas incierta.

Enumeracion imperfecta.—Hé aquí un escollo en que frecuentemente fracasa nuestro limitado espíritu, cuando, analizando de un modo incompleto el asunto que se ventila, sin poseer todos sus elementos necesarios, i sin conocer que nos faltan algunos, sacamos una conclusion absoluta. Este es el defecto de muchos dilemas en que de la primera proposicion se hacen solamente dos hipótesis, cuando debiera hacerse mas. Suponer que un argumento no tiene mas que dos salidas, i cerrarlas inmediatamente al adversario creyendo haber logrado un triunfo completo, es un absurdo, porque puede suceder que haya una tercera por donde este se escape libremente i vuelva sus armas contra su pretendido vencedor. Así sucedió a un sofista que pretendia probar que no habia movimiento.

Para que uno se mueva, decia, es preciso que lo haga o donde está, o donde no está;

No puede moverse donde está, porque estando, esto basta para que no haya movimiento;

Tampoco puede moverse donde no está, porque no estando en un lugar, no puede ni aun imajinarse el movimiento;

Luego de ninguna manera podemos movernos.

Pero ¿quién no vé que el principio del adversario deja de estar comprendido en estas dos hipótesis, pasando de donde está a donde no está, que es precisamente en lo que consiste el movimiento? Resulta, pues, que el argumento es falso por falta de análisis.

Sacar una conclusion jeneral de una induccion defectuosa.—Se ha dicho ántes que *induccion* es una consecuencia jeneral que se saca de la enumeracion que hacemos de muchos hechos particula-

res. Por consiguiente, este sofisma difiere mui poco de la enumeracion imperfecta. La diferencia solo estriba, en que, en la enumeracion, sin considerar suficientemente todos los modos como puede hacerse una cosa, concluimos que ella no es, sin embargo de que en efecto es o se verifica de una manera que no se habia reparado; miéntras que en la induccion defectuosa sacamos una consecuencia jeneral precipitando los hechos particulares que habiamos principiado a enumerar bien. Sucede, por ejemplo, que hemos visto *muchos hombres blancos* entre los ingleses, franceses, españoles, alemanes, etc.; i de ahí deducimos que *todos los hombres son blancos*. Consecuencia, por cierto, inadecuada por defecto en la enumeracion de los hechos particulares, puesto que los hombres son negros en Etiopia i cobrizos en otros lugares.

Juzgar de una cosa por lo que solo le conviene accidentalmente. —Este sofisma se llama en las escuelas *fallacia accidentis* i consiste en sacar una consecuencia absoluta, simple i sin restricciones de un hecho particular i aislado, casual i transitorio. Esto hacen los que censuran las ciencias i las artes por los abusos que de ellas han hecho algunas personas; los que dicen, tal pueblo se sublevó en tal época, luego se sublevará todavia; el emético ha producido males, luego conviene no emplearle nunca; hai escritores que padecen groseras equivocaciones en historia i jeografia, luego todos los que se ocupan de estas ciencias están espuestos a tomar los sueños de un romancero por sucesos reales, i las descripciones mentirosas por un cuadro fiel de los lugares i del clima. Estos ejemplos que pudieran multiplicarse al infinito, son otras tantas violaciones del principio lójico que prohibe pasar de un solo hecho particular a uno jeneral i absoluto.

Pasar de lo que es cierto en algunas circunstancias a lo que es cierto en sí mismo. Esto es lo que se denomina *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Consiste en sustituir lo absoluto a lo relativo, como en este ejemplo. Los epicúreos probaban que los Dioses debian tener la forma humana, porque es la mas hermosa que existe, i todo lo hermoso debe estar en Dios. Argumento falso, porque la forma humana *no es absolutamente* una hermosura, sino con relacion al cuerpo. No siendo, pues, una perfeccion simple i absoluta sino condicional i relativa, no se sigue que debe estar en Dios que solamente abraza toda perfeccion absoluta.

Pasar del sentido dividido al sentido compuesto, o por la inversa, *del compuesto al dividido.* Uno de estos sofismas se llama *fallacia compositionis*, i el otro *fallacia divisionis*. Con ejemplos se comprenderán mejor.—Jesu-Cristo dice en el Evanjelio, hablando de sus milagros: *los ciegos ven, los cojos andan derechos, los sordos oyen*; es así que esto es imposible, dice un sofista; luego Jesucristo aseguró un imposible. Consecuencia falsa por tomar las cosas separada i no conjuntamente, es decir, en el sentido dividido i no en el compuesto; porque los ciegos no veian cuando estaban ciegos, ni los sordos oian estando sordos; sino que, mediante el

milagro, los que habian sido ciegos ya no lo eran, i lo mismo sucedía con los sordos.—Por el contrario hai proposiciones que no son verdaderas sino en un sentido opuesto a aquel que es el compuesto; como cuando dice San Pablo que los maldicientes, los fornicadores i los avaros no entrarán en el reino de los cielos: pues esto no quiere decir que no se salvará ninguno que haya tenido estos vicios, sino solamente que los apegados a ellos sin abandonarlos ni convertirse a Dios, no tendrán parte en el reino de los cielos.

Abusar de la ambigüedad de las palabras. A esta especie de sofisma, llamado *gramática fallacia*, se pueden referir todos los silojismos viciosos, por encontrarse en ellos cuatro términos en vez de tres: ya porque el medio esté tomado dos veces particularmente, o porque esté tomado en un sentido en la primera proporcion i en otro en la segunda, o en fin porque los términos de la conclusion no estén en ella tomados en el mismo sentido que en las premisas; pues no ceñimos la palabra *ambigüedad* a las solas voces que son toscamente equívocas, lo cual no engaña casi nunca, sino que comprendemos en esto todo aquello que puede hacer variar de sentido a una palabra, particularmente cuando los hombres no se aperciben con facilidad de este cambio, porque estando significadas varias cosas por el mismo sonido, las suelen tomar por la cosa misma. —Por tanto, esta ambigüedad se ejecuta de varias maneras, i para demostrarla, escojeremos algunos de los infinitos ejemplos que pudieran citarse. Piedra es voz bisilaba; piedra es sustancia; luego voz bisílaba es sustancia. Algun hombre es sabio; algun hombre es ignorante; luego algun sabio es ignorante. La nada, nada significa; lo que nada significa no tiene voz en nuestro diccionario; luego la nada no tiene voz, etc.

Tomar por causa de un hecho aquello que en realidad no lo es. Este sofisma se llama *non causa pro causa*, i es mui frecuente entre los hombres. Cáese en él de mil maneras, ya por la simple ignorancia de las verdaderas causas de las cosas, ya por servirse de causas lejanas i que nada prueban, para probar cosas o mui claras por sí mismas, o falsas, o cuando ménos dudosas, o ya tambien por vanidad, que nos hace tener vergüenza de reconocer nuestra ignorancia. A esta especie de sofisma se debe referir ese engaño comun del espíritu humano, *post hoc ergo propter hoc.* En seguida de tal cosa ha sucedido esto; luego es menester que esa cosa sea su causa. El arte de los augures, aruspices i astrólogos descansaba enteramente sobre esta base; porque a la verdad ¿qué relacion efectiva se encuentra entre el vuelo de las aves, el estado de las entrañas de los animales, la conjuncion de los planetas i lo venidero? Nada mas que una série de fenómenos verificados sucesivamente unos en pos de otros. Nos engañamos del mismo modo, cuando atribuimos los golpes de la fortuna próspera o adversa a la presencia de los cometas, o a la influencia desgraciada de ciertos dias, o de ciertas horas o números. El oríjen de estos errores no es difícil esplicar: consiste en la mala aplicacion que hacemos del principio de la causalidad. Creemos, i

con razon, que no hai efecto sin causa; pero nos equivocamos al señalarla. El vulgo supersticioso e ignorante dice, por ejemplo, *las luces estan mui propagadas; luego a eso se debe la corrupcion de las costumbres.*

Hai un medio fácil de resolver cualquier falacia, i consiste en examinar la relacion de las ideas i del principio que las une, lo cual se consigue al instante reduciendo el sofisma a un silojismo claro i a unas premisas ciertas i evidentes. Asi aparecerán claramente la conclusion, el término medio i los estremos: el sofisma no se resistirá por mucho tiempo a las penetrantes miradas de la intelijencia: i conoceremos tambien que los lazos que la mala fé tiende a nuestro entendimiento, son siempre la ignorancia, los vicios, las obscuridades del lenguaje i las pasiones con todos sus instintos.— No niego que para esto sean mui útiles las reglas de la dialéctica, i en la detenida esplicacion que de ellas acabo de hacer, he dado una prueba de que estoi mui léjos de despreciarlas; pero no puedo ménos de observar, que no es lo mas fácil recordarlas, i que ademas tienen el doble inconveniente de conducir al espíritu del principio a la consecuencia por medios aljebraicos, i, por decirlo así, a ciegas; i de ocuparle de tal manera de ellas i de la forma silojística, que no le queda ni atencion ni interés para el fondo de las ideas.

11.—Por lo cual, la mejor regla para raciocinar bien es acostumbrarse a no admitir una proposicion sin estar seguro de comprenderla, i sin haber verificado su exactitud; i no sacar una conclusion sin ver con evidencia que está contenida en las premisas. Esto casi equivale a decir, que el secreto para acertar en la deduccion i para no dejarse alucinar, es tener una imajinacion pronta para encontrar términos medios, i un juicio recto para apreciar la exactitud de una proposicion i comprender las relaciones de las proposiciones entre sí. De manera, que todas las reglas del silojismo pueden reducirse a una sola: comparar unos *mismos* estremos con un *mismo* medio; segun el principio de contradiccion. Por la inversa, todos los vicios de los silojismos se reducen a uno: el cambio de los estremos o del medio, aunque la palabra que los esprese se conserve siempre la misma.

A pesar de todo, no hai que abandonar el estudio individual de las reglas técnicas; pues ellas constituyen un arsenal, del cual seria sensible estar privado en algunas ocasiones: 1° porque siempre que un raciocinio presenta una dificultad estraordinaria, el mejor i acaso el único medio de comprenderlo, es reducirlo a silojismo i aplicarle rigorosamente sus reglas: 2° porque en una discusion, en que no es posible llegar a entenderse, no hai medio mas seguro de tapar la boca a un sofista, que un silojismo en forma; 3° porque de la misma manera que se estudia la jimnástica sin otro objeto que fortificar el cuerpo, puede uno acostumbrarse en la escuela a espresar un raciocinio en los términos mas rigorosos i simples; i el que se ocupe por cierto tiempo en raciocinar en forma, convendrá

que en este ejercicio ha ganado cuando ménos presencia de espíritu i solidez. No nos avergoncemos, pues, de estudiar las reglas del silojismo. *El Organum* de Aristóteles que las contiene todas, es uno de los libros que han ejercido la influencia mas durable sobre los destinos de la humanidad; i es cosa miserable tratar con desden, por algunas vanas bufonadas sobre los silojismos en *Bárbara* i en *Baroco*, lo que ha contribuido a la gloria del Prínce de los filósofos, i lo que por todos estos ha sido estudiado con tanta solicitud durante veinte siglos, i por hombres tan eminentes como Descartes, Spinosa, Leibnitz. Estos términos estrambóticos de que tanto se han burlado algunos, no son la teoría del silojismo de los escolásticos: son solo una forma mnemónica excelente, empleada por mucho tiempo, i de la cual se puede echar mano todavía con buen éxito para fijar en la memoria reglas mui complicadas. El silojismo es útil como un medio de ejercitar el espíritu i de habituarlo a la precision i al rigor filosófico. Su teoria, es, como dice M. Cousin, una de las mas regulares, completas e infalibles que jamás haya construido el espíritu humano, i esplica todas las aplicaciones posibles i todos los recursos de nuestra facultad deductiva.

LECCION IV.

AUTORIDAD I TESTIMONIO HUMANOS.

1.—Necesidad del testimonio humano.—2. Si produce certidumbre.—3 Fundamentos de nuestra creencia en el testimonio de los demas hombres.—4. Necesidad de algunas reglas para saber apreciar su valor.—5. Distincion entre el testimonio propiamente dicho, i la autoridad.—6. Cual es el papel de la autoridad.—7. Clasificacion del testimonio, i reglas ralativas al que versa sobre materias científicas.—8. Reglas del que tiene por objeto los hechos de la vida comun, i principalmente del oral i el escrito; reglas de crítica relativas a la autenticidad.—9. Tradicion: monumentos, i demas pruebas que hacen veces de testimonio.

1.—En muchos casos no podemos conocer directamente la verdad por nosotros mismos, ni por observacion inmediata ni por raciocinio, i entónces es indispensable que nos fiemos del testimonio de los demas hombres. En el mundo moral como en el físico, hai hechos que, no siempre podemos presenciar por verificarse en tiempo o lugares remotos, ni tampoco obtener por deduccion, ya sea que se trate de actos libres que nos es imposible conocer porque no dependen de ninguna causa necesaria, o de acontecimientos naturales que igualmente ignoramos, por no conocer bastante el conjunto de relaciones de las causas que obran sobre el globo. I sin embargo, tener noticia de tales hechos nos es mui necesario, porque ellos son el fundamento de una infinidad de verdades que tienen una relacion íntima con la práctica de la vida i con las ciencias. Llegamos a obtenerlos, pero no es de otro modo que valiéndonos de nuestros semejantes: su testimonio viene pues a aumentar gradualmente el caudal de nuestros conocimientos: por su medio,

como que se amplía nuestro ser, trasladándonos a presencia de tiempos, paises i objetos a que nunca habriamos llegado nosotros solos.

Verdad es que la filosofía debe por su propio carácter remontarse a la fuente de todas las creencias; pero de aqui no se infiere que el filósofo haga profesion de no creer nada sobre el testimonio i la autoridad de los demas hombres. Si desecharamos esta fuente lejitima de los conocimientos, perderiamos a veces, con las lecciones i la esperiencia de lo pasado, todo el fruto de las observaciones hechas por nuestros predecesores sobre las materias que nos ocupan, i ademas la ventaja de comparar el resultado de nuestras investigaciones con los descubrimientos que se verifican lejos de nosotros, en paises que siempre nos serán desconocidos, i en medio de circunstancias que jamás se presentan en los lugares que habitamos.— Por otra parte, siendo el testimonio *un medio de adquirir conocimientos por la comunicacion que se nos hace de ellos*, su necesidad se funda en las leyes que rijen el órden moral: órden que consiste en una tendencia i direccion tal de las acciones de los hombres, que sin ella seria imposible todo trato, toda sociedad humana. En efecto, el testimonio de los hombres es absolutamente necesario; sin él seria imposible vivir en sociedad, puesto que la confusion i el desórden reinarian en todas las relaciones que aproximan a los hombres unos a otros; ningun documento, ni estímulo de ninguna especie podriamos deducir de la historia en beneficio comun o en provecho personal; en las familias no se conocerian los projenitores, ni los bienes que hubiesen dejado; no podria haber ninguna seguridad en las herencias, ni los majistrados tendrian regla alguna por donde rejirse para fallar en justicia; se dudaria de la autoridad de las leyes i seria preciso renovarlas en cada jeneracion, en cada pueblo i tal vez en cada dia. Sin esta fé o confianza en el dicho de los demas, seria imposible hasta el trato comun i el comercio ordinario de la vida, pues que nadie se atreveria a dar un solo paso en ninguna clase de negocios, ni aun en los pertenecientes a su propia conservacion; i el hombre, en fin, se veria en medio de sus semejantes como en un caos de embates, dudas i perplejidades. Asi pues es necesario, para que exista el órden moral, que exista nuestra adhesion al testimonio de los demas hombres, i que en él encontremos, no solo un medio de obtener la verdad, sino un medio de certidumbre. Por esto es que el Supremo Autor i Lejislador de las sociedades humanas ha dispuesto que en los casos necesarios, ni engañen ni se engañen los hombres en sus relaciones.

2.—A la pregunta de si el testimonio de los hombres produce certidumbre, fácilmente puede responderse con esta otra pregunta: ¿es dudoso que exista Paris para uno que nunca haya ido a dicha ciudad? Por mas que interrogue a mi espíritu i le excite a la desconfianza, nada encuentro en él que se parezca a una duda sobre este hecho: *Existe en la China una ciudad que se llama Pekin: Luis XIV ha existido: Cesar ha existido: Alejandro i Napoleon han existido.* Véanse aquí verdades que indudablemente me inspiran

una plena confianza: no puedo dudar de ellas sin ponerme en contradiccion con el sentido comun i mi propia conciencia. Existen pues hechos esclusivamente afirmados por el testimonio, i en cuya realidad creemos sin vacilar; luego el testimonio puede enjendrar la certidumbre. Pero aun hai mas: "conozco, ha dicho d'Aguesseau, que hai hechos que aunque solo me son conocidos por el testimonio de los hombres, me son tan evidentes como las verdades de la jeometría. ¿Podré yo dudar, por ejemplo, de la existencia de Roma, aunque no haya estado en ella? ¿Me será posible ni aun sospechar que me engañe o se engañe el historiador que me anunció que Augusto fué el primer Emperador romano, i que Cristóval Colon descubrió lo que llamamos Nuevo-Mundo? Si las verdades jeométricas son mas claras para mí, porque yo descubro su principio, aquellas tienen la ventaja de estar al alcance hasta de los hombres mas comunes, i de causar en sus almas una impresion mas profunda i mas duradera. Continuamente se ven disputas sobre los metodos jeométricos i sobre la misma evidencia; pero nunca se ha puesto en duda la existencia de Roma; i si algun hombre ha querido dudar de hechos de esta naturaleza, ha sido tenido por un loco, o a lo ménos, por un sofista despreciable que abusa de la sutileza de su talento."

3.—Resta saber cual es el fundamento de nuestra creencia en el testimonio humano. De todas las soluciones que se han dado a esta cuestion, la siguiente del Dr. Reid nos parece la mas plausible. "El autor de la naturaleza, dice, haciendo al hombre criatura social, lo ha dotado de todos los instrumentos necesarios para que la sociedad tenga efecto. Con este objeto puso en nuestro espíritu dos inclinaciones correlativas: la una nos impulsa a decir la verdad, o, lo que es lo mismo, a espresar nuestros pensamientos como son en sí. Este procedimiento está de acuerdo con el modo de obrar jeneral del hombre, que consiste en buscar siempre la línea mas corta entre su ser i el término que se propone. La falsedad nos obliga a un trabajo que nos separa de esta línea, forzándonos a buscar un signo de lo que no está en el pensamiento; asi pues, la verdad es la primera salida que se presenta a la espresion, cuando nos sentimos impulsados a hablar. La otra inclinacion, es la que nos induce a dar fé a los otros hombres, porque viéndolos organizados como nosotros mismos, les atribuimos nuestras propias aptitudes i propensiones, i por consiguiente, los creemos dispuestos a decir la verdad. De aqui nace que la niñez es la edad mas crédula, porque es la que mas ciegamente se somete a la naturaleza."

Por esta esplicacion se ve pues, que la fé en el testimonio de los demas hombres, se funda precisamente en la fé de nuestro propio testimonio. Como ordinariamente atribuimos a nuestros semejantes las cualidades que reconocemos en nosotros mismos, i como en nosotros encontramos la de sentir, de adquirir la verdad, i de comunicarla a los demas por medio del lenguaje; i como por otra parte, no dudamos del testimonio de nuestros sentidos, por esto es que tam-

poco abrigamos la menor duda en órden a lo que nos dicen los demas hombres, cuando observamos que ellos se han hallado en las mismas circunstancias que nosotros, que han sentido como nosotros hubieramos sentido en su caso, i que nos comunican lo propio que nosotros mismos les hubieramos comunicado. Creerles, es creernos.

4.—No obstante la verdad de todo lo espuesto, observaremos, que si por una parte nos sentimos naturalmente inclinados a fiarnos en el testimonio de nuestros semejantes, por otra, no estamos siempre dispuestos a prestar nuestro asenso a cuanto ellos dicen; sea que para esto nos fundemos en nuestros mismos falibles procederes, o en lo que la esperiencia nos advierte constantemente, que los hombres no dicen siempre la verdad: ora porque no observan los hechos como corresponde, ora porque la pasion o el espíritu de partido los alucina i tienen interes en comunicar lo contrario de lo que sucede en realidad, o bien porque su imajinacion estimulada por el amor propio se siente inclinada a exajerar todo lo que les favorece, de lo cual hallamos no pocos ejemplos en muchas historias que son una mezcla discordante de sucesos verósimiles, cuentos fabulosos i rumores populares destituidos de todo fundamento. Tal es el motivo porque la lójica nos enseña a mirar el testimonio humano como un medio que tiene dos estremos igualmente peligrosos, que es preciso evitar a todo trance, a saber, o una credulidad ciega, que dá crédito a cuanto se le cuenta, una incredulidad igualmente temeraria, denominada *pirronismo*, que en nada cree. Si pues en todo puede haber sus excesos, si los hai de creencia i tambien de incredulidad, claro es que en algunos casos deberá dudarse del testimonio, i en otros arrastrará nuestra conviccion de un modo irresistible. Sucederá esto último, siempre se halle revestido de ciertos carácteres de veracidad que consisten, por un lado, en la verosimilitud del suceso que se nos cuenta, i por otro, en el número i calidad de los testigos, en su uniformidad o diverjencia, su carácter, su interes, sus luces i las circunstancias en que se han encontrado. De aqui la necesidad de sujetarse a algunas reglas, para que nuestra creencia en el testimonio humano descanse segura en estos caracteres de probabilidad combinados. Concluiremos la presente leccion con dichas reglas.

5.—Empero es necesario distinguir el testimonio propiamente dicho, de la autoridad. El primero, aun cuando jire sobre materias científicas, tiene por objeto los hechos i por garante la fidelidad, la veracidad, la competencia del testigo. La segunda tiene por objeto no hechos sino creencias; i lo que creemos en virtud de la autoridad no lo admitimos como demostrado, sino a pesar de la ausencia de toda demostracion. Supongamos que Newton cuenta una esperiencia que ha hecho, i que de ella da una esplicacion que no podemos comprender. Sin embargo, admitimos el hecho bajo su testimonio, i nos adherimos a la esplicacion bajo su autoridad.

6.—En filosofía es cierto que la autoridad no funda una conviccion, pero tambien lo es que nos inclina i dispone a creer. Para

creer en la existencia de Dios no me basta sin duda que Descartes haya creido en ella; pero que él, que Platon, Aristóteles i Leibnitz, tambien creyesen, es ya para mí, ántes de toda demostracion, un hecho considerable que hace probable la verdad de esta creencia i que me pone en guardia contra toda opinion contraria. El principio de la autoridad, admitido con esta medida, no quita nada a la independencia de la razon: está ademas fundado en el sentido comun, es de una aplicacion evidentemente útil, i aun indispensable en muchas ocasiones.)

(7.—En cuanto al testimonio propiamente dicho, se debe distinguir el que versa sobre materias científicas, del que tiene por objeto los hechos de la vida comun. En las materias científicas debe considerarse, sobre todo, la habilidad del testigo, su talento i su conocimiento especial de lá materia sobre la cual testifica. No hai que dejarse llevar del rango que ocupa, o del solo brillo de su nombre, o de cualidades que no tienen relacion alguna con el descubrimiento de que se trata, o en fin, de una de esas ciegas predilecciones hácia el heroe de un pais, o el jefe de una escuela, o el defensor de una opinion favorita. Aunque Descartes sea a mis ojos un filósofo mayor que Newton, a este deberé creer si se trata de Astronomia.

(Tambien se debe distinguir el testimonio oral del escrito, i por último, el testimonio voluntario i reflexivo, del monumento o prueba material, que tambien hace veces de testimonio.

(Cuando se trata del testimonio oral i directo, se recomienda ordinariamente que nos aseguremos de estas dos condiciones : 1ª que el testigo no esté engañado : 2ª que no nos quiera engañar. De poco nos sirve la veracidad i buena fé de un narrador si él está engañado, i tampoco nos aprovechan los conocimientos de un embustero, si nos dice lo contrario de lo que sabe.—*Reglas :* 1ª La certidumbre de un hecho está en razon del mayor número de testigos que lo refieren, i de su mayor probidad e ilustracion : 2ª Mas crédito merecen los testigos de vista que los de oidas : 3ª Entre los testigos oculares, es preferible, en igualdad de circunstancias, el que no tomó parte en el suceso, i no ganó ni perdió en él : 4ª Entre los testigos de oidas, mas debe creerse a los contemporáneos i naturales del pais donde sucedió el hecho, que a los que han vivido en tiempos i a distancias remotas : 5ª Entre los testigos contemporáneos, mas crédito merecen los que tuvieron cuidado en indagar la verdad del hecho i los imparciales, que los que tienen un interes particular en que se les crea : 6ª la calidad i circunstancias del hecho, esto es, su mayor o menor verosimilitud, determinan ordinariamente la mayor o menor fé que se debe al que lo refiere.)

Estas reglas se aplican igualmente al testimonio oral i al testimonio escrito. Añadiremos no obstante algunas reflexiones sobre esta segunda especie de testimonio.

Cuando se trata de un libro o de un manuscrito, ántes de averiguar si el autor es de buena fé i si está suficientemente instruido de

lo que cuenta, es menester comprobar en cierto modo la identidad del testigo, asegurándose de que la obra es, verdaderamente i en todas sus partes, del autor a quien se atribuye. Es incalculable el número de obras apócrifas que cuenta la república de las letras, i lo es tambien el de interpolaciones i alteraciones de las obras auténticas.—Veamos algunas reglas de crítica, de las cuales es necesario hacer uso siempre que nos apoyemos en una obra cuya autenticidad no es evidente.

(Las pruebas de la autenticidad de un escrito son intrínsecas, o estrínsecas. *Intrínsecas :* el estilo es precisamente el del autor a quien la obra se atribuye? Las reflexiones, los juicios, el plan, la disposicion de las partes, concuerdan con su modo habitual de componer? Los acontecimientos i los hombres contemporáneos de que es natural que hable, están mencionados en efecto?) *Estrínsecas :* está la obra citada por los historiadores o biógrafos que han dado la lista de los escritos del autor? Está citada por los escritores posteriores que han escrito sobre el mismo objeto? No la cita ningun escritor de época anterior?)

(Agregaremos : 1° Los anónimos merecen poca confianza : 2° Las obras póstumas, publicadas por manos desconocidas o poco seguras, son sospechosas de apócrifas o alteradas : 3° Narraciones fundadas en memorias secretas o papeles inéditos, no merecen mas fé que la que se debe a quien sale responsable de ellas : 4° Mucho se debe desconfiar de las relaciones de viajeros que han permanecido poco tiempo en el pais que nos describen.)

(9.—Una especie de testimonio que ocupa el medio entre el oral i el escrito, es la *tradicion :* noticia antigua transmitida sucesivamente de padres a hijos por el curso de jeneraciones que llegan hasta nosotros. Hai tradiciones cuyo oríjen es conocido i respetable, i otras de transmision incierta i dudosa ; tradiciones alteradas por la supersticion, i que no han podido propagarse sino entre ignorantes o jente ordinaria. Ciertas tradiciones versan sobre hechos vagos, mui remotos, inverosímiles, sin importancia real o cuya importancia está destruida desde mucho tiempo ; otras tienen por objeto hechos graves, atestiguados ademas por sus principales circunstancias, las cuales subsisten i son de una naturaleza tal que no pueden olvidarse ni alterarse. Es pues contrario a una sana crítica, o desdeñar igualmente todas las tradiciones, o acojerlas con una confianza ciega.)

En fin, puédense sacar inducciones históricas, muchas veces poderosísimas, de un monumento, de una ruina, de una estátua ; o tambien de una costumbre antigua, de una balada, de una leyenda, i de ciertas espresiones que han entrado en uso. Se necesita mucha sagacidad i discernimiento para servirse de semejante especie de pruebas. Este monumento, v. g., tiene los caracteres de la arquitectura de tal época? No será una imitacion intentada en una época ménos lejana? La civilizacion de la época i del pais permitia la construccion de un edificio tal? etc., etc.

LECCION V.

VERDADES PROBABLES, I VERDADES IDÉNTICAS.

1.—Verdades continjentes, o probables.—2. Principio de induccion bajo sus dos faces.—3. Induccion propiamente dicha.—4. Diferencia entre el raciocinio inductivo i el deductivo.—5. Analojía.—6. Hipótesis i sus reglas; valor del método hipotético.—7. Hermenéutica, su necesidad i fundamentos.—8. Verdades idénticas; definicion, su uso, i sus reglas.—9. Division, i sus reglas.—10. Clasificacion i sus reglas.

1.—Aunque es cierto que para jeneralizar una verdad cualquiera se necesita que el número de hechos averiguados sea bien considerable, puede suceder que no lo sea, a causa de no reunirse los datos o esperiencias suficientes para producir certidumbre, o de que la union real de dos ideas depende del concurso de varias condiciones, de cuya existencia no haya una seguridad plena; en tal caso no habrá verdad jeneral, sino continjente. Por ejemplo, digo que *habrá fallecido Pedro*, por hallarse ocho o diez años ausente de su patria, i no haber escrito a su familia ni a persona alguna conocida desde que se separó de aquella. El largo tiempo que no escribe, la frecuencia con que en otras ocasiones lo ha hecho, la malignidad del clima en que vive, su edad i la crónica enfermedad que le aqueja, todos estos datos forman una probabilidad fortísima *en favor* de su muerte, pero aun no bastan para darla por segura, porque hai otros *en contra*. Su silencio dimanará tal vez del estravio de sus cartas, de haberse trasladado a otro pais con el cual no hai comunicacion fácil, de sus multiplicados negocios, i en fin, de mil incidentes que no es posible preveer.

Tales son pues las verdades que llamamos *continjentes* o *probables*, i que se definen: "las que espresan la existencia de un acontecimiento en cuyo favor obran algunos datos, pero que solo alcanzan a producir una porcion de certidumbre." Esta porcion de certidumbre, o bien, "la razon o el conjunto de datos i razones que hai para creer que una cosa suceda, es lo que se denomina *probabilidad*." La teoría de las probabilidades es un ramo cuya esplicacion corresponde propiamente a el Aljebra superior, por cuyo motivo nos limitaremos a indicar brevemente los asuntos a que aquella puede aplicarse en filosofía, que son la induccion, la analojía, la hipótesis, la hermenéutica, etc.

2.—Desde que estamos en posesion del *principio de causalidad*, creemos, no solo en la relacion necesaria que liga todo fenómeno o efecto a una causa, sino tambien, i mui naturalmente, en que esta causa obra de una manera uniforme, estable, constante, i no fortuita, irregular, desordenada. De aqui la doble creencia en la estabilidad i la jeneralidad de las leyes de la naturaleza, i a esta doble creencia se denomina *principio de induccion*. Semejante creencia

se forma inmediatamente en nuestro espíritu con ocasion de todo fenómeno interno o esterno, percibido por la conciencia o por los sentidos.

Es preciso no confundir la nocion de causa con la nocion de lei. *Causa* es lo que produce algo, i es el principio jenerador de las cosas; *lei*, en jeneral, es el modo como tal cosa es producida. *Buscar la causa* de un hecho es remontarse a su oríjen primitivo, a la fuente de donde emana; i esta investigacion conduce, o a la voluntad de Dios, o la voluntad del hombre: dos causas que realmente existen en el mundo, o a cuyo conocimiento puede la razon elevarse por sí misma, porque ellas son las únicas que obran con libertad, con intencion i en virtud de su propia fuerza: esta, contenida ciertamente en estrechos límites i con una enerjía comunicada: aquella, con una perfecta independencia en la inmensidad del espacio i del tiempo. *Buscar la lei* de un fenómeno, es averiguar la reunion de medios i circunstancias por i en los cuales es dicho fenómeno producido, es decir, las reglas constantes i las condiciones invariables a que su produccion está sujeta por la causa que lo produce.

La induccion debe ser mirada bajo dos puntos de vista, segun que, o atribuimos el *carácter de estabilidad* a un elemento que hemos encontrado en un objeto, estendiéndolo, de lo presente en que lo observamos a lo pasado o a lo venidero, o *jeneralizamos* dicho elemento estendiéndolo del objeto en que lo hemos observado a otros objetos con los cuales reconocemos que tiene ciertas relaciones de semejanza. La induccion se divide pues en *induccion propiamente dicha*, i en *analojía*.

3.—La primera es un pensamiento natural por el cual estendemos la duracion de los fenómenos (cuyo principio i fin no nos señala la percepcion) a lo pasado i a lo venidero. Luego que la percepcion nos muestra una cosa, juzgamos que ya existía ántes que la viésemos, i que no dejará de existir aunque la dejemos de ver: por el mismo principio juzgamos que el Sol que vemos hoi lo veremos tambien mañana. De lo que resulta que la induccion se funda en el recuerdo i en la prevision: si no tuvieramos la nocion de lo pasado ni de lo venidero, el juicio i raciocinio por induccion serían imposibles.

La induccion es el oríjen de un sinnúmero de juicios, i el principio de la mayor parte de nuestras acciones i cálculos. Por ella creemos en la continuacion para lo sucesivo de nuestra existencia personal, en la duracion del mundo i de nuestros semejantes, en la vuelta periódica de las estaciones, i en la sucesion regular del dia i de la noche. Sin la induccion no dariamos un solo paso hácia adelante, porque nada nos aseguraría que el suelo que ahora resiste a nuestros pies no se hundiria al dar otro paso: tampoco el labrador confiaría semillas a la tierra, porque no tendria confianza en que esas semillas que han fructicado otras veces, habian de desarrollarse para dar nuevas mieses en la estacion siguiente: el astrónomo no predeciria los eclipses ni anunciaria para cada dia del año

la hora de la salida i entrada del Sol: el médico no aplicaria ciertos remedios a ciertas enfermedades; i en fin, no prometeriamos nada ni podriamos contar con las promesas de otros, porque no habría cosa alguna que nos respondiera de lo venidero.

La induccion, como se ve por estos ejemplos, no es otra cosa que la jeneralizacion de los hechos particulares recojidos en la observacion. Esta es su base, i por consiguiente el fundamento de la esperiencia humana. Pero nuestra prevision a este respecto puede ser frecuentemente falible, porque la estabilidad i periodicidad pueden faltar a los fenómenos a que las atribuimos mas allá del momento presente. De lo que sucede ahora, no siempre podemos lejitimamente inducir lo que ha sucedido i lo que sucederá; i si esto es cierto en el órden de las cosas fatales, con mayor razon lo será en la esfera de la libertad humana. De aquí resulta, que la induccion por su naturaleza solo nos permite prejuzgar lo venidero, conjeturarlo, tener verdades *probables*, *continjentes*, *hipotéticas*, como las que hemos citado ántes; i que la observacion no solo es su base, sino un medio de verificacion i de confirmacion.

4.—Toda induccion se puede espresar de la manera siguiente: —*Principio de la induccion.* La naturaleza está gobernada por leyes, o (para espresar mas esplícitamente el mismo pensamiento) lo que ha pasado siempre de una cierta manera en una especie determinada, pasará siempre de igual manera en la misma especie, con tal que sean idénticas las circunstancias:—*Esperiencias hechas.* Es asi que siempre que he observado la caida de los cuerpos graves, se ha verificado de la misma manera determinada;—*Conclusion.* Luego todos los fenómenos análogos pasan tambien i pasarán siempre de esta misma manera determinada.

Una induccion espresada asi es un verdadero silojismo, que se puede juzgar por las reglas ordinarias de éste. Sin embargo, el raciocinio inductivo se diferencia del deductivo por los tres siguientes carácteres, cuya importancia es capital:—1º El principio del silojismo inductivo es siempre la creencia en la existencia de las leyes de la naturaleza, miéntras que el silojismo comun se apoya ya en un principio ya en otro:—2º El silojismo inductivo se sirve de una jeneralizacion que solo descansa *sobre algunos hechos*, para establecer que el principio espresado por esta jeneralizacion debe aplicarse a todos los hechos de la misma especie. De esta manera pasa *de algunos a todos*, i concluye *de lo menos a lo mas*, lo cual sería un vicio radical en cualquiera otra especie de raciocinio:—3º La conclusion de este silojismo nunca es de una evidencia absoluta, porque, por mas que se hagan variar las circunstancias del hecho, i se repita indefinidamente el hecho mismo, es de temer siempre que no se hayan llevado las esperiencias bastante léjos o multiplicado lo suficiente, para estar seguros de que no se toma la excepcion por la regla, lo accidental por lo universal.

La induccion sería infalible, si fuese posible determinar por una regla el número de esperiencias necesarias para autorizar al espíritu

a que por la induccion afirmase *de todos*, lo que por la observacion conociese *de algunos*. Pero semejante regla no puede existir, porque en la mayor parte de las veces el número de casos es indefinido, como ya en otro lugar lo hemos dicho. Lo que debe recomendarse de una manera jeneral es, que siempre se evite la precipitacion, que se luche largo tiempo contra la tendencia natural que tenemos a inducir, i que no se deje de esperimentar sino cuando se sienta una conviccion tan plena, que dificilmente pudiera aumentarse por esperiencias nuevas.

5.—Asi como *la induccion* es la creencia en la *estabilidad* de las leyes de la naturaleza, *la anolojía* es la creencia en su *jeneralidad*. Es un pensamiento natural que induce a la intelijencia a atribuir una causa idéntica a los hechos que entre sí tienen algun elemento comun. Por la analojía conjeturamos que muchos seres, por el solo hecho de ser semejantes, deben estar sometidos a las mismas leyes, i que la misma causa que produce tal efecto en el uno, debe producir exactamente el mismo en el otro; porque no podemos persuadirnos que haya tantas leyes como individuos hai en la naturaleza, sino únicamente que hai tantas leyes como especies de seres existen en ella. Asi es, como esperimentando diversas sensaciones de los objetos esternos, juzgamos por analojía que las mismas deben esperimentar los demas hombres, porque la naturaleza nos obliga a creer que la existencia física de todos nuestros semejantes, está igualmente sometida a las mismas condiciones o leyes.

La analojía es el fundamento de las ciencias humanas, i el mas poderoso instrumento de los descubrimientos. A ella se debe que Newton, aplicando al movimiento de los cuerpos celestes la lei de aceleracion que preside a la caida de los terrestres, reconociese que este movimiento estaba en razon directa de su masa e inversa del cuadrado de su distancia, infiriendo de aquí que el movimiento de los planetas era de rotacion i al derredor del Sol. Franklin habría visto estos dos fenómenos, por una parte la chispa eléctrica i por otra el relámpago, pero sin la analojía jamás habría intentado referirlos a una sola causa, i esplicarlos, como lo hizo, el uno por el otro, infiriendo que la causa del rayo es la electricidad, por cuanto los efectos de este fluido en la máquina eléctrica, son enteramente semejantes a los que presenta la nube en la tormenta.

La analojía procede de tres modos. 1o. De causas conocidas infiere efectos desconocidos, cuando, investigada la uniformidad de operacion de varias causas, los efectos de la una nos dan a conocer los de la otra. De este modo los habitantes de la Zona Tórrida en América, presumen que los terrenos situados bajo la misma zona en Asia i Africa, producen frutos semejantes a los que ellos tienen a la vista. 2.° De efectos conocidos a causas desconocidas, cuando averiguada la causa ordinaria de un hecho, se presume la de otro semejante; como el ya citado ejemplo de Franklin. 3.° De circunstancias colaterales conocidas a circunstancias colaterales desconocidas, cuando se sabe que ciertos hechos van siempre unidos con otros para

producir un fin determinado, i se infiere que los hechos semejantes, participando de la misma union, deben estar dispuestos con el mismo objeto. De este modo de raciocinar nos valemos, cuando, conociendo que el mecanismo de un piano está dispuesto para arrojar diferentes sonidos, inferimos que el de otro piano debe tener el mismo fin; que si una casa ha sido construida para proporcionar la habitacion, otra cuyas partes esten arregladas en el mismo órden, habrá sido edificada con el mismo destino. Por último, se arguye por analojía, que se llama *de simple semejanza*, cuando se asegura que una fruta tiene el mismo sabor que otra, porque ámbas tienen el mismo color i olor; i cuando se cree que una persona es del mismo carácter que otra, porque se le asemeja en la fisonomía. Pero adviértase que esta analojía es la mas debil de todas, porque en las demas hai causa conocida, i efecto, que, probable o ciertamente, emana de esta causa; mas, en la de simple semejanza, hai solo sospecha de la existencia de alguna causa, sospecha que puede inducir una mayor o menor probabilidad, pero jamas la certidumbre.

A semejanza de la induccion, la analojía es el oríjen de un sin número de falsos juicios, cuando no se emplea con cordura. Muchas veces los fenómenos semejantes bajo algunos aspectos, son rejidos por diferentes leyes; hai analojías engañosas que están mui léjos de ser un signo cierto de identidad en la causa. Verdad es esta, no solo en el órden físico, sino tambien, i principalmente, en el órden meral, en que la libertad humana viene frecuentemente a desmentir nuestras mejor fundadas conjeturas. Por lo demas, fácil es comprender que en este punto se necesita con especialidad de observaciones exactas, profundas i completas, confirmadas despues por la razon i la esperiencia. Si cedemos a la primera inclinacion de la voluntad, estamos demasiado espuestos a encontrar el error en lugar de la verdad, como suele suceder a los hombres lijeros, que, juzgando a merced de la analojía que a primera vista se les presenta, adoptan ciegamente por leyes las esplicaciones mas falsas.

6.—Por *hipótesis* o *conjetura* se entiende, la supocision de un hecho que sirve para esplicar algun fenómeno.

Muchas veces se presentan fenómenos que al parecer no tienen relacion alguna, i cuya sucesion no puede esplicarse directamente por las verdades conocidas; en estos casos no hai otro medio que ocurrir a las hipótesis, esperando que la esperiencia confirme nuestras sospechas o nos manifieste lo que hai en realidad. Pero la necesidad de estas tentativas no nos autoriza para prodigarlas sobre cualquiera materia i por un mero antojo; porque es preciso tener presente, que el *método hipotético* es evidentemente un método de tanteo para ensayar un principio; que no debe emplearse sino por necesidad; que sus resultados sin enjendrar la certidumbre no son mas que problemáticos, i que por consiguiente no pueden entrar en el cuerpo de la ciencia propiamente dicha.

Sin embargo, cuando se ha interrogado vanamente a la induccion

o cuando ésta es inaplicable, no está prohibido hacer con toda reserva un llamamiento a la imajinacion, i crear así lo que de otra manera no puede descubrirse. Pero entónces hai necesidad de observar las siguientes prescripciones:—1a Que la hipótesis prometa resultados útiles; 2ª Que tenga algun fundamento, o que el hecho principal que la constituye no sea imposible, es decir, que no encierre en sí nada de contradictorio; 3a que sea verosimil, esto es, análoga a las leyes de la naturaleza; 4a Que deba enjendrar las consecuencias que se le quieren atribuir, con facilidad i solidez; 5ª que baste a la aplicacion de estas consecuencias, en atencion que la naturaleza procede siempre por medios simples i uniformes: de donde se sigue, que las hipótesis raras o complicadas están condenadas por su forma misma; i 6ª que esplique, no solamente todos los hechos conocidos i que existen, sino todos los hechos de igual naturaleza que se llegasen a descubrir, o cuya posibilidad concibiese el espíritu. —Si las hipótesis no están revestidas de estas cualidades, podrán ser objeto de especulaciones ideales, pero jamás merecerán llamar la atencion de los hombres pensadores.

7.—Otro asunto lójico que tambien se funda en conjeturas, es el arte de interpretar o de esplorar la mente del que habla o escribe, que se denomina *Hermenéutica.* El uso de este arte entre los hombres es jeneral, pues se aplica a todas aquellas acciones que por su obscuridad necesitan de una esplicacion imparcial fundada en la equidad i la razon, como son las concesiones i leyes, los convenios, testamentos i últimas voluntades, los contratos de los individuos i los tratados entre las naciones. Su necesidad se funda: 1º en la inevitable ambigüedad a que da márjen muchas veces la imperfeccion de lenguaje; 2º en la jeneralidad de las espresiones que es necesario saber aplicar a los casos particulares que se presentan: 3º en la perpetua fluctuacion de las cosas humanas, que produce nuevas ocurrencias difíciles de reducir a los términos de la lei o tratado, sino es por inducciones sacadas del espíritu del lesjilador o de los contratantes: 4º en las contradicciones e incompatibilidades aperentes o reales que en lo escrito se nos ofrecen, i que es necesario examinar cuidadosamente para conciliarlas, o a lo ménos, para elejir entre los diferentes partidos: i 5º en la estudiada oscuridad de que se sirven muchas veces los contratantes de mala fé para labrarse especiosos derechos, o prepararse efujios con que eludir sus obligaciones."

Hemos dicho que este arte se funda en conjeturas, porque cuando procuramos conocer i esplicar cual habrá sido la intencion del autor de una lei, convencion o cualquiera otro acto, nos valemos ordinariamente de los signos o mas verosimiles indicios de que se ha servido para manifestarla, o de las circunstancias que acompañan a la declaracion de su voluntad, en razon de que la cosa no puede conseguirse de otro modo. Pero no por esto vaya a creerse que las reglas de la interpretacion son inciertas; las conjeturas en que descansan están fundadas en la naturaleza misma de las cosas, i algu-

nas veces llegan a tal grado de evidencia que forman una demostracion moral. Hé aquí los mas esenciales principios de una recta interpretacion: 1º la naturaleza del asunto de que se trata: 2º el sentido ordinario de las palabras, cual lo tienen en el uso comun i popular: 3º el enlace que tienen las palabras oscuras, con otras de la misma persona que son bastantes claras: 4º los efectos o consecuencias que resultan de tal sentido o de una cierta interpretacion: 5º el estado o la calidad de las personas i las conexiones que éstas tienen entre sí; i 6º en fin, la razon de la lei o del convenio, es decir, las miras i motivos del lejislador o de los contratantes.

No es posible descender a mas pormenores, ni a la espocision de as reglas particulares sobre este asunto.

8.—Pasemos a las *verdades idénticas*, que son aquellas, cuyas palabras de que constan los dos estremos, tienen un mismo valor. Son de dos clases, ecuaciones i definiciones. Con este motivo hablaremos de la *definicion*, i en seguida de la *clasificacion* i *division*.

Abstraer, jeneralizar i definir son operaciones que preceden siempre a la clasificacion i division. En efecto, si quiero llevar a una cierta regularidad las observaciones que he hecho, mi primer cuidado debe ser compararlas entre sí, reunirlas por sus semejanzas esenciales, o vice-versa, separarlas por sus diferencias tambien esenciales, i espresar el resultado con toda la precision posible. Ya sabemos lo que es abstraer i jeneralizar, porque la abstraccion i jeneralizacion son facultades de la intelijencia que hemos estudiado en la *Psycolojía;* pero debemos deternernos un poco sobre el uso i las reglas de la definicion.

Definicion es la enumeracion clara, precisa i recíproca de las ideas simples o parciales de que consta una idea compuesta. Su nombre indica su objeto: *definir*, señalar los límites, *fines*. De lo que se infiere, que siendo la definicion la esplicacion de una cosa, o la descomposicion de los elementos de que consta una idea total, no son definibles las ideas simples: primero, porque no hai elementos que enumerar en ellas: i segundo, porque siendo de suyo claras, ni necesitan ni se las puede dar esplicacion alguna.—La definicion es una de las mas importantes operaciones del espíritu, por que con ella analizamos las ideas i descubrimos su jeneracion, raciocinamos con facilidad, adquirimos conocimientos nuevos o nos afirmamos en los que ya teniamos. Adquirir el hábito de definir bien, es acostumbrar al entendimiento a la exactitud i facilitarle la marcha en el camino de los conocimientos. Su utilidad ya reconocida en las ciencias esperimentales, lo es mas todavia en las deductivas, que principian por sentar definiciones i axiomas, de los cuales se hace depender despues todo un sistema de doctrina.

Las definiciones son, o *de nombre*, o *de cosa*, o *de nombre i cosa* al mismo tiempo.

Las primeras son de grande importancia en la discusion i en la esposicion de las ciencias o artes, pues su objeto es dar a conocer

el significado jeneral de las palabras, o el sentido particular en que se toman. Por medio de una definicion exacta, no solo se dá mas precision i claridad al discurso, sino que tambien se evitan las equivocaciones en que podría caerse si el que habla emplease la palabra en un sentido, i el que escucha la entendiese en otro. Cuando una palabra es equívoca, suele uno engañarse a sí mismo, tomándola indistintamente en el curso del raciocinio segun sus diversas acepciones. Nada concurre mas eficazmente al adelanto de la ciencia que una lengua bien hecha, asi como nada retarda mas sus progresos que una lengua equívoca i embarazosa. Hé aquí un ejemplo de esta clase de definiciones. Si alguien me pregunta, qué entiendo por la palabra *exegesis*, i le contesto que es *la esplicacion del testo de la Biblia*, habré dado una definicion de nombre.

La definicion de cosa tiene por objeto dar a conocer un hecho u objeto, i distinguirlo de los demas. Por ejemplo, si digo que *el papel* es "un cuerpo blanco, delgado, lijero, propio para recibir los carácteres de la escritura, i que en su órijen ha sido un lienzo molido en el almirez i reducido a pasta," habré dado una definicion de cosa.

Las definiciones de nombre i de cosa tienen lugar, cuando a un mismo tiempo se desconocen, tanto las palabras como las ideas que representan. Por ejemplo, un salvaje desconocerá la existencia de la palabra *libro*, i como inculto ignorará tambien las ideas que esprime. Si tal caso se le enseña diciéndole, hai la voz libro, que significa "un mazo de pliegos cocidos i encuadernados," habra oido una definicion que para él será de nombre i de cosa.

Las definiciones de nombre son arbitrarias; no asi las de cosa, que no dependen precisamente de nosotros, que no hacemos mas que espresar las cualidades de las cosas, sin poder cambiar las leyes de su jeneracion. Definir una palabra es determinar i circunscribir por decirlo así su sentido, de modo que no quede la menor duda acerca del sentido dado, ni se le pueda estender, ni restrinjir, ni atribuir a otro cualquier término.

La definicion ademas, puede ser *esencial* o *descriptiva*. La esencial es la que esplica la naturaleza íntima de la cosa. La descriptiva es la que nos da a conocer la cosa por algunas propiedades distintivas, mas no esenciales. Si conociesemos la naturaleza íntima del Sol, la definicion en que la esplicásemos sería esencial; pero tenemos que contentarnos con una definicion descriptiva, diciendo que "es el Astro por excelencia, aquel cuya luz constituye lo que llamamos dia, que brilla con luz propia animando i fecundando todo lo existente, que es el centro del sistema planetario i un millon de veces mayor que nuestro globo, i en torno del cual describen perennemente sus órbitas constantes unos cuantos planetas que a su vez son centros respectivos de ordenados i regulares satélites," designando asi varias propiedades, bastantes para distinguir a este astro de todos los demas, pero que no nos esplica su íntima naturaleza.

El escaso conocimiento de lo que son en sí los objetos hace que sean pocas las definiciones esenciales, i que en la mayor parte de las veces debamos contentarnos con las descriptivas.

Con las observaciones precedentes, es mui fácil entender el sentido i la razon de las siguientes reglas que suelen dar los dialécticos para toda buena definicion: 1ª *Debe constar del jénero próximo i de la diferencia específica*, es decir, no de cualquiera de los jéneros que comprende la idea definida, sino del mas inmediato a ella: i la *diferencia* ha de ser el elemento o parte peculiar de la idea definida, por la cual ésta se distinga perfectamente de las demas ideas que pertenecen al mismo jénero. Asi es, que si se define al hombre *un animal racional*, se dá una definicion exacta, porque *animal* es el jénero mas inmediato a la idea *hombre*, i sirve precisamente para indicar que éste no pertenece al mismo jénero que las piedras i los astros; *racional* demuestra cual es el animal de que se trata, respecto de las otras especies que comprende el jénero animal. Pero si se dijera, el hombre es *una sustancia racional*, la definicion sería viciosa, por cuanto no daba una idea del jénero mas inmediato a la idea definida, a causa de que *sustancia* conviene tambien al metal i a la piedra. Se yerra asi mismo en el empleo de la *diferencia*, si esta en vez de señalar una especie, pertenece a una subdivision de esta especie, como si se dijera del hombre *animal que hace versos*, con lo cual se escluiría de la especie humana a todos los que no son poetas.— 2ª *Debe ser mas clara que lo definido*, esto es, no contener términos cuya significacion sea desconocida, porque, salta a los ojos, que si su objeto es esplicar, mal podria conseguirse esto empleando voces que necesitan de aclaracion, o de otra definicion i esplicacion. Algunos encargan que la definicion sea corta, porque comprimiendo los pensamientos en el menor número posible de palabras, se advierte mejor el enlace i trabazon de las ideas. Cierto es, pero como esto puede hacernos caer en el estremo de ser oscuros por amor a la brevedad (brevis esse laboro, obscurus fio), conviene observar la siguiente regla.—3ª *Debe ser precisa*, es decir, que la definicion no sea defectuosa ni por demasiado corta ni por redundante, sino que puesta en un justo medio, no esprese mas ni ménos que lo necesario. Las palabras redundantes, si espresan alguna cosa ajena de lo definido, hacen mala la definicion, porque dicen mas de lo que hai; i si solo significan lo que ya está dicho en otros términos, son inútiles, i por tanto embarazan cuando no confunden.—4ª *Debe ser recíproca*, es decir, que convenga a todo i a solo lo definido, *omni et soli definito*. Todo i nada mas que lo definido; *todo*, porque sin esto seria incompleta; *nada mas*, porque sin esto se confundiria con otras cosas mui distintas. La definicion, *el hombre es un animal racional*, es recíproca, porque *todos i solo* los hombres son racionales. Pero lo mismo no puede decirse de estas otras: *el hombre es un animal que vive; el hombre es un animal moralmente bueno*. La primera conviene ciertamente a *todos* los hombres, pero no a *solo* ellos conviene, puesto que las aves i cuadrúpedos tambien

viven; la segunda, si bien conviene a *solo* los hombres, no los comprende a *todos*, pues que nuestros semejantes no son todos moralmente buenos.—5ª *Lo definido no debe entrar en la definicion*, porque nada se habrá adelantado con darla, si para esplicar empleamos lo mismo que necesita ser esplicado. El que definiese *la obligacion* diciendo que es *lo que nos obliga a hacer u omitir alguna cosa*, faltaría a la regla; pues ignorando lo que es obligacion, tampoco sabremos lo que es obligar.—6ª *La definicion no debe ser negativa*, espresando lo que no es, si no lo que es la cosa que se define. De otro modo no llena su objeto, que es esplicar o dar a conocer perfectamente una cosa positiva i real. Decir que el hombre *no es un espíritu puro, ni un mineral, ni una ballena, ni un elefante*, no es dar a conocer *lo que es* el hombre; pero esto debe entenderse *cuando podamos darla de un modo afirmativo i distinto*, porque hai casos, aunque raros, en que se pide la definicion de una cosa de suyo negativa, i no hai otra manera de esplicarla, que espresando lo que ella no es.—7ª *Debe darse segun la jeneracion de las ideas*, entendiendo por tal, el órden en que la intelijencia adquiere los conocimientos. Por ejemplo *la jeneracion de la idea piedra*, será el órden en que hemos recibido las sensaciones que este objeto nos produce, el órden en que hemos atendido i juzgado sus modificaciones, el órden en fin en que hemos reunido estas ideas i formado el grupo llamado piedra. No siendo las ideas la esencia de las cosas, sino las relaciones en que están con nosotros; claro es que no debe confundirse la jeneracion de las cosas con la de las ideas.—8ª *En las definiciones es preciso guardarse, en cuanto sea posible, de palabras metafóricas, o figuradas en cualquier sentido*. En estos casos, la imajinacion, con demasiada frecuencia, es un obstáculo mas bien que un auxilio: la exactitud se ve sacrificada al brillo de una comparacion o a la injeniosidad de un contraste.

Terminaremos haciendo notar, que en la definicion de las ideas *particulares* i *abstractas* debe procederse de diferente modo. Para la de las primeras, es preciso acercarse al objeto definible, examinar menudamente todas sus cualidades, i despues de haber formado una idea cabal de todas ellas i de las ideas u objetos por medio de los cuales los queremos dar a conocer, espresar por medio de una definicion bien perceptible que todas forman el conjunto o la idea total que se define. Mas, por lo que toca a las segundas, que son las mas dificiles de definirse, preciso es que descendamos a las ideas particulares de que se han abstraido, que indaguemos de nuevo las que les son comunes, i las que deben escluirse como diferentes, espresando aquellas en el grupo que naturalmente constituye la idea abstracta. La destreza del que define en tales casos, consiste en hallar, en otros seres intelectuales, uno que desempeñe acertadamente las funciones del jénero próximo. ¿De qué otro modo podria definirse la *vida*, el *tiempo*, la *sustancia*, el *movimiento?* Véase la definicion que Ciceron ha dado de la *gloria humana:* es una brillante i estendida fama que el hombre adquiere por haber hecho

muchos i grandes servicios, o a los particulares, o a su Patria, o a todo el jénero humano. *Gloria est illustris ac pervagata multorum et magnorum, vel in suos, vel in patriam, vel in omne genus fama meritorum* (1).

9.—Cuando se trata de esponer la verdad, sea de palabra o por escrito, nada hai mas necesario que el método; pero los medios indispensables de que éste se vale, son la division i la clasificacion.

No permitiéndonos la limitacion de nuestro entendimiento abarcar muchas cosas a un tiempo, nos vemos forzados a considerarlas por separado, lo cual es preciso, no solo cuando las cosas están realmente separadas, sino tambien cuando están unidas, i a veces aunque sean idénticas. Hasta en las ideas simples distinguimos varios aspectos, a manera de partes, con lo cual se nos facilita la intelijencia de lo que nos sería mui difícil, sino imposible, de entender. La division es el instrumento del análisis, pues es claro que el hombre no puede conocer *un todo* sino por las ideas parciales que lo componen; no puede conocer el jénero sino por las especies que dicho jénero contiene, i por otra parte, las especies nada serían sin la idea de los individuos que la pertenecen: de suerte que todo esto nos conduce al análisis. El jénero es un todo compuesto de especies; la especie es un todo compuesto de individuos; i el individuo es un todo compuesto de las cualidades que lo constituyen. Asi, pues, para conocer o dar a conocer un jénero, es preciso conocer o dar a conocer las especies que comprende; para conocer o dar a conocer una especie, es necesario conocer o dar a conocer los individuos de que consta; i para conocer o dar a conocer nn individuo, es preciso conocer o dar a conocer las cosas que lo forman. Tal es el oficio de la division: oficio importantísimo bajo todos aspectos, por cuanto el análisis tambien lo es. Esta operacion es la antorcha de la verdad en las obras que inventa el jénio i el gusto, haciendo en ellas nacer el órden, la regularidad i la claridad. La mayor parte de los raciocinios falsos tienen por base una division mal hecha; esto es bastante para que comprendamos, cuanto importa al entendimiento dividir bien, observando fielmente las reglas que para practicar la division van a esponerse.

El *todo* es de dos especies, *físico* i *lójico*. Los latinos dieron el nombre de *totum* al todo físico que es conjunto de partes, como una casa, una ciudad; i el nombre de *omne* al todo lójico que designa una clase de seres, como el hombre, la sustancia. Luego la division puede verificarse de dos modos, o bien dividiendo *la comprension* del objeto físico, o bien *su estension* lójica.

La division del *totum* se llama propiamente particion, como cuando se divide una casa en piezas, i una ciudad en barrios o cuarteles. En este caso la única regla es *que se haga la enumeracion de partes con exactitud*, es decir, que sus miembros abracen el todo que se divide, sin lo cual no se podria decir que el todo ha sido dividido en todas sus partes, ni que habia habido division sino distin-

(1) *Pro Marcello.*

cion. Dividiendo el cuerpo humano en cabeza i tronco, se haria una division incompleta, porque se olvidarian otras partes.

La segunda especie de todo, *omne*, se divide segun su estension. La regla es que *la division sea entera, distinta i opuesta.*—*Entera* quiere decir, que comprenda toda la estension del término que se divide. Así, si dividimos el ser en *material* e *intelijente*, habremos hecho una excelente division de todos los seres. Pero si dividiésemos los hombres en *buenos* i *malos*, colocando forzosamente a todos los individuos que componen el jénero humano en una obra de estas dos partes, pecariamos contra la lójica, porque hai personas que guardan un medio entre la bondad i la maldad, i cuya moralidad no puede ser alabada ni infamada.—*Distinta*, esto es, que ántes de proceder a hacerla se haya tenido cuidado de descartar de la idea que se vá a dividir, toda cuestion, especie o incidente que la pueda hacer oscura; porque la division exije manifiestamente que nos abstengamos de sobrecargar el entendimiento i la memoria con un fárrago inútil de ideas que se reducen todas a una misma, i que no presentan mas que un mismo objeto. Asi es que si yo dividiese los pueblos de Alemania en *católicos* i *no católicos*, el segundo miembro de esta division no me presentaria mas que una idea infinitamente confusa en su objeto, en vez de que si los dividiese en *católicos, luteranos, calvinistas*, etc., cada miembro de mi division tendria toda claridad i distincion debidas. Sin embargo, nada es ménos juicioso que multiplicar los miembros de una division mas de lo necesario: este era el gran vicio del método escolástico. Lo que nos proponemos en las divisiones, es dar claridad a los objetos; mas dividiendo demasiado, dispersamos los rayos de luz, queremos aliviar la mente, i la sobrecargamos abrumándola: en este punto seria menos malo pecar por defecto que por exceso. Verdad es que dividiendo demasiado poco, no lo vemos todo; pero a lo menos, lo que tenemos a la vista vemos. Al contrario, dividiendo demasiado, miramos; pero todo se nos oculta, todo se pierde en la confusion, como dijo Séneca, *confusum est quidquid in pulverem sectum est.*—*Opuesta*, esto es, que uno de sus miembros no esté comprendido en otro, ni le haga inútil. Aparente o real, esta oposicion, es evidentemente necesaria en los miembros de una division, porque si no exsistiera tal contraste no los distinguiriamos, i la division careceria de razon o de fundamento. Por ejemplo, si dividimos los cristianos, en *católicos, herejes i cismáticos*, habremos acertado, porque hai entre los diferentes pueblos que toman el nombre de *cristianos* una oposicion real de creencia que dá motivo a dividirlos como en diferentes especies, comprendidas todas bajo un mismo jénero. Se ha dicho que la division sea *real* o *aparentemente* opuesta, porque puede suceder que no siendo real la oposicion, sea sin embargo buena la division, siguiendo la jeneracion de las ideas. Asi el arte de componer los números puede dividirse mui bien en *numeracion*, *adicion*, *multiplicacion*, i *potentacion o elevacion a potencias*. La adicion no es mas que un punto de vista de la numeracion, i la multiplicacion no es mas que

un punto de vista de la adicion, i la elevacion a potencias no es mas que un punto de vista de la multiplicacion; i a pesar de esto la division es buena, porque la oposicion de los miembros aunque aparente, está bien hecha, pues ellos aparecen distintos a mi vista, no obstante que son entre sí análogos.

10.—La division facilita el estudio individual de los hechos, que la clasificacion reasume despues en una fórmula jeneral. En la naturaleza no hai mas que individuos; pero entre estos se advierten cualidades comunes a muchos de ellos. Esta idea de las cualidades comunes, i el signo con que se ha enriquecido el entendimiento luego que se ha consumado la obra de la abstraccion, son la base i fundamento de la clasificacion.

La nocion de *clase*, no es mas que la idea de una o muchas cualidades comunes a un cierto número de entes. Las clases, como antes hemos dicho, toman el nombre de *jénero* o *especie*, segun el grado superior o inferior a que se aplican. Asi, *hacer una clasificacion*, es distribuir los individuos en cierto número de especies, i éstas en cierto número de jéneros ínfimos, i éstos en cierto número de jéneros supremos, de modo que se establezca sucesivamente entre ellos un órden regular. Por ejemplo, se trata de clasificar los libros de una biblioteca; divididos ya por materias, los de historia los clasificaré en historia *antigua*, de la *edad media*, i *moderna*: la historia antigua segun los diferentes pueblos, i aun se distinguirán las historias jenerales, las historias particulares, las memorias, etc. Lo mismo se hará con las demas partes; i el conjunto de estas divisiones i subdivisiones es lo que propiamente se llama clasificacion. Las clasificaciones reasumen pues las divisiones, i no son ménos útiles a la síntesis, que las divisiones a el análisis. Toda clasificacion es una síntesis.

La utilidad de una buena clasificacion es tan evidente que no hai necesidad de demostrarla. Basta considerar que es una armazon intelectual de una inmediata aplicacion a todos los conocimientos humanos, como se vé por los axiomas i principios que facilitan nuestros raciocinios sobre cualquiera materia; i que sin ella el trabajo de la memoria seria inmenso, no siéndonos posible pensar con órden, ni conocer las relaciones de una muchedumbre de individuos que comprende cada especie, ni comprender a éstos en masa i bajo una sola palabra, ni entender por consiguiente las teorías jenerales.— Toda la dificultad consiste en saber elejir un buen principio de clasificacion. Si se pasa de un principio a otro, el sistema entero no tiene ya regularidad, ya no dependen las clases unas de otras, i sus relaciones apenas se perciben. Si se escoje por principio de clasificacion un carácter poco pronunciado, se dá a este carácter una importancia exajerada; i entónces se vé uno obligado a separar cosas, que el sentido comun i la evidencia unirán siempre, i a unir otras que siempre estarán separadas. Si por el contrario se procura elejir un carácter mui esterior, mui a la vista, es de temer que este principio de clasificacion no sea suficiente para los individuos que se aproxi-

man a una especie diferente. En fin, es necesario evitar tambien el hacer divisiones mui desiguales, poner todos los individuos en una clase, i solamente algunos en otra.

He aquí, en consecuencia, las reglas que hai necesidad de seguir: —1ª. la clasificacion debe estar fundada sobre un solo principio, o sobre principios análogos; —2ª. el carácter que se elija como principio de clasificacion, debe ser constante i no transitorio o accidental, que desapareciendo haría ilusoria la clasificacion; —3ª. es menester elejir, en cuanto sea posible, un carácter facilitado por la naturaleza misma de los objetos clasificados, porque, sin esto, la clasificacion tiene algo de vano i de quimérico; —4ª. siempre que sea posible, es necesario preferir un carácter pronunciado i fácil de reconocer, pero cuidando de que este carácter pertenezca de una manera clara i sensible a todos los individuos de la clase; —5ª. en fin, la clasificacion debe formularse de manera que forme clases casi iguales. Si estuviese en una rama toda la República, i en otra la mitad de un Departamento, este estravagante arreglo destruiría evidentemente toda la ventaja que se espera de una clasificacion.

Sin embargo, esta última regla no es de tal manera absoluta que no se la pueda hacer ceder a la ventaja de separar las clases por un principio importante, que jire sobre diferencias reales i considerables. La regularidad de una clasificacion aumenta ciertamente su utilidad i belleza; pero ante todo es menester que esté fundada en la naturaleza de las cosas. La regularidad no tiene precio, sino a condicion de no conquistarse a espensas de la verdad.

LECCION VI.

Metodo.

1.—Qué es Método, i en qué consiste que sea bueno o malo.—2. Método analítico i sintético; carácteres distintivos de uno i otro.—3. Cuál de estos métodos deberá preferirse en la enseñanza?—4. Análisis, síntesis; su mútua dependencia.—5. Uno solo es el método, en el sentido estricto de esta palabra.—6. Escollos que es preciso evitar en el uso de la análisis i de la síntesis.

1.—*Método* es la marcha de la intelijencia en la investigacion i esposicion de la verdad. Mas, como la intelijencia puede marchar ordenada o desordenadamente, de aquí es que el método puede ser bueno o malo. Será bueno cuando presente las ideas en el órden de su verdadera conexion i dependencia, que es el mas propio para que sean comprendidas por el entendimiento; i malo, al contrario. Por ejemplo, si queriendo averiguar cuanto importan diferentes cantidades, hago la suma o la adicion conforme lo previenen las reglas de la aritmética, conseguiré mi objeto, i se dirá que el método de que he usado es bueno, por cuanto la marcha que mi intelijencia

ha seguido al verificar la operacion lo es igualmente, a causa de que he colocado las ideas de los números en el órden de su respectiva conexion i dependencia, es decir, las simples unidades en el lugar de las simples unidades, las unidades de las decenas en el de las decenas, las unidades de centenas en el suyo, i así sucesivamente. Pero, si proponiéndome igual objeto, falto a las reglas de la aritmética al hacer la adicion; si, doi por caso, pongo las centenas en el lugar de las simples unidades, i estas en el lugar de las centenas, no alcanzaré la verdad que deseo, i se dirá que mi método es malo, porque es mala la marcha de mi intelijencia.

Evitar el error i encontrar la verdad, son los objetos propios del método. Por eso, se suele definir tambien: el conjunto de los medios que empleamos para lograr dichos objetos. De ámbas cosas se ocupa enteramente la Lójica.

2.—Para llegar al descubrimiento de la verdad o para comunicarla a los hombres, podemos tomar cualquiera de estos dos diferentes caminos, o comenzar por la observacion particular de los hechos i subir de ellos a los principios jenerales; o instruirnos primero en estos, i descender en seguida a los pormenores de que tales principios se han compuesto. El primero se llama comunmente método *analítico*, i el segundo *sintético*, que vienen de las palabras griegas *análisis, síntesis*. Con un ejemplo material, espondremos la diferencia de estos dos procedimientos del método.—Entro en una biblioteca ignorando absolutamente el plan que se ha seguido en la distribucion de los libros; pueden estar divididos i clasificados por tamaños, por materias, por órden alfabético, o por las fechas de las ediciones. Si en esta circunstancia se me instruye en el sistema abrazado, indicándome que los libros están reunidos segun la ciencia de que tratan, i mostrándome las respectivas subdivisiones; por ejemplo, la historia en antigua i moderna, la jeografía en matemática, física i descriptiva, habré aprendido lo que deseaba por el método sintético. Si, por el contrario, quiero acertar por mi mismo en el órden de la distribucion, i para ello, observando libro por libro, reconozco la analojía de los que están juntos, voi descubriendo poco a poco las diferencias de los varios grupos, i al cabo llego a penetrar el conjunto total, habré empleado el método analítico.

Esta esplicacion manifiesta claramente que los dos procedimientos son distintos. *El analítico* o *de descomposicion* consiste en examinar menuda i sucesivamente las ideas elementales de una idea compuesta o las particulares de una jeneral, en descubrir sus relaciones, en formar de ellas ideas mas jenerales que las primeras, i en llegar de este modo a las mas complicadas, que son las que forman el resúmen de la masa de conocimientos que se trata de adquirir. Al contrario, el *método sintético* o *de recomposicion* consiste en instruirse primero en los principios jenerales, i en descender despues a los pormenores de que estos principios se han compuesto. Este método anuncia desde luego un gran resulta-

do, una proposicion jeneral i comprensiva, fruto de una larga série de ideas i de observaciones, i despues, bajando de lo mas jeneral a lo que lo es menos, acaba en las ideas mas particulares que son precisamente aquellas por donde principió el método analítico. Este va pues de lo particular a lo jeneral, i aquel de lo jeneral a lo particular. El uno de lo simple a lo compuesto, el otro de lo compuesto a lo simple; el uno marcha de las ideas a las palabras, el otro de las palabras a las ideas. El primero es un análisis completo, i el segundo un medio análisis; el primero se apoya principalmente en la observacion i el sentimiento, i es el que la naturaleza enseña a todos los hombres; el segundo se funda en la memoria i en las verdades jenerales, i es el de un entendimiento ilustrado cuando de datos conocidos parte a la indagacion de lo desconocido; el analítico es lento aunque mui seguro; el sintético cuando parte de datos averiguados i ciertos tiene la misma seguridad, i su marcha es mas rápida i fácil.

3.—Conocidos los caractéres peculiares de los dos métodos, o mas bien dicho, de los dos procederes del método, resta saber *cual de ellos deberá obtener la preferencia en la enseñanza*, sobre cuya reñida cuestion aun no ha podido establecerse una regla jeneral i absoluta. Bacon asegura que debemos trasladar nuestros conocimientos con el mismo método que nos ha servido para adquirirlos. Máxima es esta que podria adoptarse sin restriccion, si no fuera cierto que en virtud de la gran flexibilidad i espresion del lenguaje, nos es muchas veces fácil reducir a lecciones clarísimas el resultado de largas i penosas observaciones. En este caso parece iuútil condenar al discípulo a un trabajo que tan facilmente se le ahorra. El mismo Bacon pareció convencido de esta verdad, cuando, pocas líneas despues del pasaje que acabamos de citar, añade: "el metodo de enseñar debe variar segun la índole de la ciencia: hai una gran diferencia entre el método de enseñar las matemáticas, que son las abstractas, i la política que es la mas profunda (3)." En efecto, tan aplicable es el método analítico a ciertos ramos de conocimientos humanos, como lo es a otros el sintético, i esta diverjencia nos obliga a examinar las propiedades, la índole i los rasgos característicos, que, segun la materia, exijen una aplicacion distinta.

Para decidir con acierto esta cuestion, importa sobre todo tener presente, que si el método analítico empieza por el estudio de las individualidades, es porque el que aprende las desconoce, i desconoce tambien las relaciones que las ligan. Por la misma razon, si el método sintético comienza por proposiciones complicadas, es porque son conocidas las partes que entran en su composicion. De esta sencilla verdad resulta, que cuando se trata de hechos claros, indudables, puestos al alcance de todo el mundo, no puede haber inconveniente en enunciar desde el principio de la enseñanza los dogmas jenerales que la comprenden, i por consiguiente, que puede usarse con provecho del método sintético. Mas, si el objeto del

(3) De argumentis scientiarum, lib., 1. cap. 2,

estudio es de tal naturaleza, que los datos primitivos i elementales no entran en el número de las impresiones que habitualmente recibimos, es indispensable empezar por ellas, i seguir paso a paso la carrera de sus combinaciones: en tal caso es necesario el método analítico.

Pero la aplicacion de uno u otro método no solo pende de la naturaleza de lo que se enseña, sino tambien del grado de instruccion del que aprende. Supongamos dos hombres, uno habitualmente versado en el conocimiento práctico de las calles de una ciudad, i otro recien llegado a ella. Para hacer conocer a uno i otro la distribucion de la ciudad en barrios, cuarteles, calles, etc., es seguro que tendrémos que emplear dos métodos diferentes. Bastaria decir al primero que tal calle pertenece a tal i tal clasificacion, i fácilmente nos entenderia; mas, no asi el segundo, el cual, desconociendo individualmente las partes, no podria tener una idea de los grupos que con ellas se formasen. Del mismo modo, si un hombre posee un gran caudal de voces de un idioma estranjero, no le será mui difícil comprender las reglas de su conjugacion; pero si empieza por las reglas ántes de tener una provision de voces a que aplicarlas, la enseñanza será estéril. De todo lo cual debemos concluir, que la naturaleza del asunto i el grado de instruccion del que aprende será lo que deba determinarnos a elejir este u el otro método.

4.— Hemos dicho análisis, síntesis, i es preciso esplicar ambas palabras. *Análisis* quiere decir descomposicion; *síntesis*, recomposicion. Por ejemplo, yo analizo una flor cuando examino su color, olor i figura: analizo un cuadro, si recorro sucesivamente las cosas que en él se representan, si examino la propiedad de las formas, el colorido, la espresion i demas circunstancias que constituyen la belleza de una obra de esta clase; analizo, en suma, una idea cuando indago las ideas elementales que la componen. En esta intelijencia se espuso ántes que el primer método era *un análisis completo*, porque en él se examinan las relaciones de todas las ideas, subiendo hasta su oríjen: exámen que regularmente se hace por descomposicion; i que el segundo era un *medio análisis* porque solo se descompone una de las ideas.

La análisis no es perfecta sin la síntesis. La análisis entregada a sus propias fuerzas, derramando luz sobre los detalles tomados aisladamente, oscureceria i destruiria el conjunto; operaria como el relojero que desmonta un cronómetro i pone en su presencia las ruedas, los muelles, etc. Todas las partes del reloj estan buenas, pero el reloj no anda; es preciso que una segunda operacion vuelva el movimiento i la vida a estos miembros esparcidos. Esta segunda operacion es la síntesis, la cual sucumbiría si no llegase a reponer en su lugar todos los elementos que la análisis ha separado. Con este ejemplo vemos pues, que la síntesis depende de la análisis, porque el resultado no seria feliz, si la una no prestase a la otra todos los elementos que debe poner por obra. Luego la

análisis i la síntesis son inseparables, i siendo inseparables, no son dos métodos distintos, como vulgarmente se cree, sino dos medios de realizar un mismo método.

5.—Analizar, sintetizar, descomponer, recomponer alternativamente las nociones complejas de la intelijencia: tal es la marcha de la mente humana, tales son sus procedimientos; i hé aquí en lo que consiste el método. De consiguiente, este no es ni puede ser mas que uno, pues se compone de la análisis i de la síntesis. Seria un absurdo imajinarse que estos dos procederes se escluyen, i que se podria raciocinar si el hombre se obtuviera a su gusto, o de toda composicion, o de toda descomposicion. No hai analizador tan decidido que, despues de haber observado separadamente todas las partes del objeto que estudia, no las reuna para no dividir ya su atencion, para facilitar su memoria i para abreviar sus discursos. No hai filósofo tan aferrado en la síntesis, que no recurra a la análisis; i nada lo prueba mejor que aquellas divisiones i subdivisiones con que nos abrumaban los escolásticos, los cuales aparentaban una marcha enteramente sintética.

La análisis i la síntesis son pues dos partes distintas de un solo i mismo método, el cual, si tiene por objeto la investigacion de la verdad, comenzará por la análisis i terminará por la síntesis; i por el contrario, si se propone la demostracion de la verdad, podrá en primer lugar ofrecer una síntesis a la intelijencia que quiere alumbrar, i en seguida, llegar a su objeto por la análisis. Empero, en ámbos casos deberá proceder de lo conocido a lo desconocido sin solucion de continuidad. Un medio está subordinado al otro, i lo que únicamente sucede es, que el que hace el papel principal, da nombre a toda la série de las operaciones.

6.—El escollo de la análisis es la pérdida de la intelijencia en detalles demasiado minuciosos o en divisiones demasiado jenerales. En este segundo caso no alumbra bastante al espíritu, i en el primero le distrae; por eso es preciso que la análisis se contenga en el justo límite que satisfaga las necesidades de la intelijencia, sin pasar mas alla de lo que sus fuerzas permiten.

El escollo de la síntesis es la precipitacion. La curiosidad del espíritu le incita naturalmente a emprender la esplicacion de los hechos que ha observado, i a someter los que ignora a las leyes que rijen a los ya conocidos; esta propension es el oríjen de los falsos sistemas que han introducido la confusion en la filosofía, i que tienden a hacerla desaparecer del número de las ciencias útiles.

Comparando las ventajas i los inconvenientes de la *análisis* i de la *síntesis*, resulta que aquella es la base segura de esta, i que nunca estará demas recomendar su preferencia. La análisis o la observacion paciente de los hechos, exije constancia i grandes esfuerzos, que es mui difícil conseguir; al paso que la síntesis o la jeneralizion de estos mismos hechos, espresada bajo una fácil fórmula, dá al espíritu, con las luces que en él derrama, una alta idea de sus fuerzas, i por consiguiente un sentimiento de placer que le embeleza. Pru-

dencia será pues poner freno al instinto que nos impele a jeneralizar, i usar por el contrario de la espuela con respecto a la análisis, a causa de las dificultades que de suyo ofrece para marchar con rapidez.

LECCION VII.

CERTIDUMBRE.

1.—Certidumbre.—2. Varias especies de certidumbre.—3. Evidencia, i su diferencia de la certidumbre.—4. Fundamentos de la certidumbre.—5. Diferencias entre esta i la probabilidad.—6. Especies mas jenerales de probabilidad.—7. Varias clases de duda, e importancia de la metódica propuesta por Descartes.

1.—Cuando en virtud del buen método hemos logrado la posesion de la verdad que es el fruto de nuestras investigaciones, i cuando esta posesion va acompañada de aquel pleno i seguro reposo del entendimiento que aleja todas las inquietudes de la duda, se dice que el alma tiene *certeza* o *certidumbre*. La certidumbre, es pues, "la firme i motivada adhesion del espíritu a una verdad de la cual no tiene duda alguna". Estamos ciertos de nuestra propia existencia, de la del mundo corpóreo, de la del testimonio de los sentidos i del de la conciencia, de los principios morales, metafísicos i matemáticos, porque asentimos a todo esto sin vacilacion de ninguna especie.

2.—Sin embargo de que la certidumbre consiste espresa i únicamente en la creencia no acompañada de duda, i de que por consiguiente, toda certidumbre lo es tal con el mismo título, e iguales todas las certidumbres; se distinguen diferentes especies de certidumbre, atendiendo a su oríjen o a las circunstancias que la acompañan. Abro los ojos, i distingo que hai o no claridad; esta es una *certidumbre inmediata*. Delante de mí se pronuncia esta proposicion: "los ángulos opuestos por el vértice son iguales", i para admitir la verdad de dicha proposicion necesito que se me demuestre; esta es una *certidumbre mediata*. Por consiguiente, existe la primera cuando desde luego percibimos la identidad o repugnancia de dos ideas, sin necesidad de ninguna reflexion i con solo entender el significado de las palabras; i la segunda, cuando, para descubrir esta identidad o repugnancia, necesitamos reflexionar sobre las ideas, mirándolas bajo varios aspectos o comparándolas con otras. Aquella es la que se presenta a la primera ojeada de la intelijencia, i arrebata su asenso con una súbita e irresistible claridad; por cuanto emana tan directamente de la naturaleza de los objetos, que lo contrario es absolutamente imposible. Esta, por la inversa, no deriva tanto su existencia de la naturaleza de los objetos, como de los auxilios esternos en que se funda; pues solo puede obtenerse mediante el raciocinio, por el cual se prueba el íntimo enlace de la verdad desconocida con la anteriormente conocida. La inmediata

es propia de las *verdades primitivas*, las cuales, como ántes hemos dicho, son el punto de partida de nuestros conocimientos; i por eso se llaman verdades de simple vista, intuiciones, hechos primeros e irreductibles, que es indispensable admitir sin demostracion alguna, por que son la base i no el producto del raciocinio, de manera que pretender probarlos por deduccion es entrar de propósito en un círculo vicioso. La mediata es peculiar de las *verdades deducidas*.—De este paralelo resulta, que por mui intenso que sea el conocimiento que produce esta última certidumbre, la primera tendrá siempre la ventaja de no necesitar mas que de la simple inteligencia de los términos, en vez de que aquella no puede existir sin el apoyo de mayor o menor número de pruebas.

La certidumbre inmediata procede de dos principios: 1º. *la conciencia*: 2º. *la relacion de las ideas*. La que pertenece a esta segunda clase, se llama *certidumbre matemática*.

La certeza que procede del testimonio de la conciencia obra en nuestro espíritu por medio del convencimiento qu tenemos de las modificaciones que ha sufrido nuestro ser. Asi es como estamos evidentemente persuadidos de que sentimos, pensamos i queremos; tenemos certeza de nuestras sensaciones i de nuestros pensamientos, i aseguramos que hemos formado un conocimiento o que nos hemos determinado a hacer alguna cosa. Supongamos que haya error en estas operaciones; no será menos cierto que han existido. Puede ser que el ruido que yo creo ser un cañonazo, no lo sea en efecto; pero es evidente que he recibido una impresion en el órgano destinado a oir.—La certidumbre que nace de la relacion de las ideas, es aquella en virtud de la cual resulta en nosotros un convencimiento absoluto de que dos o mas ideas son enteramente compatibles o incompatibles entre sí. Asi es como adquirimos la certeza de estas proposiciones: *la línea recta es el camino mas corto de un punto a otro: dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí*. A esta clase pertenecen todas las verdades matemáticas. Pero adviértase que estas verdades se dividen tambien en dos clases mui distintas, cuya diferencia no consiste en el grado de certidumbre que producen, sino en el grado de trabajo que requiere su adquisicion. Unas se descubren instantáneamente, sin necesidad de raciocinio, tal como lo que sucede en esta, $4+4$ es 8, i en todos los axiomas i las definiciones matemáticas; i otras hai por el contrario, en que la compatibilidad o incompatibilidad de las ideas no se percibe a primera vista, i es forzoso buscar otras, para que sirvan de término de comparacion hasta llegar a la que se quiere demostrar. Este trabajo es el que se emplea en los problemas i las proposiciones matemáticas. Asi es que el que se haya convencido por medio de la demostracion que *el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos*, concebirá con tanta certeza esta verdad, como la otra, *el todo es mayor que cada una de sus partes*.

Se suele, ademas, dividir la certidumbre en *física*, *metafísica*,

moral i de *sentido comun*.—La física tiene por objeto los fenómenos que conocemos por la percepcion, i se funda en la estabilidad de las leyes de la naturaleza. Que el *fuego quema*, o que el *sol saldrá mañana* es cierto con certeza física ; cuya certidumbre es infalible miéntras no se pruebe que Dios no ha suspendido, como podria hacerlo, el curso de las leyes naturales, deteniendo a los astros en su carrera.—La certidumbre metafísica se deriva de la naturaleza misma de las cosas, es decir, procede del convencimiento en que estamos de que es absolutamente imposible lo contrario de lo que nos dicta la pura razon. Tal es la que tenemos de que *es imposible que una cosa sea i no sea al mismo tiempo ;* de que *el todo es mayor que cada una de sus partes ;* o de que *los diámetros de un círculo son iguales*.—La certidumbre moral tiene por objeto tanto los hechos de la conciencia, como los que admitimos sobre la fé del testimonio; i se apoya en la constitucion moral del hombre i en las reglas de la prudencia humana, o en el órden regular de las cosas humanas. Por ejemplo, estoi cierto con certeza moral de que un sujeto que goce de plena razon, *no irá a esponerse a un peligro manifiesto de perder la vida*, sin que a ello sea inducido por alguna utilidad real o imajinaria ; estoi igualmente cierto de que *existe un continente llamado Europa*, aunque jamas haya estado en él. La que reposa en el testimonio de los hombres, se llama *certidumbre moral*, no precisamente por que la Moral sea el objeto de los historiadores que refieren los hechos, sino por que está fundada en las leyes que jeneralmente rijen a los hombres en sus relaciones con sus semejantes. La Moral se toma aquí en sentido de hecho i no de derecho. Créese en un testimonio cuando el que lo dá no tiene interes en mentir, si sabe que su supercheria, lejos de tener un éxito favorable, habia de comprometer su reputacion i honor. Pero esta no es una certidumbre especial. Para creer en los objetos esteriores i en el testimonio de los hombres, es preciso que ante todo nos creyamos a nosotros mismos, i a nuestros ojos, nuestros oidos, etc., etc. Así, cuando damos crédito a lo que leemos u oimos, hacemos implícitamente el siguiente razonamiento : *Todo hombre es fidedigno cuando a su relacion acompañan tales o cuales circunstancias ; es así que a la relacion que yo escucho o leo en este momento, acompañan dichas circunstancias ; luego es fidedigna i debo creerla.* La mayor de este silojismo, no es cosa de los sentidos, sino una regla de crítica. La menor, en parte, es cosa de los sentidos, pero hai en ella una relacion de identidad, que es tambien una idea de razon pura. En cuanto a la consecuencia, bien se vé que es puramente racional. Por consiguiente, en la certidumbre, moral (o *histórica*, pues tambien se le dá este nombre) entran las dos anteriores ; i es, por decirlo así, *mista*.

Certidumbre de sentido comun es aquella, que, sin reposar en las leyes de la naturaleza ni en la esencia de las cosas, deja tan seguro nuestro asenso como la misma certeza física o metafísica. Tal es, por ejemplo, la que tenemos de que aunque arrojaramos muchí-

simasveces al acaso caracteres de imprenta, nunca se formaria la Eneida de Virjilio.

3—Debemos observar que aunque los filósofos usan frecuentemente la palabra *evidencia* como sinónima de *certidumbre*, hai entre estos fenómenos alguna diferencia. Todo conocimiento supone dos cosas, un sujeto que conozca i un objeto conocido. Mas, para que el objeto sea conocido, no basta que exista; es necesario ademas, que posea la propiedad de ser perceptible o intelijible al sujeto: entónces solamente es cuando el alma tiene conocimiento de él. Para que el conocimiento se verifique, es preciso, pues que el objeto tenga cierto asidero en nuestro espíritu; fuerza es que se le manifieste i se exhiba; en una palabra, que a la realidad de su existencia, se una la *evidencia*. De consiguiente, la evidencia en los objetos es aquello que los hace aparecer i los torna intelijibles. Ella es para los objetos accesibles a la intelijencia, lo que la luz para los objetos accesibles a la vista: la claridad que los ilumina i los hace visibles. Hé aquí el motivo porque se le ha dado el nombre de *evidencia* (de *e* i *videri*, dejarse ver, manifestarse), lo cual obligó a los antiguos a definirla: *fulgor quidam mentis assensum rapiens.*—De aquí se infiere que la evidencia es *objetiva* (a), la certidumbre *subjetiva*; esta es efecto de aquella; la primera está en nosotros pero es independiente de nosotros; la segunda nos pertenece de lleno. Asi se dice, *estoi cierto i eso es cierto*; pero no, *estoi evidente*, sino *eso es evidente*, que significa *eso se deja ver*. La evidencia no admite grados de mas i ménos: ella es la luz que aclara las ideas i que penetra en el espíritu por cualquiera de los caminos abiertos al conocimiento; i como esta luz interna no puede lucir con toda su pureza, sino cuando el objeto del conocimiento ha sido mirado bajo todos sus aspectos o faces, o cuando la observancia ha agotado todos sus esfuerzos, por eso es absoluta e irresistible. O estamos plenamente ciertos de lo que sabemos, o no lo estamos: entre estos dos estremos no hai un medio para la evidencia, la cual siempre es una e invariable como la luz del dia.

4.—Tampoco se debe confundir la *certidumbre* con su *fundamento*. La primera es un hecho innegable, i lo único que se puede hacer respecto a él es consignarlo: en esto no hai ni puede haber opiniones. El segundo ha sido objeto de las disputas de algunos filósofos; pero ello es que no hai uno solo que no esté cierto de alguna verdad, por mas esfuerzos que hagan para negarlas todas. El sofista no destruye al hombre: *difícil es despojarse enteramente de*

(a) Algunos Cartesianos, considerando la evidencia bajo un aspecto subjetivo, la definieron: *perceptio clara et distincta convenientiæ aut repugnantiæ idearum inter se.* Otros dicen que es una *intuicion que nos hace ver la verdadera relacion que hai entre dos ideas*, i agregan, que se la reconoce en la *identidad* i en el *principio* de *contradiccion*. El entendimiento, segun ellos, no tiene evidencia sino cuando descubre un conflicto entre la afirmacion i la negacion; afirma con evidencia, porque no puede negar sin faltar a su afirmacion propia, niega con evidencia, cuando no puede afirmar sin faltar a su propia negacion.

la naturaleza humana, decia Pirron al verse acusado de inconsecuencia, por que, dudando de toda existencia, se apartaba de un perro que le acometia. La certidumbre jamás dejará de ser un edificio sólido, aunque se dispute sobre la razon de esta solidez.

Divididos los filósofos sobre la base de la certidumbre, sostienen unos que es el principio de contradiccion, a saber: *es imposible que una cosa sea i no sea al mismo tiempo*; afirman otros que es la regla siguiente: *lo que se vé con toda claridad en la idea de una cosa, puede afirmarse de ella*; por fin, los hai que dan la preferencia al famoso entimema de Descartes: *yo pienso, luego existo.*

A nuestro juicio, estos tres principios son de diferente órden, i por consiguiente no se deben comparar sin limitaciones. El de contradiccion es de *evidencia*; el segundo es de *sentido comun*, i el tercero, de *conciencia*. Hablando en rigor, no hai preferencia entre ellos; los tres son indispensables, cada cual en su línea. ¿Por qué estamos seguros del principio de contradiccion? Por que vemos con evidencia que el ser escluye al no ser, i vice-versa. ¿Por qué damos crédito a esta evidencia? Porque a ello nos hallamos precisados por la naturaleza. Hénos aquí apoyando el primer principio con el segundo; i el estar precisados a sujetarnos a la evidencia no lo podemos demostrar con otros principios evidentes, porque sobre la evidencia de estos, volveriamos a tener la misma cuestion, i asi procederiamos hasta lo infinito. ¿Qué hacemos, pues en este caso? Consignamos una lei de nuestro espíritu, un hecho, un instinto intelectual a que no podemos resistir. Hénos aquí, pues, pasando de la evidencia al sentido comun.— Cuando Descartes pone por base de los conocimientos humanos el entimema, *yo pienso, luego soi*, no quiere hacer un raciocinio propiamente dicho, sino consignar un hecho de conciencia como punto de partida de los conocimientos humanos. Es como si dijera: "despues de haber querido dudar del mundo esterno i hasta de mi cuerpo, me hallo con mi propio pensamiento, del cual no me es posible dudar: tengo aqui pues un hecho íntimo, mi pensamiento, yo mismo. Este pensamiento me manifiesta mi ser; yo pienso, yo existo; i en esto hallo precisamente un punto sólido en que hacer estribar mis ulteriores investigaciones."—Claro es que semejante principio no es, ni de evidencia ni de sentido comun, sino de conciencia o sentido íntimo; i que, negado o puesto en duda, nada podriamos establecer. Quien dude de que piensa, no puede saber si piensa bien; ántes es pensar, que pensar bien. Asi pues, faltando el principio de Descartes no estariamos seguros ni del de contradiccion ni de otro alguno.

El testimonio de la conciencia, tal como lo asienta Descartes, es un fundamento indispensable para los demas criterios; pero a su vez queda destruido si vacilan el de sentido comun o el de contradiccion. I ¿qué será de estos dos últimos, si negamos uno de ellos o le ponemos en duda? No hai un primer principio solo, en el sentido que se ha dado a esta palabra en las escuelas; hai, sí, varios fun-

damentos de certeza, íntimamente enlazados i cuyo conjunto forma la base de los conocimientos humanos. El hombre no puede alterar este cimiento, ni tocarlo siquiera; remover una piedra es arruinar el edificio.

5.—La certidumbre i la probabilidad deben estudiarse como dos fenómenos del espíritu en su diferencia esencial. Esta diferencia está fundada enteramente en la razon de ser la certidumbre el estado del alma *que absolutamente no duda*, i la probabilidad el estado del alma *que duda mas o menos*. Asi definidas, se vé claramente la imposibilidad real en que están de confundirse una con otra, sin embargo de que algunas veces es tan grande la probabilidad que casi equivale a la certeza. Esta no tiene grados, miéntras que la probabilidad tiene un número indefinido de ellos. La certidumbre implica que todas las suertes posibles están a favor de la cosa que se afirma, i la probabilidad que hai suertes en pro i suertes en contra. Hai pues entre aquella i esta la misma diferencia que entre un número entero i una fraccion. La primera es una e invariable, como ántes hemos dicho; la segunda es esencialmente variable: i desde la afirmacion esplícita hasta la negacion, recorre el espíritu un número indefinido de grados, ya inclinándose a creer, ya a no creer, i aun colocándose tambien, por el perfecto equilibrio de las suertes favorables i de las suertes adversas, en un completo escepticismo.

6.—Pondremos un ejemplo para dar a conocer las especies mas jenerales de probabilidad.—Supongamos una lotería compuesta de cien billetes. Si todos ellos debiesen ganar, yo tambien estaria seguro de ganar un billete. Pero si uno solo debiese ganar i no hubiera tomado yo mas que uno, habria un dato para que yo ganara, i noventa i nueve para que perdiera: es probable que perdería. Cuántos mas billetes tomase, mas se disminuiría la probabilidad de perder. Si tomase 50, siendo completamente iguales los datos de pérdida i ganancia, ya no tendria probabilidad sino simplemente posibilidad de ganar o perder. Si tomase 99 billetes, es mui probable que ganaria; i si los tomase todos, es mui cierto. En este ejemplo, está pues, determinado el número total de las suertes, i cada grado de probabilidad puede espresarse con la mayor exactitud, por la relacion de las suertes favorables con el de las suertes contrarias.

Es evidente que las condiciones de la probabilidad cambiarán, si no se conoce el número total de las suertes; por que, por mas que quiera saber cuantas suertes tenga a mi favor, no sé ni cuantas suertes quedan, ni entre las suertes que quedan i cuyo número me es desconocido, cuántas me serian favorables i cuantas contrarias.

Es evidente tambien que las condiciones de la probabilidad cambiarán mucho mas todavia, si en vez de suertes *que se cuentan*, se trata de suertes *que se pesan*, es decir, cuando en vez de sucesos del órden físico que están sujetos a leyes necesarias, las conjeturas se funden en sucesos del órden moral que están basados en la libertad humana. Por variadas que sean las formas de la naturaleza física,

las leyes que la gobiernan no son ménos inmutables; pero aunque la historia de la humanidad, considerada en largos intervalos, nos permita reconocer tambien ciertas leyes en el desarrollo de las sociedades, seguro es que por do quiera hai accidentes imprevistos en que la libertad humana se despliega. Todo ajente libre se determina por motivos i por pasiones: convendrá, pues, tomar en cuenta todos sus motivos, no solo tales como son, sino tales como se le presentan, segun la fertilidad o el poder de la imajinacion, el grado de atencion que les concede, la educacion que ha recibido, el vigor de su juicio i su disposicion actual. La misma dificultad hai para preveer cuáles serán sus pasiones i la influencia de estas. En fin, cuando todo esto se haya examinado i pesado, su libertad todavia queda toda entera; de modo, que aun cuando, lo que no es creible, en nada se hubiese uno engañado, la libertad puede aun burlar las previsiones mas sabias. El cálculo que se estableciera sobre la comparacion de elementos tan inciertos, por mas que se dirijiese, como todo cálculo, por reglas infalibles, la desigualdad de las unidades tomadas como base de la operacion, harian siempre ilusorio su resultado.

7.—La *duda* es un estado del alma en que el entendimiento queda suspenso entre la afirmacion i la negacion.

Si la suspension proviene de falta de razones en pro o en contra, se llama *negativa;* si dimana de igualdad de razones, se denomina *positiva.* Por ejemplo, se pregunta si ha llovido mas en Santiago que en Concepcion, no habiendo testimonio ni medio alguno para decidir desde luego la cuestion, la duda será negativa. Por la inversa, dos testigos iguales en intelijencia, veracidad, i en todo cuanto puede dar peso a sus palabras, sostienen hechos contradictorios, afirmando el uno lo que el otro niega: esto enjendrará una duda positiva.

Hai muchos modos de dudar, segun Malebranche. "Se duda por cólera i brutalidad, por ceguedad i malicia, por fantasía i capricho; i tambien se duda por prudencia i desconfianza, por sabiduría i penetracion de espíritu. Los académicos i los ateos dudan del primer modo; los hombres de probidad i los filósofos, del segundo. La duda primera es duda de tinieblas, que, en vez de conducir a la luz aleja de ella; la segunda nace de la luz, i a su turno procura tambien aumentarla." En este sentido obró Descartes: él recomienda la duda como un medio de llegar a la ciencia; pero la recomienda *como un medio,* i no como el fin principal. La razon es, porque la vida del alma consiste en creer, i si dudase permanentemente, la indecision caracterizaría todos sus actos, i al fin vendria a parar en un completo aniquilamiento. Pero dudando como debe dudarse, esto nos afirma mejor en la verdad. En el momento en que este filósofo se determinaba a dudar *metódicamente* de todo, para verificar el fundamento i valor de todas las opiniones que habia anteriormente recibido, no dudaba en realidad de la existencia de su cuerpo, sino que queria verla confirmada contra toda ilusion. Despues que salió de esta duda por el *cogito ergo sum,* confirmando su propia

existencia, la de Dios i la de todos los seres criados, volvió a estar cierto de la realidad de su cuerpo, como lo estaba ántes. I sin embargo ¿no se vé aquí alguna diferencia entre estas dos situaciones de su espíritu? Lo que primero habia afirmado sin reflexion i con cierta especie de confianza, lo afirma ahora por verificacion: ¿cómo no ver que es mas dueño de la verdad asi conquistada, que de la que habia recibido sin exámen ni crítica? Por eso es que los jeómetras, a veces, demuestran una proposicion por demas evidente. Siempre gana algo en ser de nuevo demostrada; i aunque por esto no sea mas cierta si se quiere, la duda se hace mucho mas imposible, i este tambien es un carácter. En hora buena, que no haya duda en lo que afirmo; pero la tranquilidad de mi espíritu es mas completa, si para garantirme de todo error, he tomado muchas precauciones.—Veo desde léjos moverse la rueda de un molino, i tengo como probable para mí de que está movida por la accion del agua. Me acerco, i veo en efecto que una masa de agua cae sobre ella: entónces yo no dudo, afirmo, estoi cierto. No obstante, ¿quién me prueba que esta rueda no está movida por una fuerza oculta, mas poderosa que la caida del agua? Si me aseguro de que esto no es asi, no por eso llego a estar mas cierto de lo que primero creia, pues que lo estaba enteramente; i sin embargo estoi mucho mas tranquilo contra los casos jenerales de error. Lo estaré todavia mucho mas, si de una manera irresistible se me demuestra que el agua era el único motor posible.

No es pues absurdo, para las cuestiones importantes, insistir todavia en la demostracion de una verdad, despues de presentada su certeza. Entónces no se combate la duda que existe, pues no la hai; combátese la que podria ocurrir. No se aumenta la enerjía de la certidumbre; se asegura uno contra el peligro de perderla. Tampoco hai absurdo en poner en duda una cosa de que se está seguro, fundándose en cierto motivo de duda jeneral; por que, aunque estoi cierto de muchas cosas, sé que puedo engañarme, i que me engaño a menudo: tengo pues lugar para examinar aun lo que no me inspira duda alguna. Sobre este hecho está fundada la ciencia filosófica. Esta, mas bien tiene por objeto hacer cesar la inquietud del conocimiento tomado en sí mismo, que responder a una duda cualquiera sobre un objeto determinado.

LECCION VIII.

CAUSAS DE NUESTROS ERRORES, I MEDIOS DE EVITARLOS.

1.—Naturaleza del error, i su oríjen.—2. Importancia del conocimiento de este oríjen, distinguiendo en el error la *causa* i sus *ocasiones*.—3. Clasificacion jeneral de las causas de todos nuestros errores.—4. Causas de los errores primitivos.—5. Causas de los deducidos.—6. Causas de la falsedad de las premisas.—7. Causas de las preocupaciones.—8. Causas de las jeneralizaciones viciosas.—9. Modos de evitar o remediar los errores.

1.—Hasta aquí hemos tratado de los medios de adquirir la ver-

dad; veamos ahora por que causa podemos caer en el error, que es lo contrario. La *verdad* i el *error* son tan diametralmente opuestos entre sí, como la luz i las tinieblas. Por consiguiente, sabiendo ya en que consiste la primera por haberla definido de una manera positiva, nos contentaremos con caracterizar negativamente el segundo diciendo, que es "la afirmacion de lo que debe negarse i la negacion de lo que debe afirmarse."

Anteriormente manifestamos la certidumbre de la conciencia, de los sentidos, de la razon, i del testimonio de los hombres. ¿Cómo pues, con instrumentos tan propios para llegar a la verdad, i no obstante este secreto amor a ella que existe en el corazon de todos los hombres, caemos tan frecuentemente en el error? Es cierto que nuestros medios de conocer son infalibles, por cuanto habiéndonos sido dados para ponernos en relacion con las existencias, todas las que nos revelan son verdaderas. Pero el hombre, considerado en sí mismo, es falible, porque es imperfecto i limitado; *limitado* en sus medios de conocer, e *imperfecto* en el uso de sus facultades. La infalibilidad absoluta es privilejio de un solo ser, Dios, porque es infinito i perfecto. Mas, en donde quiera que hai debilidad e imperfeccion, reside necesariamente el error; porque una intelijencia imperfecta no puede abrazar todos los seres, ni penetrar su esencia, ni descubrir todas sus propiedades, ni percibir todas sus relaciones; i porque desde el momento en que el orgullo nos domina, impeliéndonos incesantemente a traspasar en nuestros juicios los límites de nuestro saber, la ignorancia en que estamos de tantas cosas ocultas, basta para precipitarnos en el error. Asi es como se nos escapa tan frecuentemente la verdad; i asi se esplica tambien, como nuestros conocimientos son, la mayor parte de las veces, una mezcla de falso i verdadero, de real e imajinario, de ilusion i certidumbre.

2.—Siendo tan comun el error, no nos será imposible subir hasta su oríjen i señalar sus causas mas ordinarias. I por otra parte, no pudiendo negarse que el error es el principio mas fecundo de los males de la humanidad i el mayor obstáculo al cumplimiento de nuestros destinos, claro es que nos importa mucho conocer los escollos en que fracasamos, a fin de evitarlos i de garantir nuestra razon contra un triste naufrajio. "Los médicos, dice Reid, han procurado enumerar las enfermedades del cuerpo i clasificarlas en sistema: tal es el objeto de aquella parte de su ciencia que se llama *Nosografía*. Nada sería mas útil que una nosografía del espíritu humano, pues en la mayor parte de los casos bastaría ver la causa del mal para conocer su remedio; luego, la Filosofía debe remontarse al oríjen de nuestros errores, que son las enfermedades del alma."

Es preciso distinguir *la causa* del error, de *sus ocasiones*. Propiamente hablando, no hai mas que una causa de error, el espíritu humano que juzga de las cosas sin razon suficiente, o en otros términos, esta causa es la inatencion o precipitacion del espíritu; todo

lo demas, con cuyo motivo nos engañamos, solo es realmente una ocasion del error. Dos son las clases de ocasiones concurrentes, una *positiva* que consiste en lo que se sabe, i otra *negativa* que nace de lo que se ignora: no hai error con entero conocimiento ni con ignorancia completa. La concurrencia de estas dos especies de causa ocasional, es palpable en las preocupaciones, supersticion, etc., cuyo único remedio en jeneral es la instruccion. En esto mismo se funda la division que suele hacerse de los errores en dos clases, los que resultan del mal uso de nuestras facultades, i los que hemos recibido por la autoridad de otro, que tambien se denominan *preocupaciones*. Bacon ha hecho a este respecto una clasificacion sábia. Señalando las principales causas de los errores, dá a estos el nombre de *idólos*, por que la falsa ciencia es una idolatría intelectual que tributa al error el culto debido a la verdad. Llama *idola-tribus* a las preocupaciones adquiridas en el seno de la familia o de la nacion; *ídola-fori* a las preocupaciones que se adoptan en el trato comun de la vida, o que provienen de la imperfeccion de las lenguas que hacen dar a las palabras diferentes valores; *idola-specus*, a las preocupaciones que los hombres reciben individualmente de su educacion, profesion, o talante particular de su mente; i por último, da el nombre de *idola-theatri*, a las preocupaciones de secta o de partido, cuyas doctrinas, transmitidas por via de enseñanza o de autoridad, son como los papeles que se representan en la escena.

3.—Pero habiendo tantas clases de errores como de verdades, nosotros los reduciremos como ellas, a dos especies principales, a saber, *primitivos* i *deducidos*.—Las causas de los errores primitivos son dos: 1ª. imperfeccion o mala disposicion de nuestros órganos: 2ª. faltas de atencion.—Las causas de los deducidos son otras dos: 1.ª mala construccion del raciocinio: 2ª. falsedad de las premisas.

En esta clasificacion jeneral se comprenden cuantos errores pueden cometerse, segun vamos a manifestarlo en el curso de la presente leccion.

4.—*Imperfeccion o mala disposicion de nuestros órganos.*—Que esta es la primera causa de los errores primitivos, es un hecho indudable, si se observa que todo el que padece la enfermedad llamada ictericia ve los objetos amarillos; que el sordo yerra a cada paso acerca de los sonidos; que quien ha perdido el gusto o el olfato yerra tambien acerca de los olores i sabores; i por último, que lo mismo sucede a un paralítico cuando juzga acerca de las sensaciones tactiles que le ocasiona cualquier cuerpo. El error de estas personas consiste en atribuir a los objetos los efectos que resultan de la mala disposicion o del abuso de sus órganos. No se engaña el paralítico cuando dice que no siente diferencia entre las sensaciones que le ocasiona un cuerpo áspero i otro suave; pero, si, cometera un error, atribuyendo a estos objetos la virtud de ocasionar una misma sensacion a todos los hombres.

Opónese a esta asercion lo que algunos filósofos han dicho, que

los órganos no nos engañan, puesto que transmiten las impresiones tales como las reciben; contra la opinion de Bacon, que dice *duplex est sensus culpa, aut defecit, aut fallit.* Sin embargo, esta puede llamarse una cuestion de nombre; porque si no es el sentido quien nos engaña, será la impresion recibida, será la nocion formada, será lo que se quiera, con tal que se confiese que una de las causas mas frecuentes del error, es la discordancia entre la impresion i el objeto que la hace. Ello es, que la imperfeccion del sentido influye mucho en el error, pues los miopes no juzgan tan acertadamente de los objetos materiales, como los que están dotados de una vista perspicaz; i porque la enfermedad i la embriaguez dan lugar a ideas erróneas.

Faltas de atencion. Se ha dicho que de dos maneras podemos engañarnos, por esceso o por defecto, esto es, o atribuyendo a los objetos cualidades que no poseen, o no viendo todas las que contienen. En este último caso se verifica la causa de que vamos hablando, pues erramos por la precipitacion o lijereza con que observámos ciertos objetos que pueden i deben considerarse bajo diferentes puntos de vista. Asi sucede cuando miramos una torre a la distancia i le atribuimos una figura que le es estraña; cuando una nube en el horizonte se nos presenta como una cordillera i la creemos tal; cuando juzgamos de ciertas cosas sin aquella cantidad de luz necesaria para distinguir los colores i las formas; i en una palabra, siempre que no prestamos una atencion suficiente en todas las observaciones. A esta misma causa deben referirse los errores que se cometen en la consideracion de los hechos mentales, que por su tenuidad i rapidez exijen una atencion enérjica i sostenida. Tales son los errores de aquellos filósofos que confundieron los fenómenos sensacion i atencion; i asi son en jeneral, todas las aserciones temerarias que otros han aventurado acerca de la naturaleza i órden en que se desarrollan nuestras diversas facultades i sentimientos. Por un error del todo semejante sucede, que algunos hayan pretendido estudiar, con la ayuda de los órganos, los fenómenos del alma humana, que los sentidos jamas podrán alcanzar.

5.—*La mala construccion del raciocinio*, dijimos que era la primera causa de los errores deducidos. En efecto, caen en una falta semejante todas aquellas personas que no observan las reglas que hemos señalado tratando de esta materia. El mejor comprobante que de tal asercion puede darse, es la larga lista de sofismas de que hicimos mérito en el artículo 10 de la leccion 3ª. Ellos son otros tantos errores, que sin duda no tendrian el carácter de tales, si siempre se hubieran de practicar las reglas que una sana lójica prescribe para la recta formacion del raciocinio.

La falsedad de las premisas, es tambien causa de los errores deducidos, por que, como ántes hemos dicho, la consecuencia sigue siempre la condicion de las premisas; asi es que, cuando estas son inexactas, lo es igualmente aquella.

6.—Empero, la falsedad de las premisas puede emanar de va-

rias causas subalternas; i son las siguientes: 1ª. jeneralizacion viciosa: 2ª. las mismas causas de los errores primitivos: 3ª. la mala comprension de una verdad jeneral, i su mala aplicacion a los casos particulares: 4ª. la inexactitud, obscuridad o confusion de nuestras ideas: 5ª. las anomalías del lenguaje, i el abuso que de él se hace: 6ª. la falta de método en la investigacion de la verdad: 7ª. la debilidad de la razon: 8ª. la ignorancia: 9ª. los conocimientos imperfectos: 10ª. la ciencia misma: 11ª. el espíritu de curiosidad: i 12ª. las preocupaciones.

Jeneralizacion viciosa. Como en todo silojismo, una de las premisas ha de ser necesariamente una verdad jeneral, las causas de una jeneralizacion viciosa deben serlo tambien de los errores deducidos. De estas causas, que son de muchas clases, hablaremos en el art. 7°.

Las mismas causas de los errores primitivos. Por igual razon que la anterior; porque como las premisas del silojismo son dos proposiciones, una jeneral i otra particular, i la particular de sentimiento puede ser falsa por imperfeccion de los órganos o por falta de atencion; de aquí es que lo mismo que falsifica un juicio primitivo, falsifica otro deducido, porque este se apoya en aquel.

Mala comprension de una verdad jeneral, i su mala aplicacion a los casos particulares. Incurren en la primera de estas faltas los que admiten verdades jenerales sin haberlas formado por sí mismos. Estas personas se ven espuestas a equivocar una verdad deducida con otra enteramente distinta, o a padecer el mismo equívoco con alguna de las ideas relacionadas. De esto se convencerá cualquiera, si advierte que la verdad jeneral es un resultado de la abstraccion, i que los que no ejecutan esta operacion por sí mismos, pueden confundir lo abstracto con otras cosas diversas, o agregarle ideas que le son estrañas. Asi sucedia con la antigua lójica escolástica que no enseñaba a jeneralizar, sino a descender de los principios a los casos particulares; las resultas de esta marcha debian ser precisamente deducciones equivocadas o falsas. Asi es, que con las verdades llamadas *principios* se sostenian proposiciones contradictorias, i aun se construian opuestos sistemas.—*La mala aplicacion de las verdades jenerales* se verifica cuando no observamos, que cada clase de conocimientos tiene tambien su clase particular de prueba. Por ejemplo, que un niño debe amar a sus padres, que en la Italia existe una ciudad llamada Roma, i que la circunferencia de un círculo es tres veces mayor que su diámetro, son tres cosas igualmente ciertas para nosotros; de modo que seria una proposicion irritante i contraria al sentido comun, decir que es cierto que la circunferencia es tres veces el diámetro, pero que solo es verosimil que exista Roma, i nada mas que probable que un hijo deba amar a sus padres. Nuestra conviccion es la misma, e igual nuestra certeza sobre estos tres puntos; pero los medios de producirla en nuestra alma son del todo diferentes: pues no probamos el deber de la piedad filial por el cálculo, la existencia de la ciudad de Roma por el sentimiento, ni las proporciones del diámetro a la circunferencia por el

testimonio humano. Cuidemos, pues, de no aplicar a una clase de conocimientos la clase de pruebas que no le sean propias.

Inexactitud, oscuridad o confusion de nuestras ideas. Claro es que el juicio que formamos acerca de las relaciones que median entre ideas que adolescan de tales defectos, será tan verdadero como la intelijencia que demos a una cláusula que no podamos leer bien, por estar medio borrada. De aquí se infiere cuan importante es adquirir ideas exactas, claras i distintas de las cosas; i que ninguna dilijencia por conseguirlo estará de mas.

Anomalías del lenguaje, i abuso que de él se hace. Como no siempre es fácil dar a las palabras una acepcion bien determinada, de aquí proviene que no teniendo siempre, los que de ellas se sirven, ideas bien fijas de los objetos de que hablan, no puedan raciocinar acertadamente; porque es imposible que la confusion en el lenguaje no produzca la misma confusion en la mente. Asi, no será estraño que bajo una misma palabra comprendamos ideas mui distintas, i que las combinaciones que con ellas formemos resulten falsas. Por ejemplo, el que crea que hai una realidad bajo la palabra *grandeza*, i procure determinar lo que ella es, no dejará de estraviarse. La grandeza, entendida de una manera absoluta, no es nada, no existe. Cuando se dice de un árbol que es grande, la grandeza que se le atribuye no es mas que una relacion; i la palabra grandeza no significa otra cosa, sino que el árbol de que se trata es grande con relacion a los árboles ordinarios.

Falta de mêtodo en la investigacion de la verdad. Si abandonando la naturaleza nos entregamos a especulaciones arbitrarias, si en lugar de las observaciones i esperimentos, de la análisis i de un raciocinio bien preparado, formamos sistemas cimentados sobre meras hipótesis, por mas fundadas que nos parezcan en semejanzas o analojías, no podremos contar de seguro con el acierto. Sobre esto ya hemos dicho lo bastante hablando del método.

Debilidad de la razon. Por mas que supongamos reunidos en una misma persona el talento mas perspicaz, el corazon mas recto i la mas vasta instruccion, nunca será mas que hombre, esto es, un ser de facultades limitadas; tendrá, si, el poder de combinar las ideas, de compararlas i de darles un verdadero valor para evitar el error en sus juicios; pero esta misma facultad que constituye su mas noble prerogativa, descubre al mismo tiempo su debilidad. Si se esceptuan algunas primeras verdades que ilustran el entendimiento con su propia luz, como el sol hiere los ojos con el brillo de sus rayos, jamas vé los objetos de una sola ojeada, i en la mayor parte de sus conocimientos solo puede llegar a la verdad por medio de multiplicadas combinaciones, de esfuerzos penosos, i de un largo círculo de raciocinios. En este trabajo basta un solo descuido, i un solo momento de olvido o de letargo de su razon, para que, aun sin que él lo advierta, se introduzca el error en los resultados; ni el injenio ni la buena fé bastan para precaverle de toda ilusion, i tan imposible es al hombre ponerse a cubierto de todo error, como

vivir exento de toda falta. ¿Cuál es en efecto el sabio crítico que no se haya engañado algunas veces en los pormenores de sus narraciones históricas, por mas exacto i escrupuloso que haya sido? Cuál es el majistrado, por mas ilustrado i recto que se le suponga, que, al llegar al término de su honrosa carrera, pueda estar seguro de haber seguido siempre en sus fallos la rigorosa verdad? En todo está condenado el hombre a pagar tributo a la debilidad de su naturaleza: es un mal imposible de curar del todo, i cuyo único remedio es procurar ilustrarse mas i mas sobre cuanto está obligado a saber, fortificar la razon por medio de la reflexion i la esperiencia, i precaverse siempre contra toda ilusion.

La ignorancia. Fijemos la vista en el vulgo, i advertiremos que ignorando los secretos resortes de la naturaleza, las leyes físicas que mantienen la harmonia del mundo, las causas de los fenómenos celestes i de las maravillas que asombran sus ojos, i falto al mismo tiempo del estudio necesario para ilustrarse en estas materias, puede ser en ellas el juguete de los sentidos i de la imajinacion, i atribuir lo que vé al influjo de causas estravagantes, de donde nacen las opiniones ridículas i aun supersticiosas. ¡I cuántos hai que, teniéndose por injenios brillantes, son un verdadero vulgo en su modo de juzgar, i sin embargo hablan decididamente sobre lo que ignoran!....

Los conocimientos imperfectos. Nada hai mas jeneral que ciertas personas que, contentándose con un estudio superficial i vago, todo lo tocan lijeramente sin profundizar nada; i cuando deberian ser mui reservadas i modestas, deciden de todo con un tono majistral i resuelto. Una de las mas incurables manías de los que se tienen por sabios i de brillante injenio, es querer saberlo todo i erijirse en doctores, aun en lo que solo conocen a medias; i de aquí ha procedido de un siglo a esta parte ese diluvio de sistemas en materias de moral, de política i de educacion, capaces de trastornar al mundo entero. De estos mismos dice Pascal en el título 29 de sus *pensamientos*, "que tienen alguna tintura de la ciencia, se hacen los entendidos, turban al mundo, i juzgan de todo peor que los demas." Una ignorancia juiciosa vale mas que un saber presuntuoso. El hombre cuerdo conoce su debilidad, se la dice a sí mismo i desconfia, al paso que un sabio a medias se envanece por lo que sabe, se arroga una instruccion de que carece, i sin tener aquella prudente detencion que inspira al buen juicio, ni las luces que da una ciencia profunda, se entrega a los falsos brillos de su imajinacion, i se estravia. No es ciertamente el mas ignorante aquel que nada sabe, sino aquel que sin saber cree saber, de lo cual provienen las mas funestas i ridículas pretensiones.

La ciencia misma. No basta poseer un caudal de conocimientos; es preciso que el entendimiento tenga la fuerza necesaria para soportarlos, bastante penetracion para discernirlos todos, i saber darles su justo valor. Sin esto, existirán los materiales, pero no el arquitecto capaz de formar de ellos la obra. La ciencia sin el jui-

cio, servirá solamente para estraviar al que la posea, para ofuscarle i deslumbrarle con mil resplandores opuestos, de modo que no acierte a discernir la verdadera. Así como ha habido excelentes gramáticos que no han pasado de escritores medianos, hemos visto tambien grandes eruditos, que han sido críticos mui débiles, i que han caido en errores pueriles, porque su juicio no estaba al nivel de su memoria; i engolfándose en un laberinto sin fin, no han tenido el hilo conductor que los dirijiese.

El espíritu de curiosidad. Tanto defecto es querer raciocinar en demasía, como señal de buen juicio el saberse contener poniendo un freno a aquella curiosidad soberbia que quisiera salir fuera de sus límites. Ancioso de ciencia, el entendimiento se irrita contra los obstáculos que se oponen a su debilidad, i pretende vencerlos; pero si en alguna ocasion es feliz su audacia, en otras muchas se precipita en las rejiones de la mentira : pues no es dado al hombre gozar en la tierra de una luz perfecta, i nuestros conocimientos van siempre mezclados con alguna oscuridad. Por tanto, cuando el entendimiento ha llegado a recibir la impresion de pruebas convincentes i luminosas, debe contentarse: i aunque no pueda verlo todo con la misma claridad, no debe desconocer la verdad porque se le presente envuelta en algunas nubes. Es una regla fundamental en materia de raciocinio, que no se debe abandonar una proposicion bien sentada a pesar de que se presenten algunas dificultades que no puedan resolverse con toda claridad. La razon tiene cierta intemperancia, asi como el corazon; i el hombre juicioso debe precaverse contra una i otra sensualidad.—Un ejemplo aclarará esta doctrina. La razon, el sentimiento i la lei del jénero humano, el universo entero, nos hablan de una primera intelijencia; pero queriéndose indagar de que modo existe, cual es su naturaleza i como se combinan las perfecciones divinas, se intentó penetrar lo impenetrable, comprender lo incomprensible, i el resultado fué sofocar el buen sentido a fuerza de sutilezas, i luego aparentar no creer en Dios. Goza un hombre tranquilamente de la claridad del sol i bendice su dulce influjo; pero si de repente se empeña en mirar de hito en hito su disco resplandeciente, sus ojos, demasiados débiles para sufrir tanta luz, se ofuscan i queda ciego, i entónces maldice su resplandor lleno de un furor impotente. Esta misma es la imájen del ateo que blasfema de la majestad divina, cuyo inmenso peso abruma su debilidad.

Las preocupaciones. Hai personas de tal modo dominadas por ciertas ideas, que llegan a ser como inaccesibles a cualesquiera otras; pues tienen de tal suerte enajenadas sus facultades, que parece no les quedara para las demas ni sentimiento ni intelijencia. Personas son estas, que si alguna vez se ocupan de materias diferentes de aquellas que son el esclusivo objeto de sus afecciones, siempre es con distraccion, sin contraerse, i sin capacidad para penetrar otras proporciones mas recónditas i ciertos visos delicados, que importa mucho percibir. Este estado es pues una especie de

obcecacion del entendimiento, del cual provienen las nociones imperfectas que son el orijen de una multitud de juicios errados. Esta obcecacion, o mas bien, "el juicio que formamos precipitadamente, i que *ocupa* al entendimiento *ántes* del tiempo a propósito para reflexionar, es lo que se llama *preocupacion*."

7.—Las causas de nuestras preocupaciones son : 1ª. la educacion : 2ª. el carácter : 3ª. la autoridad : 4ª. el espíritu de sistema, de secta o partido : i 5ª. el hábito.

La educacion que recibimos desde la infancia, en aquella edad en que, rodeados de mujeres, criados i otras personas imperitas, adquirimos mil ideas falsas en que nos confirman los niños con quienes nos asociamos, comunicándonos ademas otras del mismo jénero que han aprendido de los suyos. Si a este mal se agrega la falta de una enseñanza científica, o si recibimos una instruccion defectuosa o viciosa, permanecerémos toda la vida en nuestros primeros errores, i aun caeremos en otros muchos.

El *carácter*, el cual influye mucho en la exactitud o inexactitud de nuestros juicios. Si se delibera sobre un negocio, dice el señor Gravesande, aquellos que tienen propension a la cólera gustan de los medios mas violentos, i al contrario, los tímidos aprueban los medios mas suaves ; i si el carácter de algunos es inclinado a la lentitud, procuran dejar su determinacion para otro tiempo. Por esto, debe examinar cada uno sus propias inclinaciones, i atender, en el exámen de las cosas, si acaso alguna inclinacion de su naturaleza es lo que determina su juicio, mas bien que la fuerza de los argumentos.

La autoridad. En la naturaleza del hombre está el ser crédulo. Esta credulidad es necesaria a nuestra conservacion i a nuestro desarrollo en la infancia. Entónces recibimos como verdaderas, sin exámen, sin prueba, opiniones que echan en nuestro espíritu profundas raices, i que mas tarde nos gobiernan tiránicamente, sin que podamos recordar su oríjen. Respecto a todo lo que es superior a las necesidades ordinarias de la vida, los ignorantes (es decir la inmensa mayoría del jénero humano) viven bajo una especie de tutela ; i como es raro i casi imposible que la ciencia se ponga directamente en comunicacion con ellos, aceptan como otros tantos oráculos las preocupaciones mas estravagantes i funestas. Para avasallar las opiniones de la multitud, basta una posicion elevada; la mayor parte de las veces se cree, por la única razon de que han creido los demas ; sea por instinto o por cálculo, en materia de opinion como en cuanto a conducta, la mayor parte de los hombres no cree tener seguridad sino por el lado a donde se inclina la muchedumbre. Aun en las clases elevadas de la sociedad, hai preocupaciones que no se sacuden. Los hombres se dejan estar en esta materia, ora por interes o amor propio, ora por una especie de indolencia natural, i algunas veces tambien por temor de singularizarse i de chocar de frente con la opinion comun. Las preocupaciones mas fuertes son aquellas a que se ligan algunas ideas de honor o de deber, i que se tacharía como un crímen someter a dis-

cusion i exámen. Sin entrar en los detalles dados a este respecto por Bacon, basta indicar las preocupaciones reinantes en uno o varios pueblos, en una época determinada. Nada es mas contrario al verdadero espíritu filosófico que estas opiniones preconcebidas, que se colocan, por decirlo asi, entre nosotros i la verdad, para impedirnos que la notemos.

El *espíritu de sistema, de secta o partido.* Nada hai tan esclusivo como el espíritu sistemático, i por consiguiente, nada hai que esté mas sujeto al error. Una opinion, un partido o una secta en la cual llegamos a encapricharnos, es para nosotros un Dios; el entendimiento se obstina en ella; la hace objeto de su gloria hasta infatuarse con ella; ve solamente lo que le favorece sin hacer caso de cuanto hai en contrario, i acomoda los hechos a su sistema, no el sistema a los hechos. De este modo quiere que la esperiencia, los monumentos i hasta el raciocinio sirvan a sus ideas favoritas; i hé aquí lo que ha producido tantos sueños políticos, que debiendo hacer la felicidad del jénero humano, no han sido mas que su espanto i azote.

El *hábito.* Es un hecho constante que nos dejamos arrastrar por los ejemplos, i que contrahemos los gustos i los hábitos de las personas con quienes vivimos. El temple i carácter particular de nuestra alma se labra insensiblemente por el modo de ver las cosas que tienen dichas personas. Asi es como el sencillo aldeano cree firmemente en la existencia de los hechiceros, de los májicos i de los muertos aparecidos, de los cuales ha oido referir mil cuentos durante las largas conversaciones con sus camaradas. Asi es tambien como la mujer del Indostan, en fuerza de oir constantemente elojiar la resolucion de la viuda que se arroja al fuego con el cuerpo de su marido, llega a persuadirse que este es un acto verdaderamente heróico. Este mismo es el oríjen de la mayor parte de las preocupaciones de los pueblos, i lo es tambien de la enfermedad mental llamado *locura.* Un ateniense creyó que le pertenecian todos los buques que llegaban al puerto del Pireo; sin duda fué porque este hombre pensó repetidas veces en la felicidad que gozaria siendo suya aquella riqueza: la idea de su posesion se asoció de tal modo con la idea de su persona, que la atencion no pudo convertirse a otra parte para manifestarle la incompatibilidad de las dos ideas asociadas.

8.—Acabamos de ver que la primera causa de la falsedad de las premisas es la jeneralizacion viciosa; examinemos ahora los motivos por los cuales podemos incurrir en esta especie de jeneralizacion.

Tales son: 1°. mala clasificacion: 2°. falta de memoria: 3°. propension a juzgar: 4°. impaciencia o precipitacion para jeneralizar: 5°. el mismo temor de errar; i 6°. el juicio extraviado por la imajinacion, por la induccion o analojía, por la fé i la sensibilidad moral.

El primero es la *mala clasificacion.* Los hechos que forman una

verdad jeneral deben ser todos de la misma especie, en todos debe hallarse comprendida la union de las ideas que se jeneralizan, i el preparar estos datos no es una tarea tan fácil, porque no siempre se presentan tan desnudos como los concebimos. Con el hecho principal se combinan infinitas circunstancias accesorias que pueden ocultarlo o hacerlo aparecer cuando realmente no exista. Solo un análisis exacta i rigorosa, i una atencion bastante sostenida para abstraer todo lo estraño al objeto de nuestras indagaciones, pueden salvarnos del error. Por no observar esta regla se hacen tantas jeneralizaciones viciosas, sobre las cuales se fundan teorías que despues se ven desmentidas por la esperiencia.

La *falta de memoria*. Por este motivo solemos confundir unos hechos con otros, haciéndolos de una misma especie, i jeneralizandolos mal. Supongamos que, por no acordarnos que habíamos visto árboles sin fruto, dijéramos todos los árboles dan fruto: en este caso habríamos cometido un error que seria el oríjen de otros muchos.

La *propension a juzgar*, la cual, o no nos deja ver el número suficiente de hechos particulares para jeneralizar con acierto, o nos impele a referir a un objeto esterior lo que debiéramos referir únicamente al movimiento de nuestros órganos, i a la modificacion que en ellos causa este movimiento.

La *impaciencia o precipitacion para jeneralizar*. Un carácter demasiado vivo quiere comprender en un instante cuanto se presenta al entendimiento, i pasa lijeramente sobre una multitud de ideas que debiera examinar con detencion, contentándose con percibirlas tales como a primera vista se le presentan; semejante a aquellos famélicos que degluten el alimento sin masticarlo. Pero no es este el solo oríjen de la precipitacion; tambien lo es la falta de esperiencia i el vehemente deseo de hallar verdades desconocidas, principalmente las que sirven para arreglar los fenómenos que al parecer nos presenta desordenados la naturaleza. Envanecida la razon con sus primeros triunfos, cree que le basta una sola ojeada para penetrar las verdades mas ocultas, i no se dá por contenta hasta que no ha arreglado i esplicado todo. De aquí han nacido esos sistemas especulativos que se titulan la jenuina espresion de las leyes del universo, i que en realidad no son mas que una confusa mezcla de algunas verdades sencillas con las consecuencias mas temerarias i absurdas. Tales son el sistema de los turbillones, el que pobló el mundo de los dioses del paganismo, i los que produjeron todas las falsas relijiones que existen hoi sobre la tierra.

El *mismo temor de errar*. Sucede muchas veces que procurando evitar cuidadosamente un estremo, nos arrojamos en el opuesto (a). Asi ha sucedido con los errores del *materialismo* que acarrearon los del *idealismo*, segun lo hemos demostrado ya; asi aconteció tambien con los que procurando probar la libertad del alma contra el *fatalismo*, cayeron en el *indiferentismo*; i asi ha sucedido, por

(a) Souvent la peur d'un mal nous conduit dans un pire. (Boileau).

último con el *escepticismo* que produjo el *dogmatismo*. Para evitar pues esta especie de errores i colocarnos en un justo medio, lo seguro es pensar que un error acreditado nunca deja de tener alguna parte de verdad. Jamas está tan torcida la mente humana que se apegue a puras quimeras; seguro es que ella no las adoptará, sino cuando se le presenten con las apariencias de la realidad. Por lo cual, cuando oigamos sostener una opinion que nos parezca falsa, debemos guardarnos de vituperarla sin restriccion: un tono tan precipitado no conviene mas que a la ignorancia o a la pasion, i la ignorancia i la pasion son mui malos jueces en materia de verdad.

El *juicio estraviado por la imajinacion, por la induccion o analojia, por la fé i por la sensibilidad.* La imajinacion es madre de todas las ilusiones, i por esta razon desnaturaliza las cosas. "Ella, dice Pascal, aumenta frecuentemente las mas pequeñas, dándoles una estencion fantástica, hasta llenar nuestra alma; al paso que con una insolencia temeraria disminuye las mayores hasta rebajarlas a nuestra medida." A esta facultad, amiga de las doctrinas brillantes mas bien que de las sólidas, debemos tantas hipótesis aventuradas i tantos sistemas que no se apoyan sino en las mas débiles conjeturas.—*Por lo que toca a la induccion i analojia,* nos remitimos a lo dicho en sus respectivos lugares. Sin embargo, aqui agregarémos, que estando el hombre dotado de una inclinacion a juzgar de lo conocido a lo desconocido, frecuentemente erramos por raciocinar sin otro fundamento que analojías mui lijeras. De esta suerte juzgamos de los demas hombres por lo que nosotros somos, i del mundo por el círculo estrecho de nuestras relaciones. El hombre jeneroso cree sin dificultad en todos los sentimientos nobles, el avaro no comprende la beneficencia, el malvado no ve mas que una quimera en la virtud. Repárese en el aldeano: él no sabe de los hombres mas que lo que ha visto en su aldea; por aquella pequeña muestra juzga del resto de la humanidad, i cae en todos los lazos que se tienden a su inesperiencia. Por esto, se conviene jeneralmente en que el trato del mundo i las relaciones variadas con personas de clases, de profesiones i de paises diferentes, son a la vez el preservativo mas seguro i el remedio mas eficaz contra este jénero de preocupaciones.—*La fé o confianza en el testimonio de los hombres* es tambien el oríjen de muchos errores, cuando los testigos se han engañado o han querido engañarnos. El medio de evitarlos, no es otro que observar las reglas que prescribe la crítica, i que ya hemos espuesto.

Bajo la denominacion de *sensibilidad* comprendemos todos nuestros sentimientos i afecciones simpáticas i antipáticas, i las *pasiones* que son un oríjen fecundo de errores. En efecto, la pasion es como una nube que oscurece la intelijencia, i se pone entre la razon i la verdad: las pasiones perturban i ajitan el alma, i le hacen perder aquella atencion fija, aquella rectitud e imparcialidad severa, que nos preserva de la ilusion i del error. Colocada el alma

bajo su tiránica influencia, no es libre ni para juzgar ni para raciocinar con acierto, todo lo vé cambiado, i desnaturalizando la verdad i la justicia, solo atribuye la virtud i la razon al objeto de sus simpatías, i todo error i vicio al objeto de sus antipatías. Pero de todas las pasiones, las que constituyen el mayor manantial de las estravagancias humanas, son la codicia, el orgullo i el deleite.— Decimos la *codicia*, porque esta es la mas ciega de todas las pasiones, i la mas fecunda tanto en opiniones erróneas como en acciones injustas: la esperiencia lo comprueba. Supóngase que nos consultan sobre un negocio en que no tenemos parte ni toca en nada a nuestros intereses; desde luego verémos las cosas como son en sí, sin preocupacion ni apasionamiento, i el dictámen que demos, será, sino infalible, a lo ménos dictado por el sincero amor de la verdad. Pero trátese de una cosa que nos interese: naturalmente somos propensos a inclinar la balanza a nuestro favor; nos hacemos injeniosos para hallar pretestos i sutilezas que nuestra imajinacion nos pinta como razones; i de aquí trae su oríjen la máxima popular que *nadie debe ser juez en causa propia*. Entónces se nos figuran fácilmente realidades las simples apariencias, i al cabo nos dejamos llevar de ilusiones, que podrian pasar por sinceras si tuviesen un oríjen mas noble que el interes personal.—El *orgullo* no es ménos peligroso que el interes. Naturalmente se ama el hombre a sí mismo; pero este sentimiento, que en sí es necesario para vivir, dejenera fácilmente en esceso; i de aquí proviene aquella aficion ciega a las concepciones de su entendimiento, a aquellas ilusiones que le hacen ver bellezas en donde todo el mundo encuentra defectos, i que le conducen a considerar como efecto de la envidia o del odio la censura mas benigna i juiciosa. El orgullo nos escita a querer dominar los ánimos i mandar hasta en los pensamientos: por el amor propio desordenado despreciamos los conocimientos ajenos, la autoridad de los sábios i de la esperiencia, i preferimos estraviarnos, yendo solos, que seguir el camino trazado por la sabiduría: por el orgullo queremos, con preferencia a todo, formarnos una reputacion, i distinguirnos de la multitud; de modo que movidos mas bien por el deseo de fama que por el amor a la verdad, nos apasionamos de brillantes mentiras con tal que puedan conducirnos a la celebridad. El orgullo inventa las paradojas, las propaga i defiende con una terquedad irreducible; i así produce el espíritu de secta i de partido, que tantas veces han plagado el mundo de discordias i disputas sangrientas.—En cuanto al *deleite*, dirémos con Ciceron, que "no hai pasion mas funesta al hombre que la sensualidad; que no hai placer como este a que se arroje con mayor ímpetu i frenesí; que él ocasiona las traiciones a la patria, el trastorno de los estados, las intelijencias criminales con el enemigo, i que por fin, no hai delito a que no escite tan funesta pasion, que, enemiga de la razon, corrompe el juicio, ofusca el entendimiento, i no puede aliarse con la virtud (a). En la embriaguez de esta pa-

(a) De senectute, cap. 22.

sion no se oye nunca la voz de la sabiduría: la imajinacion del voluptuoso pinta i hermosea hasta lo mas criminal: todo lo desnaturaliza, i altera hasta los mismos nombres. Al libertinaje le llama inclinacion; al discurso licencioso, chanza; i a la perseverancia en una pasion loca, heróica fidelidad. El entendimiento justifica cuanto agrada al corazon, i cuanto ama es a sus ojos santo i lejítimo.

9.—Si queremos pues evitar las pasiones, i por consiguiente los errores que de ellas emanan, preciso es que desconfiemos de nuestros sentimientos, i procedamos con la mayor prudencia en el obrar i en el juzgar. I como la mayor parte de nuestras pasiones viene del orgullo i de la impureza, opongámosle la simplicidad del espíritu i la pureza de la afeccion, meditando constantemente el siguiente pasaje (que se encuentra en uno de los mas preciosos libros que jamás se haya escrito), i obrando en consecuencia:—*El hombre tiene dos alas para levantarse de la tierra, que son la simplicidad i la pureza. La simplicidad del espíritu está en la intencion, i la pureza en su afeccion. La simplicidad busca a Dios, i la pureza le abraza i gusta* (b).

Someter las pasiones a la razon, o regularizar las costumbres, la instruccion, la reflexion, i huir las ocasiones que pudieran llevarnos a los vicios i alterar nuestros juicios, corrompiendo la pureza de nuestros sentimientos naturales, son los medios de prevenir estos errores. En jeneral, hai que evitar toda lectura i comunicacion, susceptibles de inspirarnos malas ideas. Los hombres esclusivos o apasionados, son de trato mas o menos peligroso para los que no estan armados de una razon bastante desenvuelta, que los preserve del influjo de esa clase de talento.—En cuanto al remedio contra los demas errores, fuera de lo que ya hemos dicho en sus respectivos lugares, agregaremos, que uno es la resolucion tomada de no creer cosa alguna sin verificacion ni prueba; que otro es una atencion constante a estudiar cada objeto con la facultad peculiar que le ha sido destinada por la naturaleza; a no confundir los métodos; a distinguir bien, en el conocimiento que una facultad nos suministra, lo que realmente está contenido en su testimonio, de lo que un hábito adquirido o la precipitacion nos lleva a añadir a él. El aplomo en el juicio i la instruccion, son dos medios jenerales de prevenir el error, o salir de él. Saber dudar, ha dicho Malebranche, es saber mucho. Podemos ser instruidos, i no obstante faltarnos esta clase de ciencia, porque estamos hinchados con la otra. *Scientia inflat;* i asi como el aire comprimido tiende a escaparse del cuero, asi esperimentamos un estremado prurito de juzgar. Por tanto, la ciencia no basta para aprender a dudar; se requiere ademas mui buen sentido i mucha reflexion.

(b) Imitacion de Cristo.

LECCION IX.

CRITERIO DE LA VERDAD.

1. Criterio, i su necesidad.—2. Clasificacion de los criterios.—3. Fundamentos de cada uno de ellos.—4. Todos se enlazan i fortalecen entre sí.—5. Réjimen a que debemos sujetar las facultades mentales, para el acierto de nuestra intelijencia en la adquisicion i demostracion de la verdad.

1.—Evitadas todas las causas del *error*, tendremos la seguridad de que el fruto de nuestras indagaciones sea la *posesion de la verdad*, i de que esta posesion vaya acompañada de aquel pleno i seguro reposo del entendimiento que se denomina certidumbre. Mas, para llegar a obtener la certidumbre de la verdad, procediendo en esto con la prudencia i circunspeccion que deben caracterizar al filósofo, preciso es que nos guie alguna regla segura. I por otra parte, una vez admitido que hai verdad i que hai error, natural es buscar el signo distintivo de la una i del otro. (Hé aquí, pues, lo que ha dado lugar a la indagacion de un *criterio*, es decir, de "la norma que nos enseñe a distinguir lo verdadero de lo falso, i nos confirme en la seguridad de haber encontrado la verdad.")

2.—No siendo posible entrar en el exámen de las largas disputas de los filósofos a este respecto, no ceñiremos a decir: que si los caminos que nos conducen a la posesion de la verdad son tres, como ya lo hemos manifestado, tres tambien deben ser los criterios que para alcanzarla se señalen.—Sabemos que las verdades primitivas se obtienen por la *observacion inmediata* de los fenómenos sujetos al dominio de la conciencia o de los sentidos; pues bien, el criterio para esta clase de verdades será "que la conciencia i los sentidos se ciñan a sus propios objetos, pues si aquella i estos traspasan los límites de su jurisdiccion, pueden inducirnos a error; que las observaciones se repitan tantas cuantas veces sea necesario para convencernos de que las facultades mentales están espeditas i los órganos sanos: de que se han observado los objetos a una distancia proporcionada, con la luz conveniente, i sin que se interponga cosa alguna entre el observador i el objeto observado; de que el testimonio de los sentidos es uniforme, esto es, que un sentido no contradice a otro; de que cada uno de ellos juzga de los objetos que le son análogos; i en fin, de que todos los sentidos o algunos de ellos han concurrido, si es posible, a hacernos conocer el mismo objeto". Con estas condiciones, los sentidos serán un medio seguro de conocer la verdad relativa a las cosas esternas, siempre que por otra parte no se les atribuya el engaño, que por precipitacion o descuido, hayamos sufrido en nuestros juicios.—Sabemos igualmente que las verdades deducidas son las obtenidas por medio del *raciocinio* o del *testimonio*. En cuanto a las adquiridas del primer modo, el criterio consiste en "observar fielmente las reglas que la sana lójica prescribe para una exacta deduccion". Para esto, es preciso que sean

verdaderos los datos de que se parte, que la hilacion sea rigorosa, de manera que las consecuencias se hallen perfectamente ajustadas a las premisas, i, en una palabra, que se practiquen todas las reglas que para raciocinar con precision hemos señalado ántes.—Por lo que respecta a las obtenidas mediante el testimonio o la autoridad humana, el criterio será "la opinion de los hombres ilustrados i probos, especialmente la de aquellos que con especialidad se han dedicado a indagar la verdad de que se trate". Este criterio tiene dos objetos : 1.° ponernos en posesion de verdades que no podemos obtener observando o raciocinando ; i 2.° confirmarnos en las adquiridas directamente por nosotros mismos con la observacion o el raciocinio. Es un criterio a la vez particular i jeneral, por cuanto sirve para confirmar los demas criterios.

A estos se suelen agregar dos mas, la *palabra divina* i el *sentido comun*.—El primero es innegable : Dios, por ser infinitamente sábio no puede engañarse, i por ser infinitamente bueno no puede engañarnos : su palabra es, por consiguiente, un infalible criterio de verdad.—El criterio de sentido comun, que tambien puede llamarse *instinto intelectual*, es la inclinacion natural a dar asenso a ciertas proposiciones que no nos constan ni por la conciencia ni por los sentidos, ni por el testimonio, i que no obstante nadie las pone en duda. Por ejemplo, nadie creerá que quien hace todas sus acciones al acaso, haya de conseguir todo lo que desea ; que disparando sin apuntar, haya de matar siempre el ave que quiere ; que andando sin mirar a donde va, haya de llegar siempre al punto que le conviene ; que metiendo la mano en una urna donde hai millares de bolas, haya de sacar precisamente la suerte que él codicia ; i en fin, que moviendo la pluma al acaso, haya de resultar escrito todo cuanto desea. La certeza de que no sucederán estas estravagancias, no se apoya en el testimonio de la conciencia, porque es claro que no se trata de fenómenos sicolójicos; ni tampoco en el de los sentidos, porque no se trata de percibir colores, sabores i demas fenómenos de la estension; ni ménos en el testimonio, porque podria verificarse alguna de estas estravagancias sin ser conocida de los demas hombres. A este instinto se le da el nombre de *sentido*, porque es un impulso que parece tener algo que le asemeja a un sentimiento ; i se le apellida *comun*, porque en efecto es comun a todos los hombres. Los que se ponen en contradiccion con ese instinto universal, los que no tienen sentido comun, son mirados como excepciones monstruosas en el órden de la intelijencia.—Pero ámbos criterios se reducen al de las verdades obtenidas por raciocinio.

3.—Veamos ahora los fundamentos de cada uno de los tres criterios que hemos señalado como indispensables para obtener certidumbre en todas las verdades posibles.

La conciencia o sentido íntimo, segun hemos dicho en otro lugar, es la presencia interior de aquellos fenómenos que afectan a el alma. Sentir, pensar, querer, son hechos espirituales que no pueden ni siquiera concebirse sin la presencia íntima de ellos. ¿Qué serian

el sentir, el pensar i el querer, si no esperimentásemos la sensacion, el pensamiento i la volicion? Desaparecerian enteramente sin esa presencia íntima.—La conciencia es de dos maneras, directa i reflexa. La *directa* es la simple presencia de la afeccion interior; la *reflexa* es el acto intelectual dirijido sobre esta presencia. Siento un dolor, sin pensar espresamente que siento aquel dolor: la presencia íntima de la afeccion dolorosa es la conciencia directa; pero si pienso sobre aquella sensacion, el acto intelectual que podria espresarse así-*conosco que padezco*, es la conciencia reflexa. La primera acompaña a toda afeccion interna, pues que sin esto no son concebibles, ni la sensibilidad, ni la intelijencia, ni la voluntad. La segunda es un acto puramente intelectual del todo independiente de los objetos sobre que versa, i que por tanto puede no acompañarlos.—En todo caso, la conciencia es una lei primitiva i necesaria del espíritu humano, la cual nos obliga a dar asenso con toda seguridad a ciertos fenómenos, sin que a ello podamos en manera alguna resistirnos. El fundamento de este criterio se halla, pues: 1.º en la naturaleza, que con fuerza irresistible nos impele a considerarle como tal: 2.º en la razon, que nos manifiesta la imposibilidad de apoyarnos en ningun punto si desechamos el de conciencia; i 3.º en el testimonio de los hombres, que tienen por cierto que pasa dentro de ellos lo que esperimentan. Es un criterio infalible, con tal que se ciña a su objeto propio; i este objeto es lo que pasa en nuestro interior. Si esperimento un dolor semejante al que produce una punzada, no puedo engañarme en lo que la conciencia me dice, que siento aquel dolor. Si ella me lo dice, lo siento: sentirlo, esperimentarlo, tener conciencia de él, hallarse presente a mi alma, son cosas idénticas; afirmar la una i negar la otra, seria una contradiccion.—Los errores del criterio de la conciencia nacen de que pasamos de la afeccion interior a sus causas, o a circunstancias que no están bajo la jurisdiccion del mismo. No me engaño, ni puedo engañarme, si al esperimentar un dolor semejante al de una punzada, afirmo que lo esperimento; pero, si, a mas de decir que lo esperimento, digo que me punzan, ya puedo engañarme, porque estiendo el criterio de la conciencia a la *causa del dolor*, la cual no está presente a mi alma.

El testimonio de los sentidos es criterio de verdad, en cuanto nos cerciora de la existencia de un mundo esterno, estenso, i de las relaciones que sus diversas partes tienen entre sí i nuestros órganos. —La conciencia nos asegura de la presencia de las sensaciones, las cuales, consideradas en sí mismas, son fenómenos internos en cuanto son hechos puramente subjetivos; i la naturaleza nos obliga a creer que a estos fenómenos corresponden objetos esternos. Aquí, pues, se combinan la conciencia i la razon, por la cual se prueba la objetividad de las sensaciones. En apoyo de la conciencia i del raciocinio individual viene despues el testimonio del jénero humano, que cree en dicha objetividad sin necesidad de demostracion ni de reflexiones.

La lejitimidad del raciocinio como criterio para las verdades deducidas, nos la persuaden : la naturaleza que nos le inspira : la razon que nos muestra su necesidad, siquiera para estar seguros de que nuestra facultad deductiva no es falaz en cuanto a los objetos que le pertenecen ; i por fin, el testimonio del jénero humano, que descansa tranquilamente en muchas verdades obtenidas por este medio.

El testimonio i la autoridad humanas, cuando reunen las debidas condiciones, sirven a la vez de criterio para ciertas verdades deducidas, i de criterio confirmatorio de todas.—En cuanto a lo primero, es evidente que tenemos natural inclinacion a creer a los demas hombres : esto se echa de ver en los niños i en la jente sencilla, en quienes la naturaleza obra con toda espontaneidad. La razon viene en apoyo de este juicio instintivo. Claro es que no se pretende establecer la infabilidad del testimonio de los hombres ; por desgracia los engaños, ya por ignorancia o por malicia, son demasiado frecuentes. Solo se afirma que es un criterio seguro en ciertos casos, i mas o ménos probable en muchos otros. Para los que no han visto a Paris, la existencia de esta ciudad es tan cierta como si la hubiesen visto ; i sin embargo, su certeza únicamente la apoyan en el testimonio humano, pues que no la tienen ni por la conciencia, ni por los sentidos. Veamos como este asenso es sumamente racional. —Una multitud de testigos de todas edades, sexos, condiciones i naciones, afirman constantemente que existe Paris. La constancia i universalidad de semejante afirmacion solo puede dimanar de la existencia real de dicha capital, la cual se ha presentado a los sentidos de los testigos. Si así no fuese, seria preciso suponer, o que se han engañado, o que nos han querido engañar. Ambas cosas son imposibles : la primera, porque no se trata de un objeto que pueda dar lugar a equivocaciones, sino de una gran ciudad ; i por otra parte, no pudieran engañarse todos, a no suponer trastornados los sentidos de cuantos van i vienen : la segunda es tambien imposible, porque la unanimidad en el engaño dependeria, o de convenio o de casualidad. No puede emanar de convenio, porque es imposible suponerlo en tanta muchedumbre i variedad de testigos, tiempos i circunstancias. Tampoco puede proceder de casualidad, pues el que tantos hombres sin convenirse hubiesen tenido la misma ocurrencia, la misma voluntad, la misma manera de engañar, seria no ménos estraño, que el que todos ellos, sin convenirse, hubiesen abierto un libro en la misma pájina. Esta es una de aquellas casualidades absurdas rechazadas por el sentido comun.—Fácil seria aplicar esta demostracion a los demas casos en que el testimonio se tiene por absolutamente seguro ; i así, podemos afirmar que este es un criterio de verdad en que se combinan los demas : el de los sentidos, con que oimos o leemos la narracion : el de la conciencia, por la cual juzgamos de lo que pasa en los demas por lo que sucede en nosotros : i el del raciocinio que en caso necesario acude a demostrar la imposibilidad del engaño.

Hé aquí el fundamento porque la autoridad humana tambien sirve de criterio jeneral, confirmatorio de los demas criterios.—La verdad tiene dos caractéres, objetivo i subjetivo; a diferencia del error, que solo tiene el subjetivo, porque todo error es producto del mal uso o mala aplicacion de nuestras facultades mentales. La verdad es una e invariable; mientras que el error es multiplo i continjente: luego, si todos o la mayor parte de los hombres ilustrados convienen en un mismo punto, será porque alguna cosa existente e invariable se ha dado a conocer a ellos i fijado sus opiniones. I esta cosa invariable, una i constante, no puede ser otra que la verdad misma, lo objetivo, ese *quid* que existe en la naturaleza, i que está sujeto a la observacion de todos los hombres, sin diferencia de tiempos ni lugares. Mas, para que este criterio nos dé toda la seguridad apetecible, es necesario: 1.° que la autoridad se componga de personas verdaderamente ilustradas, es decir, competentes para juzgar la materia de que se trata, i que hayan indagado la verdad con todo cuidado: 2. °que estas personas no se hallen afectadas por el espíritu de secta, partido, o cualquier otro motivo que dé oríjen a observaciones incompletas o falsas: 3.° que pertenezcan, si es posible, a distintos tiempos i lugares: 4.° que su testimonio sea uniforme, i su número no mui reducido, aunque no tengan contradictores; i 5.° que si hai contradictores, el número de éstos sea mucho menor que el de los que componen la autoridad. Revestida de tales requisitos la opinion de los hombres ilustrados, no habrá quien pueda negarle su confianza para toda clase de verdades, aun para aquellas que se hayan obtenido por la observacion inmediata, o por un raciocinio propio; pues ella viene a servir de garantía a nuestros procedimientos individuales a este respecto, confirmando nuestra creencia, por ejemplo, en la espiritualidad, inmortalidad i libertad del alma, o en la existencia i atributos de Dios, o apoyando, en fin, nuestras demas creencias con las observaciones de los teólogos, matemáticos, astrónomos, etc., segun sea la ciencia a que pertenezca la verdad de que se trata.

4.—Aunque cada uno de estos criterios se basta a sí mismo en sus respectivos objetos, todos se enlazan entre sí, i recíprocamente se fortalecen; esta es la mejor prueba de su lejitimidad. A pesar de que pertenecen a órdenes tan diversos, sufre el uno el exámen del otro. La razon no puede, es verdad, probarlo todo; pero puede sacar a luz todos los criterios en que descansa la conviccion del espíritu, i en todos encuentra, no solo la accion de la naturaleza que irresistiblemente nos impulsa a creer, sino las leyes racionales aplicadas de la manera que corresponde. En todos reconoce la necesidad de admitirlos como lejítimos, so pena de caer ella en el absurdo de negarse a sí misma, o de suicidarse. Quítese la conciencia en la observacion, i el ser sensible, intelijente i volente no se encuentra a sí mismo; o a lo ménos, le faltarán las verdades primitivas que no podemos demostrar, o que necesitamos ántes de toda reflexion. Quítese el raciocinio, i entónces no estaremos seguros de las rela-

ciones de las ideas, ni de que sea veraz en su testimonio ninguna de nuestras facultades. Quítese el testimonio de los sentidos, i el mundo corporeo se convierte en una ilusion. Quítese, en fin, la autoridad humana, i desde el momento en que el hombre no crea al hombre, la familia i la sociedad se disuelven, se hacen imposibles.

Hai, pues, en los fenómenos de la certidumbre una trabazon firmísima, una armonía admirable; no se contradicen, sino que se fortalecen recíprocamente. La certeza es un hecho precioso que la bondad del Criador ha comunicado a los hombres; no ha querido que para poseer ese patrimonio necesitasen de la filosofía. Al examinar los fundamentos de la certeza, se ofrecen a primera vista algunas sombras; pero procediendo sin espíritu de sistema, con sincero amor a la verdad, léjos de hallar aquí un escollo, se descubre una obra admirable que atestigua la bondad i sabiduría del Autor de todas las cosas.

5.—Puede sentarse, empero, como una verdad inconcusa, que el mejor i mas seguro de todos los criterios, es contraer buenos hábitos intelectuales, dando a nuestras facultades toda la perfeccion de que son susceptibles. Fúndase esta regla, en lo que hemos visto en la série de las lecciones anteriores, a saber, que la mayor parte de nuestros desaciertos mentales i morales dimana del mal uso de las facultades de la intelijencia, i este abuso de la lijereza i poca finura de la atencion. Por consiguiente, nuestro mayor empeño ha de consistir en ejercitar a la atencion hasta que adquiera aquel grado de tenacidad i delicadeza que nos salve del mas insignificante estravío. Para conseguirlo, es preciso principiar por ejercitarla en objetos sencillos i que inspiren algun interes. Cuando la atencion haya adelantado algo en este ejercicio, se la puede presentar objetos mas complicados, para que pueda sostener su accion mas largo tiempo, i para que se aguce, hasta que se haga capaz de notar las diferencias i semejanzas mas pequeñas. Por último, si se la quiere afinar hasta la perfeccion, es menester emplearla en objetos todavia mas complicados i difíciles, en los abstractos, por ejemplo; porque el ejercicio de las abstracciones es el mas apropósito para esta clase de disciplina mental: entónces se la verá en posesion de aquel tacto enérjico i fino que no todos tienen, i que tan necesario es para saber apreciar con exactitud todas las relaciones de las ideas, aun las mas metafísicas, i los diversos jiros del pensamiento.—Mas, como nuestras ideas son tan fugaces, principalmente las abstractas, i por este motivo es tan difícil poder practicar acertadamente las diversas operaciones mentales por mucho tiempo; es indispensable que nos valgamos de algun medio, que, al paso que alivie nuestro entendimiento, fatigado en una larga escursion intelectual, retarde la velocidad de sus actos. Este medio son los signos, i con especialdad los escritos. Con el auxilio de la escritura, podemos deteneir una o muchas ideas todo el tiempo que queramos, podemos observarlas despacio, analizar sus relaciones, i seguir así el raciocinio o la demostracion mas complicada. Los sábios que se han acostum-

brado a leer o discurrir con la pluma en la mano, haciendo apuntes, no se cansan de alabar este método, i confiesan que a él deben el acierto en sus indagaciones, i todos sus progresos mentales. No importa que al principio se sienta algun embarazo en practicarlo; porque pronto, la esperiencia nos probará que en fuerza del hábito no es tan difícil su ejercicio como a primera vista parece, ademas de hacernos sentir su inmediata utilidad e importancia.

Cuando en virtud de este réjimen, haya adquirido la atencion (i por consiguiente todas las demas facultades mentales) aquella tenacidad i finura de que hemos hablado, nos hallaremos hábiles para recorrer una larga série de ideas en el órden que queramos, i sabremos vivir en la rejion intelectual. Con este motivo obtendremos las siguientes ventajas: 1.ª purgar nuestro entendimiento de todos los enlaces viciosos que puedan haberse introducido prematuramente o por casualidad; porque, recorriendo de contínuo las relaciones reales de las ideas, que son las verdaderas, es imposible que no descubramos las incompatibles i falsas: 2.ª fortificar estas mismas relaciones reales; porque la fuerza del hábito es mui poderosa: así es que, si nos acostumbramos a seguir la verdadera filiacion de las ideas, continuamente estaremos repitiendo las relaciones necesarias, i esta repeticion constante las arraigará indestructiblemente en el alma: 3.ª tener mayor facilidad para discurrir con acierto; tanto porque es un verdadero raciocinio la operacion de recorrer las ideas en su órden lójico, cuanto porque este ejercicio nos hará dueños de las ideas i sus relaciones, i nos permitirá aproximarlas, analizarlas, i observar tambien si hai anillos intermedios que las unen o separen. Para que el entendimiento pueda seguir, sin estraviarse, un camino recto hácia la posesion de la verdad, necesario es que comienze por los hechos particulares, que aprenda en ellos a distinguir lo comun de lo diferencial, que se eleve en seguida con la abstraccion i jeneralizacion hasta alcanzar la idea mas sublime, i que despues descienda a las ménos abstractas hasta que consiga tocar de nuevo las individuales de donde partió al principio. Esta doble marcha de lo mas compuesto a lo mas simple i de lo mas simple a lo mas compuesto, le familiarizará con las cualidades comunes i con las diferenciales, con las leyes jenerales i con excepciones de estas leyes, i le dará así la clave de la *teoría* i de la *práctica*, sin las cuales, de poca o ninguna utilidad son los conocimientos mas acendrados. Esta teoría i esta práctica, que tan necesarias son en el método para descubrir por nosotros mismos la verdad, tambien deben hallarse en el método para enseñarla a los demas. La contínua esperiencia ha probado a los maestros, que para progresar en el camino de los conocimientos no basta la teoría, porque no es posible que los que ignoran los hechos de que se deriva un principio, comprendan en toda su estension este principio, i ménos, que sepan hacer de él una aplicacion exacta. Por tanto, si se quiere que el alumno aproveche los conocimientos que se le transmiten, cualquiera que sea el ramo a que pertenezcan, únase

la práctica a la teórica, esto es, *al conocimiento de las reglas, la costumbre de obrar con ellas*, familiarízesele con los hechos, acostúmbresele a jeneralizar estos mismos hechos, i a hacer aplicacion de estas jeneralizaciones a los diversos casos particulares que se presentan. La infraccion de esta doctrina, dá por resultado la formacion, o de jénios *empíricos* si se ha descuidado la jeneralizacion, o de espíritus *sistemáticos e ideales* si no se ha empleado el método esperimental.

THEODICEA.

LECCION I.

INTRODUCCION.

1.—Objeto de la Theodicea.—2. Bases de esta ciencia, recojidas en los estudios precedentes.—3. Orijen del ateismo, i prueba del sentido comun.—4. Clasificacion de las pruebas de la existencia de Dios.

1.—*Theodicea* o teolojia racional, es la ciencia que trata de Dios en cuanto puede ser conocido por la razon natural. Propónese establecer la existencia del Ser infinitamente perfecto, i determinar sus atributos i sus relaciones esenciales con el Mundo. En presencia de cuestiones tan vastas i elevadas, el hombre se interroga con una especie de espanto, si no son superiores a su comprension. No hai uno solo de estos problemas en que el espíritu humano no encuentre infinitamente mas señales de su debilidad, que de alimento a su curiosidad. Pero, lo que debe sostener al filósofo, es que estos mismos misterios que parecen abrumar su pensamiento, los ha encontrado la conciencia del jénero humano, i los tiene ya resueltos. Toda Filosofía que segrega estas sublimes investigaciones es incompleta, por cuanto es ménos ámplia que la conciencia de la humanidad: i por otra parte, no sería una ciencia grave si no nos condujera a un resultado; i ciertamente que, entre estos, el mas importante, es el conocimiento de Dios.

2.—Entremos pues en la carrera que nos abre el sentido comun, con una profunda conviccion de nuestra debilidad, a la vez, que con una justa confianza en las fuerzas de la razon. Empero, ántes de pasar adelante, echaremos una rápida ojeada sobre lo que hemos recojido en los estudios que preceden; porque, para levantar un edificio sólido, es necesario asegurarse de la firmeza del suelo en que ponemos los cimientos.

Los Preliminares, la Psycolojia i la Lójica nos han conducido a los siguientes resultados:—1.° El hombre se compone de dos diferentes sustancias, que son alma i cuerpo. La primera es un ser sensible, intelijente, volente i libre, simple, idéntico i uno, es decir,

espiritual. La segunda es material, por carecer de todas estas cualidades :—2.° Dentro de nosotros existe lo que se llama *el yo*, que es el alma conociéndose a sí misma. Hai fuera de nosotros un mundo corpóreo, o sea, un conjunto de sustancias estensas, coloridas, divisibles, múltiples, etc., sujetas a leyes constantes, que las conservan en órden i harmonia en medio de sus continuas variaciones :—3.° Una parte de esta materia organizada, que llamamos nuestro cuerpo, está íntimamente unida a nuestra alma, sobre la cual influye i de quien a su vez recibe influencia. El cuerpo se halla sometido a las mismas leyes del mundo físico, miéntras que el alma se rije por leyes mui distintas i tiene diverso destino :—4.° Uno de los principales atributos del alma es el pensamiento, con el cual forma las ideas del *yo* i del *no yo*. Estas ideas tienen un valor *subjetivo* i *objetivo*, es decir, que no solo suponen la accion del alma, sino hechos distintos del alma, sea que pasen en ella o fuera de ella. Estos últimos nos conducen al conocimiento de lo que existe fuera de nosotros :—5.° Aunque las ideas relativas al mundo corpóreo se exciten por medio de las sensaciones, se distinguen esencialmente de estas, i tienen un valor lejítimo independiente del órden sensible :—6.° La base de nuestras relaciones sensibles con el mundo corpóreo, es la idea de la estension:—7.° La idea fundamental de nuestro espíritu es el *Ser*. Esta, combinada con el *no ser*, enjendra el principio de contradiccion: cimiento indispensable para todo conocimiento i raciocinio, condicion necesaria de todo cuanto hai i puede haber, asi en el órden ideal como en el real:—8.° La sensibilidad, la intelijencia, la voluntad, la libertad, etc., son para nosotros objeto de *intuicion*. La estension, el color, el sonido, el olor, etc., lo son de *percepcion*. La unidad, causa, substancia i causa intencional, en contraposicion a pluridad, efecto, cualidades, medios i fin, lo son de *concepcion* o *concepto* :—9.° Los conceptos son formados por la razon: lei comun a que está sometido todo hombre por el hecho de serlo :—10. La razon nos dá pues las ideas de unidad i pluralidad, causa i efecto, sustancia i cualidades, etc.; combinada con la esperiencia interna i esterna, nos cerciora de que todas estas ideas se hallan realizadas en la rejion sensible, en la intelectual i en la moral :—11. Tambien tenemos las ideas de *contin-jencia* i de *necesidad*. La esperiencia nos enseña que hai seres contingentes, i la razon demuestra que debe haber algo necesario :—12. Por último, tenemos la idea de lo *infinito*, i esta no es negativa sino positiva. Lo mismo sucede con las de *perfecto*, *inmensidad* i *eternidad*.

3.—Ahora se nos presenta la cuestion : esta sustancia una i simple, que siente, piensa i quiere dentro de nosotros, i ese conjunto de sustancias compuestas i múltiples que existen fuera i que denominamos Universo corpóreo, ¿dependen de algo que las haya producido? ¿Hai un Ser, autor de todas las cosas?—La tristeza se apodera del corazon al considerar que la ceguedad i malicia de unos pocos hombres haga necesario un estudio sério i detenido para probar

una verdad escrita en la Tierra i en los Cielos con caracteres tan claros i resplandecientes como la luz del medio dia: caracteres entendidos con suma facilidad por todos los pueblos en todos tiempos i paises; i que, al tratarse de Dios, la Filosofía haya de ser otra cosa que un cántico de amor i de alabanza al Supremo Hacedor, semejante al que entonan de contínuo la tierra i el firmamento. Pero ello es que hai ateos, ya que no en su entendimiento, al ménos en su boca i corazon: así, la Filosofía no puede prescindir del imperioso deber de confundir con sus irresistibles demostraciones a los que, teniendo su frente hundida en el polvo, la levantan de vez en cuando contra el Cielo, i claman "¡no hai Dios!"

El mismo Rousseau ha dicho: "Tened vuestra alma en tal estado que pueda siempre desear que haya Dios, i no dudareis jamas de esta verdad." En efecto, ella es la base fundamental de todas las demas verdades: el sentimiento de nuestra existencia i de la de todos los seres, la misma idea de *existencia* en jeneral, son inseparables de la idea de un primer Ser, que es su esencia, i por el cual todo vive, se mueve, i respira.

Consignado el oríjen del ateismo, entremos a la prueba que contra él dá el sentido comun. "Siento que hai un Dios, dice Labruyère, i jamás siento lo contrario: esto me basta para de ahí concluir que Dios existe. Todos los raciocinios del mundo no me llevarían tan lójicamente a esta conclusion, que ademas está en mi naturaleza. No puedo sospechar falsedad en ella, porque he adquirido sus principios con mucha facilidad en mi infancia: i despues, en edad mas avanzada, los he conservado mui naturalmente. Hai no obstante algunos espíritus fuertes que pretenden haberse desprendido de semejantes principios: dudoso es, si efectivamente lo han logrado; pero en tal caso, esto solo probaria que entre los hombres hai algunos monstruos (a)." El sentido comun es quien ha dictado estas líneas: lo que constituye todo el nervio de la reflexion de Labruyère, es, que lo mismo que dice de sí, se puede aplicar a la humanidad entera. La verdad de un Dios es de instinto i de práctica universales; i, como dice admirablemente otro autor afamado, "desde el momento que un raciocinio ataca al instinto i a la práctica universal, de seguro es falaz i sofístico aunque sea difícil refutarlo, i el hombre discreto se libra de él siguiendo la opinion comun (b)." Los ateos, si es posible que de buena fé existan algunos, son mui audaces; porque no tan solo combaten el instinto universal, sino que lo hacen sin armas, sin raciocinios, i toda su fuerza consiste en el arte con que cambian el jiro de los argumentos, i en la mania de querer persuadir al jénero humano que este es el que debe probarles la existencia de Dios. Para confundirlos, no se ne-

(a) Caracteres, cap. 16.

(b) Pensées de Joubert, tom. 1, páj. 318.—Este era tambien el pensamiento de Ciceron cuando decía: cualquier juicio de la naturaleza, que sea universal, *es necesariamente verdadero*. Es preciso, pues, que haya Dioses". (De natura Deorum, lib. 1, cap. 17).

cesita mas que decirles: la imposibilidad en que estais de probar que no hai Dios prueba su existencia. La humanidad está en posesion de la idea de Dios; probad que no le hai. Esta verdad descansa sobre el sentido íntimo i el sentido comun; echadla por tierra si podeis. A semejante interpelacion, tan conforme con las mas severas reglas de la controversia, creed que nada tendrían que contestar los pretendidos ateos; i su silencio, dejando de nuevo el sentimiento universal en toda su fuerza, producirá la mas cabal demostracion de la existencia de Dios.

No abandoneis nunca esta primera prueba, porque es invencible, cierra todos los caminos, i acorta toda vana i estéril argumentacion. Todas las demas pruebas, que son infinitas en su variedad, son gratuitas i se dan para mayor abundamiento; pero, a pesar de esto, recorreremos las principales, a fin de edificarnos i satisfacernos mas i mas.

4.—Lo mas comun es clasificar en tres séries las pruebas de la existencia de Dios: físicas, metafísicas i morales.

Se llaman *pruebas físicas* o *cosmolójicas*, las que estan fundadas en la observacion de la naturaleza; *pruebas metafísicas* u *ontolójicas*, las que se apoyan en las concepciones necesarias i universales de la razon; i *pruebas morales*, las que estriban en las leyes que rijen el órden moral, en el testimonio de la historia i en las creencias del jénero humano.—Lo que hai de cierto en esta clasificacion, es, que el espectáculo de la naturaleza física i moral nos eleva en efecto irresistiblemente hácia el Dios que nos hace concebir la razon, i que las tradiciones universales de los pueblos vienen a concordar aquí con las inspiraciones íntimas de esta misma facultad; por manera que, en el fondo, todas las pruebas de la existencia de Dios se apoyan en la razon, i en este sentido, todas son *metafísicas*. La razon en nosotros es una especie de *sentido sublime* cuyo objeto propio es Dios, asi como *el yo* es objeto del *sentido íntimo* o conciencia, como *la materia* es objeto de los *sentidos esteriores* o la percepcion. Toca pues esencialmente a la razon establecer la existencia de Dios en su verdadera base; el testimonio de los sentidos i el de la historia no son, para la razon, sino útiles auxiliares.

Con esta misma reserva, se puede aceptar otra clasificacion célebre: pruebas *a priori* o fundadas en la razon, i pruebas *a posteriori* o fundadas en la esperiencia. No deduciéndose lo necesario de lo contingente ni lo infinito de lo finito, claro es que la esperiencia, por sí sola, no prueba la existencia de Dios. Hablando rigorosamente, no hai pruebas a posteriori de esta existencia; todas son a priori, es decir, todas estan fundadas en las ideas de la razon. Verdad es que estas ideas no son absolutamente independientes de la esperiencia, pues suponen datos a posteriori; pero si la esperiencia las suscita i confirma, ella sola no las constituye.—Una clasificacion verdaderamente rigorosa i profunda de las pruebas de la existencia de Dios, no puede establecerse sin el análisis de la razon. Esta es la facultad de lo infinito i de lo absoluto; su objeto es Dios.

Asi es que las vias lejítimas para llegar a él, o los argumentos sólidos que hai para establecer su existencia, son tantos, cuantas son las ideas elementales que contiene la razon. La razon concibe mas allá de las limitaciones del espacio i de las variaciones del tiempo, la *inmensidad* i la *eternidad*; i véase aquí el fundamento de una demostracion lejítima de la existencia de un Ser infinito, inmenso i eterno. La misma razon llega a considerar los seres, no ya en las condiciones esteriores de su desarrollo, sino en el fondo mismo de su naturaleza, como *causas* i *sustancias:* causas imperfectas i limitadas, sustancias continjentes e incapaces de existir por sí; de aquí se eleva naturalmente a la idea de una Causa soberana i absoluta, de un Ser necesario i perfecto, que en sí mismo encuentra el principio de su existencia. De aquí nace entónces una nueva demostracion, no ménos lejítima, i aun mas profunda que la anterior. De esta manera, cada idea de la razon nos va descubriendo por alguna parte la existencia de un Ser Supremo. Considérense ahora estas ideas en su carácter jeneral, i se verá que son universales i necesarias, aunque hagan su aparicion en un ser particular i continjente. Admirada con este contraste, la razon siente invenciblemente que es menester referir las ideas absolutas a un principio absoluto como ellas, i encuentra tambien de esta manera un camino seguro para remontarse a Dios. En suma, nos elevamos a este Ser por una multitud de vias diferentes, que, en último resultado, no son sino senderos diversos en una grande i única via, la de la razon.

Pasemos, pues, a desarrollar sucesivamente cada una de estas pruebas o demostraciones, cuya profunda armonía e íntima unidad se acaban de indicar.

LECCION II.

EXISTENCIA DE DIOS.

1.—Pruebas ontolójicas o metafísicas.—2. Pruebas cosmolójicas o físicas.—3. Pruebas morales.—4. Resúmen.

1.—Dios, en el órden ontolójico, es el autor del alma i de sus facultades. De estas, la mas excelente es la razon, con la cual concebimos las nociones universales i necesarias, las de causa i sustancia, perfecto, infinito, inmensidad, eternidad; etc. De aquí nacen varios argumentos, fundados en la existencia del alma, en la de la razon, i en los conceptos necesarios de esta razon.)

Prueba sacada de la existencia del alma.—Cerrando los ojos para todo lo que me rodea i concentrando mi atencion al interior, en la parte mas íntima de mi ser, siento que soi *espíritu*, es decir, sustancia inmaterial, dotada de espontaneidad, de sensibilidad, de intelijencia, de conciencia, i de una simplicidad de existencia que se reasume, en la indivisibilidad que llamamos *yo*. Me es igualmente fácil reconocer que este *yo* no ha existido siempre, que no me he

dado yo mismo el ser, que no depende de mi el conservarle, en una palabra, que yo no traigo en mí mismo la causa de mi existencia, i que esta causa, cualquiera que sea, de la cual provengo i dependo, existe en alguna parte separada de mí.—Hasta aquí es imposible oponerse a este raciocinio, i por consiguiente debe existir un ser que haya criado a mi alma i que la conserve.

Pero, ¿quién es este ser? No lo sé todavia; pero aunque no sepa lo que es, sé positivamente lo que no es: sé con toda certidumbre que no es esta materia universal en que mi cuerpo se halla sumerjido. Dicha materia puede mui bien haber servido para la formacion de mi cuerpo, porque ámbos son de igual naturaleza; pero es imposible que haya entrado para nada con la creacion de mi alma, cuya sustancia escluye la suya. Imposible es que lo compuesto haya producido lo simple, que lo inerte haya hecho lo espontáneo, que lo que no puede pensar haya criado lo que piensa esencialmente, que lo que no siente ni conoce haya enjendrado lo que no vive sino de sentir, conocer i distinguirse a sí mismo de todo lo que le rodea. Sería preciso que la materia, no solo estuviese dotada de intelijencia, sino de una intelijencia mui superior a la nuestra, para que hubiese podido producirla; i palpamos claramente que no la posee, ni siquiera para sí misma en el mas ínfimo grado. Véase, pues, como el principio orijinario de mi espíritu no ha podido ser esa materia universal.—Este principio, por consiguiente, debe ser espiritual como yo: necesario es que esa cosa que me ha hecho alma i espíritu, sea tambien alma i espíritu con una intelijencia superior a la mia. Por esto dice Ciceron, "el espíritu humano debe remontarse a otra intelijencia superior que sea divina. ¿De dónde hubiera sacado el hombre el entendimiento de que está dotado? Vemos que a un poco de tierra, de fuego, de agua i aire debemos las partes sólidas de nuestro cuerpo, el calor i la humedad que en él se encuentran, i el mismo aliento que nos anima; pero ¿en dónde hemos encontrado, de dónde hemos tomado la razon, es decir, el espíritu, el juicio, el pensamiento, la prudencia, i todo cuanto en nosotros es tan superior a la materia (c)?" Luego, es indispensable que exista algun ser que tenga en sí mismo, haciendo parte de su esencia, todas estas cualidades que me han sido comunicadas, i que sea como el tipo de mi estirpe espiritual. De lo que se sigue naturalmente, que hai un Criador inmaterial de quien toda intelijencia procede, i al cual llamamos *Dios*.—En resúmen: si se puede decir, *yo pienso luego soi*, puédese tambien añadir, *yo soi luego hai Dios*.

Prueba platónica, fundada en la existencia de la razon humana i de las verdades universales i necesarias.—Esta prueba, una de las mas sublimes a la vez que sencillas, que la filosofía ha sacado de la conciencia del jénero humano, se ha presentado sucesivamente por los filósofos espiritualistas de los tiempos antiguos i modernos, los cuales se la han transmitido unos a otros como una herencia preciosa. Bossuet, Malebranche i Fenelon, la han hallado en San

(c) Cicero, *De natura Deorum*, lib. 2.

Anselmo, Santo Tomás i San Agustin, quienes la tomaron seguramente de la tradicion platónica. ¡Honor eterno a Platon, por haber sido el primero en establecer que el verdadero objeto de la ciencia no son esos fenómenos fujitivos que aparecen idesaparen en la escena del mundo, sino las ideas eternas i necesarias, que hacen participar, de su plenitud e inmobilidad, al espíritu que las concibe i se adhiere a ellas con amor! Las ideas de lo bueno, lo justo, lo verdadero i lo bello, una vez comprendidas por nuestra intelijencia, son por ésta irresistiblemente enlazadas con un principio único, ideal supremo de la intelijencia, último término de todo pensamiento, de toda aspiracion, de todo amor.

Sea cual fuere el modo como se desenvuelven en nosotros las ideas, es indudable que hai, comunes a todos los hombres, algunas verdades que han permanecido inmóbiles desde el principio del mundo, i que ciertamente permanecerán del mismo modo hasta el fin de él por mucho que dure. Tales son aquellos principios aritméticos, jeométricos, metafísicos i morales, aquellas verdades primitivas, aquellas leyes eternas de la razon i de la conciencia que gobiernan el mundo intelectual i moral.

En el mundo intelectual, por ejemplo, todos los primeros principios jeométricos, tales como la naturaleza i propiedades del triángulo, del cuadrado, del círculo, o las proporciones de las figuras, se hallan en el mismo caso. Siempre han sido i siempre serán las mismas, sin distincion de tiempo ni pueblos: ni concebimos siquiera que han podido tener algun principio, ni que en tiempo alguno *dos* i *dos* no hayan sido *cuatro*. Decir que esto ha sido un trato convencional entre los hombres, sería un absurdo; porque es evidente que esta verdad no depende de ellos; ellos mas bien dependen de esta verdad, que han encontrado ya establecida, i que la dejarían asi mismo aunque todos desapareciesen. Igual cosa acontece con la verdad, *no es posible que una cosa sea i no sea al mismo tiempo*, i con las demas verdades preexistentes i necesarias que se hallan a la cabeza de todos los órdenes de ideas. Ellas son la piedra de toque de nuestros juicios, i por ellas en todo tiempo i lugar distinguimos lo falso de lo verdadero.

En el órden moral nuestras acciones i pensamientos no son indiferentemente buenas o malas, a unas llamamos justas i a otras injustas: distincion que nunca varía ni cede a los tiempos, ni se acomoda a los intereses particulares, ni ha sido jamás escrita, ni ha tenido necesidad de serlo. Cada uno de nosotros la trae grabada en el fondo de su conciencia privada, i todos juntos lo traemos en la conciencia pública: ella es la que domina i regula de su propia autoridad, asi las naciones como los individuos, i asi los siglos como los dias. Los historiadores, de cualquier pais que sean, no tienen necesidad de caracterizar los hechos que refieren: bástales esponerlos, i abandonarlos a esa conciencia universal del jénero humano, que ningun poder puede destruir como dice Tácito, para

que la unánime posteridad deje de darles la corona del aplauso o la marca infame del vituperio.

Ahora bien. Si entre todos los hombres hai una razon comun, perfecta, i superior juntamente a todas las razones limitadas e imperfectas del jénero humano, un algo que se presenta a todos i del mismo modo ¿de dónde dimana? No de algun hombre en particular, porque es evidente que ninguno hai necesario para que la verdad sea verdad: las proposiciones anteriores no dejarán de ser verdaderas, aunque nosotros dejemos de existir. Esta universalidad de razon tampoco se funda en los objetos a que se refiere, porque nuestro entendimiento asiente a dichas verdades de una manera absoluta, sin necesidad de consultar a la esperiencia; las encuentra en sus propias ideas, allí ve un mundo, cuya verdad es independiente de la realidad. Por consiguiente, en la esfera puramente ideal hai un órden de verdades necesarias, cuya verdad i necesidad no dimana de nosotros ni de las cosas esteriores: es asi que esta verdad i necesidad han de tener algun fundamento, si no queremos decir que toda verdad es ilusion; luego existe una verdad fundamento de todas i en donde todas se hallan. Esta ha de ser *real*, porque la nada no puede ser fundamento i oríjen de la verdad i necesidad, la nada no puede ser perfecta, ni perfeccionar a las naturalezas imperfectas; ha de ser *subsistente por sí misma*, pues que las ideas no tienen existencia aislada, sino en algun entendimiento; luego hai una intelijencia, fundamento i oríjen de todas las verdades; luego la comunidad de razon humana depende de esta intelijencia suprema que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, que es el Sol de las intelijencias, i que por lo tanto debe tener en sí propio la fuente de la luz. Esta razon universal, esta verdad perdurable, increada, eterna, infinita, inmóbil, donde vienen a encontrarse todas las sendas de nuestra intelijencia i de nuestro sentimiento como en el punto céntrico de todo el mundo moral, supone por necesidad una intelijencia soberana, igualmente infinita e increada, que es el asiento donde aquella resida, la mente que la concibe, la formula eterna que la espresa, el *Verbo* en fin que le comunica toda su fuerza i divinidad.

Prueba aristotélica fundada en la necesidad de una causa primera, i que en las escuelas se conoce con el nombre de ARGUMENTUM A CONTINGENTIA MUNDI.—Todas las causas que en el universo conocemos son *causas segundas*, es decir, causas que no se bastan a sí mismas, que no son causas sino relativamente a sus efectos, que son verdaderos efectos con relacion a la causa superior que suponen. El fondo de esta prueba es, que no bastándose a sí mismas las causas segundas o *seres continjentes*, suponen indispensablemente una causa primera o *ser necesario*. Fúndase, pues, en la gran dificultad que se encuentra de establecer la posibilidad de un progreso al infinito de seres continjentes, si no se reconoce la existencia de un ser necesario. Se llaman *continjentes* los seres finitos, multiples, va-

riables, imperfectos, i cuya existencia han recibido de otro ser porque de suyo no la tienen); i *necesario* es, por el contrario, el ser infinitamente perfecto, uno, inmutable, que tiene por sí mismo la existencia, o cuya no existencia es imposible, porque sin ella ninguna de las demas existencias puede concebirse.)—A Aristóteles se tributa jeneralmente el honor de ser el primero que haya establecido con solidez esta prueba, aunque Platon le hubiese trazado el camino en el libro décimo de sus *Leyes* (d); pero lo que en la filosofía de este grande hombre no es mas que una demostraccion accesoria, llega a ser el fundamento de toda la teodicea peripatética. Otros muchos filósofos han adoptado esta misma prueba, entre ellos Descartes i Clarke.

Ocupémonos solamente del *hecho* de la existencia del universo, aunque no nos detengamos todavia en *su manera* de existir, i, con el sentido comun i la esperiencia universal i constante, proclamemos desde luego el principio absoluto, *no hai efecto sin causa.*

Ahora bien; en el universo *existe algo :* cuando ménos, nosotros mismos : suponiendo que el mundo corpóreo fuese una ilusion, nuestra propia existencia seria una realidad. Si existe algo, preciso es que haya existido algo alguna vez; porque si suponemos que nunca hubo nada, no podemos creer que ahora haya algo; pues, comenzando a existir ese algo, no pudo salir ni de sí mismo ni de otro, por suponerse que nada hai, i *de la pura nada, nada puede salir,* como decian los antiguos. Luego, si algo ha comenzado a existir, hai una causa de la existencia, algun ser que ha existido siempre. (Este ser, no teniendo en otro la razon de su existencia, *es absolutamente necesario ;)* porque si no lo fuese *seria continjente,* esto es, podria haber existido o no existido : así pues, no habria mas razon para su existencia, que para su no existencia. La existencia no ha podido ménos de ser; luego la no existencia es imposible; luego hai un ser, cuya no existencia implica contradiccion, i que, por consiguiente, tiene en su esencia la razon de su existencia.— Este ser necesario no somos nosotros : pues que sabemos por esperiencia que hace poco no existiamos : nuestra memoria no se estiende mas allá de un reducido número de años; no son nuestros semejantes, por la misma razon; tampoco lo es el mundo corpóreo, en el cual, léjos de hallar algun carácter de necesidad, lo vemos de contínuo sujeto a mudanzas de todas clases. Luego, hai un ser necesario, que no es ni nosotros ni el mundo corpóreo; i como estos seres, por lo mismo que son continjentes, han de tener en otro la razon de su existencia, i esta razon no puede hallarse en otro ser continjente, pues que él a su vez la tiene en otro, i éste en otro, i así sucesivamente hasta llegar a uno solo; resulta, que, tanto el mundo corpóreo como el alma humana, tienen su oríjen en la razon de su existencia en este uno solo, que es un ser necesario, distinto de ellos. Un ser necesario, causa u autor del universo, es lo que llamamos Dios; luego Dios existe.

(1) Platon, trad. de Mr. Cousin, tom. VIII.

Hé aquí la misma argumentacion formulada de otra manera.

Todo ser continjente supone la existencia de un ser necesario.— Este principio es infalible, por cuanto las hipótesis que pueden hacerse en contra de él son dos únicamente, i ámbas absurdas.—La primera hipótesis, *todos los seres que existen en el universo son continjentes*, implica contradiccion, porque en ella se *afirma* i se *niega* la existencia a un mismo tiempo. Se afirma por el hecho de decir que existen seres; i se niega por el hecho de decir que todos estos seres son continjentes, lo que equivale a asegurar que no tienen de por sí la existencia. No teniéndola de suyo, ni habiéndola recibido de otro ser (pues fuera de la coleccion de seres, no hai mas seres que existan), claro es que dichos seres no tienen ni un principio interno ni una causa esterna de existencia; luego, si no tienen suficiente razon para existir, es indudable que no existen. Nos hallamos, pues, en esta alternativa; o de negar la existencia de todo ser, lo cual es contrario a la esperiencia; o de confesar que existe alguno necesario, que, en virtud de su propia naturaleza, es capaz de existir por sí i de producir todas las demas existencias. Este último no se opone a la esperiencia i es mui racional, porque en la suposicion de todos los seres continjentes, no se encuentra uno que los determine a existir; luego si no hai un ente necesario, nada existirá.—La segunda hipótesis, *todos los seres que existen en el universo son necesarios*, no es ménos contraria a la razon i a los hechos; pues admitimos, i no podemos dejar de admitir, la continjencia de nosotros mismos i la de todos los fenómenos sujetos a la percepcion esterna. Un ser necesario es infinito i perfecto; i esto que llamamos *yo* se halla infinitamente distante de la absoluta perfeccion. Yo ignoro, me engaño, dudo, amo mis errores, me obstino en ellos muchas veces, temo desengañarme, procedo de mala fé i digo lo contrario de lo que pienso, recibo de otros la instruccion, i, lo que es mas, tengo una voluntad vacilante, incierta i contraria a sí misma en mil diversas ocasiones. En vista de esto, i en medio de tantos defectos i mutaciones, entre tanta ignorancia, i mil diversos errores involuntarios, i aun voluntarios, podré considerarme absolutamente perfecto? De ninguna manera. Luego, si es evidente que no soi, (no digo absoluta) ni medianamente perfecto, tambien lo es que soi un ser continjente i que no existo por mí mismo. Si no existo por mí mismo, claro es que de otro he recibido la existencia que tengo. Si de otro he recibido esta existencia, el que me la dió haciéndome pasar de la nada al ser, debe existir por sí mismo i ser infinitamente perfecto. Aquel que hace pasar de la nada al ser, no solo debe tener el ser para sí mismo, sino tambien para comunicarlo a los demas con un poder sin límites; porque, desde la nada hasta la existencia, hai una distancia inmensa. De donde concluyo, que hai un ser inmenso, infinitamente perfecto, inmutable, independiente, i que ha existido desde ab eterno, el cual me ha dado a mí i a los demas seres del universo la existencia que tenemos. Ese ser es la causa primera i orijinal de todos los seres continjentes: es un ser necesario, i en una palabra, lo que se llama Dios.

Demos todavia una nueva forma a este argumento.

Si existe *algo*, existió siempre algo; es así que algo existe; luego siempre existió algo.—Si no siempre hubiese existido algo, se podria designar un momento en que *nada* hubo; si alguna vez nada hubo, nunca pudo haber algo; luego si algo existe, existió siempre algo.—De la pura nada, nada puede salir; luego, si alguna vez nada hubo, nada puede haber ahora.—Tenemos, pues, que existió siempre algo. Este será, o necesario o continjente: si es necesario, llegamos ya a la existencia de un ser necesario: si es continjente, pudo ser o no ser; luego no tuvo en sí, sino en otro, la razon de ser; i como de este otro se puede decir lo mismo, resulta que al fin hemos de llegar a un ser que no tenga en otro, sino en sí mismo, la razon de su existencia, i que por consiguiente sea necesario. Luego, de todos modos, partiendo de la existencia de algo, llegamos a la existencia de un ser necesario.

Se dirá talvez que una cosa continjente puede tener la razon de su existencia en otra continjente, i esta en otra, procediéndose así hasta lo infinito; pero esto es imposible. Por ejemplo, supongamos prolongada hasta lo infinito la série de fenómenos A, B, C, D, E, F, etc., etc. La existencia de F, ha debido ser precedida por la de E; la de éste, por la de D; la de éste, por la de C; la de éste, por la de B; la de B, por la de A; i como A es tambien continjente, su existencia ha debido ser precedida por otro, la de éste por otro, i así sucesivamente hasta lo infinito. Luego para que existiese F, han debido existir términos infinitos; luego es preciso que se acabe lo infinito; lo infinito acabado es contradictorio; luego, la supuesta série infinita es de todo punto absurda.—Ademas, hai en contra de dicha série otro argumento no ménos concluyente. Si no hai mas que seres continjentes, ninguna razon hai de la existencia de la série: ponerla infinita, es aumentar la dificultad, porque, cuanto mayor sea, mas de bulto se presentará la imposibilidad de su existencia, cuya razon en ninguna parte se halla, puesto que se confiesa que ninguno de los términos de la série existe necesariamente i por sí mismo. Ahora bien: cada término de la série, por sí solo, no la hace necesaria; tampoco el conjunto puede darle este carácter necesario de naturaleza o de esencia, pues este conjunto, por ser esencialmente sucesivo, nunca existe por sí mismo; luego, esa totalidad necesaria de seres continjentes, es contradictoria. En cada momento dado, solo existe un término; luego, nunca la totalidad es un ser real, sino concebido; i ¿quién puede fundar en un concepto irrealizable la existencia de la realidad? ¡Ciertamente que es bien contradictoria una série o sucesion infinita de seres dependientes, sin causa independiente i orijinal, es decir, de seres que no tienen causa interior ni esterior de su existencia, i que considerados separadamente han sido producidos por una causa transitoria como ellos mismos, pero que considerados conjuntamente no han sido producidos por nada! I si hai contradiccion en imajinarse que así sucede ahora, no la hai ménos en suponer que las cosas han sido así des-

de ab eterno, puesto que el tiempo no supone nada en el negocio.

Compárense estos absurdos i contradicciones con la doctrina que admite un ser necesario, autor de todas las cosas. Con esta idea todo se aclara i esplica. Existen los seres continjentes llevando en Dios, i no en sí mismos, la razon de su existencia. El ser necesario i eterno es quien les ha dado esta existencia, i quien se la conserva con su omnipotente voluntad.

Prueba de Descartes, fundada en la idea del ser perfecto.—Esta prueba, mui sencilla en el fondo, se reduce a lo siguiente: "Soi un ser imperfecto rodeado de cosas imperfectas; i sin embargo, del seno de esta imperfeccion me elevo, por el irresistible esfuerzo de mi pensamiento i de mi corazon, a la idea de una perfeccion soberana, que posee en su plenitud i une en sí, la intelijencia, el poder, la sabiduría, i, en una palabra, todos esos atributos de los cuales no percibo en mí i al derredor mio sino una sombra vana. ¿De dónde me viene esta idea sublime? No puede salir de mi fondo imperfecto i miserable, ni pudo tampoco haber encontrado su modelo en las cosas imperfectas de este universo. Resta solo que esta idea de perfeccion me venga del mismo ser perfecto, que la ha depositado en mí para ser como la marca del obrero impresa en su obra (e)".

Esta prueba es de una solidez invencible. Para comprender la forma que Descartes le ha dado, necesario es distinguir entre la *realidad objetiva* de una idea, i su realidad *formal i eminente*. Aclaremos esta distincion ayudados de una comparacion que nos ofrece un filósofo contemporáneo (f). "Una letra de cambio no contiene la realidad de la suma que representa; esta suma solo está realmente en la caja del banquero. Sin embargo, la letra de cambio contiene la suma de una cierta manera, puesto que hace sus veces. Ademas, esta suma está tambien contenida de otra manera: está virtualmente en el crédito del banquero que ha firmado la letra. Para espresar estas diferencias en el lenguaje de Descartes, es preciso decir que la suma está contenida *formalmente* en la caja del banquero, *objetivamente* en la letra de cambio que ha firmado, i *eminentemente* en el crédito que le ha dado el poder de firmarla; i que así, la caja contiene la *realidad formal* de la suma, la letra de cambio su *realidad objetiva*, i el crédito del banquero su *realidad eminente*". Clasificadas así las ideas segun su realidad objetiva, Descartes se ocupa en establecer el principio de que toda idea tiene necesariamente una causa u objeto que contiene tanta realidad formal o eminente, como realidad objetiva contiene la idea. Pero como la idea de Dios o *del ser perfecto* tiene una realidad objetiva infinita, se sigue que la causa u objeto de esta idea tiene una realidad formal infinita, esto es Dios mismo. "Es una cosa manifiesta por la luz natural, dice, que debe haber cuando ménos tanta realidad en la causa eficiente i total como en su efecto; porque, ¿de dónde puede

(e) Descartes, *Meditaciones*, III.

(f) Royer-Collard, *Fragments*, en el tomo II de las *Œuvres de Reid*, páj. 356 i siguientes.

sacar el efecto su realidad sino de su causa, i como esta se la podria comunicar a no tenerla en sí misma? De lo que se sigue, no solo que la nada no podria producir ninguna cosa, sino tambien que lo que es mas perfecto, es decir, que contiene en sí mas realidad, no puede ser una consecuencia i una dependencia de lo ménos perfecto".—Despues pasa revista a sus ideas i encuentra que, a excepcion de la de Dios, todas pueden, en rigor, venir de su propio fondo. "Por tanto, dice, no queda mas que la sola idea de Dios en la cual es menester considerar si hai alguna cosa que no haya podido venir de mí mismo. Por *Dios* entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, toda intelijente, todo poderosa, i por la cual yo mismo i todas las demas que existen (si es cierto que las hai que existan) han sido criadas i producidas. Pero son tan grandes i tan eminentes estas cualidades, que, cuanto mas atentamente las considero, ménos me persuado que la idea que tengo de ellas, pueda traer su oríjen de mí solo. I por consiguiente, es necesario concluir, de todo lo que ántes he dicho, que Dios existe; porque, aun cuando la idea de la sustancia esté en mí, por ser yo tambien una sustancia, es imposible que tuviese la idea de una sustancia infinita, i mas yo que soi un ser finito, si no hubiese sido depositada por alguna sustancia que fuese verdaderamente infinita".

Argumento de San Anselmo, fundado en que la idea del ser perfecto implica inmediatamente su existencia.—Este argumento es célebre en los anales de la filosofía, por haber ocupado a tantas intelijencias elevadas. Inventado por San Anselmo, ha sido renovado en los tiempos modernos por Descartes, fortalecido por Leibnitz, i aceptado sucesivamente por Malebranche, Bossuet, Fenelon, Cousin, etc. Veámoslo bajo la forma compendiosa que le ha dado el Santo, en una obra que espresamente compuso al efecto, cual es el célebre *Proslogium* (g). "Es imposible, dice, pensar que Dios no existe; porque Dios es por definicion, un ser tal cual no puede concebirse mas grande. Es así que puedo concebir un ser tal, que sea imposible pensar que no existe, i que este ser es evidentemente superior a aquel cuya no existencia puedo suponer. Luego, si se admitiese que es imposible pensar que Dios no existe, habria un ser mayor que Dios, es decir, un ser mayor que el ser tal cual no puede concebirse mas grande, lo que es un absurdo."

Hé aquí la nueva forma que toma este mismo argumento en manos del padre de la filosofía moderna. "Decir que algun atributo está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que decir que este atributo es verdadero de esta cosa, o que se está seguro de que existe en ella. Es así que la existencia necesaria está contenida en la naturaleza i en el concepto de Dios; luego es cierto decir que la existencia necesaria está en Dios, o que Dios existe (h)".

Lebnitz fiel a su carácter jeneral de cartesiano reformador, diri-

(g) Cap. II, III, et IV.
(h) Descartes, *Meditaciones*.

jiendo algunas objeciones al argumento del autor de las *Meditaciones*, lo conservó en el fondo, i aun se aplicó repetidas veces a perfeccionarlo tambien. "La demostracion, dice, que Descartes ha tomado de Anselmo, arzobispo de Cantorbery, es a la verdad mui bella e injeniosa; pero hai todavia un vacio que llenar. Este célebre Arzobispo, que ha sido uno de los hombres mas capaces de su tiempo, se felicita, no sin razon, de haber encontrado un medio de probar la existencia de Dios *a priori*, por su propia nocion, sin recurrir a sus efectos. I véase aquí, poco mas o ménos, la forma de su argumento: Dios es el mas grande, o (como dice Descartes) el mas perfecto de los seres, o un ser de una grandeza i perfeccion suprema, que contiene todos los grados de ésta: tal es la nocion de Dios. Veamos ahora como de esta nocion sigue la existencia. Existir es algo mas que no existir, o bien, la existencia añade un grado a la grandeza i a la perfeccion; i, como se espresa Descartes, la existencia misma es una perfeccion. Luego, este grado de grandeza i de perfeccion, o bien sea, esta perfeccion que consiste en la existencia, está en este ser supremo, todo grande, todo perfecto; porque, de otro modo, le faltaria algun grado, contra su definicion. I por consiguiente, este ser supremo existe (i)".—En el pasaje siguiente procede Leibnitz a demostrar la posibilidad del ser perfecto. "Tambien se puede juzgar, dice, que esta sustancia suprema i necesaria, no teniendo nada fuera de sí que le sea independiente, i siendo una consecuencia simple del ser posible, debe ser incapaz de límites, i debe contener tanta realidad como sea posible. De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto, no siendo la perfeccion otra cosa que la *grandeza* de la realidad positiva absolutamente tomada, poniendo a parte los límites o términos en las cosas que los tienen. I en donde no hai límites la perfeccion es absolutamente infinita. Así, Dios solo, (o el ser por excelencia perfecto) tiene este privilejio, que es menester que exista, si es posible. I como nada puede impedir la posibilidad de lo que ningunos límites encierra, ni negacion, ni por consiguiente contradiccion alguna; esto solo basta para conocer la existencia de Dios *a priori* (j)".

De manera que siendo la perfeccion una cosa absolutamente positiva, escluye de sí toda limitacion, i por consiguiente toda contradiccion. En la idea del ser todo perfecto no puede haber, pues, contradiccion alguna; i, aunque somos incapaces de apurarla, sabemos ciertamente que esta idea, por el hecho de contener solo elementos positivos, no puede contener elementos contradictorios. Hé aquí, pues, llevado a la perfeccion el argumento de San Anselmo i de Descartes. Por una parte *el ser perfecto es posible;* i por otra, *su posibilidad implica su realidad:* la demostracion es completa.—Sin embargo, Leibnitz quiso darle un nuevo grado de sencillez, partiendo, no ya de la idea del ser perfecto que por su profundidad puede embarazar a algunos espíritus, sino de la idea del ser nece-

(i) Véase el mui injenioso *Voyage du monde de Descartes.*
(j) *Nouveaux essais*, liv. IV, chap. IX, § 7.

sario, la cual, siendo absolutamente simple, ningun análisis previo reclama, a la vez que representa un ser simple como ella, cuya posibilidad no tiene necesidad de demostrarse. El último resultado de este trabajo de recomposicion o trasformacion, es el célebre silojismo que sigue :

Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, id est, si habet essentiam, existit. (Est axioma identicum demostratione non indigens.)—*Atqui Deus est ens ex cujus essentia sequitur existentia.* (Est definitio)—*Ergo, Deus, si est possibilis, existit.* (Per ipsius conceptus necessitatem).

En resúmen: la idea de Dios, de hecho, nunca se separa en la conciencia de la fé en su existencia real. Negar a Dios, es no pensar en él. El ateismo solo está en los lábios; no puede estar en la intelijencia ni en el corazon. Como decia San Anselmo, desde que Dios está para nosotros *in intellectu*, está tambien para nosotros *in re;* o, segun las palabras de Descartes, la existencia actual está contenida en la idea de Dios; o en fin, valiéndonos de las espresiones de Leibnitz, Dios es el ser cuya posibilidad i realidad no se distinguen. Tal es el sólido e inalterable fondo de todas estas argumentaciones.

Prueba de Newton i Clarke, fundada en las ideas de infinito, de inmensidad i eternidad.—Es indudable que todos tenemos la idea de lo *infinito,* porque poseemos el nombre, i este presupone infaliblemente la idea. En el entendimiento humano existe, pues, la idea de cierta cosa infinita con todas las condiciones del ser: infinito en duracion, infinito en espacio, infinito en poder, infinito en toda clase de perfecciones. A cada paso usamos los nombres *im-perfecto, des-ordenado, in-justo, de-fectuoso, im-potente,* lo cual dá por sentado que las ideas que tenemos de las cosas, se derivan de la idea primera de una *cosa absoluta* en perfeccion, en órden, en justicia, en santidad, en poderío : de un ser que no puede medirse, i por el cual se miden todas las cosas, que existe por sí mismo i sobre todo lo demas : ser necesario, sin restriccion, *infinito,* para decirlo de una vez. Los nombres *relativo, limitado,* de que usamos a cada instante se refieren irremediablemente al *absoluto,* al *infinito.* Si todo fuese relativo i limitado, nada dejaria de serlo, o por lo ménos no repararíamos en ello. "No se concibe lo limitado, sino poniéndole un término que es una pura negacion de otra estension mayor, dice Fenelon, como si dijéramos la privacion i ausencia de lo infinito. I no pudiéramos concebir la privacion de lo infinito si no se concibiese ántes el mismo infinito, a la manera que no podriamos formar la idea de lo que es *enfermedad,* si no concibiésemos primero la *salud,* de que aquella no es mas que una privacion".—Ahora bien: esta nocion de lo infinito i de lo absoluto, prueba de un modo irrefragable la existencia de un ser infinito i necesario, porque de no ser así ¿de dónde he podido sacar esta idea que es superior a mí mismo, que me excede, me admira, me hace desaparecer a mis propios ojos, i me presenta *lo infinito* con toda su profundidad? Quítese la idea de lo infinito, i no quedará

mas que *lo finito* i *la nada*. Empero, ninguna cosa finita ha podido dármela, porque lo finito no representa a lo infinito, de quien es infinitamente diferente. Si pues ningun finito, por grande que sea, ha podido darme la idea del verdadero infinito ¿cómo es posible que la nada me la haya dado? La nada no es visible, ni intelijible, i sin embargo, la mente vé i concibe la idea de lo infinito. Bien cierto es, por otra parte, que yo no me la he podido dar arbitrariamente a mí mismo, porque soi tan finito como todas las demas cosas de que puedo tener ideas. Entónces, preciso es que exista en realidad el objeto que corresponde a tan grandiosa idea como la de lo infinito. I este objeto infinito, existente, actual i esencial como la idea que lo representa a mi espíritu, o por mejor decir, este ser cuya idea no es mas que la presencia, la vision inmediata de él mismo, es precisamente lo que llamamos Dios.

"Este ser, dice Newton, es eterno e infinito : todo lo puede i todo lo sabe, es decir, que existe desde la eternidad, está presente en todas partes, desde lo finito hasta lo infinito, todo lo gobierna i todo lo conoce, lo que es i lo que puede ser. No es la eternidad ni la inmensidad, pero es eterno e inmenso ; no es la duracion ni el espacio, pero dura siempre i todo lo llena con su presencia, i existiendo continuamente i donde quiera, constituye el tiempo i el espacio. Como todo punto indivisible del espacio existe en todos los instantes del tiempo, i todo instante del tiempo existe en todos los puntos del espacio; él es el autor i el árbitro de todas las cosas en todo tiempo i en todo lugar". Cierto es que nuestro espíritu no puede abarcar esta idea de Dios, i todo el jénio de Newton, al quererla definir, no hace mas que tartamudear su nombre ; pero es cabalmente lo que mejor la define, segun este bello pensamiento de Tertuliano. "Nada nos dá una idea mas magnífica de Dios, que esta misma imposibilidad de definirle : su infinita perfeccion le descubre, i al mismo tiempo le oculta a la vista de los hombres (k)".—Un amigo i ferviente discípulo de Newton, el Dr. Samuel Clarke, adoptó esta teoría del espacio i el tiempo, haciéndola el fundamento de la demostracion siguiente : "Concebimos, dice, un espacio sin límites, así como una duracion sin principio ni fin. Pero ni la duracion ni el espacio son sustancias, sino propiedades o atributos ; i toda propiedad es la cualidad de alguna cosa, todo atributo pertenece a un sujeto. Hai, pues, un ser real, necesario, infinito, cuyo espacio i tiempo reales, necesarios, infinitos, son las propiedades, que es el substractum o el fundamento de la duracion i del espacio. Este ser es Dios (l)".

Semejantes pruebas encierran un fondo de verdad considerándolas bajo esta forma. Es un hecho incontestable i que incesantemente se reproduce en el regazo de toda conciencia humana, que cuando llegamos a considerar esta reunion de seres limitados i móviles que forman el universo, cuando nos sentimos perdidos en un rincon del

(k) Tertul. *Apologet.* 17.
(l) *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, chap. IV, VI, VII.

mundo, rodeados de seres limitados como nosotros, cuando vemos nuestros pensamientos i sensaciones correr como un torrente, e ir a perderse en la rápida corriente que arrebata con nosotros a todos los fenómenos de la naturaleza; no podemos dejar de oponer a esta movilidad inagotable, a esta limitacion de cosas sensibles, la idea de una existencia eterna e infinita, libre de toda vicisitud i de todo límite. Por esto, estendemos incesantemente los límites del espacio i del tiempo. Por grande que concibamos a la naturaleza, por vasta que imajinemos la duracion, i por mas que amontonemos los siglos i los mundos, comprendemos que siempre separa un abismo a estos mundos acumulados i a estos siglos de siglos, del ser que reune todos los espacios en la simplicidad de su ser infinito, i todas las duraciones en la plenitud de su absoluta inmobilidad. La idea de existencia eterna i sin límites, que en nuestro espíritu se opone sin cesar a la percepcion de los seres que se desarrollan i coordinan en el espacio i en el tiempo; la imposibilidad en que estamos de dar límites al tiempo i al espacio; de igualar jamas el tiempo a la *eternidad* i el espacio a la *inmensidad;* todo esto permanecería inesplicable e inconcebible, si no se admitiese la existencia de Dios. Sin duda que así, solo la comprendemos de una manera indirecta; pero la comprendemos seguramente con toda la certeza que se aplica a las concepciones absolutas de la razon.

2.—Dios en el órden físico o cosmolójico es el criador de la materia, el primer motor, i el ordenador del universo. De aquí nacen tres argumentos, fundados en la existencia de la materia, en su movimiento, i en la regularidad de este movimiento.

Prueba fundada en la existencia de la materia o de los cuerpos que componen el universo.—La esperiencia nos atestigua que la materia existe, i la razon nos asegura que debe tener causa porque todo lo que comienza a existir tiene una causa. Para que no la tuviera, seria necesario que fuera eterna e increada, o que existiendo por su propia voluntad i naturaleza hubiera convenido en regularizar todas sus partes, o que estas hubieran existido casualmente.—Desde luego es absurdo suponer que desde *ab eterno* haya existido la materia, pues carece de todos los requisitos necesarios a la eternidad: ella es posterior al espacio i le está subordinada en su existencia i en su modo de ser, pues ántes de ser le era indispensable un lugar que la pudiese recibir, i un espacio en este lugar en que poder moverse; luego es continjente i relativa. La materia no es ni puede ser igual al espacio; el espacio es inmenso; la materia está limitada en su substancia como en sus modos, en sus partes elementales como en su totalidad; luego es finita. Ella es multiple i compuesta; luego es perecedera i corruptible: es variable, sujeta a contínuos cambios, inerte, pasiva, ciega, inintelijente; luego no es perfecta. Por consiguiente, si la materia no posee la suprema prerogativa del *ser*, no existe por sí misma; si no existe por sí misma, ha tenido principio; si ha tenido principio, ha sido criada; si ha sido criada, supone un criador, i por tanto no es ni puede ser eterna. Ademas,

todo nos indica que la materia ha comenzado a existir: las ciencias, las artes, la civilizacion, el hombre mismo ha tenido principio. Abramos la historia del mundo i de la humanidad, i no nos podremos convencer de lo contrario (11).—La segunda suposicion no es ménos absurda que la primera. La materia no existe por su propia naturaleza, porque todos sus atributos son continjentes i variables; tampoco por su propia voluntad, porque para querer es preciso existir: de modo que no se puede suponer, sin contradiccion, que ella sea por sí misma la causa de su existencia; i ademas, careciendo de pensamiento i volicion, repugna que pueda haber semejante convenio entre las innumerables partes de que se compone.—La tercera hipótesis es todavia mas chocante que las dos anteriores. A primera vista repugna, que una cosa tan simétricamente dispuesta como la combinacion de las grandes armonías del mundo, sea obra del acaso. El *acaso* es una nada ciega i fatal, que ni prepara, ni dispone, ni elije, ni tiene intelijencia o voluntad, ¿cómo pues podria haber formado el mundo? Ningun hombre, ni aun el mismo ateo, viendo un reloj que apénas señala mecánicamente las horas i la particion de los instantes, lo atribuye a un efecto del acaso. ¡Como, el reloj del mundo, tan grande, tan ordenado, tan constante, tan prodijioso i magnífico, seria solamente el que no llevase a sus ojos el nombre del autor! Ciertamente que si tales obras hiciera el acaso, el acaso seria un Dios.=Concluyamos, pues, que el universo no lleva en sí su causa, i que por consiguiente es necesario buscar fuera de él *una causa primera i criadora*, ese ser supremo, en quien únicamente residen la plenitud, la inmutabilidad, la independencia i la eternidad del ser, esto es, Dios.

(*Prueba sacada de la existencia del movimiento.*—En el universo existe el movimiento; i este por precision, o es esencial a la materia, o depende de un principio inmaterial. Pero el movimiento no es esencial a la materia, puesto que ella es inerte por su naturaleza, que podemos concebirla en absoluto reposo sin que su esencia se trastorne, i que la esperiencia nos la manifiesta unas veces en reposo, otras en movimiento, e indiferente al uno i al otro de estos dos estados; porque, como dicen los físicos, un cuerpo en reposo permanece estándolo hasta que se le hace mover, i una vez en movimiento persevera en este estado hasta que le hace salir de él una fuerza estraña. Ademas, un movimiento que perteneciera a la esencia de la materia, tendria una lijereza siempre igual, i seria invariable en su direccion i velocidad, no pudiendo nosotros por consiguiente desviarle, acelerarle, retardarle, ni

(11) "Lo que sí es mui cierto, dice Cuvier en sus *Discours sur les révolutions du globe*, es que la vida no ha existido siempre sobre el globo, i es bastante fácil al observador reconocer el punto en que la misma vida ha empezado a depositar sus restos".—"Nada hai eterno sobre la tierra, dice otro jeólogo, (Nérée Boubée en su *Manuel de géologie)*; i todo, tanto en las entrañas del globo como en su superficie esterior, atestigua un principio e indica un fin".

aun pararle enteramente; i con todo, la esperiencia nos dice que a cada instante podemos hacer todas estas cosas. Luego el movimiento no es esencial a la materia, ántes bien ella lo recibe de un *primer motor*. Este primer motor es una voluntad libre i todo poderosa, o lo que es lo mismo, es lo que llamamos Dios; luego Dios existe.

Prueba fundada en la regularidad del movimiento, o bien sea, *en el espectáculo de la naturaleza i en el órden admirable que brilla en el universo.*—En efecto, en todas las partes de este vasto universo hai un órden i harmonía constantes, que nos llenan de admiracion. El curso arreglado de los astros, la vuelta periódica de las estaciones, la sucesion regular del dia i de la noche, la vejetacion de las plantas, la contínua reproduccion de las diferentes especies de seres animados que pueblan la tierra, el aire i las aguas; la multiplicidad, la inmensa variedad de relaciones exactas e invariables que percibimos en las obras de la creacion: todo esto nos revela un Artífice supremo, que ha dictado leyes a la naturaleza. ¿Quién, solo con ella, al contemplar la bóveda del cielo i el rodar majestuoso de los mundos sobre su cabeza.... al mirar una simple flor, el ala de una mariposa, no reconocerá la filiacion de la intelijencia del hombre con la intelijencia que la ha formado, no descubrirá a Dios en la naturaleza, i no conocerá que él solo es la fuente de la intelijencia i del pensamiento, de la sabiduría i de la hermosura? "He visto a Dios de paso i por detras, como Moises, *esclama el ilustre Linneo*, le he visto i me he quedado mudo, herido de admiracion i de asombro. He acertado a descubrir las huellas de sus pasos en las obras de la creacion, i he visto que en estas obras, aun las mas pequeñas i que parecen nulas, hai una fuerza, una sabiduría, i una perfeccion inesplicables".—Ahora bien: si un reloj presupone un relojero, si un palacio indica un arquitecto, si un mueble, la máquina mas sencilla, i en fin, si *toda obra armónica supone una causa intelijente que la haya producido;* si por órden se entiende la disposicion regular dada a las diversas partes de un todo para alcanzar un fin; i si en la obra de la creacion no solo existe órden sino un órden maravilloso, en el cual se advierte una combinacion mui complicada que resulta de otras muchas combinaciones particulares, fenómenos regulares obrando con precision matemática i con sujecion a leyes constantes e invariables, i en todo esto medios escojidos para alcanzar un fin; forzoso es reconocer que este *fin* ha sido designado, i los medios producidos por una causa intelijente, inmensa, única i todo poderosa. A esta causa primera, a este supremo regulador, a este artífice tan intelijente, a quien Platon llamaba el *Eterno Jeómetra*, designamos nosotros con el nombre de Dios; luego Dios existe.

Tal es el *argumento* que se llama *de las causas finales.* Su fondo consiste en lo siguiente: 1.° en el mundo se hallan por do quiera señales visibles de un órden ejecutado con la mayor sabiduría, con un designo determinado, i con una admirable variedad de medios;

2.° este órden de fines es del todo estraño a las cosas, i no les pertenece esencialmente; 3.° existe, pues, una causa sábia, i esta no es una naturaleza que procede ciegamente, sino una intelijencia que obra con libertad e intencionalidad, i 4.° la unidad de esta causa se deduce con certidumbre de la unidad de las relaciones recíprocas de todas las partes del universo. Por manera, que los que niegan a Dios se verán condenados a estos absurdos: hai un admirable órden sin ordenador; una exacta correspondencia de los medios con los fines, sin que nadie la haya dispuesto; un conjunto de leyes fijas i constantes, que rijen el mundo con precision matemática, sin que haya intelijencia ni lejislador alguno que las haya planteado ni concebido.

Este argumento, dice Kant, merece recordarse siempre con respeto: es el mas antiguo, el mas claro, el que mas conviene a la razon de la mayor parte de los hombres. Vivifica el estudio de la naturaleza, al mismo tiempo que saca de ella nuevas fuerzas. Conduce a fines que la observacion, por sí misma, no habria descubierto, i estiende nuestros conocimientos actuales. Pretender que algo se cercene a la autoridad de esta prueba, seria, pues, no solo querer quitarnos un consuelo, sino intentar un imposible (a)."

3.—Dios es la base fundamental del órden moral i el supremo lejislador de las leyes que mantienen este órden: así lo cree la conciencia universal del jénero humano, i mira como absurdo el sistema contrario. De aquí nacen, pues, tres argumentos, fundados en la existencia de las leyes morales, en el consentimiento unánime de todos los pueblos del mundo a este respecto, i en las horribles consecuencias del ateismo.

Prueba sacada de la existencia de las leyes que rijen el órden moral.—Cada vez que en alguna cosa notamos *des-órden*, proclamamos implícitamente la existencia de un *órden* fijo e inmutable. Si no existiera el principio del órden, no podria existir ni siquiera concebirse la idea del des-órden. Ahora bien: ¿de dónde nace este órden preexistente i no sujeto a mudanza, proclamado por la conciencia i la razon del hombre, i al cual se halla este irresistiblemente sometido en todas sus acciones? No de otro principio que de Dios; i lo que confirma de un modo indudable esta asercion, es que el desórden moral de este mundo, este océano siempre borrascoso, no haya jamas llegado a sumerjir la conciencia del órden: que al traves de sus mas horrorosas tormentas se hayan mantenido siempre firmes e inflexibles las columnas de lo justo i lo injusto, i que el tiempo que se lleva siempre tras de sí los errores i las pasiones humanas, no haya hecho mas que dar nueva fuerza a la virtud i nuevo lustre a la verdad. Tan sometido está, pues, nuestro cuerpo a la lei de gravedad, como nuestro espíritu a la lei moral: una i otra hacen parte de nuestra naturaleza. Las leyes morales son leyes de la razon del hombre: necesario es que emanen con él de una misma

(a) Kant, *Critique de la raison pure*: trad. de M. Tissot.

fuente. Estas leyes, por otra parte, son superiores a nosotros, en términos que no podemos infrinjirlas, sin hacernos inmediatamente reos de una pena. Luego existe el autor de estas leyes, que nos impone penas para arreglar nuestra conducta. Luego el autor del universo físico lo es tambien del universo moral; i como *toda lei supone un lejislador que pueda dictarla*, se sigue rigurosamente que Dios es el autor i supremo lejislador de las leyes que rijen el órden moral, tanto del individuo como de la sociedad.

Prueba sacada de las condiciones indispensables de la sociedad, i de las horribles consecuencias del ateismo.—El hombre es un ser esencialmente social: ha nacido en i para la sociedad: ésta le es tan indispensable como la respiracion para vivir, i si se destruye la sociedad, se destruye consiguientemente el jénero humano. Pues bien: la sociedad no puede existir sin leyes, sin deberes i derechos, sin amor por la virtud, sin odio por el vicio: todas estas cosas son indispensables al jénero humano. Pero si Dios no existe, todo es quimera: entónces las leyes, los derechos i las obligaciones, la virtud i el vicio son meras invenciones humanas, cuyo principio i juez es el hombre mismo. De lo que resulta, que, o Dios existe, o hai quimeras necesarias a la conservacion del jénero humano; lo que es soberanamente absurdo.—Asi pues, las consecuencias morales del ateismo son su refutacion mas elocuente. Sin Dios no hai vida futura, no hai Lejislador supremo, nada hai que pueda dominar en la conciencia del hombre: la Moral es una ilusion: la virtud una bella mentira: el vicio, un amable proscrito a quien conviene rehabilitar. En tal caso, las relaciones entre marido i mujer, entre padres e hijos, entre hermanos, entre amigos, son simples hechos instintivos que no tienen valor alguno en el órden moral. La obligacion es una palabra sin sentido, cuando no hai quien pueda obligar; i faltando Dios, no hai nada superior al hombre. Asi desaparecen todos los deberes, se rompen todos los vínculos domésticos i sociales; solo deberemos atender a los impulsos de la naturaleza sensible, huyendo el dolor i buscando los placeres. ¿Quién no retrocede al ver de este modo destruida la armonia del mundo moral? I por el contrario, ¿quien no se consuela al reflexionar, que esto no es mas que una hipótesis insensata? ¿I quién no siente renacer en su alma la luz i la esperanza, al pensar que Dios está en el oríjen de todas las cosas, criándolo i ordenándolo todo con admirable sabiduria, promulgando las leyes del universo moral, i escribiéndolas con carácteres indelebles en la conciencia de la criatura intelijente?.... *Ateo*, es el nombre mas nefando que puede aplicarse a una criatura racional: indudablemente, la tierra jamás alimentó a un hombre digno de llevarlo por su conviccion interior, porque esto es imposible; pero hai muchos que lo merecen por sus obras i discursos.

Prueba fundada en el unánime consentimiento de todos los pueblos.—En materia de opinion, dice *Séneca*, la creencia universal es para mi una prueba de verdad. La razon es, porque a todo el jénero humano no se puede tachar de debilidad de talento, ni de

estravio de corazon. Pues bien: las historias, las tradiciones, los monumentos, los anales de todas las edades i de todas las naciones, uniformemente atestiguan que siempre, en todas partes i en todos tiempos se ha creido en la existencia de un Ente Supremo. *Dios* tiene su nombre en todas las lenguas del mundo, en todas partes se le rinde culto, en donde quiera hai ceremonias relijiosas. No hai nacion alguna tan desprovista de costumbres i leyes, que no reconozca algun Dios; de manera que su existencia, es la doctrina de todos los pueblos.—Echad una ojeada sobre la faz de la tierra, dice *Plutarco:* podreis encontrar ciudades sin ciencias ni majistratura regular, sin casas ni propiedad de bienes, sin conocer el uso de la moneda, i aun en una total ignorancia de las bellas artes; pero en ninguna parte hallareis una ciudad sin sentimientos ni prácticas relijiosas, que anuncien la conviccion de la existencia de alguna Divinidad.—Jamás ha habido, dice *Platon,* una persona que desde la juventud hasta la vejez, haya perseverado en la opinion de que no hai Dios.—En su tratado de las leyes, nos asegura *Ciceron,* que no hai nacion hasta tal punto bárbara i a tal grado feroz, que, ignorando a qué Dios debe adorar, no reconozca que hai alguno.— Esto por lo que hace a los pueblos de la antigüedad; que con respecto a las naciones modernas, ya no hai dificultad alguna, puesto que nadie se atreve a suscitarla en órden a las naciones cultas e incultas de todos los continentes. Solo cabria alguna contestacion sobre este punto en lo relativo a los pueblos recientemente descubiertos; pero segun las mas exactas relaciones de los viajeros, todos los pueblos descubiertos de tres siglos a esta parte tenian nociones de la Divinidad.

Esta universalidad de creencia, ¿no es una prueba infalible de verdad? Lo verdadero es lo que tal parece a todos. *Omni autem in re,* dice Ciceron, *consentio omnium gentium lex naturæ putanda est.* Con la voz de la naturaleza i de la verdad que ha resonado en el Universo i se ha hecho sentir en todas las almas, están pues de acuerdo las tradiciones primitivas del linaje humano, quien ha conservado la memoria, aunque a veces desfigurada, de aquellos momentos en que, segun nos refiere el historiador sagrado, el primer hombre salió de las manos del Criador. Aquí, la autoridad del sentido comun se halla con todos los caracteres que se han señalado para su infalibilidad: es una creencia irresistible, universal, sufre el exámen de la razon, i se liga con los fines naturales i morales.

4.—Resumiendo esta leccion, vemos que hai una verdad que llega a ser tan evidente, como los mas luminosos teoremas de la jeometría. Tal es esta: *Dios existe,* pues todo conspira a probarle.— El sentido íntimo le revela, i el sentido comun le proclama.— Su necesidad resulta de la misma existencia de los seres contingentes que pueblan el Universo, como causa primordial de todos ellos.— El movimiento universal es el testimonio completo del impulso recibido por su omnipotente voluntad.— La armonía del Mundo entona un himno de gloria a su inmensa sabiduría.— Nues-

tras almas vuelan a él como los rios al mar, i se mueven en su seno como los cuerpos en el espacio.— Se nos aparece constantemente en el fundo de todas las cosas, i en esta idea de lo infinito que nos atrae i nos sigue donde quiera.— En fin, él mora i platica con nosotros en el recinto de nuestra conciencia, i se muestra igualmente a los individuos, a las familias, a las sociedades, a los imperios, a todo el jénero humano, por una lei imprescriptible e inviolable.

Todas estas pruebas estan fundadas en la razon; i la razon es, por esencia, la percepcion de lo absoluto o de lo perfecto. De la existencia de Dios hai tantas pruebas diferentes, cuantas diversas formas de la percepcion de lo absoluto hai en la intelijencia humana. Recorrer dichas pruebas, es analizar la idea de Dios en sus primeros elementos: cuando se haya apurado este análisis, la demostracion está completa. De aquí resulta una consecuencia de la mas alta importancia, i es, que si esta demostracion en medio de la variedad de sus formas es una en el fondo, como es una la razon en la variedad de sus elementos, el resultado a que vamos a parar es uno tambien. No existen muchos Dioses, de los cuales, uno sería el ser eterno e inmenso, otro la causa, i un tercero la sustancia; sino uno solo, único, eterno, inmenso, causa omnipotente, sustancia infinita, razon suficiente i universal, en fin, el *ser por excelencia*, en que se unen cuantas perfecciones podemos imajinar, sublime tipo, arquitecto del Mundo i asilo supremo de la humanidad.

Sobre la base de la razon hemos pues establecido estos dos, estrechamente unidos, dogmas: *existe Dios, no existe mas que un Dios.*

LECCION III.

ATRIBUTOS DE DIOS.

1.—Método para determinar la naturaleza i atributos de Dios.—2. Division de estos atributos.—3. Atributos metafísicos.—4. Atributos morales.—5. Justificacion de la providencia, i respuesta a las objeciones sacadas de la existencia del mal sobre la tierra.

1.—Hasta aquí, sabemos que Dios existe. Pero como para mantener relaciones con un ser, no basta saber esto, sino que es necesario ademas conocer sus cualidades para discernir cual de ellas nos pone en el caso de amarle, servirle, adorarle, etc., preciso será que penetremos desde luego en la naturaleza de Dios, i determinemos sus atributos. A la verdad, que si hai un problema capaz de atemorizar nuestra debilidad i rebajar nuestro orgullo, es este. ¡Cómo atreverse a aplicar a un objeto tan estraordinariamente grande, el frájil instrumento de nuestro análisis! ¡Cómo medir al que es lo infinito mismo! ¡Cómo comprender al Ser que por su esencia se oculta a todos los conatos de una razon imperfecta, i que no es comprensible sino por sí mismo! ¡Cómo hablar, sin demasia-

da inexactitud, del principio inefable ante quien espira toda palabra en el enajenamiento de la intelijencia!—Sin embargo, conviene que nos preparemos contra un exceso de timidez, que no sería, ni ménos peligroso, ni ménos contrario a la verdadera sabiduría, que un exceso de confianza i de orgullo. Es indudable que la naturaleza de Dios es infinitamente superior a nosotros, i que lo infinito solo por lo infinito puede ser comprendido: pero este mismo pensamiento en que se presenta lo imperfecto de nuestra razon, manifiesta tambien su poder. I de no ¿cómo conoceríamos tan a las claras que la naturaleza de Dios nos es infinitamente incomprensible, sino nos hubiera sido dado concebirla de alguna manera? Digamos, pues, sin vana sutileza, que al ménos hai alguna cosa en la esencia divina que comprendemos perfectamente, i es su misma incomprensibilidad; i sepamos estimar todo el precio de este imperfecto pero sublime conocimiento, el cual alimenta i limita juntamente el vuelo de nuestra razon.

Saber que existe un Dios, es haber ya profundamente penetrado en su naturaleza. El Ser supremo, al cual nos ha conducido la razon por diversos caminos, no es una especie de incógnita aljebráica, cuya naturaleza pueda quedar desconocida para nosotros; ni es tampoco el ente abstracto de una lójica ciega. Es el Dios de la conciencia; la causa de las causas, la razon universal, el Ser que existe por sí mismo, el ser todo-perfecto: es pues el Creador del universo, i la Providencia que lo gobierna. Si vieramos intuitivamente la esencia divina, hallariamos en ella un ser simplísimo, en el cual no distinguiríamos varias cualidades, sino la perfeccion en toda su plenitud, o todas las perfecciones sin mezcla de imperfeccion. Pero como tal vision no se nos concede en esta vida, preciso es formarnos la idea de Dios del modo que lo permita nuestra flaca intelijencia; i asi es, que, no pudiendo abarcar de una sola ojeada todo el piélago de perfeccion, la distinguimos en varios atributos, como medios que nos faciliten el conocimiento del Ser infinito.

Para resolver pues el problema de la naturaleza i atributos de Dios, no tenemos mas necesidad que desarrollar una idea que está a nuestra disposicion. Ejecutando el análisis de dicha idea, esploraremos la naturaleza divina en todos los elementos que la constituyen, de una manera rigorosa i científica.—Esta idea es la siguiente: Dios es, por excelencia, el Ser perfecto. ¿Cómo, i con qué medida puede el espíritu humano comprender la perfeccion? Evidentemente, con la recta razon la encuentra en las mismas obras de Dios, i ante todo busca en lo mas excelente de la naturaleza humana todos los elementos de perfeccion que en aquellas pueden descubrirse. Lo perfecto se manifiesta en lo imperfecto, i Dios en el Mundo; ¿I nó es verdad que entre las cosas del mundo hai una criatura privilejiada, en que Dios se manifiesta de una manera, a la vez mas clara, que completa i patente? Esta criatura es el hombre: ser sensible, intelijente, volente i libre, en quien vienen como a confundirse i reflejarse todos los rasgos de perfeccion, derrama-

dos i como esparcidos en la inmensidad de este vasto universo. ¿Qué es en el fondo para nosotros este cuadro, tan diverso i magnífico del Mundo? El conjunto armónico de las fuerzas invisibles visiblemente manifestadas, en que se resuelve la realidad sustancial de la creacion. Asi pues, escluyamos toda limitacion, toda negacion; pero conservemos cuanto es efectivo, positivo i sustancial: entonces no vacilaremos en trasladar todo esto a la naturaleza divina, persuadidos de que no hai riesgo alguno en afirmar que Dios posee de una manera digna de él, todo lo que poseen sus criaturas de una manera proporcionada a su bajeza.

2.—De aquí una division sencillísima de los atributos de la divinidad. Cuando uno se limita a escluir de Dios todo lo que es incompatible con una naturaleza perfecta, se llega a cierta especie de cualidades llamadas en la escuela *atributos metafísicos*, como la inmutabilidad, los cuales aunque puramente negativos, no por eso dejan de ser de gran consecuencia. Cuando, por el contrario, se procura determinar en sí misma la naturaleza divina, apoyándose, por una parte en el conocimiento de las obras de Dios, i por otra en la idea de la perfeccion absoluta del ser, se establecen de esta manera *atributos morales*, que son mas esenciales todavia, si es posible: tales son la omnipotencia, la omnisciencia, etc., que nos hacen sentir, conocer i adorar a un Dios espíritual i moral.

Por consiguiente, como el nombre jenérico de *atributo* es estensivo a toda cualidad o propiedad de una persona o cosa, llamaremos *atributos divinos* "las infinitas perfecciones propias de la esencia de Dios, que le *atribuye* la criatura que en él las admira." Divídense en *metafísicos* o *absolutos*, i en *morales* o *relativos*. Los primeros son los que pertenecen solo i esclusivamente a la esencia de Dios con relacion a él mismo; los segundos, los que se refieren inmediatamente a su accion sobre el Mundo i el hombre.—Apliquémonos al estudio sucesivo de esta doble série de atributos divinos, prestando a cada uno el grado de atencion que reclama su importancia.

3.—El número de los atributos metafísicos, no está estrictamente determinado. Cuantos razgos de imperfeccion i de debilidad pueden escluirse de la naturaleza de Dios, tantos atributos metafísicos deben contarse en él. Los mas útiles de meditar son: la *aseidad*, la *unidad*, la *simplicidad*, la *inmutabilidad*, la *eternidad* i la *inmensidad*.

Aseidad (que tambien se llama *Mismíseidad*, existencia *per ser*.) Si Dios es, como ya lo hemos probado, el ser necesario, no tiene en otro sino en sí, la razon de su existencia, su ser por esencia i su esencia misma; por consiguiente a él solo corresponde este atributo primario, del cual emanan todos los demas atributos. Nada existe por sí solo mas que Dios. Todo lo demas tiene el ser prestado, i él solo le posee en su principio. Todo lo demas es causado, solo él es *causa*, causa de todo, por consiguiente todo *causado* por él. Esto es lo que esplican con sublime enerjía i admirable concision aque-

llas palabras con que él mismo se nos ha dado a conocer: *Yo soi el que soi;* es decir, no debe buscarse fuera de mí la causa de mí mismo, porque la llevo dentro de mí, i esto es precisamente lo que me constituye i me distingue de todos los demas seres: solo yo puedo llamarme así, i este nombre es incomunicable.—Todos los demas seres, producidos por la voluntad de este ser supremo i por esencia, no pueden jamas confundírsele, i su definicion hiere al panteismo con una irremediable reprobacion. Es evidente, en efecto, que todos los seres que vemos están limitados al tiempo i al espacio, empiezan i acaban, i por consiguiente la causa de su ser les precede i les sobrevive, i es necesariamente distinta de ellos. Perpetuamente van caminando de la nada al ser, i del ser a la nada. No *son; empiezan a ser,* i ninguno de ellos puede con propiedad decir *yo soi. Fueron i serán;* pero entre aquel pasado i este futuro en que se suceden i pasan, como dos uno sobre otro, no existe *presente.* I sin embargo, el *presente* debe existir en alguna parte, por que si no hubiese presente, no habria ni pasado, ni futuro. El ser siempre presente, es decir, eterno, se diferencia tan esencialmente de todos los seres, como las orillas i el alveo de un rio, se diferencian de sus aguas. El es *todo el ser,* i no todos los seres. Estos lo suponen, i lo suponen fuera de sí mismos como la esencia inmutable *del ser,* sin que ellos mismos esten fuera de él. En una palabra, es el solo, el UNICO, que, encerrando en sí mismo i viendo que todo pasa, sin que nunca ni nada se ponga delante de él, puede siempre decir con igual propiedad: *Yo soi el que soi.*)

(*Unidad.*—Que no existe sino un solo i único Dios, resulta de la sola demostracion de la existencia del ser supremo, como ya lo hemos visto (a). Añadamos aquí una prueba especial, a la cual será fácil dar el carácter de una evidencia matemática.)

En efecto, parece superfluo decir que la causa infinita es una, porque la pluralidad i lo infinito son contradictorios. Cuando nos imajinamos que muchos infinitos hacen mas que uno solo, perdemos de vista el *infinito,* i destruimos con una falsa hipótesis i que se contradice a sí misma, lo que habiamos supuesto al consultar la pura idea del infinito.—Ademas, Dios es por definicion el ser perfecto, esto es, la perfeccion suprema en toda línea; luego es claro, que debe ser uno porque es mejor que ser muchos. Si fuera múltiple, o dependería de otro, o no dependería: en el primer caso, no solo seria ya imperfecto sino limitado en su poder, puesto que no podia hacer mas que lo que el otro queria, : i en el segundo, seria igualmente finito, porque siendo igual a otro, no podria ser mejor. El segundo Dios seria en tal caso una repeticion inútil del primero; i entónces, tanta razon habria para creer que hai dos, como para suponer la existencia de dos mil.

La demostracion que precede es toda *a priori,* i no toma nada de la esperiencia. Pero aquí, como en las pruebas de la existencia de

(a) Véaso anteriormente, *Resúmen de las pruebas de la existencia de Dios.*

Dios, si la esperiencia no funda los principios metafísicos, los confirma. Observemos, pues, que la unidad de Dios se manifiesta palpablemente en la uniformidad del plan que se advierte en el universo. Este es un sistema harmónico, cuyas partes todas i cada una de por sí, dependen unas de otras, i están sucesivamente unidas por una lei comun de movimiento, o por la presencia de alguna sustancia comun. Por ejemplo, un mismo principio de gravitacion hace que caiga una piedra, i que la luna dé vuelta en derredor de la tierra; una misma lei de atraccion hace que los diversos planetas jiren en torno del sol; i, en una palabra, unas mismas leyes i un solo destino encontramos siempre en la obra de la Creacion; luego esta, es la espresion de un solo pensamiento i de un solo designio, i por consiguiente la obra de una sola intelijencia.

Simplicidad.—Dios piensa i quiere, como que es una causa intelijente i libre. Es así, que una causa intelijente i libre no es ni puede ser materia, sino espíritu, el cual es puro, único, solo, o que no admite composicion de partes, es decir, *simple;* luego Dios lo es.—Ademas, si Dios fuera compuesto de partes, una de dos, o cada una de estas partes conserva los caractéres de la esencia divina, a saber, la infinidad, la perfeccion, la existencia en sí i por sí; o no los conserva. En el primer caso, no hai un solo Dios, sino tantos como partes; hai una infinidad de Dioses, lo cual es un absurdo por la demostracion anterior. En el segundo caso, si cada parte es un ser continjente, finito, imperfecto; es igualmente absurdo que la reunion de tales seres constituya un ser necesario, infinito i perfecto. Luego Dios es una sola i misma naturaleza absolutamente perfecta e infinita, i por consiguiente simple e indivisible.)

(¿Se querrá por esto decir, que Dios sea una pura unidad, abstracta, vacia de toda multiplicidad? De ninguna manera. Dios es una unidad real, una unidad viviente, una unidad fecunda, enriquecida con una infinidad de atributos que el pensamiento humano jamas podrá comprender ni agotar; pero unidad que en medio de esta maravillosa variedad no se deja dividir, porque la naturaleza divina lleva todos los elementos de su inagotable ser a la unidad radical de su esencia.)

(*Inmutabilidad.*—Este atributo puede demostrarse con un rigor matemático. En efecto, Dios es por esencia el ser perfecto; luego, si hai en el entendimiento humano una verdad plenamente clara i distinta, es que la perfeccion escluye la posibilidad misma de cambio o de mudanza, porque esta es una imperfeccion. Desde el momento que hemos concebido a Dios como una causa infinita e infinitamente simple, ya no podemos atribuirle modificacion alguna, porque las modificaciones son límites del ser. De donde se sigue que Dios es absolutamente inmutable.—Veamos como se prueba la incompatibilidad de la idea de mudanza con la de perfeccion. *Mudar*, es perder o ganar alguna cosa. De manera, que el ser perfecto, encerrando en sí todas las perfecciones posibles, no puede adquirir ninguna otra; ni tampoco puede perder una siquiera, sin de-

jar de ser el ente todo perfecto, es decir, sin dejar de ser él mismo. En fin, no puede poseer tal o cual de sus perfecciones en grados diversos, puesto que es esencia suya poseerlas todas de una manera absoluta i sin límites, es decir, sin grado. Luego, si el ser perfecto no puede variar de manera alguna, ni en cuanto al fondo de su ser, ni en cuanto a sus afecciones, es absolutamente inmutable.)

(*Eternidad.*—Siendo Dios el ser necesario i perfecto, se sigue que no ha tenido principio ni puede tener fin; porque si hubiera tenido principio, dependería de la causa que le hubiese dado el ser, i si pudiese tener fin dependería de la causa que pudiese dejar de conservarlo. De consiguiente, a él solo i esclusivamente pertenece lo que se llama eternidad, esto es, duracion i perpetuidad que no tuvo principio ni tendrá fin, posesion omnímoda, absoluta i perfecta del ser, superior a los tiempos, superior a los siglos, que no conoce *fué*, *es* ni *será*, que no tiene pasado ni futuro, sino un continuado i nunca interrumpido presente, no susceptible de mudanza alguna, de aumento ni decremento de ideable alteracion.)

Este atributo, cuando se sabe entender, se deduce de la inmutabilidad i casi se confunde con ella. Decir que Dios es eterno, no es solo decir que dure siempre, porque solo dura lo que muda, i Dios es inaccesible a toda mudanza; es decir, que miéntras que todo transcurre en el tiempo, Dios únicamente no pasa, i permanece siempre él mismo. Hablando pues con propiedad, Dios no está sujeto al tiempo en manera alguna; está fuera de él i es superior a él. Concebir que está en todo tiempo, es quedar infinitamente inferior a la perfeccion de su esencia, es casi degradarla; por que es confundir la vida eterna de Dios, siempre una i siempre la misma en su incomprensible fecundidad, con la vida fujitiva i mudable de las criaturas. Esto es lo que Platon ha comprendido i maravillosamente espresado en un célebre pasaje del *Timeo*, en que nos hace asistir al oríjen mismo del Universo, de la mudanza i del tiempo (b). Fenelon, que se ha manifestado digno intérprete de su doctrina, se esplica asi: "la perfecta i absoluta permanencia del ser necesario e inmutable es lo que debo llamar eternidad. Dios no puede mudar de modificaciones, puesto que nunca puede tener alguna: el verdadero infinito, no sufriendo límites en su ser, tampoco puede tener límite alguno en su existencia, i por consiguiente no puede tener ningun tiempo ni duracion; por que, lo que yo llamo duracion, es una existencia divisible i limitada, que es precisamente lo que se opone a la permanencia. El es pues, permanente i fijo en su existencia..... No tiene mas que un presente infinito: *existe*, i esto es cuanto se puede decir sobre ésto: existe sin tiempo en todos los tiempos de la creacion. Cualquiera que salga de esta simplicidad, cae de la eternidad en el tiempo (c)".

(b) Platon, *Timeo*, trad. franc. tom. X, pág. 129 i sig.
(c) Fenelon, *Traité de l' existence de Dieu*, part. 2.a, chap. V.

Inmensidad.— La esplicacion que acaba de darse sobre la eternidad divina, nos dispensa de insistir mucho sobre la inmensidad, por ser un atributo del todo análogo. La mayor parte de los puntos de semejanza que el análisis descubre entre las nociones de tiempo i espacio, se encuentran entre las ideas de eternidad i de inmensidad.— Asi como la eternidad de Dios no es en el fondo sino su inmutabilidad opuesta a las variaciones del tiempo, asi tambien la inmensidad no es mas que su unidad opuesta a las limitaciones del espacio. Siendo Dios una causa infinitamente perfecta, poderosa i sábia, no está ni puede estar limitada ni por el tiempo ni por el espacio, es superior a uno i otro, i existe fuera de ámbos : de una sola ojeada conoce el presente, el pasado i el porvenir, i a la vez llena todos los lugares, i aun mas allá de estos, existe sustancialmente en sí mismo. Está, pues, en todas las partes del Universo, i lo está por esencia, potencia i presencia: por *esencia*, por que está dando el ser, el movimiento i la vida a todas las cosas: por *potencia*, por que todo está sujeto a su imperio : i por *presencia*, por que todo lo tiene a su vista. Un ser de esta naturaleza, que absolutamente no tiene límites ni está sujeto a ninguna especie de medida, es lo que se llama omnipresente o inmenso ; luego Dios lo es.

4.—Por la atenta meditacion de los atributos hasta aqui espuesta, se habrá comprendido la profunda diferencia que hai entre la naturaleza divina, i la de los séres finitos. A la multiplicidad i composicion de estos séres, hemos opuesto la unidad i simplicidad de Dios ; al curso incesante de la existencia de aquellos en el tiempo i en el espacio, la absoluta inmutabilidad de éste, su eternidad e inmensidad. Tiempo es ya de penetrar hasta el seno mismo de esta naturaleza infinita, i despues de haber determinado lo que ella no es, descubrir algo de lo que es.

Contemplando las obras de Dios, el órden admirable que brilla en el Universo, las huellas de grandeza, de bondad, de sabiduría que se presentan por todas partes, i sobre todo, penetrando en el seno de la conciencia humana, en este Universo moral en que Dios se ha complacido en reflejarse de una manera mas distinta i completa ; es como podremos llegar a discernir los rasgos esenciales que constituyen para nosotros la naturaleza divina. Tal es el método, a la vez mui sencillo i severo, que nos guia en esta elevada esploracion, i que ántes hemos anunciado. Segun esto los atributos morales mas considerables son : la *creabilidad*, la *omnipotencia*, la *intelijencia i sabiduría*; (o bien sea, *la omnisciencia* i *presciencia*), la *voluntad*, la *libertad*, la *justicia*, la *misericordia*, la *bondad* i la *providencia*.

Creabilidad.—Segun ya hemos demostrado, Dios es por excelencia el ser perfecto, i por lo tanto, creador e increado, Autor de la Naturaleza, esto es, del mundo, el orbe i sus sistemas físicos, miríficos i grandiosos, del conjunto de séres organizados e inorgánicos, de lo material i espiritual, de lo corpóreo e incorpóreo, en fin, de cuanto existe. Cuando fué su soberana voluntad crió todas estas

cosas, i *las crió de la nada*, manifestando en ello su infinito poder, por que solo un ser omnipotente puede hacer cosas de la nada. El carpintero puede hacer una mesa de madera, i el sastre un vestido de tela; pero jamás hará el carpintero una mesa de madera sin madera, ni el sastre un vestido de tela sin tela. Solo Dios puede hacer cosas sin cosas, disponiendo que sea lo que no es; por que de no ser a ser, hai una distancia infinita; pues lo que no es, no presenta principio desde donde pueda comenzar a medirse la distancia; i solo Dios, cuyo poder es infinito, puede superar esta distancia infinita. Por consiguiente, en un sentido propio, solamente Dios es criador; i lo es, no solo de los diversos séres sino tambien de sus diferentes propiedades, i el ordenador o artífice de la combinacion jeneral del Universo. Todas las cualidades de estos séres i sus diversas partes guardan una constante simetría, parece que todas tienen un destino, que no hai alguna superflua, que todas conspiran a un gran designio en la obra de la Creacion, segun aquel proloquio antiguo confirmado por la esperiencia diaria, *Deus et natura nihil faciunt frustrà.*

Omnipotencia.— Si Dios es el criador de cuanto existe, él es tambien el autor de todos los poderes. Ahora bien: un poder que ha sido capaz de sacar de la nada i con una sola palabra (d) un Mundo como éste, debe ser, fuera de toda comparacion, mas grande que el que esperimentamos en nosotros mismos, i que el que observamos en otros ajentes: mas grande aun que el que podemos necesitar del ser de quien dependemos para nuestra individual proteccion i conservacion. Es un poder, al cual, ni por nuestra observacion ni por nuestro conocimiento, podemos señalar límites de duracion o espacio. Es necesariamente una fuerza infinita, eternalmente a la disposicion de una voluntad eficacísima, soberanamente fecunda, a quien solo basta manifestarse, para que al instante los efectos respondan plena i absolutamente a los actos. Si pues, convencidos de la existencia de un ser con un poder igual a la eternidad e inmensidad, no podemos desconocer que la misma inmensidad i eternidad son manifestaciones suyas; la idea que nos formemos de dicho ser, será el *máximum* del poder, i la espresaremos entónces con esta enérjica palabra, *Omnipotencia.*

Intelijencia i *sabiduría* (o bien, *omnisciencia i presciencia*).— La ilimitada intelijencia de Dios se revela *a priori* por su carácter de ser todo-poderoso, i *a posteriori* por el carácter de los actos que produce.

Diremos desde luego que el poder infinito de Dios, prueba su intelijencia infinita. En efecto, no puedo concebir un Dios como existente por sí mismo, sin concebirle teniendo en sí la plenitud del ser, i por consiguiente todas las maneras de ser al infinito. Establecido este fundamento, se sigue que la intelijencia que es una manera de ser, está en él. Yo que pienso, no existo por mí mismo: tal

(d) *Dixit, et facta sunt*; *Sit lux, et lux fuit.*

es lo que claramente he reconocido por mi imperfeccion. Puesto que no existo por mí mismo, es menester que exista por otro : este otro que busco es Dios. Este Dios que me ha hecho i que me ha dado el ser pensante, no habría podido dármele a no tenerle. El piensa pues, i piensa infinitamente; puesto que tiene la plenitud del ser, necesario es que tenga la plenitud de la intelijencia que es una manera del ser.—Por tanto, es imposible que Dios no se conosca. Puesto que es infinitamente intelijente, es menester que conozca la universal e infinita intelijibilidad que hai en sí mismo. Si no conociese su propia esencia, nada conocería, i si nada conociese, sería una nada de intelijencia; un Dios ciego, no seria Dios. Como, por el contrario, debo atribuirle la intelijencia mas perfecta, que es la infinita, es fuerza concluir que conoce una intelijibilidad infinita; no tiene mas que una sola que sea verdaderamente infinita, quiero decir la suya, porque la intelijibilidad i el ser son una misma e idéntica cosa. Ademas, es fácil conocer de una ojeada, que la idea de una intelijencia que se conoce toda entera perfectamente, es mas perfecta que la de otra intelijencia que, o no se conociese, o que se conociese imperfectamente. Es menester, pues, llenar esta idea de la mas elevada perfeccion, para juzgar de Dios. Luego, está de manifiesto que se conoce a sí mismo, i que se conoce perfectamente, es decir, que viéndose, iguala por su intelijencia a su intelijibilidad; en una palabra, que él se *concibe* i *comprende* a la vez.)

En Dios, la ciencia no se distingue de la intelijencia. En el hombre, la ciencia es accidental, adquirida sucesivamente por el desarrollo de la intelijencia mediante el estudio i raciocinio, limitada a especialidades, sujeta a crecer i decrecer, ofuscada siempre de tinieblas ; en Dios, al contrario, la ciencia es la misma sustancia divina: es una mirada que abraza simultáneamente todas las cosas, sin esfuerzo i sin aumento ni diminucion. Dios se conoce i se comprende perfectamente a sí mismo, asi como sus infinitas perfecciones. I si conoce lo infinito, ¿con cuanta mas razon no conocerá lo finito? El conoce pues todos los seres posibles cada uno en particular i en su mas íntima esencia, todas las criaturas existentes, todos sus pensamientos, deseos, intenciones, palabras, las acciones pasadas, presentes i futuras que dependen de la libertad, todos los bienes, todos los males, todos los castigos debidos a los desórdenes de todos jéneros, i hasta todos los pensamientos i acciones que pudieran encontrarse en todas las criaturas posibles, si las sacase Dios de la nada. Conocer todo esto, i todo lo que debe suceder o lo que harán los hombres en la série de los siglos, es lo que se denomina *presciencia*, la cual no obsta a la libertad humana, como lo probaremos en la Moral.

Concluyamos con una prueba *a posteriori*. La sabiduría de la divinidad, atestiguada por las obras portentosas de la Creacion, excede de cuantas ideas tenemos de sabiduría, tomadas de las mas elevadas operaciones intelectuales, de la mas alta clase de seres intelijentes, sujetos a nuestro conocimiento. Asi es, que si Dios, para criar una obra tan complicada i hermosa como es el Universo, i un ser tan

excelente como el alma, empleó un poder infinito, tambien debió emplear para concebirlos i trazar el plan, una ciencia igual al poder, es decir, una ciencia infinita, que es lo que se llama *ommisciencia.*

(*Voluntad.*—A la intelijencia se sigue la voluntad, i esta se prueba en Dios de la misma manera que aquella. El ser intelijente no es un indiferente espectador de su objeto; quiere o no quiere lo que entiende. El objeto primario i *necesario* de la voluntad de Dios, es su propia esencia, su perfeccion infinita, que ama con un amor tambien infinito. El objeto secundario i *libre* de esta misma voluntad, son las criaturas, porque siendo finitas no pueden ser motivos que impriman necesidad a la voluntad infinita. Esta infinita i absoluta voluntad de Dios es su misma omnipotencia, pues todo lo que él opera sin la cooperacion de las criaturas libres produce su efecto, i nada puede menoscabarlo; i esta misma eficacia soberana, a veces, se manifiesta igualmente en las acciones libres de los hombres. Cuando Dios se determina a cumplir algun designio, sabe hacerlo ejecutar por sus criaturas intelijentes, sin que ellas lo conozcan, sin perjudicar su libertad, i aun sin que pueda nadie impedirlo.)

(*Libertad.*—Siendo Dios infinitamente poderoso, sabio, inmenso, eterno e inmutable, se sigue que es independiente i soberano, que no está sujeto a nadie ni puede jamás estarlo en manera alguna, en una palabra, que puede hacer todo lo que quiere; luego es libre en todas sus obras. Así crió al Mundo con plena i entera libertad, habiendo podido no criarlo, o criarlo de otro modo, i pudiendo destruirlo i volverle la existencia a su albedrio. La voluntad divina no se halla sujeta a las mismas afecciones o impresiones que la voluntad humana. Todas aquellas que en nosotros denotan alguna imperfeccion, como el deseo, la esperanza, el temor, la ira, el arrepentimiento i otras varias, no se hallan en Dios, aunque en el lenguaje ordinario se le atribuyan para esplicar su conducta relativamente a las criaturas.)

(*Justicia.*—Dios, como causa omnipotente, soberana e infinitamente intelijente, discierne el bien i el mal, juzga el mérito i el demérito de las acciones. Como volente i libre, obra segun su intelijencia, es decir, ama el bien, aborrece el mal, recompensa la virtud, castiga el vicio, i perdona al que se arrepienta i se enmienda: en todo lo cual no hace sino dar a cada cual lo que le corresponde. Es asi, que la perfeccion que consiste *en dar a cada uno lo que le corresponde*, se llama *justicia;* luego Dios la posee en un grado infinito, arreglando todas las cosas en número, peso i medida.—Preciso es no alucinarse con lo que sucede ordinariamente en este mundo. La justicia de Dios no exije que el crímen sea siempre castigado en él, i mucho ménos que la virtud sea siempre en él recompensada. Al contrario, la vida presente suele ser un estado de libertad i de prueba: el mérito tiene lugar ántes de la recompensa; una conducta contraria sería absurda, e incompatible con la naturaleza del hombre. Si Dios recompensase la virtud inmediatamente en esta vida,

quitaria a los justos el mérito de la perseverancia, del valor i de la confianza en él; desterraria del mundo los méritos de virtud heróica i de paciencia; haria al hombre esclavo i mercenario, i sufocaria en él toda enerjía. Si castigase el crímen luego que se comete, quitaria a los pecadores el tiempo i los medios de hacer penitencia. Semejante conducta seria demasiado rigorosa con respecto a un ser tan débil, tan inconstante, tan variable como el hombre; es propio pues de la bondad i sabiduría divina esperarlo para que haga penitencia hasta el último suspiro. En fin, ya recompense, castigue o perdone, lo hace por el bien jeneral del universo. Aun cuando nos fuese imposible conciliar ciertos acontecimientos con la idea que tenemos de su infinita justicia, obrariamos mui mal diciendo que es injusto, puesto que está demostrado que no puede serlo; únicamente se deduciría que ignoramos las circunstancias i las razones de su conducta.)

(*Misericordia.*—Perfeccion por la que Dios se compadece de las miserias humanas i se complace en perdonarlas. En nada contradice a la justicia, pues ambas perfecciones se concilian admirablemente en la sabiduría divina. Si la justicia impele la voluntad divina a castigar i la misericordia a perdonar, Dios sabe hallar médios de satisfacer al mismo tiempo a la justicia i a la misericordia, como se nota en la Encarnacion. Este atributo es el mas cosolador, el único que funda nuestras esperanzas, i del que nos dan la mas sublime idea los libros sagrados. Dios fija su gloria principal en perdonar a los pecadores. Segun la espresion de David (c), él se apiada de nosotros como un padre de sus hijos, porque conoce la materia frájil de que nos ha formado; i por si la ternura de un padre no es bastante, compara Dios la suya con la de una madre. Todo cristiano ve la prueba de esto en el modo como Dios se ha portado con los hombres desde el principio del mundo. Miéntras en él vivió i fué la *misericordia* personificada revestida de nuestra naturaleza, nunca despreció, ni hechó de sí, ni humilló a ningun pecador; no hizo mas que perdonar. La oveja perdida, el hijo pródigo, la pecadora de Naim, Zaqueo, la mujer adúltera, San Pedro, el buen ladron, i la súplica que hizo en la cruz por los mismos que le crucificaban..... son pruebas espléndidas de la misericordia de Dios i de que Jesu-Cristo lo era.)

(*Bondad.*—Imposible es asociar la idea de maldad con la idea del ser necesario, porque este es el ser perfecto, i la maldad es una imperfeccion, una debilidad, un mal. Dios, infinito por su naturaleza, es pues infinitamente bueno; i le atribuimos la bondad, con el mismo título que la justicia, la sabiduría, la santidad, en consideracion a que la bondad es una perfeccion, i Dios posee incontestablemente todas las perfecciones, pues es el oríjen de todos los bienes.)

Dios es bueno, no solo porque es el ser perfecto i su actividad

(c) Salm. 102. v. 13.— Salm. 135.— Isaías, cap. 49. v. 14.

está siempre reglada por una razon igualmente perfecta, sino tambien por su inclinacion a hacer bien, porque es el bien mismo, i porque ama infinitamente a sus criaturas, derramando sobre ellas el placer, la felicidad i todo lo que se llama beneficio, en cuanto la sabiduría divina lo permite, i tolera la necesaria frajilidad de aqnellas. A primera vista podrá parecer, que las ideas de amor i de alegria, rebajan la perfeccion divina, i no pueden concordar con ella. Lejos de esto ; ellas son sus elementos necesarios, i en vez de disminuir la majestad del ser perfecto, nos la hacen mas patente i adorable. ¿Qué cosa hai mejor que amar? ¿Qué cosa mas divina, que una alegría pura?.. Por mas que se diga que el amor supone la necesidad del objeto amado, i la alegría el sufrimiento ; esto no es cierto sino en este mundo miserable, en que todo amor está mas o ménos separado de su objeto, en que toda alegría está mezclada de dolor. Pero la alegria i el amor, en sí, son cosas perfectas i positivas : para Dios, amar i poseer, son en efecto una misma cosa. El se ama i se posee a sí mismo : ama i posee a todas su criaturas, las ama i las posee en proporcion de su bondad, es decir, segun que ellas son mas o ménos dignas de ser poseidas i amadas. Por consiguiente, Dios goza de una felicidad perfecta, fruto sublime de un deseo de perfeccion i de ventura eternamente satisfecho. I no solo ama infinitamente i goza de una dicha infinita, sino que ha querido ser amado de sus mas excelentes criaturas, darse a ellas al comunicarles la facultad de conocerle i de amarle, i depositar de este modo en su naturaleza el jérmen de una felicidad inmortal, imájen de su propia felicidad.

Confirmase esta idea de la bondad de Dios por el órden de la naturaleza, en la cual es imposible desconocer un plan constante de benevolencia. En ella se encuentran mil medios de existencia en relacion con nuestras necesidades, mil medios de gozar en relacion con el deseo de felicidad que sentimos ; mil objetos de conocimiento en relacion con nuestra intelijencia i nuestro deseo de conocer ; mil bellezas en relacion con nuestra imajinacion ; i en los seres que nos rodean mil cualidades, en relacion con nuestras afecciones i nuestra facultad de amar. En nosotros mismos, el hecho solo de existir arrastra consigo la idea del beneficio, puesto que no siendo absolutamente necesario que el hombre exista, si existe, es porque un ser superior a él, lo ha querido así. Ademas, si es cierto que esta existencia se hermosea i se perfecciona, que en ella se disfruta, que todo el Universo contribuye a su conservacion i mejora ; i en fin, si la salud, la fuerza, el alma, la razon, la sensibilidad, la libertad, la conciencia, nuestro oríjen tan alto, nuestra naturaleza tan grande i tan bella, nuestro destino tan noble i tan digno de reyes de la creacion, son otros tantos dones positivos i reales que proceden del mismo ser, ¿no nos obligarán a proclamar la infinita bondad de este ser, i a bendecir su mano tan magnificamente liberal para con nosotros?

Tal es la importancia del atributo divino de la bondad, acaso el

mas elevado a que pudiéramos llegar, el cual, si podemos decirlo, nos hace tocar al mismo Dios por lo que hai de mas íntimo en nuestra propia naturaleza, i de mas profundo en la suya. Dios en efecto no solo es bueno, sino que en todas las cosas i en sí, es el BIEN MISMO, como ya lo habia dicho Platon. *(f)*.

Providencia.—La idea de la bondad de Dios, unida a la de su sabiduría, su justicia i su omnipotencia, nos conduce a la idea de una providencia suprema, cuya accion perpétua sostiene, conduce i conserva este mismo mundo que un acto de su voluntad soberana sacó de la nada; porque lo que se llama *Providencia* no es mas que el desarrollo contínuo i no interrumpido de la actividad omnipotente del Criador, aplicada a la atencion, conservacion i gobierno del Universo, segun las reglas trazadas por su intelijencia, su sabiduría i su caridad infinitas. La primera leccion que Dios dió al hombre cuando le sacó de la nada, fué enseñarle que su criador era tambien su maestro, su padre, su lejislador i su bienhechor; no solo se le dió a conocer de una naturaleza infinitamente superior, sino tambien como el autor i conservador de todas las cosas, como remunerador de la virtud i vengador del crímen. Ademas, nadie puede desconocer esta accion providencial, porque se descubre en todas partes. La armonia que reina en el Universo; la marcha invariable, metódica i magnífica del mismo, nunca entregado a la casualidad, jamás desatendido con indiferencia por aquel supremo i necesario ser, cuya omnipotente mirada abarca todos los tiempos, todos los sucesos, todas las jeneraciones i edades, asi en su conjunto o en globo, como en cada uno de sus pormenores e inmensas ramificaciones, mas innumerables que las estrellas del cielo i que las arenas del mar; la constancia con que las criaturas todas permanecen sujetas a un órden admirable, cada una en particular marchando al fin que le es propio, i todas en jeneral a un fin universal, que es la gloria de su Hacedor; i en fin, esa paternal solicitud i cuidado amoroso con que se encuentra atendida por do quiera la vida, el movimiento, la conservacion i propagacion de todos los seres de la naturaleza, sean animales, vejetales o minerales: son otros tantos elocuentes testimonios, de que una intelijencia infinitamente sabia i poderosa preside al mundo i lo está rijendo en virtud de ciertas leyes jenerales, constantes i uniformes, desde el astro mayor del firmamento hasta el átomo mas imperceptible, i desde el hombre destinado para el cielo, hasta el último de los guzanos que se arrastran por la faz de la tierra (g).

Los que son tan ciegos e ingratos para negar la providencia, suponiendo que Dios ha criado el mundo para abandonar luego al acaso, es decir, prefiriendo una quimera a la paternal solicitud del criador, cometen un absurdo tan grande, que equivale a negar a Dios mismo. En efecto, este ser no ha podido criar el mundo sin un fin, i si lo tenia, debe aun atender a este fin. Si lo abandonase seria, o

(f) Platon, *República. lib. VI i VII.*

(g) Véase la obra titulda: *Estudios sobre la naturaleza.*

por impotencia, o por falta de voluntad; no puede ser por impotencia, porque es omnipotente, i de otro modo no seria Dios; tampoco puede ser por defecto de voluntad, pues habiéndola tenido al criarlo, si cambiase, no seria ya inmutable; i por otra parte, siendo infinito en su presciencia, no puede tener nuevos motivos para abandonar sus primeros designios. Por consiguiente, si Dios no creyó indigno de sí el criar el mundo, tampoco encuentra indigno de sí el gobernarlo. La Providencia llena el Universo, i su influjo no es mayor sobre un sol, que sobre el mas menudo grano de arena. Respecto del ser universal, no hai grandeza ni pequeñez absoluta; el espíritu de vida colma todos los espacios como todos los tiempos.

5—Nada mas luminoso que estos atributos divinos de la sabiduría, la justicia i la bondad reunidos en el de la providencia, cuando se les considera en su principio. Mas, cuando se desciende de esa elevada rejion, para concordar tales ideas con lo que pasa aqui abajo, la luz se obscurece, se amontonan las tinieblas; i por vasta, armoniosa e imponente que sea la obra de Dios, cuesta mucho trabajo reconocer en ella la marca del obrero. No queremos decir por esto, que haya contradiccion entre la esperiencia i la razon, entre Dios i el mundo; lo que únicamente decimos es, que este mundo en que parecen entrar el acaso i el mal, es el mundo tal como a nuestros débiles ojos se presenta, un punto del espacio en un momento fujitivo del tiempo. Pero es indudable, que si pudiésemos rasgar, siquiera por un instante, el velo de límites que nuestra naturaleza opone a nuestra intelijencia, entónces el mundo se nos presentaria tal como es para Dios mismo; entónces brillaria toda la perfeccion de su autor, destruidas con nuestra ignorancia las manchas del desórden, del acaso i el mal que nos parece encontrar en ella. Asi pues, el oríjen de todas las dificultades que suelen suscitarse contra la sabiduria, la justicia i la bondad divinas, está en la imperfeccion de nuestro ser, en los límites reducidos de la esperiencia. Para convencerse de ello, es necesario examinarlas; i sin rehusar a los que la proponen de buena fé el empeñar con ellos un sério debate, sepamos que lo único que pueden probarnos es, que la curiosidad del espíritu humano solo es igual a su debilidad.

De la existencia del mal sobre la tierra, se suelen sacar las objeciones mas considerables contra la Providencia. Todas ellas pudieran resumirse a la siguiente: "el mal proviene de Dios como del autor universal de cuanto existe. Si pues, no lo evita, es, o por que no quiere, o por que no puede, o porque ni quiere ni puede. Si quiere i no puede, no es omnipotente; si puede i no quiere, no es bueno; i si ni quiere ni puede, no es providente."— El deseo de dar una contestacion satisfactoria a dificultades como esta, ha enjendrado varios sistemas, el principal de los cuales es el *Maniqueismo*, que sostiene el *dualismo* o la coexistencia desde ab eterno de dos séres igualmente poderosos, uno bueno i otro malo, autor cada uno de ellos de los efectos que notamos en el Universo, análogos a aquellas dos cualidades: uno causa de la fe-

licidad i de la virtud, i otro de los dolores i del crímen. Pero semejante sistema repugna a la sana filosofía, la cual no pudiendo ménos que reconocer en la creacion la obra de una sola causa eterna i necesaria, halla inesplicable la *esencial oposicion* de estos dos principios; pues, como ya hemos probado, es absurdo suponer la existencia de dos séres infinitos, independientes uno de otro en cuanto a su esencia, i que sin embargo pueden estorbarse mútuamente obrando de un modo conforme a su respectiva naturaleza, i hacerse recíprocamente descontentos i desgraciados. El ser eterno i necesario no puede ser mas que uno, por que es infinito; nada es limitado sin causa, i es bien sabido que lo eterno i necesario no tiene causa. Es mas absurdo todavia admitir un ser eterno i necesario, esencialmente malo; es pretender que el mal es una sustancia o un atributo positivo, lo que es evidentemente falso. Ademas, la uniformidad de plan i de designio que se advierte en las diversas partes del Universo, demuestra evidentemente la accion de un solo criador intelijente i sabio.

Es necesario examinar el valor de la precedente dificultad i de todas las demas que ella reasume, ántes de contestarlas; i para ello, es menester colocar la cuestion en su verdadero terreno, fijando préviamente el sentido de las palabras, i dando a estas una idea clara i exacta.

En efecto, el *bien* es un ser, una realidad; a la simple falta de una realidad se suele llamar *mal*. El mal pues, no es una sustancia, ni un ser positivo, sino la privacion de un bien mayor, no hai en el mundo ni bien ni mal puro i absoluto, i solo son tales por comparacion. Todo bien criado, siendo esencialmente limitado, contiene por necesidad una privacion; se le considera como mal, si se compara con otro bien mayor, i será mejor si se pone en parangon con otro menor. Puesto que no hai ser alguno que no contenga algun grado de bien, ninguno es absolutamente malo. Cuando se dice que hai *mal* en el mundo, esto significa tan solo que hai ménos *bien* del que podria haber. Cuando se añade que un Dios bueno no puede producir el mal, si se entiende que no puede producir un bien menor que otro, esto es falso i absurdo. Cuando se afirma que no puede hacer mas que el bien, si se quiere dar a entender que solo puede hacer lo mejor posible, es otro absurdo. Cualquiera que sea el bien que Dios haga, siempre puede hacer otro mejor, puesto que su poder es infinito; el *mejor posible* seria el infinito actual criado, que encierra otra contradiccion, por que Dios no puede reproducir su esencia, ni criar otro Dios como él.— Estos principios son aplicables a las tres especies de males que distinguen los filósofos. Llaman *mal* a la imperfeccion de las criaturas; pero no hai una que no tenga algun grado de perfeccion. Se la juzga imperfecta solo cuando se compara a otra mas perfecta: asi, el hombre es imperfecto en comparacion con los ánjeles, i por el contrario perfectísimo en comparacion con los brutos; i aun, en la misma especie, los diferentes individuos son mas o mé-

nos perfectos unos que otros. La *imperfeccion absoluta* seria la nada, i no hai otra *perfeccion absoluta* que la de Dios. Tambien llaman *mal* el mal estar de las criaturas sensibles; pero este no nos priva del sentimiento de bien-estar de que hemos gozado i que esperamos gozar: no es por consiguiente un mal puro i sin mezcla de bien; i aun es un bien en comparacion de un dolor mas largo i agudo, i nadie hai que no escoja el uno con preferencia al otro. ¿Podria ser un mal puro, un objeto de preferencia? El bien-estar o la *felicidad*, i el mal-estar o la *desgracia*, tampoco son por consiguiente mas que dos términos de comparacion. Un hombre que ha vivido ochenta años, sin esperimentar en toda su vida mas que algunos instantes de dolor lijero, es mui feliz en comparacion del que ha padecido mas tiempo i con mas violencia; i se encuentra por cierto en el caso de bendecir i dar gracias a Dios. Por otra parte, la razon i no un gusto depravado, es lo que debe servir de regla para juzgar de la verdadera dicha. Un justo que padece se cree feliz, bendice a Dios, i se regocija en su estado; miéntras que un epicureo se cree desgraciado, porque no puede esperimentar tantos placeres como quisiera: ¿qué prueba la falsa idea que se forma de la felicidad? Ultimamente, el pecado es un *mal;* pero este no proviene de Dios sino del hombre: es el abuso libre i voluntario de una facultad en sí buena i ventajosa. Los que sostienen que la libertad es un mal, puesto que es el poder de hacerse eternamente desgraciado, cometen un error; porque tambien es el poder de hacerse eternamente feliz por la virtud. El poder de elejir i de contraer mérito, vale por cierto mucho mas que el instinto meramente animal de los brutos. La bondad de Dios, estando unida a un poder infinito, no debe compararse a la bondad del hombre cuyo poder es limitado. Al hombre no se le considera *bueno* sino cuando hace todo el bien que puede, mas con respecto a Dios esta regla es falsa, porque puede hacer el bien hasta el infinito: nunca se hallaria pues el grado de bien en que debiera fijarse la bondad divina.

Tales son los principios que deben servir de clave para contestar las diversas objeciones que se hacen contra la Providencia tomadas de la existencia del mal. Es preciso no olvidarlos; como tampoco, que dichas objeciones no son insolubles; que la mas simple reflexion basta para notar su falta de solidez; i que si a primera vista suelen parecer difíciles de resolver, es por estas causas: 1ª. porque se proponen en un lenguaje que todo el mundo cree entender, sin embargo de que este lenguaje no es mas que un continuo abuso de las palabras *bien* i *mal*, *bondad* i *malicia*, *felicidad* i *desgracia*, que se suelen tomar en un sentido absoluto, siendo solo términos de comparacion, los cuales deben reducirse a la precision del lenguaje filosófico, que ni todos entienden ni se curan de entender: 2ª. porque se argumenta sobre lo *infinito*, nocion que con facilidad nos induce a error, a no examinarla con cuidadosa detencion: 3ª. porque se pretende dar a las objeciones una respuesta directa sacada de las nociones de la *bondad humana*, siendo precisa-

mente la aplicacion de estas nociones a la *bondad divina* el orijen de la mayor parte de los sofismas: 4ª. porque nuestra ignorancia nos hace ver las cosas de un modo mui distinto de lo que son en realidad, i nuestra curiosidad nos incita a esplicar lo que no comprendemos, resultando de aqui, que sin considerar el plan jeneral del Universo i sin conocer perfectamente el conjunto de leyes que lo rijen, no podemos saber en muchos casos cual es el efecto que un fenómeno particular i aislado produce en el bien jeneral, pero nuestra ignorancia i precipitacion no son, por cierto, títulos que nos autoricen para negar el bien de este efecto: 5ª. porque en muchas veces para apreciar el bien o el mal, nos dejamos guiar del gusto, i no de la razon como deberia ser: 6ª. porque no nos acordamos que el alma es inmortal, i que este mundo no es mas que un lugar de tránsito i de prueba para obtener mérito; i 7ª. en fin, por que no tomamos en cuenta que venimos de una naturaleza corrompida por el pecado orijinal; i que ademas la conducta de Dios i sus designios son impenetrables a nuestra limitada intelijencia.

En posesion de estos antecedentes i fijadas las ideas, ya podriamos contestar fácilmente a la objecion propuesta al principio, diciendo: "de esos fenómenos que llamamos *males*, hai unos que Dios no puede, otros que no quiere, i otros finalmente que ni quiere ni puede impedir o evitar, sin que por esto nada se siga ni contra su omnipotencia, ni contra su bondad, ni contra su providencia; pues el *poder de Dios* no consiste en hacer contradicciones, como seria que la criatura, que de suyo es finita e imperfecta, dejase de ser criatura; ni su *bondad* en hacer todo lo que puede, porque puede hasta lo infinito, i lo infinito no puede ser agotado; ni su *providencia* en sustituir la armonía del mundo por su monotonía, derogando a cada paso las leyes jenerales que lo rijen."—Sin embargo, para comprender mejor el valor de las objeciones i el de las respuestas, conviene recorrer sucesivamente unas i otras, partiendo de la clasificacion jeneral que los filósofos suelen hacer de los males en tres especies, a saber: *mal metafísico* o de imperfeccion: *mal físico* o de sufrimiento: *mal moral* o de pecado.

Mal metafísico.—Todo ser criado es necesariamente limitado, i por consiguiente imperfecto: el mal metafísico es por lo tanto inseparable de las obras del criador. Desde los grados mas humildes de la escala, subid a los mas elevados, i hallareis por todas partes limitaciones. La belleza mas perfecta tiene sus lunares, el espíritu mas luminoso sus oscuridades, la voluntad mas fuerte sus flaquezas. Reunid en un mismo hombre todos los dones, la salud i el vigor del cuerpo, el brillo de la imajinacion, la elevacion del injenio, la fuerza del carácter: este hombre maravilloso será siempre un hombre, es decir, una criatura miserable i limitada, sujeta a mil necesidades, i finalmente a la muerte. De aquí esas quejas que se levantan contra la divinidad: ¿porqué no haber hecho el mundo mejor? ¿por qué, por ejemplo, no haber dado al hombre un grado superior de intelijencia, una facultad de amar mas rica i ámplia, un poder

mas estenso sobre los seres de la naturaleza?—Semejante objecion no puede embarazar seriamente a un espíritu capaz de alguna reflexion. Basta, en efecto, para disiparla, una observacion sencillísima, i es, que la imperfeccion de las criaturas es una consecuencia necesaria de su esencia. Solo el ser increado es absolutamente perfecto. Pero quien dice ser creado, dice un ser que no existe por sí mismo, que por consiguiente puede existir o no existir, ser esto o aquello, principiar i acabar, elevarse o decaer; hé aquí la imperfeccion, hé aquí el mal. Por perfecta que sea una criatura, Dios puede aumentar sus perfecciones hasta lo infinito, de modo que siempre esperimentará alguna *privacion*. Al contrario, por imperfecta que la supongamos, desde el momento en que existe ha recibido algun grado de perfeccion, alguna cualidad cuya posesion es buena para ella. No hai una, pues, cuya existencia pueda considerarse como absolutamente mala, como un *mal*, puro i positivo: ninguna es imperfecta sino comparándola con otra mejor o mas perfecta; la absoluta perfeccion, repito, solo en Dios existe que es infinito. Ahora bien, quejarse de que las criaturas son imperfectas, es quejarse de que haya criaturas o de que lo finito no sea infinito; es condenar a Dios a la ociosidad; es pretender que por ser bueno no ha podido criar nada; es acusarle de haber derramado i comunicado la intelijencia, la fuerza, el amor, de haber llamado la nada al ser, i la muerte a la vida.

Es indudable que Dios hubiera podido crear a la especie humana mas perfecta que lo que es, puesto que entre los individuos los hai mas perfectos unos que otros. Pero si la especie entera no tiene motivos para quejarse de los dones que ha recibido ¿cómo puede estar descontento cada individuo de la parte que le ha cabido? Si una criatura, sea cual fuere, se queja porque existen otras a quienes Dios ha hecho mas bien; con mayor razon debe regocijarse i darle gracias, por que hai mayor número de otras a quienes ha hecho ménos. Dios no necesitaba buscar la felicidad fuera de sí, i soberanamente feliz en sí mismo, podia a su arbitrio darnos el ser, o dejarnos en la nada. La existencia nos es un beneficio puramente gratuito, i si era árbitro para no dárnosla, lo era por lo mismo para concedérnosla en un grado mas o ménos perfecto: de modo que en vez de murmurar por los dones que nos rehusa, debemos mas bien bendecirle por los que nos concede.—El hombre tiene toda la perfeccion que compete a su naturaleza, desde el momento que sus medios de conocer i de obrar están en relacion con las condiciones de su existencia, de su desarrollo, i de su destino. Si habiendo nacido para el bien, fuera absolutamente incapaz de conocerlo i alcanzarlo, tendria motivo para quejarse de la providencia; pero justamente no es así, porque mediante el buen uso de sus facultades, puede llegar a obtener el bien a que le es permitido aspirar en su destino.

Aunque las otras dos especies de males se derivan del *metafísico* i vienen a refundirse en él; los recorreremos sin embargo.

Mal físico.—¿Negareis, me dirán, que un instante de dolor, aun el mas leve, sea un *mal* real, positivo i absoluto? Sí, lo niego; por que es un absurdo separar ese instante del resto de la existencia habitual que es un *bien:* ese instante, considerado en la totalidad de la vida, no es mas que la privacion de un bien estar contínuo, o de una felicidad habitual mas perfecta. Un instante de dolor leve, es indudablemente preferible a un dolor mas fuerte i prolongado. Si se me dice, que de aqui se sigue tan solo, que el uno es *mal* menor que el otro; tambien concluiré yo, que un bien estar contínuo, interrumpido por un momento de dolor, es un *bien* menor que si fuese constante: pero que no es un *mal* ni una *desgracia* absoluta.

Ademas, es necesario suprimir del número de los males físicos los innumerables que nos traen los excesos, la imprudencia, los vicios i las pasiones, porque todos estos nacen de nosotros. Los que existen ademas de estos, se esplican por la ignorancia del hombre mismo que los titula *males,* cuando de suyo no son sino *bienes,* como consecuencias precisas del juego i diversa combinacion de las leyes del mundo físico. Asi es como la tormenta purifica la atmósfera, la muerte deja lugar a otros habitantes, i la enfermedad hace menos sensible la pérdida de la vida. ¿Por qué ha de llamarse mal la chispa eléctrica? ¡Por qué produce el rayo que incendia nuestra casa! ¿I qué es este mal comparado con el que resultaria de quebrantar en favor de uno que otro individuo las leyes de la materia? En el órden jeneral del Universo entran muchos órdenes particulares, así de individuos como de especies: el órden jeneral exije que se sacrifique uno de los particulares, i así sucede: ¿qué prueba esto contra la sabiduría que gobierna el mundo? Nada; por el contrario la manifiesta i confirma. ¿Pero cuál es, se dirá, el bien que de estos males particulares resulta en favor del órden jeneral? Respondamos que, no conociendo perfectamente el conjunto de las leyes que rijen el mundo, no puede saberse en muchos casos, cual es el efecto que un fenómeno particular produce en bien del órden jeneral; pero que nuestra ignorancia no nos autoriza para negar ese efecto, o para llamarlo un mal. Lo cierto es, que a medida que adelanta las ciencias, se van descubriendo nuevos arcanos en las relaciones de la naturaleza, i se van reconociendo fines especiales que ántes se ignoraban. ¿Qué sucederia si pudiésemos abarcar de una ojeada todo el sistema del Universo? Entónces veriamos un órden admirable, allí donde se nos ofrecia un desórden: veriamos que la armonía se afirmaba i estendia, cuando nosotros creíamos que se perturbaba. Estos pequeños desórdenes lo son únicamente cuando se les considera en su aislamiento; pero las infinitas partes del Universo no deben mirarse como aisladas, sino unidas e íntimamente trabadas, conspirando todas a un fin o bien universal.

Pero sobre todo es preciso no olvidar, que el hombre por su libertad de albedrío, abusa con harta frecuencia de los dones de la naturaleza, i multiplica sus males físicos; i como por otra parte su estado social trae consigo un nuevo jénero de relaciones, esperimen-

tamos, a mas de los dolores del cuerpo, los contratiempos que provienen de nuestra imprudencia i pretenciones. Si debiésemos considerar al hombre limitado a la tierra, bastaban las razones anteriores para justificar a la providencia; pero sube de punto el valor de ellas, cuando se considera que aquel es un ser intelectual i moral; que los males que sufre pueden servirle como de hijiene a los excesos de su intemperancia, de prevencion contra el vicio, i de pena cuando merezca ser castigado; que en el sufrimiento se le ofrece un vasto campo para mostrar fortaleza i desplegar las facultades superiores que le distinguen de los brutos; que siendo criatura racional no se le han debido fijar, como a los irracionales, las inclinaciones carnales para satisfacer las necesidades de la vida; que estando sometido a las leyes morales, su infraccion supone necesariamente una sancion, i por consiguiente los padecimientos; i que estos en la vida, no deben parecernos otra cosa que una preparacion a bienes verdaderos, o como los escalones de una grandeza futura. Con efecto, para que la felicidad sea merecida en la otra vida, es indispensable que haya virtud en esta, i para que haya virtud, es tambien indispensable someternos a ciertas leyes i superar ciertos obstáculos al conformarnos a ella; para que se ejerza *justicia* hacen falta derechos que poder respetar o conculcar; para poner a prueba la *paciencia* i la *resignacion*, males crueles que sufrir; para que se manifieste *valor*, peligros que vencer; la *beneficencia* supone lágrimas que enjugar; favores concedidos el *agradecimiento*: injurias perdonadas la *clemencia*. Asi es, que todos los desórdenes aparentes del mundo son otras tantas ocasiones de virtud; i aquí, como en todas partes, el fin evidente que se ha propuesto el criador es nuestra felicidad verdadera, pero una felicidad que no puede existir con otras condiciones, i sobre la cual nos es imposible concebir otra: *una felicidad merecida*.—En fin, sobre todas estas consideraciones hai la enseñanza de la relijion, acorde con las tradicciones de todos los pueblos, que nos habla de una *caida primitiva* i por consiguiente de una degradacion del linaje humano, dándonos con esto una nueva clave para esplicar el mal sobre la tierra, e ilustrando a la filosofía con la narracion de los acontecimientos que perturbaron la armonía universal en el oríjen del mundo.

Mal moral.—Lo que acaba de decirse nos conduce a tratar del mayor de los males, *el pecado*, que consiste en la infraccion de las leyes morales impuestas por el criador a toda criatura racional.

El mal moral o el pecado es una consecuencia necesaria de la libertad. ¿Cómo un Dios bueno, se dice, ha podido dar al hombre esta facultad de hacerse desgraciado?—Pero no es cierto que la libertad sea tan solo el poder de hacerse desgraciado por el pecado; es tambien el poder de hacerse feliz por la virtud: tan esencial para constituir el *libre albedrío* es el uno de estos poderes como el otro. Una naturaleza incapaz de pecar, una voluntad invenciblemente determinada al bien, seria *mejor* que una libertad como la nuestra; pero de aqui no se sigue que sea ésta un mal o un

don pernicioso i funesto por sí mismo, lo que unicamente se sigue es que la libertad es una facultad imperfecta como las demas que constituyen nuestra naturaleza. Entre lo *mejor* i el mal hai un medio que es el *bien*, i esta es la facultad de que tratamos, la cual vale por cierto mucho mas que el instinto meramente animal de las bestias. Así pues, quejarse de la libertad, sería reprochar a Dios de habernos dotado de una facultad buena i ventajosa en sí misma que nos distingue de los brutos, i de habernos elevado sobre todos los demas seres de la creacion por el mas bello i noble de los atributos, el cual constituye la dignidad i excelencia de nuestra naturaleza i nos asemeja al mismo Dios. El abuso no cambia la naturaleza del beneficio; la libertad es un beneficio que procede de Dios; su abuso es obra esclusiva del hombre. Tan léjos está el criador de haberse propuesto el mal que proviene de este abuso, que ha dado al hombre el conocimiento del bien, la conciencia, los remordimientos, i la razon, para distinguir la virtud del vicio, i evitar el uno i practicar la otra; i la relijion por otra parte nos dá a conocer los socorros divinos, mas o ménos abundantes i poderosos, con que su misericordiosa providencia nos auxilia para iluminar nuestros entendimientos i mover nuestros corazones. ¿Quién no vé ademas, que permitir el mal no es lo mismo que quererle i hacerle? ¿Es acaso el maestro que enseña la dialéctica o la retórica, autor del abuso que se podrá hacer de sus lecciones defendiendo el vicio i la mentira?

Fuera de esto, el mal moral o el pecado envuelve dos condiciones, lei moral i libertad en su infraccion. Si no hubiese lei moral, no habría pecado; si no hubiese libertad en la infraccion, tampoco lo habría. En el supuesto de que hubiese seres intelijentes, debia estar para ellos vijente la lei moral; lo contrario es absurdo, porque es imposible que *el Dios tres veces santo* como lo llaman los sagrados libros, criase seres intelectuales, exentos de toda lei moral. Tenemos pues en primer lugar, que la lei moral no podía ménos que rejir en el mundo; pretender lo contrario, es exijir que Dios no hubiese criado seres intelectuales i morales: i por cierto que es fácil comprender, que la existencia de tales seres haya parecido mejor a sus ojos, pesado i considerado todo, que su no-existencia, aunque no seamos capaces de saber todas sus razones a causa de nuestro limitado entendimiento. De lo cual se infiere en segundo lugar, que una criatura intelectual i moral, por el hecho de ser tal, debe estar dotada de libertad de albedrio. Por lo mismo que es capaz de considerar los objetos bajo aspectos diferentes, de proponerse varios fines, i de aspirar a ellos por distintos medios, era indispensable que tuviese libertad, sin lo cual no hai eleccion entre lo que la perfecciona i la degrada, ni por consiguiente mérito ni demérito, que son como los dos polos del mundo moral. Estendiéndose a todos los actos de la vida la lei moral, podia la criatura no querer lo que ella manda, o desear lo que prohibe, esto es, cumplir un deber o cometer una infraccion: la razon de ello se halla en la misma limitacion

de la criatura, que nada de absolutamente perfecto contiene en su naturaleza. Pues bien : sin mal moral, no hai libre albedrío ; sin libre albedrío no hai naturaleza humana ; sin esta naturaleza, el mundo sería un mundo inferior al actual, es decir, ménos digno de Dios. —Resulta pues, que supuesta la existencia de la criatura racional, podia pecar ; i que para evitarlo, era preciso que se la despojase de la libertad de albedrío, esto es, que se mutilase su naturaleza. He aquí a donde vienen a parar los argumentos contra la providencia a este respecto : a la alternativa de exijir que, o Dios no criase ningun ser intelectual, o que los criase sin libertad. Pero esto es desconocer abiertamente los mayores beneficios que su mano liberal nos ha querido dispensar. En lugar de quejarnos por ellos, sepamos agradecerlos que es nuestro deber ; sin olvidar por otra parte, que para conseguir la perfeccion de que nuestra naturaleza es capaz i desarrollar lo que hai de mas excelente en ella como la moralidad, era necesario que la vida humana fuese una prueba ; i que, para justificar a la providencia, basta que esta prueba no sea eterna, i que nos prepare aquí abajo para un destino superior.

Terminaremos esta leccion, reasumiendo en cierto modo el precedente artículo sobre la Providencia, con la transcripcion de una pájina justamente célebre.

"Si el hombre es activo i libre, obra por sí mismo ; todo lo que hace libremente no entra en el sistema ordenado de la Providencia, ni puede imputársele. Esta no quiere el mal que hace el hombre, abusando de la libertad que le dá ; pero no le impide que lo haga por no causar un mal mayor degradando su naturaleza. Ella lo ha hecho libre a fin de que ejecutase, no el mal, sino el bien por eleccion. Le ha puesto en estado de hacer esta eleccion, usando bien de las facultades de que le ha dotado ; pero de tal manera ha limitado sus fuerzas, que el abuso de la libertad que le deja no puede perturbar el órden jeneral. El mal que el hombre hace recae sobre sí, sin variar en nada el sistema del mundo, i sin impedir que la misma especie humana deje de conservarse, a pesar de que lo tenga. Murmurar de que Dios no le impida hacer el mal, es murmurar de que le hiciese de una naturaleza excelente, de que pusiese en sus acciones la moralidad que las ennoblece, de que le diese derecho a la virtud. El goce supremo está en el contento de sí ; i para merecer i obtener este contento estamos colocados sobre la tierra i dotados de libertad, i somos tentados por las pasiones i sujetados por la conciencia. ¿Qué mas podría hacer en favor nuestro el mismo poder divino? ¿Debia poner una contradiccion en nuestra naturaleza, i dar el premio de haber obrado bien a quien no tenia poder para obrar mal? ¡Qué! Para impedir al hombre que fuese malo, ¿era preciso limitarle al instinto i hacerle bestia? Nó, Dios del alma mia : jamas te echaré en cara el que me hayas hecho a tu imájen, a fin de que pudiese yo ser libre, bueno i dichoso como tú!"

"El abuso de nuestras facultades es lo que nos hace inicuos i desventurados. Nuestros disgustos, nuestros cuidados, nuestras pe-

nas, nos vienen de nosotros mismos. El mal moral es incontestablemente obra nuestra, i el mal físico no sería nada sin nuestros vicios que nos lo han hecho sensible. La naturaleza, si nos ha hecho sentir necesidades ¿no es para conservarnos? ¿No es el dolor del cuerpo una señal de que la máquina se descompone, i una advertencia para que se acuda ella? La muerte..... ¿no emponzoñan los malvados su vida i la nuestra? ¿Quién hai que quisiera vivir siempre? La muerte es el remedio de los males que os causais; la naturaleza ha querido que no sufrieseis siempre. ¡A cuán pocos males está sujeto el hombre que vive en la sencillez primitiva! Casi vive sin enfermedades como sin pasiones, i no prevee ni siente la muerte; cuando la siente, se la hacen deseable sus miserias: desde entónces, ya no es un mal para él. Si nos contentásemos con ser lo que somos, no tendriamos que deplorar nuestra suerte; pero por correr tras de un bien imajinario, nos procuramos mil males efectivos. Al que no sabe tener un poco de paciencia, se le espera mucho que sufrir. Cuando uno ha echado a perder su constitucion por una vida desarreglada, la procura restablecer con los medicamentos; al mal que se siente, se añade el que se teme; la prevision de la muerte, la hace horrible i la acelera; cuanto mas se la quiere evitar, mas cerca se la siente; i es estarse muriendo de terror toda la vida i murmurando contra la naturaleza, por los males que uno mismo se ha ocasionado ofendiéndola."

"¡Hombre, no busques mas el autor del mal; este autor eres tu mismo! No existe otro mal que el que haces o sufres, i entrambos te vienen de tí. El mal jeneral solo puede consistir en el desórden; i en el sistema del Mundo veo un órden que nunca se desmiente. El mal particular no está sino en el sentimiento del ser que sufre; i este sentimiento no lo ha recibido el hombre de la naturaleza, él mismo se lo ha proporcionado. El dolor no hace mella en el que, no habiendo reflexionado lo bastante, carece de recuerdo i prevision. Quítense nuestros funestos progresos, quítense nuestros errores i vicios, quítese en fin la obra del hombre, i todo está bien."

"Al oir las murmuraciones de los impacientes mortales, se diría que Dios les debe la recompensa ántes del mérito, i que está obligado a pagarles de antemano la virtud que tienen. ¡Oh! Seamos primeramente buenos, i despues seremos felices. No exijamos el premio ántes de la victoria, ni el salario ántes del trabajo. *No es en la liza*, decia Plutarco, *en donde se coronan los vencedores de nuestros juegos sagrados, sino despues que la han recorrido.*"

"Si el alma es inmortal, debe sobrevivir al cuerpo; i si le sobrevive, la providencia está justificada (a)."

(a) Rousseau, *Emile.*

ÉTICA.

LECCION I.

Introduccion.

1.—El hombre es un *ser moral*; esplicacion de las palabras *moralidad, costumbres*.—2. Objeto de la moral.—3. Necesidad e importancia de esta ciencia.—4. Sus fundamentos.—5. Su definicion i division.

1.—Asi como la *verdad* es el término de nuestras operaciones intelectuales, la *bondad* lo es tambien de otro órden de operaciones no ménos importantes que aquellas. Si como *seres intelijentes* aspiramos a la verdad, i no podemos decir que existimos intelectualmente miéntras no llegamos a poseerla; como *seres morales*, solo una existencia dejenerada e imcompleta tendriamos cuando no fueramos capaces de practicar la *virtud*, que es el bien moral a que ella aspira. *Verdad* i *virtud:* hé aqui pues los dos grandes objetos de todas las dilijencias del hombre, porque, estando en una inmediata relacion con su destino i con el de sus mas excelentes facultades, constituyen su felicidad.

Dícese que el hombre es un *ser moral*, i lo es en realidad: porque en el hecho de estar dotado de razon i libertad, es *responsable* de sus acciones i pueden *imputársele;* porque puede obrar *bien* o *mal*, es susceptible de *mérito* i de *demérito*, i por consiguiente de *premio* i de *castigo;* porque contrahe *obligaciones* i adquiere *derechos;* i, en una palabra, porque en el plan de la creacion *tiene un fin* que llenar mas elevado que el de los seres físicos, i para ello puede i debe sujetar su conducta al órden eterno e inmutable que la recta razon i la conciencia le señalan.—*Moralidad* es la conciencia o discernimiento que posee para juzgar de la *bondad* o *malicia* de sus acciones voluntarias segun que las ha ajustado o no a la lei, i por consiguiente la cualidad, condicion o naturaleza de estas mismas acciones que las constituye *buenas* o *malas*, *lícitas* o *ilícitas*. El hombre ocupa un puesto superior entre los demas seres del universo: no solo conoce lo que hace, i que puede elevarse hasta las ideas mas abstractas i abrazar con su intelijencia lo pasado, presente i futuro, sino tambien que es principio de acciones, que tiene poder sobre sí mismo, i que por lo tanto puede sujetarse a una regla cualquiera, constante i obligatoria. Las acciones humanas, voluntarias, libres, intencionales, suceptibles de regularizacion, esto es, de sujetarse a regla o lei, se denominan *costumbres* (*mores*). Las costumbres serán buenas o malas, segun que el hombre ajusta o no sus acciones a la lei; i de aqui procede el epíteto de *moral* con que se designa esta parte de la filosofía, pues ella, en la moderacion de nuestras inclinaciones i apetitos o en la sujecion a la lei del deber, nos enseña a adquirir *buenas costumbres*.

2.—Todo ser tiene un fin ; la mas humilde como la mas elevada de las criaturas, conspira por su parte al órden universal. En este vasto conjunto de diversos seres que llenan con sus movimientos el espacio i la duracion, hai unos que van a su fin sin saberlo, sin quererlo, i aun sin sentirlo, como ciegos i mudos instrumentos de un designio superior a ellos ; i otros, que tienen un sentimiento mas o ménos confuso de su destino, i que se interesan, digamoslo asi, en él, mediante el placer i el dolor, pero en una absoluta impotencia de comprenderlo i de concurrir a alcanzarlo. Solamente un ser ha recibido del Autor de la naturaleza el alto privilejio de conocer i realizar su fin ; i este ser único i superior es el hombre. El posee en propiedad dos poderes rehusados al resto de las criaturas, *la razon* i *la libertad.* Como ser racional, puede conocer su destino ; como ser libre, puede participar de él eficazmente. De aqui resulta este problema, que es el mismo de la vida, ¿cuál es el fin del hombre, i cuales los medios de cumplirlo? Resolver semejante problema, tal es el objeto que se propone la Etica. Esta en nombre de la conciencia i de la recta razon, prescribe leyes a la libertad ; dirije la conducta humana ; arregla las costumbres ; nos hace conocer nuestro destino ; nos enseña nuestros deberes i nuestros derechos ; i nos dá la ciencia del bien i del mal, de la virtud i del vicio : espresiones diversas, pero que fácilmente se comprende que todas ellas conspiran a espresar una misma idea fundamental.

Si el hombre no tuviese un fin determinado, tampoco tendrían leyes sus acciones ; estas no serían ni buenas ni malas, sino indiferentes ; deber i derecho, virtud i vicio, serian palabras sin sentido alguno. Pero no sucede asi : todos los hombres de todos los tiempos i lugares reconocen deberes e invocan derechos ; todos mas o ménos confusamente, saben que hai un órden moral, eterno e inmutable ; que tienen un fin que cumplir, cual es este fin, i cuales las acciones que se apartan de él o que a él conducen. Lo que el jénero humano conoce de esta manera, sin darse cuenta bien de ello, la *ciencia moral* aspira a conocerlo i esplicarlo de un modo mas claro i distinto : ella recibe del sentido comun la idea del destino humano, i se la devuelve, sino mas cierta, al ménos mas pura i precisa.

3.—De aquí resultan la necesidad i la importancia de esta ciencia. El hombre para llenar su fin necesita perfeccionarse ; i si es verdad que es susceptible de perfeccion i de mejora, tambien lo es que solo puede conseguirlas estudiando su naturaleza. El modo de estudiarse i conocerse a sí mismo, consiste en ejercitar constantemente sus facultades intelectuales i morales para saber apreciar las acciones en su justo valor ; en discernir el bien i el mal, a la luz de la razon ; en escudriñar de qué manera esta luz interna le puede servir de fanal en la borrascosa travesía de la vida, para evitar los escollos de sus vicios i pasiones ; qué impulso pueden dar estas a su voluntad i accion ; qué medios debe oponerles para resistir a su influjo cuando le inclinan al mal ; como se traba i sostiene esta lucha empeñada entre los estímulos de la sensibilidad i nuestra con-

ciencia; cuales son las circunstancias esternas, independientes de la voluntad, que varian el carácter moral del acto; en qué casos puede decirse que hubo accion libre, i cuando forzada; i en una palabra, el hombre en este estudio va siguiendo paso a paso todos los movimientos internos i esternos que preceden a sus acciones, i analizando despues sus consecuencias, su índole, su carácter i su direccion. Toda esta masa de conocimientos constituye una ciencia, a la vez mui necesaria e importante para el hombre. Ella le enseña a buscar, en las ideas universales de la razon i en la práctica de la vida confirmada por el testimonio de la historia el verdadero móvil regulador de la conducta humana. La esploracion profunda de este modo sublime de la actividad, que, libre de todo móvil personal, no se aconseja sino del órden eterno de las cosas i solo aspira a concurrir a él libremente, no puede ménos de aclararnos todo el misterio de nuestro destino, i de darnos fuerzas para alcanzarlo. Las ideas de obligacion moral, de deber i de derecho, de mérito i de demérito; la naturaleza del bien i del mal; la relacion de nuestro bien con el bien universal i absoluto; el papel de la razon, el del instinto, i el del egoismo; la exacta relacion de la virtud con la felicidad; i en fin, toda la economía de nuestra naturaleza moral, se nos presenta en este estudio con una completa caridad. El nos traza de esta manera el camino de la felicidad; i por cierto que ninguna ciencia mas necesaria e importante para nosotros, que aquella que nos traza este camino, i que nos dá la razon de cada uno de nuestros deberes, pues asi los desempeñaremos con mas acierto, con mas seguridad, con mas probabilidad de buen éxito, que si careciéramos de tales conocimientos.

Sin embargo, quizá se dirá, que si todos llevamos en nosotros mismos esculpida la lei moral i tenemos de ella i de nuestro destino una idea mas o menos distinta, es inútil estudiar la Etica, puesto que la poseemos sin haberla aprendido.—Verdad es que todo hombre es un ser moral, que tiene conciencia de la moralidad de sus actos, i que conoce mas o menos su destino; pero tambien lo es, que la razon moral que poseemos se complica con los instintos, las inclinaciones, los hábitos, las preocupaciones, los sentimientos i las pasiones; i que, por consiguiente, para conocerla en toda su estension i pureza, es necesario estudiarla con especialidad. De otro modo, nuestra intelijencia podria engañarse, alucinarse, dejarse seducir por la sensibilidad, i en una palabra, fácilmente podría el espíritu convertirse en juguete de la imajinacion o del corazon, si no tuviera de un modo claro la nocion del bien i del mal moral, i si no conociera cuales son los deberes que esta razon nos impone en las diversas situaciones de la vida, en las diferentes posiciones sociales. Las reglas de la moral son accesibles a todo hombre, pero es indispensable que de ellas se forme una idea precisa i exacta, para que no se deje llevar de la impetuosidad de tantas afecciones desarregladas como hai en su naturaleza, i que le tiranizan de contínuo.

Para apreciar la necesidad que hai de esta ciencia, basta conside-

rar su objeto i examinar su fin. Son de tal importancia los preceptos que nos enseña, nos interesan de tal modo i nos tocan tan de cerca, que no solo sería vergonzoso desconocerlos, sino que habria un gran peligro en mirarlos con indiferencia o descuido. En las otras ciencias pueden los errores no tener siempre consecuencias fatales; en la moral todos son funestos para el individuo, i desastrosos para la sociedad. Por lo tanto, debemos considerarla como el primero de los estudios, como la mas noble i pura de las ciencias; i no debe estrañarnos el ver, que, en todo tiempo, los espíritus mas elevados hayan hecho de ella el objeto especial de sus estudios i meditaciones.

4.—Siendo la moral de una necesidad absoluta para el hombre, bajo cualquier punto de vista que se considere a la naturaleza humana, síguese rigorosamente que sus principios no son arbitrarios; pues, necio seria el pensar, que la condicion sin la cual seria la libertad humana un perpétuo desórden; sin la cual las pasiones tendrian derecho a avasallar despóticamente su conducta; sin la cual seria imposible la perfeccion individual en cada uno de nosotros, tanto en el órden físico, como en el intelectual i en el moral; sin la cual seria una quimera la sociedad; i por último, sin la cual no podriamos alcanzar ni nuestro fin individual ni el social; necio seria el pensar, repito, que una condicion tan indispensable i tan universalmente requerida, depende de convenciones humanas o del antojo de cada hombre. No: la moral no estriba en una base móvil i vacilante, sino en indesmoronables cimientos. Estos cimientos no son, como despues veremos, ni el interés privado, ni la utilidad jeneral de la sociedad, ni el honor, ni la razon, ni el sentimiento; son todavia mas profundos que todo esto. Los verdaderos fundamentos de la moral se derivan de la esencia misma de las cosas, esto es, de la naturaleza de Dios, de la naturaleza humana, i de la naturaleza de las relaciones entre Dios i el hombre, i entre este i sus semejantes: relaciones todas inalienables e indestructibles, que nada puede anular. En último resultado la *voluntad de Dios*, autor i lejislador supremo, remunerador del bien i vengador del mal; tal es la base de la moral, tal su apoyo, motivos i sancion, i todo lo que puede hacerla venerable entre los hombres. Sin ella, seria una lei especulativa con algunas bellezas si se quiere, pero sin sancion o sin autoridad suficiente para mandar al hombre e imponerle un deber riguroso. Quien afirme que las leyes del órden moral son arbitrarias o que la diferencia entre el bien i el mal es de esta clase, contradice a la recta razon, al grito de la conciencia, al sentido comun, a los sentimientos mas profundos del corazon, a la voz de la humanidad, manifestada en la esperiencia de cada dia i en la historia de todos los tiempos i paises, i sobre todo a los que nos ha dicho la revelacion, manifestándonos las nociones del bien i del mal, de los deberes del hombre, de su oríjen i de su verdadero destino.

5.—Con estos antecedentes, ya nos hallamos en estado de definir i de dividir esta ciencia. Llámase *Etica* o *Moral* "aquella parte de la filosofía que trata de los deberes del hombre, de las buenas i

malas costumbres, o de la bondad i malicia de sus acciones, para enseñarle a dirijirlas por el camino del bien tanto individual como social, a fin de colocarlo en el término a que su destino, sus aspiraciones i facultades le conducen, que es la perfeccion de su naturaleza espiritual, i por consiguiente la felicidad.")

(Esta ciencia se divide simplemente en dos grandes secciones, una que llamaremos moral *especulativa* o jeneral, i otra moral *práctica* o particular. Determinar el fin del hombre, o lo que es lo mismo, su lei, es el objeto de la primera; arreglar las acciones del hombre en vista de este fin, conforme a dicha lei, es el objeto de la segunda, la cual, como se vé, tiene un carácter mas inmediatamente práctico. Aquella no trata de tal o cual deber en particular sino del deber en jeneral, se ocupa de las máximas o principios de conducta, los dilucida, determina i clasifica; i esta los considera en su aplicacion, i determina las diferentes especies de deberes nuestros, segun las circunstancias en que podemos encontrarnos. La parte metafísica o de principios es la mas dificil, como que es la base del conocimiento de nuestros deberes; pero la parte práctica o de aplicacion es la mas interesante, porque de hecho es mejor ser *moral* que *moralista*. ¿Qué ventajas, por ejemplo, podría reportar la sociedad de contar en su seno muchos hábiles moralistas, al mismo tiempo que pocos de sus miembros eran morales? Es preciso pues, no confundir la moral como *ciencia*, con la moral como *práctica*. La primera puede existir sin la segunda, si bien esta no puede en cierto modo existir sin aquella; porque es imposible que haya conducta moral verdaderamente ilustrada, de aplicacion segura, sin cierta instruccion en los grandes principios de la parte metafisica.

(Para que un tratado de esta ciencia sea completo, es indispensable que abraze ambas secciones; i para que las abraze, es tambien indispensable que recorra, en su desarrollo natural o en su órden cronolójico, los diversos fenómenos que constituyen toda la economía moral de la naturaleza humana. Por esto, nosotros estudiaremos la Etica en cuatro partes: 1ª. *móviles* de la voluntad o de nuestras acciones; 2ª. naturaleza de estas *acciones*, que suponemos ejecutadas al impulso de aquellos; 3ª. consecuencia o resultados de las acciones, i por consiguiente teoría de la *moralidad* i de las *obligaciones* morales; i 4ª. *móvil regulador* de todos nuestros sentimientos i acciones, i *réjimen* a que debemos sujetar las facultades morales para alcanzar el objeto final de esta ciencia.)

LECCION II.

Móviles de la voluntad.

I.—Clasificacion de estos móviles.—2. *Apetitos*, sus carácteres i su influencia moral.—3. Superioridad de los *deseos* sobre los apetitos, i su clasificacion.—4. *Afectos*, i su naturaleza.—5. Division de los afectos.—6. Análisis de los afectos simples.—7. Análisis de los afectos compuestos.—8. Desarrollo de unos i otros.

1.—Por *móviles* de la voluntad, entendemos todas aquellas causan

que nos estimulan a obrar. Estas causas, segun la jeneralidad de los filósofos, se comprenden en tres clases principales, que son: 1ª. *Apetitos:* 2ª. *Afectos:* 3ª. *Deseos*, i *otros fenómenos* pertenecientes a la sensibilidad moral (a).

2.—*Apetitos*, son ciertos estímulos nacidos en la organizacion física a consecuencia de una sensacion mas o ménos dolorosa. Todos ellos pueden reducirse a el hambre, la sed, el sueño, la propension periódica al reposo o a la actividad, i el apetito de la propagacion. Sus carácteres peculiares son: 1º. porvenir de la organizacion física, i sernos comunes con los brutos; 2º. no tener una operacion continua, sino ocasional i periódica; 3º. ir precedidos de una sensacion desagradable, mas o menos fuerte segun la fuerza o debilidad del apetito; i 4ª. ser la condicion necesaria del desarrollo de nuestra actividad intelectual i moral. La prueba de esto último se encontrará observando, que si el hombre no padeciera el hambre i la sed, por ejemplo, no se interesaría en conocer los alimentos, ni en distinguir los objetos que sirven para guarecerse de la intemperie de las estaciones, ni trataría de procurarse cosa alguna de cuantas pueden satisfacer las necesidades, si estas no existieran; i en tal caso no habria motivo para que desarrollára su intelijencia, i por consiguiente no pensaria. Tampoco se empeñaría en cultivar relaciones con las personas que directa o indirectamente contribuyen a satisfacerle dichas necesidades; i de este modo, no habría amor filial, compasion, benevolencia, ni ninguna clase de afectos. El hombre pues, sin sentir la necesidad de conservarse, sin pensar ni querer, no existiría. De lo que se infiere, que la naturaleza, confiado a los apetitos el desempeño de algunos altos fines, como son la conservacion i la propagacion de nuestra especie, i de consiguiente el desarrollo de la intelijencia i moralidad del hombre, ha querido que los consideremos lo que en realidad son, es la primera grada de la escala de nuestra perfeccion moral.

3.— Los *deseos* estan colocados en una grada superior de dicha escala; pues provienen de la sociabilidad, o de la inclinacion natural del hombre a contraher relaciones con sus semejantes. Esta circunstancia les dá un carácter mas noble i mas digno de ser moral, que el que procede de los apetitos; i esta superioridad se funda, en que nos obligan a influir de un modo directo i eficaz en la ventura de los hombres, i en que son escitados i nutridos por la accion del entendimiento. Como este camina sin cesar a su perfeccion, mientras mas adelante en su carrera, mas elevacion i grandeza comunicará a los deseos que ha promovido. De aqui es, que si el *deseo de superioridad*, por ejemplo, nace en un hombre inculto, le conducirá al abuso de la fuerza; al paso que el mismo deseo en Bacon o en Franklin, inspira los mas nobles esfuerzos i trabajos. Por otra parte, si el deseo cesára como el apetito, cuando ha logrado su objeto, apenas habría estímulos para obrar en favor nuestro o de la humanidad. Pe-

(a). Estos fenómenos son: el amor de sí, la justicia, el valor, el miedo, etc.

ro, no solo no cesa, sino que adquiere nuevo vigor, i fortalecido con él lo comunica a las facultades que emplea, las cuales, obrando despues con mayor enerjía, apoyan mas i mas el deseo que las puso en actividad.— Si el hombre pues pertenece por sus apetitos a la especie bruta, por sus deseos i afectos se distingue de ella, se hace superior a ella, i la domina i somete en provecho suyo. Ni las grandes acciones, ni el injenio, ni la verdad, ni la virtud misma existen sin deseos. A este poderoso ajente debe la sociedad sus ventajas, progresos, duracion, i aun su propia existencia.

Los principales deseos, a que se refieren todos los que esperimentamos, segun la clasificacion que de ellos hacen algunos filósofos, son: el de conocimiento, el de sociedad, el de aprecio, el de poder, i el de superioridad.

4.— Sentimientos morales o *afectos*, son ciertas modificaciones del alma, nacidas de ciertas ideas determinadas, que nos estimulan a obrar de un modo tambien determinado, o en la felicidad o en la desgracia de nuestros semejantes.

Sobre la naturaleza de los afectos, se ha disputado mucho entre los filósofos. Unos han dicho que son *sensaciones* que en nosotros se renuevan con motivo de ciertas impresiones que conmueven fuertemente el cerebro; pero ya en la Psycolojia dejamos refutada esta viciosa opinion, manifestando que el sentimiento es un fenómeno mui diverso de la sensacion. Ahora confirmaremos esta refutacion, observando, que si en el sentimiento de la *compasion*, por ejemplo, fuera cierto que la sensacion del desgraciado se comunicaba a mi alma i que yo sufría a la par con él, tambien lo seria que mi primer impulso se dirijiría a huir de la presencia de quien me ocasionaba tan desagradable sensacion. El hecho, empero, no es así; la esperiencia me enseña que lejos de sentirme arrastrado a ejecutar esta determinacion, deseo por el contrario aliviar a mi semejante, i que este deseo me conduce a los mayores sacrificios. En muchas ocasiones el aspecto del desgraciado no me hace pensar en mí sino en él; me hace olvidar mis propias incomodidades por ocuparme de las suyas; i en suma, despierta en mi alma un sentimiento noble i jeneroso.

Otros han creido que el afecto es un deseo. Verdad es que el afecto produce por lo regular el *deseo*, pero son fenómenos mui diversos. Fijémonos en el *amor*, i observarémos que al deseo de hacer feliz a la persona amada, precede cierta disposicion de nuestra alma viva i lisonjera que nos trasporta al objeto amado identificándonos con él. Un simple deseo de hacer feliz a la persona amada no puede llamarse amor; el deseo puede existir por un motivo cualquiera, mui distinto del que produce el afecto: por ejemplo, por un interes particular puedo yo desear complacer a la persona de quien espero un beneficio, i por un motivo semejante puedo tal vez desear que se perjudique una persona querida. Por aquí se ve pues que el afecto es un móvil i no un producto de la voluntad; i que asi como no debe mezclarse con las ideas de que emana, tampoco debe confundirse con los deseos que produce. Hai otros móviles

que se denominan deseos, pero que tampoco se confunden con los afectos.

Muchos, por último, han dudado sobre si los afectos, i particularmente los benévolos, son *interesados*, esto es, si tienen por único móvil el amor de nosotros mismos. Los ejemplos de la historia, en que vemos tantos sacrificios hechos en favor del objeto de los afectos benévolos, prueban que ellos nos obligan a preferir la ventura ajena a la nuestra. Es verdad que estos sacrificios no se harian si el hombre no se amara a si mismo; pero tambien es cierto que esta reflexion no entra en el cálculo del que se sacrifica. El hombre que espone su vida por salvar la de otro, no ajusta la cuenta de los goces que le resultarian de aquella accion: cede a un impulso interior que léjos de ser el efecto de una reflexion fria i detenida, le impone silencio, o la estingue de un todo. El ser de suyo desinteresados i comunicativos los afectos, es distintivo que debieron al Cielo. Quien quiera confundirlos con el interes individual, esfuerze sus sutilezas, i vea si le es posible esplicar por su principio estrecho i mezquino rasgos semejantes al que se cuenta de Epaminondas, que, despues de la batalla de Leutres, daba gracias a los Dioses por que habian permitido que su padre viviese para participar de su gloria.

5.—Los afectos se dividen en *benévolos* i *malévolos*, division que corresponde a la que hacian los antiguos, en concupiscibles e irascibles. Benévolos son los que nos estimulan a hacer bien a nuestros semejantes, i se derivan de un principio de amor; i malévolos, por el contrario, los que nos escitan a inferir a nuestros semejantes algun mal, i emanan de un principio odioso. Son de la primera clase: la *gratitud*, que es un principio de amor al bienhechor; la *estimacion*, un principio de amor a la persona apreciada; el *respeto*, un principio de amor al superior; la *compasion* un amor al desgraciado; i la *benevolencia*, un amor jeneral a todos los hombres. Son de la segunda: el *desprecio* que es un principio de odio a la persona despreciable; el *remordimiento*, una especie de odio a nosotros mismos; la *vergüenza*, otra especie de odio a la publicidad del delito; el *pudor*, un odio profundo a lo que lo provoca.

Tambien se dividen los afectos en *simples* i *compuestos*. Simples son los que nacen de una sola idea, i tienden a producir una sola accion; i compuestos, al contrario, los que nacen de muchas ideas i tienden a producir varios efectos.

6.—Son afectos simples los siguientes: el amor, la gratitud, la estimacion, el respeto, la compasion, la benevolencia, el ódio, el resentimiento i venganza, el desprecio, el remordimiento, la vergüenza i pudor, la emulacion i envidia. Procedamos a analizarlos uno a uno.

Amor.—Aquí hai dos fenómenos mui diversos que es preciso no confundir; el amor como apetito de reproduccion, i el amor como sentimiento moral. El primero es instintivo, ciego, grosero, sexual, comun a todos los animales; el segundo es puro, noble, jeneroso,

desinteresado, desea la felicidad del ser que se ama, i es propio de un ser racional. Este amor metafísico o platónico, que es el principio i el alimento de la vida espiritual, se define: "aquella modificacion agradable de nuestra alma, tan pura como tierna, tan sencilla como elevada e inmaterial, que nace en jeneral de la idea de la belleza (a) bajo cualquiera de sus formas, i que nos estimula a identificarnos con el ser en que tal belleza reside, i a desearle i hacerle toda la suma de bien posible". Puede asignársele como jérmen, en algunas ocasiones, el apetito grosero de la reproduccion; pues cuando este se hace sentir, el hombre conoce que su felicidad depende del concurso de los demas seres de su especie. Esta idea le arranca de la esfera de sí mismo, le inspira un grande interes por sus semejantes, i en fin, despierta en su corazon todos aquellos afectos jenerosos i simpáticos que le hacen identificar su existencia con la ajena. Pero las personas que deben infundirle particularmente esta simpatia, son las que se hallan en una relacion mas inmediata con la satisfaccion de sus necesidades, o que estan mejor dispuestas a compartir sus sentimientos, es decir, las de una misma edad i un sexo diferente. El sentimiento que abrigan dos seres de esta clase, puede no ser al principio mas que una manifestacion del citado apetito; pero si la persona que lo inspira posee cualidades apreciables, como una delicadeza moral esquisita, un talento cultivado, el candor, la modestia, etc.; dicho sentimiento se depura i anima. Ultimamente, si entrambas hai una mútua correspondencia, el afecto se fortificará mas i mas con la idea de mutua felicidad, adquirirá mayor enerjía, i entónces llegará a ser un verdadero afecto, a la vez que un amor verdadero.

Con este motivo, ocurren dos cuestiones que resolver. La 1a. es, *si todo amor se funda en la estimacion*, puesto que la estimacion es un principio de amor. Respondemos que sí, no obstante que los padres aman a sus hijos aunque sean unos malvados, i que en el mismo caso se hallan muchos hermanos entre sí i aun los buenos hijos con respecto a sus malos padres; porque estas cortas excepciones, si tales pudieran considerarse, no bastan para destruir la regla jeneral, de que el mérito es siempre el iman que atrae nuestro corazon i fija sus inclinaciones. La 2a. es, *si el amor verdadero es capaz de andar acompañado de la utilidad o el interes.* La resolucion debe ser negativa, porque semejante idea de utilidad, lejos de prender con el amor, pugna con él, i aun puede en ocasiones estinguirlo. Yo puedo amar a una persona con quien no tenga relacion alguna i de quien no espero el menor beneficio, asi como amo a Sócrates, Arístides, Marco-Aurelio, Franklin, i a otros muchos. La razon es, porque el amor es excéntrico i trasporta el amante hácia el amado; i la utilidad es todo lo contrario, concéntrica, nos recoje dentro de nosotros mismos: esta introduce el cálculo en nuestras relaciones personales, es egoista; miéntras que el amor es de suyo

(a) No solo en el órden físico hai belleza, sino tambien i principalmente en el intelectual i en el moral.

espansivo, noble i jeneroso. Es indudable que este afecto es espontáneo, i que nace en nosotros como la planta que brota de la tierra, o como la leche que mana del pecho de la madre, segun la feliz espresion del Dr. Fergusson. Amar a Dios como Santa Tereza, amar a la vírjen Santísima como San Bernardo, amar a un hombre como Eloisa, amar a una mujer como Petrarca, ¿no es por ventura, en cuanto al movimiento interior, el alma humana toda entera? ¿Cuál de nuestras facultades no entra en semejante amor, i no viene a fortificarla con la fuerza que le es propia, i activarla con su actividad?

Gratitud.—El amor procura manifestarse por señales esternas, i estas demostraciones que son una prenda de la disposicion favorable en que se halla el amante con respecto al amado, escitan en este el amor. Lo escitan por dos razones: 1ª. esta disposicion es un mérito a los ojos de la persona amada, quien vé en esto, o una prueba del talento del que ha sabido distinguir su mérito particular, o una prueba de la escelencia de su corazon: 2ª. estas demostraciones escitan el amor, porque la naturaleza dispuso que este sentimiento fuese simpático. Este nuevo afecto que nace del primero, se llama *gratitud:* es tan natural, que tenemos un gusto especial en manifestarlo, i que no podemos mirar sin aversion al que no lo abriga, al ingrato. Se dice que lo inspiran los beneficios, i se dice bien, porque los beneficios son una señal de amor, i porque las demostraciones del amor son una especie de beneficio. Es un sentimiento simple, i se define "una especie de amor al bienhechor, acompañado del deseo de retribuirle con otros beneficios iguales o mayores."

Estimacion i respeto.—La estimacion o aprecio es aquella disposicion favorable en que nos hallamos con respecto a la persona en que descubrimos alguna prenda buena o útil, i que nos estimula a prestarle nuestras consideraciones. No es fácil averiguar si el aprecio es un *verdadero afecto*, o solamente el *juicio* que hacemos del mérito ajeno. Lo primero parece cierto, si se considera que esta disposicion nos obliga a prestar consideraciones a la persona estimada, i sobre todo, que el motivo de la estimacion es el mérito que despierta el amor. Tambien parece cierto lo segundo, pues continuamente vemos que se estima a personas que no se conoce, i aun a los mismos enemigos. Entre ambas opiniones elejiremos un término medio que las concilie, i diremos: que la estimacion es de dos clases, una que es solamente el fallo del entendimiento i que no llega al corazon, i otra que es un principio de amor, la cual es i puede llamarse un verdadero afecto.— El *respecto* es esta última especie de estimacion, elevada a un grado superior, inspirada por un mérito relevante, i que nos obliga a prestar todas las consideraciones de deferencia por las que confesamos tácitamente nuestra inferioridad. Tratamos con urbanidad a nuestros iguales, i respetamos a nuestros padres i maestros, a los sacerdotes i majistrados. Como toda idea de superioridad lleva tambien consigo la de

proteccion, i como toda idea de proteccion orijina una disposicion favorable hacia la persona que puede dispensarla; se sigue que el respeto es un verdadero afecto. Puede ser mas o ménos poderoso, segun la mayor o menor superioridad de la persona que lo inspira; pero en jeneral es uno de los resortes que mueven mas eficazmente nuestra alma. Cuatro palabras de Alejandro apaciguaron una sedicion violenta; el continente grave de Cayo Mario hizo perder a verdugo todo su valor i correr despavorido.

Compasion.—Es una modificacion desagradable del alma, nacida en ella con motivo de la desgracia de un ser sensible, i que nos conmueve a socorrerlo. Es un afecto simple, pues nace de una sola idea i tiende a producir una sola accion. Es tambien uno de los primeros que brota en el alma, i que manifiesta mejor que otros la espontaneidad i el oríjen intelectual que caracteriza a los sentimientos morales. No solamente los jemidos i las lágrimas escitan nuestra compasion; una fisonomía triste i abatida, un ha! con que el desgraciado desahoga su afliccion, i en jeneral, todo lo que nos revela la idea del dolor o sufrimiento conmueve a nuestra alma, i la estimula a aliviarlo. La compasion, es pues, un sentimiento involuntario e irresistible, aun para los que pretenden hallar en todas las acciones un motivo de interes personal. Cuando un desgraciado cae en un rio caudaloso, todos los espectadores estienden maquinalmente los brazos en ademan de socorrerlo; un veterano que se hallaba a las márjenes del Sena, vió precipitarse a un niño, i un movimiento involuntario de compasion le hizo arrojarse a la violencia de la corriente i luchar contra ella por salvarlo. Este i otros muchos ejemplos de desprendimiento, que podrian citarse a millares, manifiestan la nobleza de nuestro ser moral, i confundirán siempre a los sofistas.

Benevolencia.—Es un estado agradable de nuestra alma que nos estimula a amar a todos los individuos de nuestra especie i desearles su bien. La razon de esto es, que a todos nos ha dotado la naturaleza de unos mismos apetitos i afectos, nos ha dado unos mismos medios de satisfacerlos, que venimos de un mismo oríjen, i que todos tendremos idéntico destino. Estos diversos puntos de contacto establecen una especie de confraternidad entre todos los hombres, de la cual resulta el sentimiento de la benevolencia. Quién lo posee, está dispuesto a tomar parte en las penas i placeres de sus semejantes, i a prestarles toda clase de servicios. Asi es, que solo una observacion superficial, puede haberlo confundido con la compasion, la gratitud i demas afectos benévolos; pero es fácil advertir que en estos hai siempre un amor anterior que se manifiesta en muchos actos, como en los de hospitalidad, cortesía, etc. Este amor anterior i jenérico es el que constituye a la benevolencia; luego esta entra en el número de los afectos simples.

Odio.—Cuando una persona nos ha inferido o ha intentado inferirnos algun daño, sentimos con respecto a ella cierta distancia que nos retrae de hacerle algun bien, que nos hace alegrarnos de sus pa-

decimientos, i que por lo comun nos estimula a volverle mal por mal. Esta desagradable disposicion de nuestra alma, que es la contraria del amor, se llama *ódio :* afecto simple, porque la modificacion que lo constituye es una sola, i porque los efectos que produce son todos de la misma especie. Cuando el ódio ha nacido de un gran perjuicio inferido con intencion maligna, cobra nuevas fuerzas, ajita violentamente a el alma i no la deja libre hasta que se desahoga en el daño de su enemigo. El ódio, en semejante estado, puede aparecer con dos distintos caractéres ;— o es un sentimiento concentrado en lo interior de nuestro corazon, que espera la oportuna ocasion de saciarse;—o estalla desde el principio en la espresion violenta del semblante, en el fuego de las miradas, i en las contorsiones de los miembros, con las cuales se manifiesta las ajitaciones mas vivas. Considerado bajo el primer aspecto toma el nombre de *resentimiento*, i bajo el segundo se llama *venganza*; aunque tambien suelen denominarse asi las acciones que produce. Algunos autores colocan entre los afectos (distintos del ódio) al resentimiento i la venganza ; pero bien se ve que ámbos no son mas que el odio en un grado superior, i que los diversos caractéres bajo los cuales este aparece, no nacen de una diferencia específica en las modificaciones, sino de las circunstancias particulares de la persona que lo abriga. *Está resentido* el que todavía no puede satisfacer su ódio; i *se venga* el que halla ocasion oportuna de hacer un mal a su adversario.

Desprecio.—Este afecto es lo contrario de la estimacion o aprecio. Se desprecia al cobarde, al lisonjero, al orgulloso, al vano, al vicioso, i en jeneral a todos los que tienen alguna cualidad que los haga indignos de las consideraciones sociales que se prestan mutuamente los hombres.—La cuestion de si el desprecio es o no un verdadero afecto, se resuelve de la misma manera que la entablada sobre la estimacion. Puede considerarse aquel, o como un mero acto del entendimiento, o como un principio de aversion. Mirado por el primer aspecto, el desprecio es el *juicio* que formamos de la persona que se ha envilecido por sus acciones ; i por el segundo, es aquella disposicion desfavorable en que nos hallamos con respecto a una persona envilecida por sus acciones, a quien rehusamos las consideraciones que comunmente se prestan los hombres. Por lo regular van unidas estas dos clases de desprecio, pues no podemos formar un juicio desventajoso de una persona, sin que se alteren para con ella las relaciones esteriores de nuestra conducta. Sin embargo, puede decirse que se desprecian la ira i amenazas del débil, aunque este desprecio no nos haga portarnos de un modo especial. Puede decirse tambien, que a las ideas anteriores se junta la de inferioridad en la persona despreciada i la correlativa de nuestra propia superioridad.

Remordimiento, vergüenza i pudor.—Cuando tenemos idea de la moralidad de las acciones, i cuando notamos que nuestra conducta se ha separado voluntariamente de la regla a que debia sujetarse, sentimos un disgusto interior, una turbacion estraordinaria i desa-

gradable que nos impele a detestarnos a nosotros mismos, i nos estimula a reparar en lo posible el perjuicio causado. Esta disposicion del alma se llama remordimiento, el cual es susceptible de mayor o menor enerjia segun la gravedad de la ofensa i el grado de libertad que hemos tenido. Pero debe advertirse que es un sentimiento simple, porque emana de una sola idea i tiende a producir un mismo efecto.—Al remordimiento acompaña la idea de habernos hecho acreedores al castigo que quiera imponernos la persona ofendida, i al ódio de las demas personas: de donde resulta otra disposicion desagradable que fortifica la primera, estimulándonos a huir de la presencia de los demas hombres, o a sentirnos confundidos, cuando estos, sabedores ya de nuestros delitos, nos contemplan con indignacion o desprecio. Este nuevo sentimiento se llama *vergüenza*, i es uno de los mas eficáces correctivos de nuestras malas acciones.—Próximo a la vergüenza se halla el *pudor*, o mejor diremos, solo tienen pudor las personas que son susceptibles de abrigar un afecto mas fino que el de la vergüenza. Tal es este: sentimiento precioso i delicado, que solo es propio de las personas a quienes causa horror la menor sombra de una impureza. Un niño, que oye a otro una espresion poco modesta, i que se confunde al instante, como si él mismo la hubiese proferido, siente lo que se llama pudor. Este i la vergüenza no admiten division alguna, emanan de una sola causa, i producen el mismo efecto; por esta razon los hemos colocado en el número de los afectos simples, de que vamos tratando.

Emulacion i envidia.—Se llama emulacion, cierta disposicion lisonjera de nuestra alma, nacida de la idea de la satisfaccion inherente al aprecio que alguno de nuestros iguales se ha granjeado por sus buenas acciones, i que nos estimula a imitarlas, i aun a escederlas. De aqui se infiere, que la emulacion es uno de los mas interesantes fenómenos morales, no solo porque aleja el fastidio que es la plaga mayor del hombre social, i porque lo hace apto para apropiarse todo lo que tiende a mejorar la condicion humana; sino tambien porque eleva i multiplica las fuerzas del alma, i engrandece al hombre al aspecto del que se ha propuesto por modelo. La emulacion puede nacer en toda clase de personas, i referirse a una infinidad de objetos; puede aparecer entre los niños i los hombres formados, entre los artistas i los sabios, los labradores i los guerreros; puede proponerse ganar el aprecio del padre de familia o el de toda esta, el del maestro, el del gremio, corporacion o cuerpo a que pertenecemos, i tambien el de la sociedad entera.—Cuando la emulacion se propone recojer la admiracion de un gran número de espectadores, se convierte en amor a la gloria; pero no son idénticos estos dos afectos. El segundo supone un gran teatro de acciones, mientras que el primero puede escitarse en cualquiera, por pequeño que sea. Por esto se dice que tiene emulacion el niño que trata de esceder a sus condiscípulos i ganarse la buena voluntad del maestro; pero ama la gloria el guerrero, que, por adquirir un derecho a la gratitud de sus

compatriotas, se espone a todo jénero de peligros. Tambien se puede notar entre ellos esta otra diferencia, a saber: que como la emulacion supone rival, *emulus*, ha de ser necesariamente escitada por otro, i el amor a la gloria puede que no necesite esta circunstancia. Yo puedo haber hecho una accion laudable, haber obtenido la admiracion i sentir por lo mismo el deseo de escitarla en adelante: entónces no me estimulan las acciones ajenas sino las mias propias, no me emulo sino a mí mismo.—Como estos sentimientos son tan contajiosos, puede acaecer que se sienta animado de ellos un individuo que desgraciadamente carezca de las aptitudes necesarias para satisfacerlos; en este caso, la emulacion i el amor a la gloria vendrán a convertirse en una especie de ódio al que ha escitado el aplauso. Este ódio oculto por lo regular en el fondo del corazon, porque es en sí tan injusto, pues que se dirije constantemente contra el mérito i la virtud, hácia la persona que por estas cualidades se ha granjeado el aprecio a que no hemos podido alcanzar nosotros, es lo que se llama *envidia*. Afecto es este, que no nace solamente de no haber podido conseguir el aprecio de los hombres, sino que tambien tiene por objeto las riquezas, las dignidades, el favor i cualquiera otra cosa a que se aspiraba con vehemencia, i que otro nos ha ganado. Pero bajo cualquier aspecto que se considere, siempre nos degrada i humilla a nuestros propios ojos, pues la envidia nos revela nuestra impotencia i debilidad, i nos consume lentamente al fuego de los rayos que ella misma quisiera apagar. Por esto, diremos con un sabio de la antigüedad, que "nada hai sobre la tierra que deba ser codiciado, fuera de las virtudes eminentes que honran al hombre social. Envidiémos sobre todo a nuestros semejantes, la impasibilidad contra las ofensas, el valor resignado en los reveses, la modestia en la elevacion, i la paciencia en los infortunios."

Aunque algunos moralistas han contado al *entusiasmo* entre los sentimientos morales; parece que no debe ser así, porque este fenómeno no es mas que "un estado de exaltacion del alma, o cualquier efecto convertido en pasion".

7.—Afectos compuestos de los anteriores son los que siguen:—El amor conyugal, paternal i filial, la amistad i el amor fraternal, el amor a la patria i a la gloria, la ambicion i el amor a Dios.

Amor conyugal, paternal i filial.—El primero consiste en un tierno i recíproco afecto que los cónyujes se profesan en razon de haber unido para siempre su destino, de haber puesto en comun sus intereses, incomodidades, placeres i penas, los alimentos i hasta el aire que respiran, i que los estimula a identificar sus almas en un amor fundado en la recíproca fidelidad. De aqui resulta que este sentimiento es compuesto, porque a las ideas que acompaña el amor a las personas de otro sexo, se agregan todas las enunciadas, que lo hacen mas completo, estable i sólido. Por esto se dice que no hai contrato mas importante, ni empeño mas útil a la humanidad i al individuo, que el que forma del amor un

deber, o, por mejor decir, una relijion. El matrimonio se debe pues considerar como una institucion en la cual se apoyan mutuamente dos existencias, como el enlace de dos destinos, i el armónico encadenamiento de dos seres que van a habitar bajo el mismo techo, respirar el mismo ambiente, i alimentarse de las mismas sustancias, para perpetuar la misma raza, i obedecer por un admirable acuerdo al poderoso instinto de la reproduccion.—Frutos de ella son los hijos; i estas prendas del mútuo afecto de los cónyujes, estrechan mas sus relaciones, i son para ellos el objeto de un nuevo afecto. El padre i la madre miran en su hijo como otro lazo echado al vínculo que los une: lo miran como un renuevo de sí mismos, como un ser débil que la naturaleza ha confiado a su proteccion, i cuyo destino se halla envuelto aun en las sombras del misterio; finalmente, los padres miran en sus hijos, a los herederos de su nombre i de sus virtudes, a los verdaderos amigos, que serán capaces de consolarlos i socorrerlos en su vejez. Todas estas ideas despiertan una infinidad de afectos que constituyen el sentimiento vivo i enérjico llamado *amor paternal.* Entran a componerlo el amor de sí mismo, la gratitud, el amor conyugal, la compasion, i hasta el amor que de suyo inspiran las gracias inocentes de la infancia. Por esta razon no es de entrañar que sea tan íntimo i tierno; él arrastra a los padres a los mayores sacrificios, i por él dejeneran hasta los mismos brutos, pues los mas feroces deponen su soberbia, i los mas débiles se revisten de valor.—El *amor filial* es aquella tierna i respetuosa sumision con que nos adherimos a nuestros padres, amándolos con un amor agradecido, por ser los autores de nuestra vida i de los demas importantes beneficios que con ella nos han hecho. De lo que se infiere, que este afecto se compone del amor, la gratitud i el respeto. Del *amor;* porque si no supieramos que debemos a nuestros padres la existencia, sino únicamente la educacion i el cariño, les profesariamos un amor parecido al que tenemos a muchos de nuestros bienhechores, i no ese sentimiento tierno que parte del corazon i es la voz de la naturaleza. De la *gratitud;* porque si vemos que nos miran con indiferencia, podremos respetarlos i pagar sus beneficios con otros, pero no sentirémos la gratitud con que se paga el verdadero afecto. Ultimamente del *respecto;* porque si nuestros padres no nos hacen sentir la inmediata dependencia en que de ellos deben mantenernos, nuestro amor perderá la calidad que principalmente debe caracterizarlo, que es la de ser respetuoso. En suma, este sentimiento considerado en toda su perfeccion, es mui compuesto.

Amistad, amor fraternal.—Como la vida moral no es mas que la perseverancia fiel en el cumplimiento de nuestros deberes; para conseguirlo mejor, el hombre desea existir fuera de sí i dentro de un ser que no es él. Con este motivo busca al individuo que le es análogo; le busca para que venga, por decirlo asi, a ser su propiedad; pretende disponer de sus inclinaciones, gustos e ideas, i convertir todo esto en ventaja suya. Este afecto recíproco de dos perso-

nas que tienen unas mismas ideas i sentimientos, que nace de la dea de la felicidad que gozarán comunicándose sus placeres i penas, i que con tal objeto se mueven a proceder unidos en todas sus acciones, es lo que se llama amistad; por esto la definen algunos, *eadem volentium atque nolentium conjunctio*. No siempre es tan perfecta que tenga estos tres elementos; porque se suele llamar amistad la simpatía con que se miran los individuos de una compañía de comercio i los miembros de una corporacion cualquiera. Se dicen amigos los conocidos, i tambien se titula amistad el efecto que comienza a prender en el corazon de dos personas que se reconocen de un mismo carácter, aunque todavia no se hayan dado pruebas de su mútua confianza. Pero podemos asegurar que estos tres elementos entran siempre, aunque no en el mismo grado, cuando esta relacion es verdadera. Ello es que no solo merece el nombre de amigo, el que identifica en todo o en parte su felicidad con la nuestra, sino el que se halla dispuesto a participar de nuestros placeres i penas; i estas disposiciones no pueden existir sin el *amor* que las conserva, sin la *gratitud* que es su compañera, i sin algun principio de *estimacion* que les dió oríjen.—Los hermanos tienen unos mismos intereses i sentimientos, por que dependen en todo de los mismos padres, porque han recibido la misma educacion, i porque hasta cierto período de la vida todo ha sido comun entre ellos; de consiguiente el amor que se profesan es una verdadera amistad. La única diferencia que hai entre ella i el *amor fraternal*, es que este último es inspirado por todo lo que despierta la amistad, i ademas por la idea de haber nacido de unos mismos padres: idea que debe hacerlo mucho mas enérjico i vivo.

Amor a la patria.—Todos los afectos benévolos que hacen tan agradable la existencia, ligan al hombre al pais que le vió nacer, en donde recibió su primera educacion i comenzó a sentir los goces de la vida. La patria es el símbolo de las relaciones que de todo corazon lo ligan con sus padres, sus hermanos, sus amigos i su familia; es el recuerdo vivo de los placeres que ya gozó, i cuya memoria le es tan lisonjera; ella le interesa, hasta por haber sido el teatro de sus desgracias. Por este motivo cobra tal fuerza el amor que nos inspira, que se estiende a veces a las producciones, al suelo, a las montañas, a la atmósfera, i a todo lo que la patria presenta. Este sentimiento es mui compuesto; pues resulta de las ideas que dan oríjen a los afectos anteriores, i ademas de la de felicidad particular que se goza en la patria, ya sea por su feracidad natural i la benignidad de su clima, o ya por la liberalidad de las leyes que la rijen. Todos aman naturalmente a la patria; pero la amaba mucho mas el ciudadano de la Grecia que se veia libre e independiente, que el esclavo persa a quien no se dejaba otra virtud que la sumision. El primero sentia una gran satisfaccion de sacrificarse por ella, i para el segundo era indiferente que fuese gobernada por este o el otro tirano.—Mas adelante hablaremos de la utilidad de es-

te precioso sentimiento; por ahora basta haber hecho su descomposicion.

Admiracion, i amor a la gloria.—La admiracion es uno de los sentimientos que hermosean nuestro ser moral i que mas contribuyen a perfeccionarlo. Lo escitan los objetos grandes, como las altas montañas, la vasta espansion del océano, la inconmensurable estension del cielo. Cuando el alma contempla estos portentosos objetos de la naturaleza, sale de su estado ordinario, se eleva sobre sí misma, i vaga por una rejion desconocida i deliciosa. Considerada la admiracion por este aspecto, no puede llamarse afecto moral, porque solo es un agradable sobrecojimiento del alma, que nace de la idea de lo que escede los límites habituales de la intelijencia, pero no nos estimula a obrar sobre los demas hombres; cuando mas se podrá decir que ella nos eleva a Dios, i fortifica el amor que este ser nos inspira.—Pero la admiracion tiene todavia otro aspecto; si nos admiran los objetos notables de la naturaleza, no nos causan menor efecto las obras grandiosas de los hombres, como son un edificio majestuoso, una pirámide elevada, o una cúpula que se eleva a los aires, un grande i fortísimo buque destinado a surcar el océano; si arrebata nuestra admiracion, el movimiento del océano ajitado por la tempestad, el de las nubes cuando sopla el huracan, el de los rayos cuando se estrellan contra los picos de las montañas, i la rapidez con que los torrentes salen de madre inundando las campiñas i arrastrando rocas, árboles i animales; no la arrebatan menos los cálculos elevados de los matemáticos, los vastos planes de los lejisladores, los profundos sistemas de los filósofos, el hombre que arrostra la furia de las olas por salvar a un náufrago, i el varon justo que sabe sostener su carácter i morir tranquilo por no cometer una infamia. La admiracion que escitan estos grandes esfuerzos de la intelijencia i del corazon humano puede considerarse como un verdadero afecto, pues nace de la idea de la superioridad de un individuo determinado, a quien prodigamos nuestras alabanzas i nos sentimos estimulados a imitar. Este afecto se llama *amor a la gloria*, políticamente considerada; i es tan poderoso que a él se deben los mejores ejemplos de patriotismo i filantropía. Temístocles no habria salvado a la Grecia, si no hubiera tenido presentes las hazañas de Milciades; sin el heróico valor de los navegantes portugueses, Colon no habria osado abrirse un paso a este nuevo continente que ha inmortalizado su nombre. La admiracion no es un afecto simple; es la mezcla de un respeto profundo i de un principio de amor. Contemplamos al objeto de nuestra admiracion colocado en una esfera superior, i a la vez le deseamos en el fondo del alma cuantas prosperidades son imajinables.

Ambicion.—Asi como la emulacion desnaturalizada se llama envidia, asi tambien cuando el amor a la gloria se desnaturaliza i no se ciñe a conquistar el aprecio o la admiracion, sino los signos de estas dos disposiciones, toma el nombre de ambicion. El que ama la

gloria recibe con satisfaccion las demostraciones de respeto que le rinden sus iguales; pero esta satisfaccion, mas bien nace de que tales demostraciones son una prueba del amor o del respeto, que de las demostraciones mismas. El ambicioso altera este órden: no busca el amor sino sus manifestaciones; i asi es, que si se alegra cuando sabe que le respetan o aman, es por que estos afectos se le han de mostrar por las señales de costumbre. Esto noshace creer que el fondo de la ambicion es una tendencia a dominar i a hacer sentir su superioridad. Por este motivo el ambicioso no pone límites a sus deseos; hoi aspira a un destino, mañana piensa en otro, i de aspiracion en aspiracion, va siempre subiendo hasta el puesto que cree mas elevado. La ambicion es pues un afecto que resulta de la idea que nos hemos formado de la felicidad anexa a la posesion de los puestos mas eminentes del órden social, i que nos estimula con vehemencia a tomar las medidas necesarias para conseguirla, cualquiera que sea el camino. Nace por lo regular en un corazon corrompido por el deseo inmoderado de gloria, i suele ir acompañada de otros afectos particulares.

Amor a Dios.—Todos los sentimientos de que hasta aquí hemos hablado, provocan las determinaciones de la voluntad, pero existe otro mas noble i puro, que puede considerarse como el complemento de la perfeccion moral del hombre: tal es el amor a Dios. Cuantos atributos buenos pueden adornar a una persona, otros tantos se hallan, i en un grado superior, en el *Ser* por excelencia, en el que *estendió los cielos i puso los fundamentos de la tierra.* Dios es bueno, sabio, justo, omnipotente, inmenso i eterno; a él debe su oríjen este mundo visible; a él debemos tambien la existencia i su conservacion; él es el autor de las leyes que rijen al universo material; el supremo lejislador de las leyes intelectuales i morales, i el recto juez que debe tomarnos la cuenta mas escrupulosa de nuestros pensamientos i acciones. Tales ideas producen pues muchos afectos que nos ponen en una inmediata relacion con este ser supremo, i que convierten el amor que nos inspira en el sentimiento mas jeneroso i sublime. Con efecto, a Dios debemos el *respeto*, porque es el mejor de los seres que se puede imajinar, i por la inmediata i absoluta dependencia en que de él vivimos; la *gratitud*, porque todo lo hemos recibido de él, no solamente los objetos que satisfacen nuestras necesidades físicas, sino tambien los destinados a saciar las morales: el nos ha dado padres, patria, amigos, amor, compasion i demas sentimientos que hacen apreciable la vida. Finalmente, a Dios debemos *la plenitud del amor*, porque es el cúmulo de todas las perfecciones, porque nos ama tiernamente i nos ofrece en pago de nuestra correspondencia cuantos bienes contribuyan a hacernos felices.—No es posible analizar este sentimiento con exactitud, por que se presenta con distintos caractéres, segun las ideas i la disposicion de la persona a quien afecta. Baste por ahora decir, que él es el símbolo de nuestras relaciones morales, el punto céntrico adonde van a parar todas, i que de consiguiente, es el mas compuesto de cuantos conocemos.

LECCION III.

UTILIDAD DE LOS MOVILES, I SUS EFECTOS.

1.—Importancia moral de los efectos benévolos i malévolos.—2. Antipatía i simpatía.—3. Vicios, i sus efectos.—4. Pasiones, i sus efectos.—5. Oríjen de las pasiones, i nombres especiales de algunas de ellas.

1.— Debemos considerar los afectos benévolos i malévolos, como otros tantos dones que la Providencia nos ha dispensado para estimularnos a trabajar en nuestra perfeccion moral. El amor *conyugal* i *paternal*, el *filial* i el *fraternal* son absolutamente necesarios para formar el estado de familia, que es la primera escuela en que el hombre aprende a desenvolver sus facultades físicas i morales, i sin la cual, o pereceria indudablemente, o se distinguiria mui poco de los brutos. La *emulacion*, el *amor a la patria*, i los afectos que sostienen el estado de familia, son requisitos indispensables de la sociedad, en la cual el hombre acaba de perfeccionarse, i en donde únicamente puede hallar la satisfaccion de sus necesidades. Por último, la *compasion*, la *benevolencia*, la *gratitud* i el *amor a Dios* son otros tantos vínculos que ligan a todos los hombres, que los hacen mirarse como hermanos, prestarse toda clase de servicios, i conspirar juntos a su mútua perfeccion i felicidad.—Los sentimientos malévolos tienen tambien el mismo objeto : ellos son el oríjen de la justicia i equidad natural. Si no hubiera *ódio*, nadie estaria a salvo de las agresiones injustas del malvado ; sino hubiera *desprecio*, *remordimiento* i *vergüenza*, el crímen se presentaria con toda la osadía que le es natural ; no habria otra regla de conducta que el apetito i el antojo ; la especie humana presentaria el cuadro de la destruccion i del horror.

Otra utilidad que los afectos nos producen, es servir para la represion de los apetitos desordenados. En efecto, la *compasion* reprime el apetito de la gula i el deseo inmoderado de adquirir, i por ella somos capaces de desapropiarnos, en obsequio de nuestros semejantes, del sobrante de nuestra comida i vestido. El *amor* i el *pudor* moderan el apetito grosero de la reproduccion, e introducen entre los conyujes una serie de miramientos i sacrificios que mantienen la felicidad de esta relacion, que sazonan sus satisfacciones lejítimas, i que hacen de ella uno de los mas felices estados de la vida. El *amor a la patria* i *a la gloria* son un principio fecundo de los sacrificios que se hacen mútuamente los habitantes de un mismo pais, i en cuya virtud logran mantenerse unidos, fuertes i respetables. Si estos sentimientos no obrasen en el alma con la enerjía que los caracteriza, no correria el guerrero en busca del peligro, sino que cediendo cobardemente al deseo de su conservacion, buscaria su salud en la fuga, i la sociedad se disolveria fácilmente. El *ódio*, el *resentimiento*, la *compasion* i la *vergüenza* refrenan todos los apetitos que redundan en perjuicio nuestro o de nuestros seme-

jantes; ellos sostienen muchas veces al jóven que iba a precipitarse en los mas vergonzosos escesos; ellos suspenden la mano del que estaba dispuesto a ser un asesino, i nos obligan a hacer todos aquellos sacrificios que exije la urbanidad. Esta templanza de los apetitos por medio de los afectos, constituye una de las diferencias mas notables entre el hombre i los brutos; estos no reparan en los medios cuando tratan de satisfacer una necesidad natural: por una hembra o una presa se encarnizan unos contra otros i se dan la muerte. Por el contrario, el hombre en estos casos no solo es susceptible de la mayor moderacion, sino que siente una gran distancia hácia la persona que carece de ella, i no duda compararla con los mismos brutos; al perezoso llama *asno*, al gloton *cerdo*, al lascivo *oso*,

Finalmente, los afectos tienen la ventaja de correjirse mútuamente sus escesos. Un hombre a quien animara solamente el *amor*, seria el ser mas débil de la naturaleza, i no sabiendo conservar su existencia, pereceria a manos del que quisiera atacarlo. A la inversa, un hombre que no sintiera mas que el *ódio*, seria peor que un monstruo, atacaria sin distincion a todos los individuos de su especie, i él o ellos perecerian. Por esta razon dispuso la mano sábia de la providencia que el hombre fuese movido por estos dos opuestos principios, i que ambos se equilibrasen mútuamente. El ódio que tenemos a las personas altaneras, caprichosas o injustas, modera el amor que pueden inspirarnos otras cualidades apreciables. Así es como el padre modera su ternura, cuando ve que el hijo no cumple sus órdenes, o se manifiesta rebelde a sus consejos; como el bienhechor suspende sus beneficios, si tropieza con un ingrato; como el amigo templa el amor a su amigo, si advierte en él acciones que revelan un corazon corrompido, o un carácter ménos jeneroso que el que manifestaba al principio. La *compasion* que nos inspira el aflijido o su inocente familia, disminuye los efectos de nuestro *resentimiento*. El *respeto* a nuestros superiores, el *remordimiento*, la *vergüenza* i los demas afectos eminentemente morales, atemperan los escesos de cualquier sentimiento inmoderado. Todos ellos parece que obráran en direccion contraria; pero esto no tiene mas objeto que hacer al hombre respetable a sus propios ojos, i obligarle a que, sin perder nada de lo que se debe a sí mismo, se ocupe tambien en la felicidad de sus semejantes. Todos conspiran a unirle con los demas individuos de su especie.

2.—La recíproca moderacion de los afectos parte de dos principios mui distintos, uno *antipático* que, como hemos visto, los hace repelerse, i otro *simpático* que los obliga a comunicarse. Pero es de advertir que esta simpatia solo se estiende hasta el grado preciso que los lejitima, i que cuando salen de la esfera estrecha en que deben contenerse, lejos de ser participados por el observador imparcial, producen al contrario un efecto diverso. Por ejemplo, un hombre rechaza con valor los ataques de un agresor injusto, i se atrae las alabanzas de los espectadores; i otras veces es reprobado

aunque haya sido atacado injustamente. La causa de esta diversa impresion en el ánimo de los espectadores, proviene del modo como se defiende el atacado. Si este rechaza con valor el ataque, i al mismo tiempo modera el ódio que naturalmente debe sentir, el espectador se pone de su parte, porque allí no divisa la accion injusta del agresor, accion que escita el ódio; pero si el atacado se escede en la defensa, si no contento con parar los golpes del contrario i castigarle como merece, pasa despues a ejercer un acto de venganza, tendremos al espectador dividido por dos afectos: por el odio al agresor injusto, i por la compasion que este debe inspirarle si llega a ser maltratado con exceso. Estos dos sentimientos lucharán con fuerza en su corazon; si la compasion es mayor, el espectador reprobará al atacado i su interes se dirijirá sobre el agresor. Los sentimientos que pasan del alma del ajente a la del espectador, pasan tambien del alma de este a la del ajente, i sirven para moderarle i correjirle. Asi es como el atacado modera su venganza, si observa que los espectadores se ponen de parte del contrario; i por la inversa si repara que ellos motejan el esceso de su moderacion, siente entónces encenderse su ira, i redobla sus esfuerzos.

3.—Cuando los apetitos i los afectos salen de aquella esfera de moderacion necesaria para nuestra conservacion i felicidad, toman un carácter determinado que les hace producir efectos particulares, i bajo el cual es preciso estudiarlos, si queremos conocer todo el mecanismo de nuestra naturaleza moral. Principiemos por los apetitos, que cuando son desarreglados se llaman *vicios*.

Hemos dicho que la satisfaccion de los apetitos va siempre acompañada de algun placer; ahora agregaremos, que este placer es solicitado a veces con tal ánsia, que el hombre no repara en medio alguno para proporcionárselo, i que aun despues de logrado, no se cansa de hartarse en él. Consecuencias precisas de este desarreglo son, el *fastidio* compañero de la saciedad, las *enfermedades* i una *muerte prematura*. Pero no son estos los únicos efectos que producen; hai otro todavia mas pernicioso, i es, que si el *placer va menguando* en proporcion de las repetidas satisfacciones, no por eso se hacen estas menos necesarias. El gloton no halla en su espléndida mesa el placer que esperimenta el pobre, al comer el pan grosero comprado con su trabajo; el lascivo tampoco prueba en sus deleites sucios la satisfaccion del que templa i gobierna sus apetitos; i sin embargo estas personas no pueden abstenerse de semejantes vicios, sin padecer la mayor violencia. De lo que resulta que el vicioso, aumentando progresivamente sus escesos i agotando al mismo tiempo sus fuerzas, concluye pronto una existencia acibarada con el dolor. Por último, los apetitos desordenados tienen el grave inconveniente de *embotar las facultades intelectuales*, i de *menguar i aun destruir la fuerza de los afectos*. La tendencia de los apetitos es concéntrica, egoista; la de los afectos escéntrica i jenerosa; el que solo busca los placeres sensuales no piensa mas que en sí mismo, miéntras que el que se halla bajo el imperio de los afectos vive

en sus semejantes, i se encuentra dispuesto a compartir con ellos sus placeres i penas. Como estas dos tendencias son contrarias, no pueden fácilmente avenirse; i de aquí nace que el hombre dominado de los apetitos, se ha de ver privado de los placeres i moralidad que emanan de los afectos. Distínguese a cada uno de los apetitos desordenados por nombres especiales; al esceso en el apetito de comer i beber se llama *gula* i *ebriedad*; al esceso en el apetito de la reproduccion, *lujuria;* i al esceso en el apetito del reposo, *pereza.* En el estado social se compra con el dinero la satisfaccion de los apetitos, i por esto, la posesion de las riquezas es una cosa absolutamente necesaria; pero sucede a veces que la estimacion del dinero i el deseo de adquirirlo llega a ser tal, que el hombre todo lo sacrifica a él, no solamente sus sentimientos naturales, sino tambien sus mismos apetitos. Esta situacion particular, i la mas tormentosa de todas, porque es una série contínua de privaciones, se llama *avaricia.* Vicio es este, que, por un órden contrario a los demas, produce sus mismos efectos; por cuya razon lo colocamos en el número de ellos.

4.—Los afectos desordenados se llaman *pasiones* (1), i tambien producen efectos perniciosísimos. El primero es una *perturbacion de la mente,* que no la deja libre para fijarse en cualquiera cosa, ni para recorrer una serie ordenada de ideas. El que se deja dominar por el amor a las personas de otro sexo, querrá muchas veces volver sobre sí mismo i reflexionar en las consecuencias de sus desórdenes; pero su imajinacion preocupada con la idea de las perfecciones del objeto amado, no le dejará reposar un instante; continuamente le estará presentando las ideas que lo halagan, e interrumpiendo con ellas el curso de sus pensamientos. El que se halla poseido del ódio tampoco puede pensar en lo que podria debilitar este pensamiento; solo tiene presente el agravio recibido, i solo medita en los medios de vengarlo. El envidioso sufre una perturbacion aun mas tenaz; la idea de la felicidad que le ha arrebatado su compañero, es un dardo que le atraviesa de parte a parte; nada le importa poder lograr la misma ventaja por su propio esfuerzo o por otro camino; tampoco le puede moderar la idea de que, esa felicidad que le hechiza, es mas aparente que real; él se embebe en las mismas ideas que le atormentan, i solo piensa en las ocasiones que pueden presentársele para humillar a su émulo o enemigo. La causa de estos efectos no es de difícil esplicacion; el que se halla poseido de una pasion tiene el alma afectada por una

(1) Tambien se definen las pasiones, los afectos elevados a un grado de vehemencia capaz de turbar la razon. Esta definicion está de acuerdo con la etimolojía misma de la palabra *pasion,* que viene del griego *pathos,* traducido por Ciceron *perturbatio.*

Preciso es advertir que algunos autores consideran las pasiones como los *afectos naturales del alma.* i que tomadas en este sentido, no es estraño que se diga que son útiles, que conviene escitarlas, moverlas, etc. Nosotros creemos que no es este el sentido que en moral les conviene, si se las quiere distinguir de los afectos propiamente dichos.

impresion enérjica, i esta impresion, que por lo mismo debe ser mui tenaz, concentra la accion del alma en un solo objeto, i le priva de la libertad necesaria para discurrir una serie de ideas distintas. Por igual razon se dice que los apetitos desordenados producen los mismos efectos; la imajinacion del lascivo está llena de ideas voluptuosas; la del ébrio, gloton i perezoso se hallan en idéntico estado; las reflexiones mas valientes pierden a los ojos de estos hombres toda su eficacia, i les son tan importunas como los dichos de un majadero.

El segundo efecto de las pasiones consiste en los *funestos resultados de la accion.* En efecto, el que se deja llevar de los sentimientos malévolos no se tranquiliza hasta haber inferido un grave daño al objeto de su ódio, i este daño escita la animadversion del agraviado, sus parientes o deudos, los cuales, por su parte, tratan de pagarle en la misma moneda. De este modo se enciende mas i mas el ódio recíproco, i principia una serie no interrumpida de mútuas ofensas que vienen a parar, o en la ruina de alguno de los dos, o en el castigo severo que les imponen los demas hombres. Los efectos de la venganza son terribles; por ella han perecido infinitas familias i se han arruinado muchos pueblos; ella arma a los hermanos contra los hermanos, a los hijos contra los padres, a estos contra aquellos, i suele transmitirse hasta las mas remotas jeneraciones. La envidia, el resentimiento, la venganza, i en jeneral todo afecto malévolo desordenado, roba a el alma su tranquilidad, i la conmueve desagradablemente. Pero no son estos los únicos efectos que producen; las personas que aborrecemos, que envidiamos o de quienes deseamos vengarnos nos pagan en la misma moneda, i las mas veces caemos en nuestras propias redes; muchos han bebido el veneno que destinaban para su adversario; Aman fué colgado en la misma horca que habia preparado para Mardoqueo.—Las pasiones que dimanan de los afectos benévolos producen tambien funestos resultados, que si no son tan estrepitosos como los que causan los malévolos, no son por eso ménos graves. El amor inmoderado a las personas de otro sexo, trae muchas veces por consecuencia la pérdida del honor i de la vida. La pasion con que algunos padres miran a sus hijos, les hace descuidar su educacion, condescender en todos sus caprichos, i prepararlos de este modo para que algun dia olviden o desprecien sus consejos. El amor inmoderado de la gloria orijina mil pretensiones injustas, que nos atraen el ódio de los demas hombres, que nos hacen sacrificar el honor i las relaciones mas caras, i que al cabo nos dan por resultado los horrores de la soledad o la ignomínia del patíbulo. Por último, el amor a la patria i el amor a Dios, cuando no van dirijidos por la recta razon, pueden arrastrarnos a cometer mil acciones que esta reprueba. El feroz romano que sacrificaba por la patria la buena fé i la humanidad, i el bárbaro musulman que predicaba la unidad de Dios con el hierro i el fuego, creian obrar en la esfera de la justicia; pero los fatales resultados de este fanatismo político i relijioso, pa-

tentizan demasiado bien cuán desordenado era su modo de proceder a este respecto.

(**5.**—Lo que convierte a los afectos en pasiones puede ser, o una impresion violenta que grave profundamente la idea que orijina el afecto, o el hábito de alimentar estas ideas, o tambien la mayor o menor sensibilidad del individuo, nacida de la mayor o menor finura de su organizacion. Esto último es un hecho palpable; personas hai que no pueden sentir con moderacion, i otras, por el contrario, que no pueden salir de su apatía habitual, ni aun con las mas fuertes e inesperadas sensaciones. Confirma esta doctrina la observacion, de que si se levanta algun sentimiento apasionado, las acciones adquieren entónces cierta especie de rapidez o violencia, que indica la alteracion que sufre el equilibrío de nuestras funciones orgánicas. Siendo así, no se estrañará que las impresiones recibidas tengan un grado de enerjía superior a la ordinaria, i que nuestros sentimientos participen de esta misma enerjía. Por esta razon se dice que una pasion es el jérmen de mil, i que si se pierde una vez el equilibrio de las fuerzas morales, es mui difícil recobrarlo.)

(Entre los afectos que se convierten en pasiones, hai algunos que toman nombres determinados. Tales son, el amor a Dios, que se convierte en *fanatismo* o *supersticion*; el amor a la gloria, en *ambicion*; la emulacion, en *envidia*; el ódio, en *ira* o *cólera*, *resentimiento* i *venganza*; el respeto, en *temor*; el miedo, en *pavor*; la estimacion, en *adulacion* o *lisonja*; el amor de sí mismo, en *egoismo*, *vanidad* u *orgullo*; i el amor a las personas de otro sexo, que se llama *la pasion* por escelencia.)

LECCION IV.

LIBERTAD DEL ALMA, O LIBRE ALBEDRIO.

1.—Libertad, i modos de probarla.—2. Prueba del sentido íntimo.—3. Prueba del raciocinio.—4. Prueba del voto universal del jénero humano.—5. Sistemas contrarios a la libertad. *Fatalismo*; su refutacion i consecuencias.—6. *Indiferentismo*; su refutacion i consecuencias.—7. Objecion tomada de la presciencia divina; solucion.—8. Resúmen.

(**1.**— Despues de los móviles de las acciones, vienen estas. Las acciones que el hombre ejecuta como ser moral, tienen un manantial del cual sacan su oríjen, su fuerza i direccion. Este manantial es la *voluntad*, que todos convienen, i con razon, en señalar por facultad moral, i de cuya naturaleza ya hemos tratado suficientemente en la primera parte de este curso. Ahora, solo nos resta considerarla bajo el aspecto de la *libertad*, entendiendo por tal "la ausencia de toda necesidad intrínseca i estrínseca para obrar, en una palabra, aquel poder inherente a la naturaleza espiritual del hombre, en virtud del cual este es i se considera dueño i árbitro de sus actos, i los ejecuta por su propia eleccion".) Pero felizmente, el libre albedrio es un hecho clarísimo, que descanza en una mul-

titud de pruebas, ya *directamente* tomadas de la conciencia, del raciocinio, o de la fé del jénero humano, ya sacadas *indirectamente* de los mismos absurdos que resultan de los sistemas contrarios a la libertad. Esponiéndolas una a una, la demostracion será completa.)

(2.—*El sentimiento íntimo nos demuestra la libertad del alma, tanto en la voluntad de reflexion como en la de espontaneidad.* En efecto, es un hecho incontestable que nuestra alma tiene la facultad de deliberar i obrar por eleccion, que es señora de sus determinaciones, i en una palabra, que es libre. Consultemos desde luego el sentimiento íntimo o conciencia, este testimonio interior que nos advierte de todo cuanto pasa en nosotros. Si queremos por un momento recojernos dentro de nosotros mismos, descubriremos que nuestra alma se conoce, se vé, se siente a sí misma; que tiene un conocimiento seguro de sus pensamientos, de sus facultades i de sus operaciones; i que un sentimiento vivo i profundo, que no puede evitar, le advierte de su estado, de lo que esperimenta, i en fin de lo que es. Por consiguiente, a poco que cada uno de nosotros se escuche i consulte a sí mismo, siente que es libre, así como siente que piensa i que existe. Si pues, cada uno de nosotros siente clara i distintamente, (a lo ménos en una infinidad de circunstancias) que puede hablar o callar, andar o estar quieto, guardar un secreto o revelarle, socorrer a un indijente o desatenderle, obrar o no obrar; i si esta libertad fuese una ilusion ¿cómo podríamos sentirla de este modo? ¿Podrémos sentir lo que no existe, la nada, tan positivamente como lo que es real i efectivo? Esto es imposible; donde hai evidencia de conciencia, hai verdad. Si el hombre es libre, conoce que lo es: o la observacion bien empleada basta para resolver la cuestion, o no basta nada. Si no fuese libre, seria preciso admitir que es el juguete de una fuerza superior, que le entrega a ilusiones que él no puede reconocer; lo cual implica contradiccion con la idea de Dios, oríjen de toda verdad i santidad.—Para comprenderlo mejor, hagamos alguna esperiencia. Yo veo, por ejemplo, un bolsillo de dinero: la idea de la utilidad anexa a su posesion me estimula a tomarlo; pero advirtiendo que al robo se sigue precisamente el castigo, sofoco mi primer movimiento i dejo el dinero en su lugar. En otras ocasiones, aunque me sienta ajitado por el temor del castigo i por la idea de manchar mi conciencia con una accion tan fea, enfreno todos estos sentimientos i me adelanto a cometer el robo. Aquí tenemos a la voluntad estimulada por dos ajentes que se disputan su posesion; pero tambien tenemos a la voluntad pesando el valor de ambos, i dando por último la preferencia al que mejor le place. La voluntad obra aquí como una persona interesada que calcula ántes de resolverse, pero que se determina por sí misma. La prueba de esta especie de señorío es que en ciertas ocasiones acalla los estímulos poderosos de la conciencia por satisfacer una inclinacion pasajera, i que en otras, a pesar de los movimientos impetuosos que la asaltan i que parecen arrastrarla, los sofoca por

un noble esfuerzo, en que ostenta su poder, i abraza el bien que la débil razon le presenta a lo léjos. Entónces se entabla en lo interior del alma una lucha en que parece que hubiera dos ajentes, el uno rijiéndose por las impresiones sensibles, i el otro por el dictámen de la razon. El heroismo no es mas que una gran victoria que el héroe alcanza sobre sí propio: el hombre nunca es mas grande que cuando cumple su deber, sojuzgando sus inclinaciones mas violentas; i en tal caso, obra como ajente de una manera especial, pues que en la competencia entre las pasiones i la razon, abate a las pasiones i saca triunfante a la razon. Luego, en los actos reflexivos, puede el alma abrazar cualquiera de los dos partidos que se le presenten; luego es libre.)

Otro tanto puede decirse respecto de los actos espontáneos; el alma es tan libre en ellos, como en los reflexivos. La voluntad de espontaneidad no consiste en obrar sin motivos (porque en tal caso seria preciso suponer una accion sin objeto), sino en que la dependencia de estos motivos no constituye una relacion necesaria, i tal, que existiendo el motivo, no pueda ménos de verificarse el acto espontáneo. En la espontaneidad es cabalmente cuando se siente el alma en una rejion, en donde no hai mas que el objeto hácia el cual refiere su accion, i ella misma se lanza a él con una actividad que no se apoya sino en sí misma, que no tiene otro principio que la misma alma. La madre que vuela a salvar a su hijo espuesto a perecer en las voraces llamas de un incendio, no obedece ciegamente, i como una piedra, al impulso que la arrastra; de sí propia saca esa fuerza poderosa que le hace vencer toda especie de estorbos; su alma es la que se pone a sí misma en movimiento, la que se dirije al objeto que le ha robado la atencion, i a donde refiere toda la accion de que es capaz.—Si se dice que la fuerza con que obra el alma en estos lances, i de que parece disponer como propia, es la de los motivos que le impelen necesariamente a la accion;—contestarémos que, para hacer esta suposicion, es preciso conceder a los motivos la virtud de producir *necesaria* i *espontáneamente* estos efectos: suposicion que se halla desmentida por la esperiencia. Estos mismos motivos estimulan a el alma en otras ocasiones, i el alma no obstante no se determina; i aun cuando tienda a obrar u obre del mismo modo, lo hace de una manera reflexiva i con la conciencia de que el partido que toma es el mejor. Luego es preciso suponer, fuera de los motivos, otro principio de accion que no puede ser sino el alma misma; luego esta es libre, hasta en los actos espontáneos.

(3. — *El raciocinio nos demuestra como incontestable que la libertad es posible.* Todos los hombres tienen idea de ella, i en todas las lenguas hai voces i modos de hablar, mui claros i precisos para esplicarla. Todos distinguen lo que nos es posible, i lo que está sujeto a nuestra eleccion, de lo que no lo está; i aun los que niegan la libertad no dicen que no entienden esta palabra, sino que no existe

lo que se quiere significar por ella (1). I ¿por qué no existe? ¿Por qué razon no ha de haber podido Dios dar al hombre la facultad de elejir entre diferentes objetos i determinarse por un impulso propio, personal e inherente a su naturaleza? Si Dios ha podido comunicarnos algo de su ser dándonos la existencia, alguna parte de su infinita intelijencia dándonos la razon, i algun tanto de su poder criador, concediéndonos la facultad de criar en cierto modo tantas formas nuevas en la materia, i de inventar tantos modos de hermosear i de perfeccionar la naturaleza misma, ¿por qué ha de haberle sido imposible hacernos participantes de su soberana libertad en el grado de subordinacion e imperfeccion que conviene a la criatura? La razon misma ilustrada por la esperiencia nos dice, que no hai motivo alguno determinante, ningun bien particular, ni inclinacion alguna natural, que nos arrastre irresistiblemente; i que asi podemos elejir por la accion misma de nuestro propio albedrio.

No hai duda de que el hombre obra en virtud de algun motivo que lo determina, (i por esto es cabalmente intelijente i racional); pero ¿es irresistible este motivo? He aquí el punto decisivo de la cuestion. Si lo es ¿por qué, ántes de ceder a él reflexionamos i deliberamos? A nadie se le ocurre sujetar a una deliberacion, si ha de morir algun dia, o si al abrir los ojos ha de ver la luz: en esto nos dejamos llevar del curso inevitable de las cosas; pero cuando se presentan razones para obrar o no obrar, conocemos que debemos pesarlas, porque queremos obrar por eleccion, i en una palabra, porque somos libres para tomar el partido que mas nos acomode.

4.— Para confirmar las anteriores observaciones, interroguemos la opinion del jénero humano. Veamos lo que dice la razon universal, que siempre es i debe ser superior a la particular; lo que asegura el sentido comun, porque en las cosas que todos sienten, que están unidas a la conducta regular de la vida, i que son la regla universal de las acciones i de los juicios de todos los hombres, no puede ménos de llamar nuestra atencion el convencimiento universal, constante e imperturbable de las naciones i de los siglos. Pues bien; lo que dice este convencimiento, no es mui difícil saberlo. Si los hombres son libres, es natural que deliberen antes de obrar; que dirijan sus pensamientos a lo futuro; que su prevision les reserve recursos, i se decidan siempre por el partido que crean mas prudente. Esto es precisamente lo que han hecho en todos tiempos; de tal modo, que los que han obrado sin reflexion han sido mirados como almas superficiales, o se les ha tenido por temerarios o por locos. Si somos libres, es natural aconsejar a los hombres que huyan del vicio, que practiquen la virtud, que sacrifiquen las pasiones a la obligacion, i merezcan por una conducta sin tacha la consideracion pública. To-

(1) Bossuet, Traité du libre arbitre, chap 2.

do esto, en la doctrina de la libertad, está a nuestro alcance; i así vemos a los sabios, a los hombres virtuosos, a los lejisladores de todos tiempos, i a cuantos han sido amigos de la humanidad, consagrar sus trabajos i desvelos a hacer a los hombres mejores i mas felices. Por último, si somos libres, es natural que la sociedad nos imponga leyes; que nos obligue a cumplirlas; que premie a los que se mantienen fieles a ellas, i castigue a sus infractores; i esto mismo es lo que la historia nos refiere de todas las sociedades civiles. Si por acaso se han visto algunos filósofos sistemáticos alzarse contra la libertad i combatirla en sus escritos; mui pronto se ha visto tambien que en la práctica han desmentido su teoría, obrando i conduciéndose como si fuesen libres. De este modo, en todos tiempos i lugares han presentado los hombres todos los fenómenos i las señales características de la libertad; han pensado, han hablado, i han obrado como deben hacerlo los seres libres: de donde se infiere rigorosamente, que la libertad es uno de los atributos de la naturaleza humana.

5.— Ahora entraremos a demostrar esta misma libertad *con pruebas indirectas*, es decir, deducidas de los absurdos i horribles consecuencias de los mismos sistemas con que se la quiere combatir. Tales son el fatalismo, el indiferentismo i la presciencia divina.

(El sistema que niega redondamente la libertad de albedrío se llama *necesidad moral* o *fatalismo*, el cual puede formularse de esta manera: —"el alma no obra sin motivos, porque siempre sucede que la voluntad abraza en todos sus actos lo que el entendimiento le presenta como mayor bien; es asi que la dependencia entre los motivos i la accion es tan absoluta i necesaria como la que hai entre el efecto i la causa, porque los motivos le dan el impulso, la determinan i la arrastran a tomar este camino con preferencia a otro; luego, si todas sus determinaciones son necesarias, el alma no es libre.")

Respondémos: 1.° que no siendo el hombre una máquina, necesariamente sus determinaciones han de fundarse en motivos; pero de aquí no se infiere que el motivo mas fuerte lo ha de arrastrar sin remedio. Supongamos a un hombre en igualdad esacta de dos motivos opuestos; se decidirá por uno de los dos, sin embargo de que el otro es perfectamente igual. Luego no es la fuerza del motivo la que lo impele; es otra fuerza superior que no puede ser distinta de la libertad misma. Cuando se nos pruebe que en semejantes ocasiones no hai determinacion, confesaremos que el hombre no es un ajente libre.

2.° Toda la fuerza de la objecion propuesta, estriba en una falsa metáfora. Compárase la voluntad a una balanza, que se levanta o baja segun el peso de que está cargada. Pero se olvida, bajo la influencia de esta figura, que los motivos no tienen un peso propio, sino que lo reciben de la voluntad. Por eso, aunque los motivos determinen la decision en un sentido con preferencia a otro, la voluntad es siempre la que hace inclinar la balanza, pues que ella es

la que da el peso a los motivos. Pónganse sino, sus dos platos en un perfecto equilibrio: el peso que se eche en uno de ellos le hará bajar, sin que pueda resistirse a la fuerza que le arrastra, pues no está en su poder permanecer fijo como ántes, porque es meramente pasivo; pero no asi nuestra alma, que es activa i obedece o resiste segun su voluntad. Guardémonos, pues, de formar falsas ideas de los motivos que obran en el alma, i no nos figurémos, engañados por la imajinacion, que un *motivo* es como un cuerpo que carga con todo su peso sobre otro cuerpo. Nó; un motivo es una idea, un sentimiento, una consideracion que se escita en el alma; es cierta cosa espiritual; es lo que los escolásticos llamaban un ente de razon, *ens rationis*. Una razon para obrar no es la accion misma, i hai mucha distancia entre las luces del entendimiento i las decisiones de la voluntad. ¿I cuántas veces, por una contradiccion que patentiza nuestra libertad, seguimos en la práctica lo que desaprobamos en la teoría (1)?

3.° Hai otros motivos para tachar de falso el principio en que se funda la objecion que contestamos. En él se supone que todas las faltas del alma nacen de un error, o mas claro, que el alma no peca cuando abraza el mal, pues en este caso se engaña, i engañándose no es responsable de su error. Principio falso bajo dos aspectos; primero, porque aun cuando fuese cierto que nuestras malas acciones provenian siempre de un error del entendimiento, no por esto quedariamos libres de responsabilidad, como luego lo haremos ver; i segundo, porque dicho principio se halla en contradiccion con el testimonio del sentimiento íntimo. El asesino, por ejemplo, conoce que las consecuencias de su crímen han de ser precisamente la pérdida de su vida i honra, los remordimientos mas voraces, una existencia ajitada, i tal vez unos tormentos eternos; conoce todo esto, como tambien, que el abstenerse del delito a que se siente arrastrado, será el oríjen de muchos bienes; i no obstante, por satisfacer la pasion de la venganza o quizá por obtener una escasa fortuna, se baña en la sangre de su víctima. El jóven que se entrega a los placeres sensuales conoce tambien los resultados de sus estravíos; sabe que, a la pasajera felicidad que le pinta su imajinacion, han de sucederse la tristeza, las enfermedades, la pérdida de su fortuna i crédito, i un tiempo precioso; i que si por el contrario triunfa de sí mismo, evitará estas fatales consecuencias, logrando ademas los puros i sólidos goces que acompañan al ejercicio de la virtud, i, a pesar de unos frenos tan poderosos, se abandona i precipita. Por estos ejemplos, que pudieran multiplicarse a millares, se ve manifiestamente, que el hombre obra con la conciencia de que elije el menor bien; lo cual se confirma observando, que, en semejantes casos, huye de todos los pensamientos que pueden retraerlo de su determinacion. Si el hombre se gobernara siempre por las luces de su entendimiento, bien cierto es que entónces seria reducida la suma de crímenes que

(1) Video mediora proboque, deteriora sequor.

cometiera, porque las verdades de la moral son accesibles a todos los hombres a causa de su estremada sencillez i claridad. Pero la esperiencia nos está demostrando desgraciadamente lo contrario: perversos se encuentra aun entre las personas mas instruidas: los ha habido desde el principio del mundo hasta ahora, i los habrá miéntras el hombre sea hombre.

4.° Por otra parte, los remordimientos que siguen a las acciones criminales, son una prueba flagrante de que estas no son consecuencia de un error, sino de un principio de depravacion en la voluntad. El cazador que por casualidad derriba a un hombre en el bosque, siente el hecho de un modo mui distinto, que el salteador de caminos, que a sangre fria mata al pasajero. El que por no haber conocido a su bienhechor le rehusa las debidas consideraciones, sufre mucho ménos que el ingrato que, a sabiendas, le vuelve las espaldas.

5.° I último. *Muchas veces el medio mas fácil de juzgar un sistema, para conocer si es verdadero o falso, es examinar sus consecuencias inmediatas.* Puede el sofista, a fuer de su injenio sútil i de los ardides dialécticos, dar una vislumbre de verdad a los mas monstruosos errores, de modo que sea difícil seguirle en sus complicados argumentos. Entónces es cuando conviene, sobre todo, examinar las consecuencias necesarias de su doctrina; pues asi como el árbol se conoce por sus frutos, asi tambien un mal principio es conocido por sus absurdas i subversivas consecuencias. Si algo existe verdadero, es sin duda aquello que tiene el absurdo por contrario. Los principios no se prueban de otro modo. Pues bien; aplicando esto al *fatalismo*, veremos que es uno de los mas absurdos sistemas que han podido inventarse, pues él destruye por su base la moralidad i el órden. En efecto, si se nos dijera que las acciones no son buenas ni malas, que las leyes todas son injustas i crueles, que no existe el vicio ni la virtud, que no puede haber relijion ni sociedad, que los remordimientos no son mas que una quimera i el vano tormento de los ilusos, i por último, que no hai Dios; por cierto, que semejantes proposiciones nos escandalizarían como abominables, i tendriamos por un loco al que se atreviese a verterlas. Pues ellas fluyen rigorosamente del sistema que niega la libertad del alma; demostrémoslo.

Primera *consecuencia.* Si la voluntad es esclava del entendimiento, o en otros términos, si todas las determinaciones i acciones del hombre son fatales o necesarias, no hai lugar ni a imputárselas ni a calificarlas; no a imputárselas, porque él no ha sido libre para hacerlas, i por consiguiente no tiene que responder de ellas ni a los hombres, ni a Dios, ni a sí mismo; no a calificarlas, porque no hai motivo para llamarlas buenas o malas; todas son indiferentes. Siendo indiferentes, la distincion entre el bien i el mal es tan quimérica, como la creencia en la libertad; i por lo tanto, los elejios dados a la virtud, i los castigos impuestos al crímen, implican engaño e iniquidad, porque no hai tal vicio ni virtud. Si no existe

diferencia alguna entre esta i aquel, tan respetable es el parricida, como el hijo sumiso que se sacrifica por sus padres; las leyes que castigan al uno i que premian al otro, son todas ridículas, injustas i crueles, i asi como no podrian llamarse desórdenes i crímenes los asesinatos, los parricidios, los envenenamientos, la calumnia, la crueldad en los padres, la ingratitud en los hijos, la perfidia en los amigos i la mala fé en el comercio de la vida; tampoco serian virtudes la probidad, el agradecimiento, la justicia en el majistrado, el valor en el guerrero i la beneficencia en el rico. Consecuencias son estas que horrorizan, pero que en el sistema del fatalismo no hai medio alguno para desecharlas. Porque, o el alma es libre, i en tal caso habrá crímenes i virtudes; o no lo es, i entónces será una inconsecuencia decir que los hai. La razon es, porque si, segun los fatalistas, todo existe necesariamente; si todo lo que es, debe ser, i no puede ser de otro modo; si todo está encadenado por las leyes del destino irresistible; todo está en su lugar, i todo ordenado; entónces no se ha quebrantado regla alguna; ni hai desórden, porque este no es otra cosa que la infraccion de una regla, que debe seguirse, i que no se ha seguido. Asi, Neron cantando el incendio de Troya a la vista de Roma ardiendo, i S. Luis administrando justicia bajo de la encina de Vincennes, no hacian mas que cumplir con sus inevitables destinos; i el uno fué justo por la misma razon que el otro cruel: es decir, por el curso de una inevitable necesidad. Del mismo modo, Tito i Calígula, siendo el primero las delicias del jénero humano, i su espanto el segundo, son dos anillos igualmente necesarios de la cadena de los séres: el uno de hierro, si se quiere, i de oro el otro; pero nada mas, pues la diferencia de conducta no dependía de su eleccion, así como la diferencia entre aquellos dos metales no depende de ellos. Asi, por último, puede llamarse inocente un asesino, a quien la justicia pide cuenta de sus acciones, citado ante los tribunales, i teñidas aun sus manos en la sangre de su semejante. I en efecto, en el sistema del fatalismo tendria derecho para contestar al majistrado, diciéndole: "me he visto tan precisado a cometer este homicidio, » como vos podeis estar a vengarle: el temperamento obra en mí, » como en vos, i por el impulso irresistible de la naturaleza. Yo » he debido ser el tigre que devora su presa, i vos debeis ser el ca» zador que le persiga; sois mas feliz que yo, pero yo no soi mas » culpable que vos." A la verdad, que si el majistrado fuese fatalista, se veria obligado a absolver en el asesino la necesidad, como absuelve la locura i el error.

La segunda *consecuencia* es que los remordimientos son una quimera, i que el único partido prudente es sofocarlos. El remordimiento consiste en la conviccion íntima que tenemos de haber debido i podido dejar de hacer la accion ejecutada; de cuya conviccion resulta en el hombre un combate aflictivo entre la conciencia que le acusa, i el entendimiento que se ve obligado a condenarle. Pero si se quita al hombre la libertad, si el culpable no pudiese

evitar el mal ¿habría cosa mas necia que reprochárselo? Que el individuo responsable de un hurto, de una muerte, o de una calumnia voluntaria, i penetrado de que tenia libertad para no cometer estos delitos, se reconvenga a sí mismo, es una cosa mui natural; pero si ha sido arrastrado a ellos irresistiblemente, i le han sido tan inevitables como una enfermedad o la muerte; seria tan ridículo echárselos en cara, como lo fuera que un moribundo se acusase de su agonía. Obsérvese, pues, que hai una gran diferencia entre los remordimientos i los demas sentimientos penosos que pueden afectarnos. Nos aflije un suceso inopinado que trastorna nuestros proyectos o nuestra fortuna, i nos causa pesadumbre la muerte de un pariente o de un amigo; pero el alma no siente remordimiento sino por faltas cometidas libremente. Así, cuando el enfermo en el delirio de una calentura ardiente, insulta o maltrata a los que le cuidan con el mas tierno esmero, obra maquinalmente; i aunque despues le cause afliccion, si llega a saberlo, no tendrá remordimiento, porque la conciencia nunca se turba ni inquieta, sino por faltas que han podido evitarse. De todo lo dicho, se infiere, que quitarnos la libertad i predicarnos el fatalismo, es enseñar a los malvados a dormir tranquilos en el seno de sus crímenes, i quitarles el único freno que les queda, el de los remordimientos.

La tercera *consecuencia* del fatalismo es que no hai Dios. En efecto, la primera idea que despierta en el alma el recuerdo de Dios, es la de un ser santo por esencia, que no puede aprobar ni cometer delitos; i despojarle de su santidad, es lo mismo que aniquilarle. Por consiguiente, el fatalista se ve precisado, o a no reconocer a Dios, o a hacerle autor de todos los males que infestan la tierra. Segun su sistema, el mundo moral así como el físico, se dirijiria por impulsos i movimientos inevitables; i todas las acciones humanas, así como los fenómenos de la naturaleza, no serian mas que el desarrollo necesario de la direccion primitiva, impresa en las almas como en los cuerpos. Entónces no solo permitiria Dios el mal, como procedente del abuso de la libertad, sino que él mismo seria su verdadera causa. Entónces el crímen del asesino, así como la erupcion de un volcan que abrasa los lugares inmediatos con su lava encendida, seria efecto de la voluntad divina, i el mal procederia de Dios, i no del hombre. I si no se quiere admitir esta proposicion, preciso es caer en otra tan horrible como esta, de la alternativa de los fatalistas, es decir, que no hai Dios: consecuencias ambas, tan absurdas, como el principio de donde proceden.

Mas, ¿hasta cuando probamos la absurdidad del principio por sus consecuencias? ¿Para qué hemos de buscar fuera de nosotros pruebas de nuestra libertad, cuando las tenemos dentro, tales i tan buenas que no podemos dejar de rendirnos a ellas? Paréceme que aquí estamos haciendo lo mismo que un hombre que trajese testigos para certificarnos que veia el sol, que vivia, que pensaba, que andaba, etc; porque en realidad, si sentimos que somos libres, que nada hai que se sienta mejor, nada de que mas frecuentemente

hagamos esperiencia que de esta verdad; en vano es que nos presentan los mas irresistibles argumentos, diciéndonos que estamos engañados; porque nada nos podrá persuadir de lo contrario.

La libertad del alma es un hecho primitivo, que no puede ocultarse a nadie, porque el conocimiento de la conciencia, es el mas fuerte i el mas persuasivo de todos los conocimientos. A Diójenes probaba un sofista que no habia movimiento, i Diójenes resolvia la dificultad paseándose. Del mismo modo, si queremos pulverizar los argumentos contra la libertad humana, apelémos al sentimiento íntimo, i preguntémos a los filósofos que la combaten ¿por qué se indignan tan vivamente contra el crímen? ¿Por qué no lo miran con la misma frialdad que la caida de una piedra arrojada de lo alto?

6.—Algunos filósofos han creido resolver las dificultades propuestas por el *fatalismo*, proclamando el *indiferentismo* en todas las acciones. Ellos dicen :— "el alma no se determina por este u el otro motivo, sino por la actividad inherente a su naturaleza. El entendimiento léjos de poner trabas a su libertad, no toma la menor parte en sus determinaciones. Asi es que si se presentan dos objetos, por ejemplo A i B, el alma no prefiere a B porque el entendimiento se lo dé a conocer como mas apreciable, sino por la actividad que le caracteriza, en virtud de la cual ha de abrazar cualquiera de los dos, no importa que sea precisamente A o B." Este sistema es una prueba clara, de que el entendimiento humano no es prudente en sus indagaciones, i que, si reconoce un error, no se contenta con rechazarlo, sino que cree hallar la verdad en el otro estremo. Los autores de *la absoluta indiferencia*, horrorizados sin duda de las consecuencias que fluyen de la *necesidad moral*, han creido combatir victoriosamente este sistema dotando a el alma de una actividad absoluta, sin término u objeto; pero el caso es, que abrazando este partido, han ocupado un puesto insostenible. Domostrémoslo—

1.° No puede presentarse caso alguno, en que haya una absoluta indiferencia. Si, entre dos objetos, elijo a B, será porque dicho objeto me parece realmente mejor que el otro; o si son ambos exactamente iguales, porque B, está mas cerca de mí, o por cualquier otro motivo particular. Si para estrechar mas la dificultad, se supone que no hai entre ellos la menor diferencia; respondemos entónces, que el alma, al elejir cualquiera de los dos, no deja el uno por tomar el otro; sino que se propone tomar uno solo, que es lo único que se le permite, i que el motivo de su determinacion son las cualidades apreciables de los dos objetos.

2.° Suponer que el alma se determina a obrar sin motivo alguno, es suponer un efecto sin causa.— Si a esto se replica diciendo, que es la misma facultad de obrar quien la impele a la accion; respondemos, que ya esta facultad existia para haber hecho lo contrario de lo que se hizo; i que de consiguiente, esta causa no es la de este acto particular. Querer que una determinacion se derive de

una completa indiferencia, es pretender que una cosa emane de la nada, como dice Leibnitz; i esto jamas puede suceder, i con ménos razon en el alma, que no es una máquina, sino una *causa intencional* de todos sus actos.

3.° La absoluta indiferencia destruye (del mismo modo que la necesidad moral) toda idea demérito i de demérito en nuestras acciones. Cabalmente la *virtud* se distingue del *vicio*, en que la primera sacrifica los motivos de una conveniencia pasajera, a los que nos estimulan a cumplir nuestras obligaciones; miéntras que el segundo altera este órden, prefiriendo la satisfaccion de una pasion a los goces puros del vencimiento de sí mismo. Si el alma obrara, pues, sin motivo alguno i por una necesidad de su naturaleza, claro es que no podria obrar de otro modo; i he aquí como no tendria responsabilidad, ni mereceria premio ni castigo.

4.° Esta última reflexion nos conduce a la siguiente. El indiferentismo introduce una necesidad mas rigorosa, que la del fatalismo que se propone combatir. El primero de estos sistemas nos arrastra a una fatalidad ciega, donde no se divisa principio alguno de union entre el efecto i la causa; al paso que el segundo permite siquiera la intervencion del entendimiento, que, aunque imperiosa, esplica la aparicion de los fenómenos de un modo mas claro i filosófico. El sistema de la absoluta indiferencia es una prueba mas de la lei de la asociacion de las ideas por contraste; pues, asi como se hermanan las verdades mas remotas, se tocan tambien aquellos grandes errores, que, por su oposicion, parecen escluirse mútuamente.

7.—Otros objetan con la *presciencia divina*, de esta manera.—"Dios lo ha previsto todo; ha previsto hasta nuestras acciones mas secretas, i no puede engañarse; luego, si su ciencia es infalible, nuestras acciones no pueden ménos de suceder, i si no pueden ménos de suceder son necesarias, i no libres; luego el hombre no es libre". Esta dificultad es mui antigua, i se ha hecho demasiado trivial a fuerza de repetirse. Tiene una apariencia que deslumbra, pero en el fondo carece de toda solidez. Vamos a verlo.

Toda la perplejidad que puede causar este argumento, proviene de un abuso del lenguaje. La palabra *preveer* no puede convenir a Dios, porque para él no hai futuro ni pasado. El hombre *prevee*, i se engaña; Dios *ve*, i jamas se engaña. La idea de ver no lleva consigo la idea de forzar a hacer una cosa, ni la idea de necesidad; pues ver, es ser testigo, i no principio de accion. Yo veo a un hombre pasar por un sitio; es mui cierto que entónces es imposible que por allí no pase; pero esto no es una razon para decir que aquel hombre estaba en la necesidad de pasar.—De la misma manera, de que Dios haya visto que en tal dia haré yo tal accion, no se sigue, como lo observa Euler, que yo haga la accion porque Dios la haya visto; mas exacto es decir, que Dios la ha visto porque habia de hacerla. Si ve pues nuestros actos, es porque los hacemos; pero no los hacemos porque los vé. Nuestra determina-

cion de tratar hoi esta materia, no ha sido un efecto de la presciencia divina, sino solamente el objeto de ella; así como yo os veo en este lugar, porque estais en él; pero no estais en él, por que yo os veo; pues, aunque tuviese mis ojos cerrados, estariais en él igualmente. Parece que se cree que el conocimiento anticipado de un suceso, es causa de él; pero este es un error manifiesto. ¿Es acaso la prediccion del astrónomo la causa de un eclipse? Ciertamente que no, pues el eclipse no se verifica porque está anunciado en nuestros almanaques; sino que está anunciado en ellos, porque, segun las leyes físicas, debe haberle. Es infalible que la accion prevista se ejecutará, pero lo es tambien que se ejecutará libremente; así pues, si es cierto que pronto concluiremos esta cuestion, tambien lo es que la concluiremos con toda libertad. En una palabra, nosotros hacemos libremente a los ojos de Dios, lo que ha previsto que haríamos libremente, i por consiguiente, su prescien-cia, no solo no nos quita nada de nuestra libertad, sino que la supone.

Si estas esplicaciones no disipan completamente todas las nubes que oscurecen esta materia; si aun quedan sombras en el conflicto de conciliar estas dos importantísimas verdades, la de la libertad del hombre, i la de la presciencia divina; estamos en el caso de decir con Bossuet, que no porque la débil intelijencia humana no perciba bien la íntima dependencia de estas dos verdades, dejan de ser ciertas; pues que "cuando nos ponemos a raciocinar, debemos sentar como indudable que podemos conocer perfectamente muchas cosas, sin embargo de que no comprendemos todas sus dependencias i resultas. Por esta razon, la primera regla de nuestra lójica es no abandonar nunca las verdades una vez conocidas, aunque ocurra alguna dificultad al querer conciliarlas; sino, al contrario, es necesario, digámoslo así, tener fuertemente asidos los dos estremos de la cadena, aunque no siempre se vea el centro por donde se continúa su union."

8.— Resumiendo brevemente todo lo que sobre la libertad hemos espuesto en esta leccion, resulta:— que el hombre posee el libre arbitrio, es decir, conserva un dominio esclusivo en los actos de su voluntad reflexiva i espontánea, es dueño de sus términaciones i puede como mejor le plazca, no solo hacer diferentes cosas buenas o malas, sino tambien hacer o dejar de hacer una misma cosa;— que esta libertad se prueba por el medio mas infalible que tenemos, que es el testimonio de nuestra conciencia; pues la hallamos en nuestro interior, la esperimentamos en todos los momentos de la vida, i no hemos menester de que otros nos la enseñen;— que sin embargo, su realidad se corrobora con el raciocinio, i a mayor abundamiento con el testimonio del linaje humano; porque es una verdad en la cual todos los hombres convienen, a lo ménos en la práctica; i porque los consejos que les damos, los esfuerzos que hacemos por persuadirlos, i las órdenes que les imponemos, demuestran con evidencia igual, que creemos en ellos la existencia de

un poder activo i libre;— que si el hombre no tuviera este poder, ninguna diferencia habria entre el vicio i la virtud; los premios i castigos serían inútiles; vanas, injustas i crueles todas las leyes que han sido hechas para reprimir i castigar a los malvados; no habria sociedad, ni relijion, ni Dios; el arte de persuadir carecería del objeto; i el hombre que con la libertad de albedrio se levanta a una altura tan superior, quedaría reducido por el fatalismo a la miserable condicion de los brutos. Por consiguiente, ya que el fatalismo i los demas sistemas contrarios a esta libertad de albedrio, acusan de impostor al Ser que es el oríjen de toda verdad i santidad, o le niegan su existencia; ya que rompen todos los lazos de la sociedad tanto doméstica como civil, que transtornan los principios fundamentales que la dirijen, i que convierten al humano linaje en un conjunto de máquinas que obedecen a secretos impulsos, en cuya modificacion no tienen parte alguna; debemos creer que, bajo todos aspectos, se encuentran convencidos de falsedad tales sistemas. Siendo así, es claro que la libertad del hombre se halla plenamente segura contra todo ataque, ora se la considere como un hecho, o como un principio.—Como *hecho*, descansa sobre el testimonio universal, i mas que todo, sobre el testimonio de la conciencia, que es irrecusable.—Como *principio*, apóyase en la prueba *ad absurdum*, que es un argumento invencible.

LECCION V.

Teoría de la moralidad de las acciones.

1.—Base i naturaleza de la moralidad.—2. Condiciones indispensables para que exista el órden moral, i necesidad de una regla a este respecto.—3. Si esta regla será el intéres privado.—4. Si será la utilidad pública.—5. Razones contra el principio de utilidad en todos sentidos.—6. Relaciones entre la moralidad i la utilidad.—7. Si la sensibilidad será la regla de calificacion de las acciones humanas.—8. Si consistirá la moralidad en la conformidad con la razon.—9. Si en ser un hecho absoluto de la naturaleza humana.—10. Si en el honor.—11. Orijen absoluto del órden moral; bien en sí, i bien moral.

1.—La moralidad de las acciones humanas tiene por base ese principio interno que en nosotros se desenvuelve sin que podamos impedirlo, que escluye toda necesidad intrínseca, i que hemos denominado *libertad*. Entendida así la libertad moral, decimos que el hombre la posee absolutamente; porque tiene un dominio esclusivo sobre todos los actos de su voluntad. Los demas hombres pueden sujetarnos en cuanto al cuerpo: por medio de las amenazas, de las privaciones i de los tormentos pueden inclinarnos mas o menos a querer o no querer un objeto; pero no tienen un poder que alcance hasta el alma, para impedir que quiera o que resista, que crea o que deje de creer, pues siempre nos queda encomendada la última decision: los mártires, en medio de los mas atroces padecimientos,

permanecían inmóviles en la fé cristiana, desafiando desde el santuario de su conciencia la mas refinada crueldad de sus verdugos. Esta es la libertad de que aquí se trata, i que investigan los filósofos; pero la otra, que consiste en ejecutar acciones visibles o esternas, segun yo quiero, puede faltarme a cada minuto, i en efecto me falta muchas veces. La parálisis me la quita, la sujecion me la retira, el sueño i el delirio me la suspenden, un obstáculo natural cualquiera la aniquila o la limita. Esta no es mas que una libertad eventual, que no puedo prometerme guardar aun cuando la posea del modo mas completo. Es una libertad en cierto modo *física*, semejante a la del rio que corre o la del viento que sopla sin obstáculo. "Si los hombres, dice Leibnitz, cuando preguntan si hai libre albedrío, solo entendiesen por éste el poder de hacer o no hacer una accion querida, su pregunta sería absurda. Cuando se discurre sobre la libertad o el albedrío, no debe preguntarse si el hombre puede hacer esteriormente lo que quiere, sino si hai bastante independencia en su voluntad misma; no se pregunta si tiene las piernas libres o los codos francos, sino si tiene el espíritu libre i en qué consiste esto." En efecto, estando el cuerpo libre, puede sin embargo suceder que el hombre no lo esté; i por la inversa, estando el cuerpo todo bajo el yugo de la presion mas poderosa, el alma puede permanecer libre. Esto nos obliga, pues, a reconocer que la libertad humana es tan limitada como el ser en quien reside, que se halla circunscrita por todas aquellas fuerzas esteriores que rodean la esfera de nuestra actividad, i que por consiguiente siempre debemos suponer ciertas restricciones indispensables en su ejercicio. Examinarémos las causas que en este ejercicio la restrinjen o la debilitan, para conocer hasta qué grado influyen en la moralidad de las acciones ejecutadas en consecuencia. De estas causas, las principales son: las pasiones, el hábito, la ignorancia i la coaccion.

Si las *pasiones* perturban la mente; si ellas son, segun ya lo hemos dicho, como una nube que se interpone entre la razon i la verdad, o una especie de embriaguez que oscurece el entendimiento; i si en tal caso no hai deliberacion, es decir, concepcion de los motivos i de su valor relativo; síguese de aquí, que el hombre, en medio de las borrascas de su corazon, es como el marinero que, sorprendido por la tempestad, no puede ya dirijir su bajel. Pero de esto no se infiere que la accion ejecutada bajo el influjo de las pasiones esté desprovista de moralidad, i no deba sernos imputada; porque, si bien es cierto que en el tumulto de las pasiones el hombre no continua siendo libre, tambien lo es que él mismo es quien se ha colocado voluntariamente en esa fuerza o necesidad en que para obrar se encuentra. Si al principio hubiese resistido a los malos instintos de su naturaleza, como pudo i debió hacerlo; si hubiese combatido su pasion naciente; si hubiese evitado las ocasiones de faltar a la lei; claro es que no habría sido arrastrado por ese poder irresistible que tanta fuerza le hace ahora por culpa suya. Si un hombre se pusiese una venda en los ojos, i en seguida dijese que

no era libre para dirijir sus pasos e inferir ciertos daños, ¿no es verdad que, con sobrada razon, podría contestársele, que siendo él mismo autor esclusivo de la oscuridad en que se halla sumerjido, es tan responsable de sus actos como cualquier otro que tuviera su vista libre? Indudablemente; porque el que consiente en la causa, quiere sus consecuencias. Así pues, aunque las pasiones puedan enflaquecer, digámoslo así, la libertad, no por eso destruyen ni la moralidad ni la responsabilidad de nuestras acciones. —Hai, empero, casos de arranques tan fuertes como rápidos, en los cuales la voluntad no tiene ni espacio ni poder para impedirlos. Un miedo violento, supongamos, puede turbar de tal modo nuestras facultades mentales i morales, que ya no nos sea posible deliberar; la accion entónces es de aquellas que, careciendo del influjo de la razon, son maquinales, i no deben por lo mismo sernos imputadas: tan responsable de ellas es el hombre, como de la circulacion de su sangre o de la actividad de su espíritu. Pero si algunos casos de esta naturaleza son posibles, son tambien mui raros por lo ménos; lo comun i mas frecuente es que el hombre pueda sustraerse, por una resistencia enérjica, a los mas vivos arrebatos de sus pasiones.

Del *hábito* puede decirse lo mismo que de aquellas: tanta es la analojía que hai entre estos dos estados del alma, que se les puede confundir bajo muchos aspectos. El imperio del hábito es un hecho que no se puede disputar; pero por mui tiránico que llegue a ser, es cierto que no se establece en un instante. Tócanos combatirlo desde el principio e impedir que se arraigue si es malo: la razon i la esperiencia así nos lo ordenan, de suerte que, si por neglijencia de nuestra parte, llegamos un dia a no poder sustraernos a él, no debemos quejarnos sino de nosotros mismos, permaneciendo responsables de todos sus efectos.

La *ignorancia*, o falta de conocimiento acerca de una materia dada, es tambien una de las causas que pueden destruir la libertad. Pero hai que distinguir dos especies, una que los filósofos llaman ignorancia *vencible*, i otra que denominan *invencible*. La primera, *por ser acerca de aquello que debe saberse por obligacion*, destruye la libertad mientras obramos, pero no la responsabilidad del ajente. Es fácil concebir, que, para querer libremente una cosa, se necesita conocerla; pero si, por mi desidia i neglijencia, tengo la culpa de que me sea desconocida, llego a ser enteramente responsable de las tristes consecuencias que mi ignorancia haya podido ocasionar. Así, por ejemplo, uno que ejerce la medicina, que por culpa suya haya descuidado los conocimientos médicos o todos los medios de conocer la naturaleza de las enfermedades, no será libre para escojer los remedios mas convenientes para curar aquella a que es llamado; mas no por eso será ménos responsable de las consecuencias de sus medicamentos, dados sin discrecion ni tino.—No sucede lo mismo respecto de la ignorancia invencible, la cual *procede de falta de capacidad en el ajente, o de medios de salir de ella*. El hombre no está obligado a hacer mas que lo que racionalmente puede; por consi-

guiente, despues de haber empleado todos los medios que a su disposicion estaban para ilustrarse ántes de obrar, ya no es moralmente responsable de las consecuencias de su determinacion.

Ultimamente, la *coaccion*, que es fuerza o violencia que se hace a alguna persona para obligarla a decir o ejecutar alguna cosa, no puede alcanzar jamás a la voluntad, ni hacer necesarias mas que nuestras acciones esternas. Dirijiendo mi brazo, se le puede obligar a que cometa un asesinato; pero no se hará que yo lo quiera. Encadenado, quiero moverme; impotente, quiero luchar. Un tirano puede hacer servir mi mano para hundir un puñal en el pecho de mi semejante; pero si mi voluntad permanece inaccesible a tan violenta tiranía en el santuario de la conciencia, no meresco castigo. En jeneral, las acciones que por coaccion ejecutamos no nos pertenecen ni pueden sernos imputadas, porque no son libres cuanto deben serlo para que haya moralidad en ellas.

Todas estas investigaciones sobre la constitucion moral del individuo, implican pues, como dice Dugald Stewart, la verdad de que el hombre es un ser capaz de conocimiento, de eleccion, i de direccion o regla en sus acciones. Como dotado de *intelijencia*, puede conocer la naturaleza de las cosas i juzgar de lo bueno i malo de ellas; como dotado de *voluntad*, tiene fuerza bastante para escojer entre dos o mas partidos que se le presenten, i para suspender o variar sus determinaciones; i como *libre*, dirijir estas a una u otra parte segun mejor le paresca, i ejercer sobre ellas una especie de imperio: sin tales circunstancias, sus acciones, lejos de ser humanas, serían puramente automáticas o animales. De aquí se infiere con una rigorosa deduccion, que no son acciones verdaderamente morales sino aquellas que son hechas con *intencion*, esto es con conocimiento o ánimo deliberado de lo que hacemos i con libertad. Tal es la naturaleza de lo que se llama *moralidad* en las acciones: el hombre conoce que en eso consiste esta moralidad, i que él la posee; en una palabra, conoce que es una persona moral.

2.°—Capacidad de conocer lo que se ejecuta en el órden físico, intelectual i moral, i libertad para obrar o no obrar: hé aquí pues las condiciones que se necesitan para el órden moral, i para que una accion pueda ser digna de alabanza o vituperio: así lo enseña la razon, lo juzga el sentido comun, i lo confirma la lejislacion de todos los pueblos. Pero hasta aquí hemos encontrado las condiciones *necesarias*, mas no las *constituyentes* de la moralidad; sabemos lo que son acciones morales, sin conocer por esto cuales de ellas son moralmente buenas o malas. Con conocimiento i libertad se hacen cosas buenas o malas, justas o injustas, ¿en qué consiste esa bondad o malicia, justicia o injusticia de las acciones? ¿Cuál es la razon de que el mismo conocimiento i libertad produzcan acciones buenas en unos casos, i malas en otros? ¿Hai alguna regla para distinguir lo bueno de lo malo?

Si, pues, la bondad o malicia de las acciones no se determina por su moralidad intrínseca, debe haber una razon diferente de esta

especie de moralidad, o alguna cosa estrínseca con que compararlas, para que sean i puedan llamarse buenas o malas, lícitas o ilícitas. El órden del universo supone que todo ser tiene un fin que cumplir i una lei a que estar sujeto para llenarlo: desde el momento que descubramos este fin i esta lei en el hombre, ya podremos determinar la naturaleza de sus acciones morales, i decir entónces cuales son buenas o malas, justas o injustas, segun que se conformen o no se conformen a dichos fin i lei. Sobre la posibilidad de conformarlas o no, ya sabemos que está en su mano: así, no hablaremos ya de la moralidad *de hecho*, sino de la *de derecho* (a).

Todo sistema de moral está sujeto a una triple condicion: debe determinar el lejítimo móvil regulador, el verdadero fin, i la regla universal de calificacion de las acciones humanas. Empero, siendo el carácter moral de una accion, su móvil i su fin, tres cosas estrechamente unidas, la solucion de cada una de estas cuestiones implica la de las otras dos. Si una de ellas es falsa, arrastra consigo las restantes.—Esto supuesto, averigüemos desde luego, si el hombre está sujeto a una regla de conducta que sirva para calificar sus acciones, i despues examinaremos cual es esta regla.

En el universo todo está en órden, i no deben formar excepcion de esta regla las criaturas racionales. Pero ese órden no podia ser en ellas el efecto de una lei necesaria o fatal como la de los cuerpos, a no mutilar su naturaleza espiritual, despojándolas del libre albedrío. Era pues preciso que en el ejercicio, sus facultades estuviesen sujeto a un órden que no las violentase, dejándolas lugar a la transgresion. Por donde se vé que la lei moral no es para las criaturas racionales una influencia de fuerza, sino de atraccion, de limitaciones en varios sentidos, pero que siempre respeta su libertad de obrar. El que sabe la pena en que incurre si falta a sus deberes, tiene limitada su accion por la influencia del *temor*; el que espera una recompensa de su obra, está atraido por el *deseo del premio*. Pero ámbos motivos, así el repulsivo como el atractivo, aunque pueden ejercer mas o ménos influencia sobre la voluntad, la dejan siempre libre: el uno puede cometer el delito arrostrando la pena, i el otro puede omitir la buena accion renunciando al premio.—Por lo mismo que la criatura racional i libre no tiene un

(a) Como la palabra *moralidad*, en su aplicacion a las acciones humanas, tiene dos accepciones profundamente diferentes, nos hemos visto en la necesidad de distinguirlas con esos epítetos, llamando *moralidad de hecho* a la que tiene por base el conocimiento i la libertad del ajente, i *moralidad de derecho* a la que se funda, ademas de esto, en el cumplimiento de la lei moral. Así, una misma accion puede a la vez ser moral e inmoral, segun el sentido en que se tome la palabra moralidad. Por ejemplo, si por unas cuantas monedas de oro, un militar entrega al enemigo una fortaleza i ocasiona la ruina de su patria, su accion es *inmoral*, por cuanto es contraria a sus deberes como ciudadano i como militar, puesto que las leyes divinas i humanas le prohiben cometer semejante villanía, bajeza e infamía; i es *moral*, esto es, imputable, por cuanto ha sido ejecutada con pleno conocimiento i libertad.

principio determinante i necesario de sus acciones, es preciso buscar alguna regla a que pueda atenerse. De lo contrario, sería preciso suponer un absurdo, es decir, que Dios la habia abandonado a todos los impulsos de su naturaleza, lo que equivaldría a entregarla al desórden, i a degradarla, haciéndola de inferior condicion a los brutos i aun a los seres inanimados e insensibles; pues ninguno de ellos está abandonado al acaso, todos ejercen sus funciones en el órden del universo i llenan su destino particular, sometidos a una regla, a la cual se conforman por necesidad. Así pues, preciso será convenir en que las acciones libres han de tener alguna regla; i en la conformidad de la misma ha de consistir la *moralidad* propiamente dicha. Mas, esta regla no depende del arbitrio de los hombres: las acciones no son morales o inmorales porque así se haya establecido por convenio, sino por su íntima naturaleza: ¿podrian los hombres haber hecho que fuera vituperable la lealtad i laudable la perfidia? Es evidente que no: de consiguiente las nociones de bien i mal convienen esencialmente a las acciones, i la regla para calificarlas no debe ser arbitraria, equívoca o incierta, versátil o inconstante: sino *absoluta, recta, constante i obligatoria.*

3.—Supuesta la necesidad i existencia de una regla de conducta, i probado ya que esta no es arbitraria sino absolutamente inmutable, busquemos cual es, entre los diversos motivos de desarrollo de la actividad humana. Estos motivos, tiempo ha analizados por los moralistas, son entre otros: el interes privado, la utilidad pública, el instinto o la inclinacion de la naturaleza, i el que se caracteriza por la idea del deber o de una obligacion universal. Cada uno de ellos conduce a un fin diferente. De la diversidad de estos motivos i de estos fines nacen varios órdenes de hechos profundamente distintos, que el curso de la vida humana mezcla i cambia sin cesar, pero que el filósofo moralista puede i debe separar unos de otros para profundizarlos a su vez i descubrir el verdadero i lejítimo.

Entre los errores que se han cometido sobre la materia, merece un lugar preferente el que confunde la moralidad con la utilidad privada. Segun esto, lo útil a un individuo es moral para él, lo nocivo inmoral, lo que ni le aprovecha ni le daña indiferente; el órden moral es el conjunto de las relaciones de utilidad: quien obra con arreglo a ellas obra bien, i mal quien las perturba. Las facultades de un ser deben dirijirse a proporcionarle el mayor bien estar: la relacion con el grado de este bien estar es la medida de la moralidad de las acciones.—Desde luego salta a los ojos que este sistema erije en base de la moralidad el egoismo: así comienza por fundarla en lo que le repugna i la destruye, a no ser que se engañe la humanidad entera. "Este hombre es un egoista: nada bueno hai para él sino lo que le ofrece utilidad." Hé aquí una terrible acusacion segun la conciencia de todo el jénero humano; i no obstante, esta acusacion se convierte en elojio en el sistema que combatimos. "Este hombre es egoista; solo atiende a su utilidad i

solo a ella respeta" significa el siguiente absurdo: "el egoista es altamente moral, pues que solo respeta la utilidad, esencia de la moralidad."—Esta observacion basta i sobra para destruir tan errónea doctrina; sin embargo, bueno será examinarla i refutarla con mas estension, i bajo todos sus aspectos.

¿Qué es la utilidad? Es el valor de un medio para lograr un fin, o bien, lo que sirve eficazmente a un fin, cualquiera que este sea. Un caballo es útil, porque nos sirve para montar o conducir efectos; el dinero es útil, porque nos sirve para proveernos de lo que necesitamos. Cuando una cosa no conduce a otra, se llama inútil para ella. Asi, pues, las ideas de utilidad e inutilidad son esencialmente relativas; lo que para una cosa es útil, se torna en inútil para otra. Lo que, léjos de conducir al fin, conduce a lo contrario de este, no se llama inútil, sino dañoso o nocivo. Para andar con desembarazo, sirve la lijereza del traje: esta lijereza será pues *útil* con relacion al objeto de andar; segun la estacion puede ser cómoda, entónces será *útil* para la comodidad; en invierno pudiera acarrear un costipado, será *dañosa* a la salud.—Siendo la utilidad una cosa relativa, cuando se quiera cimentar la moral sobre la utilidad privada, es necesario comenzar por la definicion de esta, determinando el fin a que nos hemos de referir: segun sea el fin, así será la utilidad. Si se hace consistir el fin en el *placer*, es preciso espresar en cual, si en los sensibles o en los intelectuales, puesto que la intelijencia tambien tiene los suyos.

Poner el fin del hombre en los *placeres sensibles*, es trastornar el órden de la naturaleza, tomando los medios por fines i estos por medios. El placer de la comida se nos ha concedido para impelernos a satisfacer la necesidad del hambre i hacernos mas saludable el alimento; no nos alimentamos para sentir placer, sino que sentimos placer para alimentarnos. Lo propio se puede decir de los demas, i en sentido opuesto de los dolores. La prueba de que el fin no es el placer sensible, se vé en la limitacion de las facultades para gozar: el gastrónomo mas voraz está condenado a privarse de muchas cosas si no quiere morirse; i para la inmensa mayoría de los hombres, los placeres de la comida i bebida se reducen a un círculo mui estrecho. Todos los demas goces algo vivos están sujetos a la misma lei: quien la infrinje sufre: si continúa pierde la salud, i si se obstina muere.—Los placeres a que se ha dado mayor latitud, i cuyo goce está únicamente limitado por las precisas necesidades del reposo de los órganos, son aquellos que acompañan al ejercicio de la vista, del oído, del tacto i del olfato en sus relaciones ordinarias. Vemos, oimos, tocamos i olemos continuamente sin esperimentar daño alguno: al ejercicio de estos sentidos está unido cierto placer suave, que el Autor de la naturaleza nos ha otorgado para amenizar las funciones de la vida. Pero es de notar que las sensaciones que no nos destruyen, son las que nos ponen en comunicacion con el mundo esterno i sirven para nuestra intelijencia: indicio seguro de que el hombre no entiende para gozar

sensiblemente, sino que goza sensiblemente para entender.—No puede ser verdadera una doctrina cuyas aplicaciones no se atreve a sostener quien conserve un rastro de pudor. El epicureo consecuente debería hablar de este modo: "mi fin es el placer: esta es la única regla de mi moral: gozo cuanto puedo, i solo ceso cuando temo morir. Sin este peligro, no pondría ningun límite a la sensualidad: los festines, las orjías, los desórdenes de toda clase formarían el tejido de mi vida; i entónces sería yo el hombre moral por excelencia, porque rigorosamente me atendría al principio de la moralidad, el goce." ¿Quién puede sufrir tamaña impudencia? ¿Quién se atrevería a semejante lenguaje?

No siendo el placer sensual la regla de la moral, ¿lo será la *salud*, o aquel estado en que se ejercen con órden i armonía todas las funciones de nuestra organizacion? ¿Podremos decir que es moral lo que conduce a la conservacion de la salud, i por consiguiente de la vida?—Desde luego salta a los ojos la estrañeza de confundir lo moral con lo saludable. El sentido comun distingue entre la sanidad i la moralidad: reconoce acciones morales e inmorales con relacion a los alimentos, la habitacion, el vestido, i a cuanto contribuye a la conservacion de la salud i de la vida; pero cree que la moralidad es algo superior a estas cosas i que solo se aplica a ellas como a casos particulares, por la íntima union del ser intelijente i libre a un ser material sujeto a esta especie de necesidades.—La salud i la vida no son para sí mismas, sino para el ejercicio arreglado de las facultades del espíritu: la armonía de la organizacion no es un fin, sino un medio para que los órganos funcionen bien, i el espíritu pueda de este modo desarrollar toda su actividad; luego el tomar la salud i la vida como fines, es trastornar el órden. Suponed a un individuo perfectamente sano, i nada mas: si la moralidad consiste en la salud, este será el hombre moral por excelencia: recostadle pues sobre un blando sofá, conservadle bien, con sus ojos claros, su tez brillante, sus mejillas encarnadas, i en seguida mostradle a los demas diciendo: "hé aquí la virtud en persona, i el fin de toda moral, estar rollizo i fresco."—La salud i la vida son para ejercer las diversas facultades; i como ya hemos visto que el término de algunas de estas no es el placer sensible, lo hemos de buscar en otras superiores.

¿La moralidad se fundará en la intelijencia, por manera que sea moral todo lo que conduce al desarrollo de las facultades mentales, e inmoral lo que a esto se oponga?—No cabe duda en que semejante opinion no ofrece la repugnante fealdad de las anteriores. El desenvolver las facultades intelectuales es una accion noble i digna del ser que las posee: el sentido moral no se subleva contra quien nos presenta el término del hombre en la contemplacion de la verdad. Sin embargo, esta idea por sí sola no nos esplica el cimiento de la moralidad: nos agrada la accion de entender, pero todavía preguntamos ¿en qué consiste ese carácter moral de que la intelijencia se reviste, i en qué la inmoralidad que con frecuencia la afea

i degrada? Finjid una criatura racional que conoce a su autor, que por el estudio de su naturaleza halla cada dia nuevas razones para admirar la sabiduría del Hacedor Supremo; i que, sin embargo, se levanta contra Dios, le blasfema, i desea que no exista. ¿Esa criatura, aunque continúe desenvolviendo i perfeccionando su intelijencia con el estudio i la contemplacion de altas verdades, será moral? Claro es que no. Imajinad tambien un filósofo que, dominado por la pasion de saber, no perdona medio ni fatiga para acrecentar sus conocimientos, i que, con el fin de proporcionarse lo que desea, olvida los deberes de su familia i de la sociedad; que ademas es injusto, reteniendo libros que no le pertenecen, usurpando propiedades de otros para acudir a los gastos de sus esperimentos, viajes i demas cosas que necesita i a que no alcanzan sus haberes; suponed que es orgulloso, insolente, inhumano: será moral? ¿Le bastará para la moralidad su ardiente pasion por la ciencia? Es evidente que no. Luego la intelijencia no es la moralidad; luego la perfeccion del entendimiento no es la única regla de la moral. Una alta intelijencia puede concebirse con profunda inmoralidad; en cuyo caso, léjos de que la elevacion de la primera escuse a la segunda, la hace mas culpable: la falta es tanto mayor cuanto mas claro es el conocimiento que de ella se tiene.

No hallamos pues en la utilidad privada el fundamento de la moralidad: ni aun refiriéndola a las facultades intelectuales nos dá la regla buscada; el ejercicio de estas debe someterse a la regla, pero no es la regla misma. De lo cual se infiere que el egoismo no puede, ni aun en la acepcion mas elevada de esta palabra, ser la base de la moralidad. Sucede en esto como en las verdades del órden intelectual puro; si se quiere encontrar la razon de su existencia, necesidad i universidad, es preciso salir del individuo i estender la vista por rejiones mas dilatadas.

4.—Al desaparecer el interés privado, se ofrece desde luego el comun. ¿Será posible cimentar la moralidad en la utilidad de todos, por manera que lo que conduzca al bien comun sea moral, i lo que a él se oponga inmoral?—Desde luego ocurre una grave dificultad contra esta doctrina. Ella rechaza el egoismo como base de la moral, pero en cambio exime de la moralidad al individuo en aquellas acciones que no tengan relacion con la sociedad; de suerte que para un individuo solo, aislado, no habria órden moral. La razon es evidente: si la moralidad es la relacion al bien comun, cuando esta relacion falte, no hai ni puede haber moralidad. La consecuencia es profundamente inmoral, pero necesaria i lejítima; no hai medio de eludirla. Segun esta doctrina, un ser inteligente, considerado en sus relaciones con Dios, no estaría sujeto a la moral: por manera que si no hubiese sociedad i un hombre solo existiera en el mundo, este hombre podría hacer lo que se le antojára con respecto a Dios i a sí mismo, sin infrinjir las leyes morales.—Ademas, muchas de nuestras acciones esternas e internas no tienen relacion alguna con

la sociedad; pues son actos puramente individuales que ni favorecen ni dañan al bien comun. Admitido que la moralidad nace únicamente de sus relaciones con este bien, gran parte de nuestras acciones queda fuera del órden moral; lo que, a mas de ser contrario a la razon i al sentido comun, es un manantial de inmoralidad. No; para que tengan existencia i aplicacion las ideas morales, no es absolutamente necesaria la sociedad. Una criatura intelijente, por el hecho de serlo, aun que estuviese sola en el Universo, tendría siempre sus deberes para consigo i con el Criador: desde el momento que hai intelijencia i libertad, hai el órden moral que es su regla. —Fuera de estas dificultades, ocurre otra de no ménos gravedad. Si la norma de la moral fuese el bien comun, sería preciso esplicar en qué consiste este bien. ¿Será el desarrollo de la intelijencia, será el bien material, o ambas cosas a un tiempo? En todos los supuestos, la moralidad quedará fluctuante: 1.° porque si la intelijencia es el fin, se podrá descuidar el bien estar material, i no será inmoral dañarle o destruirle: 2.° si se sobrepone el bien estar material, entónces la perfeccion de los pueblos consistirá en la mayor cantidad posible de goces: el epicureismo, condenado en el individuo, lo trasladamos a la sociedad: 3.° si ambas cosas a un tiempo, falta saber en qué proporcion se han de combinar: si se ha de sacrificar el uno al otro en ciertos casos, i en favor de cual se ha de resolver el conflicto. Nada habrá constante: la moralidad flotará a merced de las pasiones i caprichos de los hombres: lo que unos llamarán moral, otros lo tendrán por inmoral: lo que estos alabarán como virtud, aquellos lo condenarán como vicio. Esta incertidumbre afectará mucho mas a los actos individuales que no se refieran inmediatamente al bien comun.—El *suicida* dirá: "a la sociedad *no le conviene* un miembro que sufre tanto como yo; quiero hacerle un bien, apartando de su vista este cuadro aflictivo", i se matará. —El *ofendido por una palabra*, dirá: "a la sociedad *no le convienen* hombres sin honra; yo debo pues o morir, o lavar la mia con la sangre de mi enemigo", i se batirá en duelo.—El *pródigo* dirá: "a la sociedad *le conviene* el progreso de la industria i del comercio: yo lo fomento con mi lujo i disipacion: la suerte de mis hijos, cuyo porvenir destruyo, no vale tanto como el bien de la sociedad", i seguirá dilapidando su caudal. I como a estos insensatos no se les podría reconvenir con la lei moral, con ese conjunto de reglas fijas, eternas e inmutables que arreglan la conducta del individuo i de la sociedad; necesario sería *calcularlo todo por el resultado*. Mas, el cálculo sería tan variable como las pasiones i caprichos, i en vez de una moral social, no tendriamos ninguna.

5.—Los que confunden la moralidad con la utilidad, sea que hablen de la privada o de la pública, caen en el inconveniente de reducir la moral a una cuestion de cálculo, no dando a las acciones ningun valor intrínseco, i apreciándolas solo por el resultado. Esto no es esplicar el órden moral; es destruirlo, es convertir las accio-

nes en actos puramente físicos, haciendo del órden moral una palabra vacía de sentido.—Hagámoslo sentir, poniendo en escena las varias doctrinas, i empezando por la del interés privado.

Un hombre quiere matar a su enemigo, ¿qué podrá decirsele para hacerle desistir de su intento criminal? ¿Que es una injusticia? Pero él dirá que no reconoce mas justicia ni moralidad que lo que conviene a sus intereses, i que por ahora no hai para él interés mas vivo i estimulante que el de saciar su venganza. I por mas que se le replique que hai de por medio la vida de un hombre i la suerte de una familia, no desistirá por eso. Contestará que ni esa vida ni la suerte de toda una familia son *su interés*, pues supuesto que no hai otra regla que este, lo demas es inconducente. Con la venganza disfruta: con la muerte del enemigo se quita de delante un objeto que le molesta; lo demas no significa nada.—Fácil sería estender la aplicacion de la doctrina del *interés privado* a todos los actos de la vida, manifestando que, en último análisis, es la muerte de toda moral; pues erije en única regla de moralidad las pasiones i los caprichos.

La doctrina del *interés social o del bien comun* adolece de inconvenientes semejantes. Ya hemos visto cómo la podrían esplotar todos los vicios i delirios de los hombres: bajo la engañosa apariencia de desprendimiento encierra la mas deforme inmoralidad. En nombre del bien comun se han cometido los mas horrendos crímenes, contra los cuales protesta la conciencia del jénero humano. Pero si admitimos que la moralidad no tiene reglas intrínsecas, propias, independientes de los resultados, esos crímenes se pueden justificar, reduciéndolos por lo ménos a simples errores de cálculo. Un tirano para guardarse de un enemigo terrible, sacrifica centenares de personas inocentes: la humanidad le execra, pero vuestra doctrina le justifica. "Así lo exije el bien comun," dirá él; pero no hai bien comun que justifique la maldad, el fin no justifica los medios. A lo que respondereis, que "esto último no es exacto, porque la cuestion no está en saber si el acto es bueno o malo en sí mismo, sino en si conduce o no al bien comun: segun que conduzca o no, será moral o inmoral; pues su moralidad o inmoralidad depende de sus relaciones con el bien comun. Tirano, calcula, le direis: si el resultado del cálculo es que la matanza de muchos inocentes *es útil* al bien comun, sacrificalos; si no lo haces, serás inmoral."—Hé aquí las horribles consecuencias a que conducen las doctrinas que aprecian la moralidad por los resultados. Todo se reduce a una cuestion de cálculo, que las pasiones cuidarán de resolver a su modo; i por mas desastres que resulten, por mas que lo que se creía favorable al interés privado o al comun les sea mui dañoso, no hai inmoralidad intrínseca, ni delito alguno; solo hai un mero error de cálculo. Nada pues hai digno de vituperio ni alabanza; no hai mérito ni demérito, no hai premio ni castigo. Cuando se aplique una pena, ésta no será mas que un medio represivo, semejante a los que se emplean contra los brutos: el hombre que

arrostre la multa, la prision, el destierro, la muerte, por cometer un acto que las leyes reprimen, será, si se quiere, un jugador torpe o temerario, un hombre que habrá hecho un negocio desigual, i nada mas; i al verle morir en el patíbulo, no deberá decirse que satisface a la justicia, que paga su merecido o que espía sus crímenes, sino que liquida la cuenta de un negocio erradamente conducido, en cuyo término hai un cargo contra él, que es la pérdida de la vida.

La razon i el sentido comun ven en la moralidad algo de mui superior a una cuestion de cálculo. De aqui dimana el desprecio que el egoismo se acarrea, i la necesidad que tiene de ocultarse i de engalanarse con velos hipócritas: de aqui el aprecio que nos inspira el desinterés de quien cumple sus deberes sin atender a los resultados, i la consideracion de que no hai belleza moral en un acto, cuando su autor se ha movido por una razon de utilidad.—Dos hombres mueren por su patria: ambos ejecutan lo mismo: igual es el bien público que de su muerte dimana: igual el sacrificio con que lo obtienen; pero el uno es ambicioso i solo se proponia conseguir un alto puesto, i el otro es un sincero amante del bien público i muere porque cree que este es su deber, ¿de qué parte estará la moralidad? Claro es que del segundo, que prescinde de la utilidad propia; no del primero, en quien solo vemos un calculador que juega su vida por la probabilidad de adquirir lo que ambiciona.—Dos gobernantes que mantenian en rehenes a individuos inocentes de las familias del enemigo, se abstienen de atropellarlas i matarlas, i les dan libertad. La conducta del uno es motivada por miras del interés público, pues cree que de este modo contribuye al triunfo de su causa, desarmando la cólera del enemigo i adquiriendo a su gobierno un buen nombre; la del otro es efecto de la idea del deber, pues les dá libertad porque cree que asi lo exigen lo humanidad i la justicia: ¿en cuál de los dos vemos al hombre moral? En el segundo, no en el primero. La razon del bien comun no nos basta, pues, para que hallemos moral la accion: ésta tiene en ámbos el mismo resultado; pero la diferente intencion de sus autores le da caractéres diversos en el uno reconocemos moralidad, en el otro habilidad.

En fin, hai dos maneras igualmente eficaces de refutar semejante sistema. Si se le considerá *en sí mismo*, se puede demostrar que mutila i altera la naturaleza humana. Si se le considera *en sus consecuencias*, se puede manifestar, como en efecto lo hemos hecho, que conduce necesariamente a resultados desaprobados por la conciencia i el sentido comun, i aun a resultados contradictorios.

En verdad, el sistema de la utilidad o del interés mutila i altera la naturaleza humana, porque el fin propio i último de cada tendencia instintiva de esta naturaleza, es el objeto mismo a que aspira. Por el solo hecho de ser yo intelijente, se desarrolla en mí la necesidad de conocer, i esta necesidad me impulsa a ello sin que sea preciso que mi razon haya calculado el resultado sensible del conocimiento, i previsto que este resultado debe ser una sensacion agradable. Esto es evidente en los niños, que ciertamente no son curiosos por cálcu-

lo; i aunque en una multitud de casos, los hombres calculan, raciocinan i examinan antes de obrar, en mucho mayor numero todavia ceden espontaneamente a los instintos jenerosos que les impelen, i buscan los objetos por sí mismos, sin pensar en el placer que seguirá a su posesion. Veo, por ejemplo, a un infeliz que se queja de un dolor, mi corazon se conmueve, i no queda satisfecho hasta no haber dado algun alivio al paciente. La relacion de algun atentado me indigna contra el criminal, aunque nada tengo que temer de él, i aunque el hecho haya pasado a mil leguas de distancia i en una época mui remota. Oigo la historia de un hombre que ha hecho sacrificios a la virtud; i aunque nada tengo que haber con él, lo respeto en el fondo de mi corazon, i me interesa su memoria como la de una persona a quien haya conocido i apreciado. Esplicar estos hechos i otros semejantes por el amor de sí, el interés personal o la utilidad, es violentar el sentido de las palabras i negar lo que realmente pasa en el corazon humano. En estos casos el hombre se olvida de sí, i solo piensa i siente en los otros; no confunde la existencia de los demás con la suya propia, sino esta con aquella; i a veces son tan violentos sus arrebatos, que no duda esponerse a los riesgos mas inminentes, i aun a los dolores mas vivos, por socorrer a sus semejantes. Algunos se han arrojado a las mas impetuosas corrientes por salvar al infeliz que perecia: muchas madres han sucumbido entre las voraces llamas de un incendio, a que espontaneamente se metieron, por librar a sus hijos. Los que han querido reducir a cálculos aritméticos todos estos actos tendrian que luchar con grandes dificultades, si pretendieran esplicarlos por su sistema estrecho i mezquino. I si esto es cierto en el hombre ya formado, no puede dejar de serlo en el niño, quien, repito, no calcula todavía ni prevee las consecuencias de sus acciones: condicion indispensable para que el placer sea el fin último, i por consiguiente la razon determinante de aquellas.

Respecto al segundo punto, resumiremos las consecuencias que inevitablemente resultan de la moral del interés: —1. No pudiendo calificarse una accion sino por su relacion al bien-estar jeneral, siendo éste eminentemente variable, se sigue que en sí nada es, ni bien ni mal: —2. Siendo el bien-estar personal la única medida del derecho, cada uno tiene derecho a todo lo que le agrada: —3. Pudiendo todo objeto ser agradable a todo individuo, cada uno tiene naturalmente derecho a todo: de donde resulta, que nadie tiene derecho a nada, porque, como ha dicho Bossuet, *no hai derecho contra derecho*, i un derecho que puede destruirse por otro derecho, no existe verdaderamente: —4. No hai mérito ni demérito, ni remordimiento ni satisfaccion moral, ni desinterés ni sacrificio: todas estas palabras ni aun tienen ya sentido, porque ¿qué mérito hai en buscar su bien-estar? ¿Qué satisfaccion moral en hallarle? El desinterés es una cosa absurda i aun criminal, porque olvidar no su interés propio es desconocer el principio fundamental de oda moral. El que se sacrifica es un loco, cuando ménos. Un ju-

ramento i un contrato son actos contra la razon. Nadie puede en efecto empeñarse en hacer algo en adelante *lejítimamente* contra su interés personal, i es *inútil* empeñarse de antemano en obrar de esta manera. Suponed, no obstante, que hayais formado un contrato: el dia en que este contrato os incomode, no solo no os es permitido ateneros a él, sino que es rigoroso deber vuestro el romperlo. Es deber vuestro, digo, puesto que es vuestro interés aparente o real; pues poco importa que os engañeis sobre esto. Desde el momento en que os parezca, con razon sin o ella, si segun los consejos de vuestra prudencia una accion os es útil, debeis hacerla, sin cuidaros de los obstáculos que podais superar: —5. Ninguna prescripcion moral es obligatoria; porque cada uno es juez en último resultado de la moralidad de su conducta, i ninguno puede lejítimamente vituperar las acciones de otro, no estando bien en el secreto de los deseos o caprichos de la sensibilidad ajena. De donde rigorosamente se sigue, que el crímen i la estravagancia son el derecho natural del jénero humano: —la 6.ª i última consecuencia capital del sistema del interés, i es que destruye las bases de la sociedad. La condicion de existencia de una sociedad regular, es en efecto la existencia de derechos i deberes recíprocos entre los ciudadanos, i se acaba de ver que no hai ni deberes ni derechos para el verdadero égoista. Estando aquí identificada la fuerza con el derecho, necesariamente habrá que recurrir, para establecer desde entónces una sociedad enteramente facticia, a uno de estos dos medios: o bien dejar flotar el poder al acaso en la lucha de las fuerzas individuales; o bien reprimir violentamente las fuerzas individuales por una fuerza superior que quede sin límite ni contrapeso. Se vé pues, que en semejante sistema, no hai para la sociedad mas refugio contra la anarquía que el despotismo.

Creemos que estas consecuencias bastan para refutar la moral del interés, sin necesidad de hacer, como podría ejecutarse en una obra mas estensa, una esposicion esencial de la moral de Hobbes, que es el mas decidido sostenedor de tan abominable sistema. (a)

§.—Al distinguir entre la moralidad i la utilidad, no entiendo que estas dos cosas esten absolutamente separadas, de manera que la una escluya a la otra; por el contrario, las considero íntimamente unidas, ya que no en cada caso particular, al ménos en su resultado final. Lo moral es tambien útil: un individuo que cumple fielmente sus deberes no solo logrará la felicidad que está reservada a los justos despues de la muerte, sino que con mucha frecuencia será dichoso en esta vida, en cuanto es posible a la condicion humana. Sus goces no serán en verdad tan vivos i variados como los del hombre inmoral, pero serán mas dulces, tranquilos i constantes; exentos de amargura, no dejarán en el alma el roedor gusano del remordimiento. Su posicion en la sociedad no será quizá tan elevada i brillante; pero tampoco le atormentará la idea de que sus iguales

(a) En su *Tratado de la naturaleza humana*, cap. IX.

le detestan, sus inferiores le maldicen i sus superiores le desprecian; ni estará temiendo de continuo una caida que le precipite en la nada, i que le haga espiar las villanías i los delitos con que se levantára sobre los demas. La dicha del hombre inmoral es ruidosa, fastuosa; la del hombre de bien es modesta, tranquila, i se desliza en el silencio i oscuridad de la vida privada, como aquellos mansos arroyos que murmullan suavemente en un valle retirado, sin mas testigos que la verde yerba que tapiza sus orillas, i la luz del Cielo que refleja en su cristalina corriente.

Lo propio que en los individuos, se verifica en la sociedad. Una nacion corrompida deslumbra tal vez con el esplendor de sus letras i bellas artes; pero bajo el manto de púrpura i de oro, abriga la llaga mortal que la conduce al sepulcro. La Roma de los Brutos, Camilos, Fábios, Manlios i Escipiones, no brillaba tanto ciertamente como la de los Tiberios, Nerones i Calígulas. Sin embargo, la Roma modesta marchaba a pasos ajigantados a un grandor fabuloso, al imperio del mundo; miéntras que la Roma brillante iba a caer bajo el yerro de los bárbaros i a ser la irrision de las demas naciones. Un Estado, por un acto de perfidia con que falta a sus tratados, adquirirá talvez una posicion importante, una ventaja del momento; pero esto no compensa su descrédito a los ojos del mundo, i los perjuicios que le ha de acarrear su reputation de perfidia.

La utilidad bien entendida, no solo está hermanada con la moralidad, sino que tambien puede ser objeto *intentado* en la accion moral, sin que ésta se afee ni pierda su carácter. El honrado padre de familia que con su trabajo sustenta a sus hijos, se propone la utilidad que gana con el sudor de su frente; el soldado que muere por su patria, se propone el bien público que de su sacrificio resulta; la persona caritiva que socorre al pobre, intenta la utilidad del socorrido; el individuo laborioso que se desvela, o por aprender una ciencia u arte, o por procurarse una posicion decente, intenta su utilidad privada; en los medios que empleamos para conservar o restablecer la salud, intentamos tambien nuestra propia utilidad: i ¿quién dirá que semejantes acciones dejan por esto de ser morales? ¿No sería bien estraña una moralidad que prescribiese al padre trabajar por el sustento de su familia, sin intentar esa utilidad; al soldado morir por su patria, sin intentar el fruto de su muerte; al filántropo socorrer al indijente, sin intentar la utilidad del infeliz; al ciudadano perfeccionar sus facultades o labrar su fortuna, sin intentarlo; i a todos conservar nuestra salud, sin proponernos su conservacion? No se entiende de este modo el desinteres moral; se entiende si, que la razon constitutiva de la moralidad no es la utilidad. Se afirma que la una no es la otra, pero no que estén reñidas; por el contrario, se hallan íntimamente enlazadas. La utilidad no constituye la moralidad; pero muchas veces es una *condicion* necesaria para ella: de no, ¿cómo se concibe un conjunto de relaciones morales en un hombre cuyas acciones no sean útiles a na-

die? La beneficencia, que es uno de los mas bellos florones de la corona de las virtudes, ¿en qué se convierte, si no se dirije a la utilidad de los demas? El heroísmo con que el hombre se sacrifica por el bien de sus semejantes, ¿a qué se reduce si se le separa de este bien, de esa utilidad para los otros? El hombre puede i debe intentar los resultados que corresponden a cada accion moral; sin esta intencion, sucedería muchas veces que sus obras carecerían de objeto, i que lá moralidad sería una cosa vana o una contradiccion.—La combinacion de la utilidad con la moralidad nos es indicada por el deseo innato de ser felices. Amamos i respetamos la belleza moral, este es un impulso de nuestra naturaleza; pero tambien, esta misma naturaleza nos inspira el irresistible deseo de la felicidad. El hombre no puede desear ser infeliz: los mismos males que se acarrea son dirijidos a procurarse bienes, o a libertarse de otros males mayores, es decir, a disminuir su infelicidad. Así, la moral no está reñida con la dicha; aun cuando la razon no nos lo enseñara, la naturaleza que a un mismo tiempo nos inspira el amor de la felicidad i el de la moral, nos lo indicaría.

¡Cósa singular es la moralidad! Su belleza la vemos i sentimos en algunas acciones, i nos atrae i cautiva; la fealdad de lo inmoral la vemos i sentimos tambien, i nos repugna, repele e inspira aversion. El órden moral se liga con el provecho i el daño, pero no es ni el daño ni el provecho; se dirije a los resultados, pero es independiente de ellos; el motivo egoista *aconseja*, el motivo moral *obliga;* el primero no vé sino la mayor satisfaccion de nuestra naturaleza, i sigue siendo personal aun cuando nos aconseje el bien de los demas; el segundo no considera sino el órden, i continúa siendo impersonal aun cuando nos prescriba nuestro propio bien; cediendo a aquel, nos obedecemos a nosotros; i obedeciendo a este, nos sometemos a cierta cosa que no somos nosotros i que a nuestros ojos no tiene otro título que ser bien, lo cual es el carácter de la lei: hai pues en este último caso un sacrificio de nosotros a otra cosa distinta de nosotros, miéntras que no le hai ni puede haber en el primero. En una palabra, el egoismo i el motivo moral pueden prescribirnos, en una multitud de casos, precisamente la misma conducta; pero justamente en esta coincidencia, es en donde mejor se ven las diferencias que los distinguen. Tan íntima es la relacion de la moral con el bien del individuo, de la sociedad i del linaje humano, que a primera vista parece confundirse con esos bienes: donde se halla una utilidad individual o jeneral, allí hai ciertas ideas morales que dirijen i moderan; i al propio tiempo es tal su independencia con respecto a esas mismas cosas con las cuales está ligada, conserva de tal modo inalterable su carácter en medio de la variedad de los objetos, que parece que ninguna relacion tuviera con ellos, i que fuera una especie de divinidad a que no afectan las vicisitudes del mundo.—Hagámoslo sentir con ejemplos. Hai un hombre que viendo en peligro a su patria resuelve dar su vida por salvarla: no se propone ni hacer fortuna en el caso de

sobrevivir al riesgo, ni mejorar la suerte de su familia, ni siquiera adquirir celebridad: solo él tiene noticia del peligro de su patria, i no le es posible comunicar a nadie esta noticia: solo pues, sin mas testigo que Dios i su conciencia, i sin mas deseo que el bien de sus compatriotas, marcha al peligro i muere. Esto es lo sublime moral: no sabemos como espresar el interes, la admiracion, el entusiasmo que nos inspira tan heróico desprendimiento, un amor tan puro a la patria, un corazon tan grande, una voluntad tan firme. Muere; pero hai! que ha sido víctima de un engaño que no ha podido preveer ni sospechar! Su muerte, léjos de salvar a la patria, la ha perdido para siempre. El resultado es desastroso: ¿se disminuye acaso la moralidad i el heroísmo de la accion? No; ha producido, es verdad, una catástrofe, pero él no la podia preveer. El mérito es el mismo, i por qué? Porque la raiz de este mérito estaba en la voluntad, en la conciencia: procedia del amor puro de su patria en cuyas áras se inmolaba, sin mas testigos que Dios i su conciencia, i guiado por la idea del bien, por la prescripcion del deber, por el amor de la virtud. El heroísmo no deja de serlo por haber sido desgraciado; sobre la tumba de la patria debería levantarse la estátua del héroe.—Hágase la contraprueba. Un hombre vil ocupa una posicion importante, de cuya conservacion depende la suerte de la patria. El enemigo le ofrece una cantidad, i se presta a venderla, conociendo todo el daño que resulta de su accion infame. Entre tanto, el gobierno a quien sirve, deseoso de asegurarse la fidelidad del traidor, le promete un premio mayor que la cantidad de la venta; el infame calcula, i conociendo que le es mas ventajoso el permanecer fiel, conserva la posicion, la defiende con obstinacion invencible, i salva a su patria. El resultado es feliz; pero qué os parece del hombre? Su accion sin duda es felicísima, mas no moral; por el contrario, es negra como sus bajos cálculos: todo el brillo de los resultados no es capaz de ennoblecerla: el triunfo que a ella es debido se liga con el recuerdo de una sórdida especulacion. La patria fué salvada porque fué el mejor postor en la conciencia venal; en los trofeos de la victoria descaríamos ver escrita con caractéres indelebles la infamia del vencedor.

7.—Dos modos hai de refutar la moral del sentimiento; o dedicarse especialmente al exámen de su principio, i demostrar de una manera jeneral que la naturaleza misma del sentimiento le hace incapaz de dar reglas a la actividad humana, i de servir de base a nuestros deberes i derechos; o examinar con la ayuda de la historia las diferentes formas que esta especie de moral ha tomado, seguirla en cada una de ellas, i hacer resaltar las contradicciones en que han caido desde la escuela de Cyrene hasta la de Condillac todos los filósofos que han buscado en la sensibilidad física o moral del hombre la lei de su destino.—No pudiendo esponer aquí todos los sistemas filósoficos que se necesitan para esta segunda prueba, nos limitaremos a la primera.

Las diversas tendencias de nuestra naturaleza sensible nos in-

clinan tambien a acciones diversas. Pero una de dos: o toda accion determinada por un afecto o por una tendencia cualquiera, es buena en sí misma; o no hai mas acciones buenas que las ejecutadas bajo la influencia de tal o cual afecto, de tal o cual determinada tendencia de nuestra naturaleza. Examinemos sucesivamente entrambos estremos.—Es constante que nuestras inclinaciones, entregadas a sí mismas, están en una lucha i contradiccion perpétuas. Declarar pues que todas son igualmente lejítimas, es colocar al hombre en la absoluta imposibilidad de determinarse; es decirle que se deje arrastrar ciegamente del impulso mas fuerte, esto es, que entregue su conducta al acaso, que renuncie a su razon i libertad, i por consiguiente a toda moralidad, que se haga un bruto. Semejante regla sería la supresion de toda regla; i una moral de esta clase, la negacion absoluta de toda moral. Necesario es, pues, que se nos facilite algun medio para elejir entre los impulsos de nuestras tendencias contrarias.—Aquí está la segunda alternativa del dilema, en la cual se determina el carácter moral de una accion por su relacion con tal o cual tendencia, tal o cual sentimiento, a que se hayan subordinado todos los demas. Desde luego digo, que la eleccion de esta tendencia o de este sentimiento será enteramente arbitraria, i por tanto que el carácter de la accion lo será tambien. A la verdad, todo afecto es en sí tan lejítimo como otro cualquiera. ¿Con qué derecho se atribuiría a tal o cual elemento de la sensibilidad una dignidad, perfeccion i autoridad tan superiores? Cada uno de nuestros sentimientos es hijo de la naturaleza: cada uno tiene su objeto, i aspira a él únicamente. Consúltense, digámoslo así, las diversas tendencias de la sensibilidad; no hai una que no se prefiera a todas las demas, i que no crea que su objeto es mejor i mas amable que el de las tendencias vecinas. Luego, no se podrá establecer entre todas estas tendencias diversas una jerarquía de perfeccion i dignidad tal, sino considerando con el ojo de la razon la naturaleza de sus diversos objetos, i el grado mas o ménos elevado en que estos objetos se encuentran en el órden de la perfeccion i del bien. Pero entónces, se saldría evidentemente del número de hipótesis en cuestion, se subordinaría la sensibilidad a un principio estraño i superior; lo cual es precisamente el sistema contrario al que discutimos en este momento.

Ya tenemos pues una primera dificultad insoluble: la moral del sentimiento no puede dar mas que una regla de calificacion *arbitraria*. Ademas, esta regla se halla necesariamente *desprovista de toda fijeza i universalidad*. I en efecto, el carácter propio del sentimiento es ser variable, relativo, individual; i ¿cómo un principio variable habia de dar una regla fija? ¿un principio individual i relativo, una regla absoluta i universal? La sensibilidad tiene sin duda leyes; pero en sí misma depende de los tiempos, lugares, sexos, temperamentos, i de mil circunstancias esencialmente variables. La pasion que domina en mí es casi ajena a una multitud de mis semejantes; el clima desarrolla ciertas tendencias

de la naturaleza humana para debilitar i sofocar otras. En un mismo individuo, una pasion recorre en un momento mil alternativas de debilidad o enerjía, a medida que varian las circunstancias esteriores. Hoi son bien conocidas estas verdades. Desde mucho tiempo atrás se halla la moral del sentimiento o de la sensacion condenada, por su mismo principio, a no poder fundar nada con el carácter de universal i de absoluto, tanto en Metafísica como en Moral. Sin alterarlas o destruirlas, no podrían pues esplicarse por este sistema las ideas de deber i derecho, de bien i mal, de mérito i demérito, que la conciencia del jénero humano marca con ese sencillo i eterno carácter que solo pertenece a la razon.

8.—La razon nos prescribe la moral, ¿consistirá la moralidad en la conformidad con la razon? Analicémoslo.

¿Qué se entiende aquí por conformidad con la razon, i ante todo qué significa la palabra *razon?* Suele tomarse en varias acepciones: 1.ª A veces espresa la facultad de pensar o el entendimiento, en cuyo sentido se dice que el bruto carece de razon, i que el demente ha perdido el uso de ella: 2.ª A veces significa el conjunto de las verdades fundamentales, que son como las leyes de nuestro entendimiento; i así decimos que tal o cual cosa es contraria a la razon, i por tanto un absurdo, porque se halla en contradiccion con estas verdades: 3.ª Frecuentemente se toma por equidad i justicia moral; por ejemplo, "pretende eso i tiene razon, es lo justo—se resiste a dejar la posesion de tal cosa, i no tiene razon porque no le pertenece." En estos i otros casos, razon se toma pues por equidad i justicia.

Ninguna de las precedentes acepciones basta para que, diciendo *conforme a razon*, resulte esplicado el carácter constitutivo de la moralidad.—Ser conforme a razon, significando por esta palabra la facultad de entender, es no decir nada. Facultad incluye actividad, pero esta puede ejercerse de mil maneras. Ser conforme a una actividad, es ser proporcionado a ella, o ser una condicion que la desenvuelva; pero en todo eso nada encontramos que nos dé ideas morales.—Decir que la moralidad es la conformidad a la razon, esto es, al conjunto de verdades que ella conoce, es, o no decir nada, o caer en un círculo vicioso. En este conjunto de verdades entran las morales o no: *si entran*, la proposicion significa que la moralidad consiste en la conformidad a las verdades morales, lo que es esplicar la cosa por sí misma, i por tanto no aclarar nada: *si no entran*, entónces la conformidad a la razon será la conformidad a lo conocido, i como este conocimiento puede referirse a mil objetos i esplicarse de infinitas maneras, nos quedamos sin ninguna regla moral, i el hombre podrá ejecutar las acciones que quiera en conformidad con sus conocimientos. Verdad hai en los cálculos del traidor; verdad en los insidiosos preparativos del asesino; verdad en las invenciones del sensual, para prolongar, variar i avivar sus placeres; verdad en las especulaciones del codicioso: en tales casos hai verdades de hecho, conocidas, calculadas, i ver

dad tambien en las relaciones de los medios con el fin, ¿diremos sin embargo que hai moralidad? Claro es que no. Luego, el conocimiento por sí solo no es regla de moral; será cuando mas una arma de qne podemos hacer buen o mal uso. Necesitamos, pues, un principio que lo dirija, i que le dé ese carácter que en sí mismo no tiene.—Por último, si por la palabra razon se entiende justicia, equidad, u otra idea moral, caemos en el mismo defecto arriba censurado: se esplica la cosa por sí misma, i asi nada se adelanta.

9.—Las ideas morales están en nuestro espíritu: en la razon que las conoce, en la voluntad que las ama, i en el corazon que las siente; ¿podría decirse que la moralidad es un hecho primitivo del alma, i que su valor intrínseco depende de nuestra propia naturaleza racional?

La naturaleza humana, en jeneral, es un ser abstracto, en que no puede fundarse una cosa tan real e inalterable como es la moralidad. Tomada individualmente, no es otra cosa que el hombre mismo; i en éste, tampoco se puede hallar el oríjen de la moral. El individuo humano es un ser continjente, i el órden moral es necesario: éste existia ántes que nosotros, i continuaría existiendo aunque fuéramos aniquilados; en ningun individuo humano se halla el oríjen de una cosa necesaria, luego tampoco puede hallarse en su conjunto. Nosotros concebimos las ideas morales, independientes no solo de este o aquel individuo, sino de toda la humanidad; aunque no existiese hombre alguno, habría órden moral, con tal que hubiese criaturas racionales. El hombre es una de estas, es decir, uno de los séres que por su racionalidad i libertad son susceptibles del órden moral, pero no el oríjen de este órden, que es mucho mas alto.—Los que miran la moralidad como un hecho absoluto del espíritu humano, sin ligarla con la existencia de un ser superior, no esplican nada; no hacen mas que consignar el hecho de las ideas i sentimientos morales, para lo cual no necesitamos ciertamente de investigacion filosófica. Son cosas que todos llevamos en el entendimiento i en el corazon; para cerciorarnos de ellas, bástanos el testimonio de la conciencia.

10.—Consecuencia de lo que precede, es asentar que el honor tampoco puede ser regla de conducta verdaderamente moral. El honor es variable segun la educacion o caprichos del individuo; cada cual lo hace consistir en lo que quiere. La moral no puede fundarse en una cosa tan delesnable como este principio; él si, que debe fundarse en la moral, i ninguno es ciertamente mas honroso que aquel que se adapta a las máximas que ella proclama, debiendo observarse que el honor se apoca i corrompe a medida que los sentimientos morales se debilitan en sí mismos. Si los principios que uno se forma son falsos, el honor es tambien falso; i en este caso es degradacion o crímen. Roma fué el modelo de las naciones, cuando la pobreza de Fabio i la fidelidad de Régulo excitaban el entusiasmo público; i llegó a ser el pueblo mas corrompido, cuando este entusiasmo tenia por ídolos el lujo i el libertinaje. El sen-

timiento del honor sigue constantemente la marcha de la moral; i esto es una nueva prueba de que la moral sirve de base al honor, i no el honor a la moral.

11.—Una vez desembarazados de todas las doctrinas falsas sobre el oríjen del órden moral, llegamos necesariamente a la verdadera. El hombre no puede tener como regla de conducta un número indeterminado de fines esencialmente diferentes; el análisis de la conciencia, de la observacion de la vida social i de la historia combinadas, nos han revelado varios *medios* que se suelen considerar como *fin*, pero que ninguno es verdaderamente tal. Si, pues, ninguno de los que acabamos de examinar sucesivamente puede suministrarnos la lei inalterable de nuestro destino, necesario es que salgamos a buscarla fuera del hombre en una cosa independiente de él. ¿Qué cosa o qué fin superior es este, que se lejítima por sí solo, que es por sí solo capaz de fundar una lei verdaderamente universal, de suministrar una regla lejítima de calificacion de las acciones humanas, de imprimir a los motivos de nuestra conducta el carácter de obligacion, a nuestra conducta misma el de mérito o el de demérito, i, en una palabra, de servir de fundamento seguro e inalterable a nuestros deberes i derechos? Ya lo hemos indicado al principio de la Etica, este fin es el bien, el bien en sí i por sí, el bien absoluto, eterno e inmutable, la fuente de todo ser i de toda verdad, DIOS en suma. Hé aquí el verdadero oríjen del órden moral; ya no hai mas que desarrollar esta idea para hacer salir de ella todas las ideas secundarias que concurren a formar el cuerpo de esta ciencia universal.

Todo hombre, por humilde i nada ilustrado que se le suponga, tiene alguna idea del *bien en sí*. I no porque sepa ciertamente en en que consiste el bien, pues las mas vastas i fuertes intelijencias no lo saben sino de una manera infinitamente imperfecta; sino porque sabe al ménos, o, si se quiere, siente que hai alguna cosa superior a él, a la cual se refiere su destino i el de todos los séres, i en una palabra, que este destino se liga a un principio superior que le domina i abraza. Solo entónces es capaz de obrar moralmente, porque está en posesion de la lei de su naturaleza moral. De manera, que el carácter fundamental del bien, es ser absoluto, i existir en sí i por sí. He aquí, lo que hai de universal i absoluto en todas las nociones i principios morales, las cuales sin duda no tendrían este carácter, si estuvieran fundadas en un sér contingente i mudable como el hombre.

Mas, con relacion a la teoría que reduce la idea del bien a la idea de la voluntad divina, se presenta la siguente dificultad sobre el sentido de la doctrina que pone en Dios el oríjen de las verdades morales. ¿Se entenderá que éstas dependan de su *libre* voluntad?—No; porque esto tiene el inconveniente capital, de fundar la moral en una nocion relativa. Estraño podrá parecer que se diga, que la voluntad divina sea una cosa relativa; pero basta entenderse. Es relativa a la razon i naturaleza absoluta de Dios. ¿No es evidente

que Dios no puede querer el mal? Luego, si el bien i el mal dependiesen de la sola voluntad divina, concebida ésta desde entónces como indiferente i arbitraria en sí, bastaría que Dios quisiese una cosa para volverla buena; de suerte que sin mengua de su santidad, hubiera podido hacer que el ódio de la criatura al criador fuese una virtud i el amor un vicio, que la misantropía fuese una accion laudable i la benevolencia vituperable, i en una palabra, que si a Dios pluguiese, el vicio se convertiría en virtud. Entónces pregunto, ¿por qué no pudiera decirse tambien, que de Dios depende el hacer que el círculo sea cuadrado, lo falso verdadero, i el ser no sér?.... Pero ¡quién puede concebir tamaños delirios! El bien como la verdad están fundados en la naturaleza de Dios, o mas bien, son Dios mismo. Hacer depender el bien de la voluntad divina, es hacer depender el sér de Dios de su accion, es decir, que Dios es segun lo que quiere, en vez de decir que Dios quiere segun lo que es; es transtornar el órden de las ideas i el de las cosas. Por donde se vé pues, que el órden moral tiene una parte necesaria, independiente de la libre voluntad divina; por la sencilla razon de que Dios, todo verdad i santidad, no puede alterar la esencia de las cosas, pues ésta se halla fundada en la misma verdad i santidad infinitas.—Esta union profunda, a la vez que esta recíproca independencia entre la idea de bien i la de voluntad divina, es decir, de la idea moral i de la idea relijiosa, no se habian escapado a la antigüedad. En el *Euthyphron*, puede verse qué profunda distincion establecia Platon entre estas dos ideas. "No siendo Dios sino el bien mismo, dice su intérprete (a), el órden moral, tomado sustancialmente, i todas las verdades morales, se refieren a él como los rádios al centro, i las modificaciones al sujeto que las constituye i a quien ellas manifiestan. Léjos pues de combatirse, la Moral i la Relijion íntimamente se enlazan una a otra en la unidad de su principio real, i en la del espíritu humano que las concibe i que no puede dejar de concebirlas simultáneamente."

Sentada ya la existencia del bien, i sólidamente establecido su carácter universal i absoluto, debemos advertir que, segun la mayor parte de los filósofos, hai dos cosas inmediatamente evidentes: la primera es que todo sér tiene un fin, i la segunda que el fin de un sér es su bien. Esto supuesto, como el fin de cada sér se halla ligado al de todos los demas séres de la naturaleza, la razon no puede dejar de elevarse de la idea del fin de un cierto sér a la del fin universal de todos los séres, de la idea del bien de una naturaleza dada a la idea del bien jeneral de todas las cosas, i de la idea de la lei i del órden de un destino particular a la idea de la lei i órden universal. Por consiguiente, órden universal, lei universal, i cumplimiento del fin universal de los séres, son traducciones diversas de una misma idea, la del bien absoluto o del bien en sí i por sí. Ahora pues: como el fin de un ser está fundado en su natura-

(a) M. Cousin, Argumento del *Euthyphron*, tom. 1 de su traduccion de Platon.

leza, como la naturaleza de los séres es obra de la voluntad de Dios ilustrada por su razon, i como la voluntad i la razon de Dios están fundadas en su misma esencia; claro es, que la base suprema o la sustancia del bien es el mismo Dios, cuya voluntad ha producido todos los séres, cuya razon los habia, digámoslo así, concebido de antemano, i señalándoles su naturaleza habia marcado su fin i su lei. En este sentido es como Aristóteles definia a Dios: "la causa final del mundo, lo supremo deseable, el centro de la aspiracion universal de las cosas."

Miéntras que los demas séres distintos del hombre van a su fin sin comprenderlo ni quererlo, este sér privilejiado, no solo sabe que tiene un fin i cual es éste, sino que, bajo muchos aspectos, de él depende cumplirlo o no cumplirlo. Cuando consigue su fin o trabaja en conseguirlo, sus acciones toman un carácter que solo en ellas puede encontrarse, porque solo ellas tienen el doble carácter de razon i libertad; sus acciones pues podrán ser, no solo buenas, sino moralmente buenas. Tal es el orijen de las ideas de bien i mal moral. Cuando un árbol se alimenta de los jugos de la tierra, cuando un rio sigue su curso, i cuando nuestro globo recorre su órbita en derredor del sol, todo esto es *bien* o está bueno; pero no es un *bien moral*, por la sencilla razon de que la tierra, el árbol i el rio van a su fin sin quererlo, sin concurrir a él libre i razonablemente. Por el contrario, cuando ún hombre se hace útil a sus semejantes, o aplica su intelijencia a ejercicios saludables para fortificarla i aumentarla, su conducta debe tomar un carácter particular, sobreañadido al que reviste la actividad de los séres destituidos de razon i de libertad, i este carácter es propiamente el *bien moral*.

No hai confusion mas comun que la que se hace de la del *bien moral* con la del *bien en sí*. Aun hai filósofos que los han identificado sistemáticamente; Price por ejemplo, i tras él otros muchos moralistas de la escuela escosesa. La imposibilidad de una identificacion semejante se puede demostrar con dos pruebas decisivas: 1.ª Si ámbos bienes fueran en sí mismo idénticos, no habria otro bien que el que tiene su principio en la actividad humana. Pero la intelijencia, la fuerza, la salud, la belleza, son evidentemente bienes, sin embargo de que no dependen del hombre. Ademas ¿no sería un absurdo creer que si el hombre desapareciese de la creacion, dejaria esta de ser buena? Nadie duda que sería ménos buena; pero se cae en un error grave sosteniendo que no encerraría bien alguno, o que no estaría en relacion alguna con la bondad divina. El Dios del *Jénesis*, como el del *Timeo*, juzga al mundo bueno aun ántes de que el hombre apareciese a él; Moises i Platon están perfectamente de acuerdo con la conciencia universal i con las leyes mismas del lenguaje a este respecto: 2.ª Para que una accion sea moralmente buena, no basta que concurra al órden jeneral, como ya lo hemos dicho. Supóngase que un hipócrita dá limosna por mero cálculo; véase aquí una accion que de suyo es buena, hecha abstraccion de la intencion del ajente, pero que no es moralmente buena;

i aun es moralmente mala, por ser inspirada por un motivo culpable i dirijida a un fin vergonzoso.—Hai pues una diferencia esencial entre el *bien en sí* i el *bien moral*. Aquel es mas estenso que este, puesto que abraza todas las cosas; miéntras que el bien moral no comprende sino a los séres racionales i libres. El bien moral está subordinado al bien en sí: si no existiese un bien sobre el hombre, si el bien del hombre no fuese una parte de este bien, sus acciones serían indiferentes. Son moralmente buenas, cuando libremente concurre a su bien; por el contrario, son moralmente malas, cuando libremente se aparta de su verdadero bien, cuando deja de realizar por su parte el bien universal.

LECCION VI.

IDEAS FUNDAMENTALES DEL ORDEN MORAL.

1.—Moralidad absoluta, i moralidad relativa.—2. Esencia de la moralidad de las acciones.—3. Conciencia e imputacion moral.—4. Mérito i demérito.—5. Penas i recompensas.—6. Sancion moral.—7. Idea del deber u obligacion moral, e ideas que comprende.—8. Caracteres de las obligaciones morales.—9. Division jeneral de los deberes.

1.—A medida que se vá analizando la cuestion, el terreno se despeja, i nos encontramos con ménos elementos que puedan aspirar a ser principios de la *moralidad*. Esta no la hallamos fundada en ninguna criatura, ni tampoco en la libre voluntad divina; luego será algo necesario en Dios mismo. ¿Pero, qué cosa necesaria será esta, que dá oríjen a la moralidad?

Si ántes de lo continjente, condicional i relativo, es lo necesario, incondicional i absoluto, claro es que la bondad moral en el sér criado debe estar precedida de una bondad moral absoluta, que no se funde en otra cosa que en sí misma, que sea la bondad moral por esencia i excelencia; de suerte que en llegando a ella, ya no sea posible pasar mas allá en busca de otras esplicaciones. El mismo lenguaje con que espresamos la razon de la moralidad, indica el carácter absoluto de su oríjen. *Conforme a la razon, a la lei eterna, a los principios eternos:* estas espresiones indican relacion de *conformidad* a una bondad necesaria, es decir, la dependencia en que lo relativo está de lo absoluto.—¿Cuál es pues el atributo de Dios, o el acto que concebimos como bondad moral, como santidad? No es su intelijencia ni su poder, sino el amor de su perfeccion infinita, el amor de su sér. Tal es el acto moral por esencia, el acto, por decirlo así, constituyente de la bondad moral de Dios, o sea de su santidad; mas allá, nada se puede concebir que sea oríjen de la moral; mas recto, mas conforme a razon, mas puro que esto, no se puede concebir nada en el órden moral. El amor con que Dios se ama a sí mismo es la santidad, es, por decirlo así, la moral sustancial i viviente. Todo lo que hai de moralidad real i posible, emana de aquel piélago infinito.—Véamos ahora cómo de esta san-

tidad infinita dimana la moralidad ideal que hallan en sí mismas todas las criaturas racionales, i que se realiza bajo distintas formas en las relaciones del mundo intelectual.

Amándose Dios a sí mismo, ama tambien el órden que corresponde a sus criaturas. En la mas noble de estas quiso ver realizado este órden de un modo especial, i para ello imprimió en su espíritu una regla de conducta. Entre las prescripciones de esta regla, figura en primer lugar el amor a Dios. El órden moral en la criatura no podia fundarse en otra cosa; puesto que el amor de Dios a sí mismo es la moralidad por esencia, la participacion de esta moralidad debia ser tambien la participacion de este amor. I he aquí una prueba filosófica de la profunda sabiduría de la relijion cristiana, que establece el amor a Dios como el primero i mas esencial de los mandamientos. Por donde se vé tambien que la moral como necesaria i eterna, no se funda en criatura alguna sino que está en Dios; i que la moralidad en la criatura no puede ser otra cosa que una participacion de la moral divina. En efecto, la criatura amando el órden, ama lo que Dios ama, lo que está en Dios, i por consiguiente ama en algun modo a Dios. Infrinjiendo este órden no ama a Dios, pues que obra contra lo que él ama. Luego la criatura participa de la moralidad cuando procede con arreglo a este órden, i peca cuando le traspasa.—Asi hemos encontrado lo absoluto en moral, fundamento de lo relativo; lo infinito, oríjen de lo finito; lo esencial, fuente de lo participado. Con esta piedra de toque podemos recorrer toda la moral, i reconocer la bondad o malicia de las acciones.

2.—Ahora podemos definir el órden moral i todas sus ideas fundamentales.

Moralidad absoluta i esencial es la santidad infinita, o sea el amor de Dios a su infinita perfeccion.—*Moralidad en las criaturas*, es el amor a Dios esplícito o implícito: esplícito es el acto mismo de amarla, es decir, el acto moral por excelencia: implícito es el amor del órden que Dios ama en sus criaturas.

La *moralidad de las acciones humanas* consiste pues en su conformidad con el órden, tanto primario como secundario, i por consiguiente con la necesaria voluntad de Dios.

Por *órden* entendemos aquel concierto i buena disposicion que debe buscarse en las relaciones que median entre Dios i el hombre, i en las que entre sí tienen los hombres que viven en sociedad. En este sentido, el órden es de dos maneras, primario i secundario.—*Orden primario* no es mas que la esencia de Dios i la esencia del hombre. La esencia de Dios consiste en ser infinitamente perfecto, como que toda perfeccion le pertenece; i son, entre otras, la de mandar a sus criaturas i ser obedecido por ellas, i la de que éstas se acerquen, en cuanto lo permita su naturaleza, a su infinita perfeccion. La esencia del hombre consiste en ser racional i libre, dependiente de Dios; i esta dependencia lleva consigo la necesidad de obedecerle, so pena de ser cas-

tigado: el hombre posee tambien esencialmente la facultad de acercarse, en cuanto lo permita su naturaleza, a las perfecciones de Dios.—El *órden secundario* consiste en una disposicion tal de las cosas, que con ella se consiga el fin que Dios se ha propuesto al criar al hombre i constituirle en sociedad. Diremos pues, que el hombre acomoda sus acciones al órden secundario, cuando las dirije del modo conveniente para que se logre aquel fin; i tambien diremos, que las acciones humanas se conforman al órden primario, si se conforman a la esencia divina i humana. I como hai una correlacion necesaria entre la esencia de Dios i la esencia del hombre, siempre que las acciones se conforman con la esencia de Dios, tambien se conforman con la del hombre; i vice-versa.

Es imposible que Dios no quiera el órden primario: es decir, que no quiera mandar al hombre, ni que éste se halle dependiente de su voluntad santísima; lo contrario, sería no querer lo que esencialmente es perfecto en sumo grado. Tambien es imposible en Dios no querer que las acciones del hombre se conformen en lo posible con sus infinitas perfecciones; como si le fuera indiferente, por ejemplo, que siendo *El* infinitamente veraz, fuese el hombre falaz; que siendo infinitamente benéfico, fuese el hombre maléfico; que siendo infinitamente misericordioso, fuese el hombre cruel.—Del mismo modo, es imposible que Dios no quiera que el hombre arregle sus acciones al órden secundario. Sería en *El* una contradiccion haber criado al hombre, i haberle destinado a vivir en sociedad, con algun fin, como es necesario suponer, i no querer que el hombre obre conforme al fin que el mismo Dios se ha propuesto.—De consiguiente, Dios quiere que el hombre arregle sus acciones al órden, así primario como secundario. Todas las acciones que se oponen a este, se oponen tambien a aquel; porque, como es imposible que Dios no quiera el órden entre los hombres, quien se opone a dicho órden, opónese a la voluntad divina, i quien resiste a esta voluntad, obra contra lo que exije la esencia de Dios, esencialmente superior al hombre, i a la esencia de éste, esencialmente dependendiente de Dios. Cuando se dice, pues, que nos conformemos con la necesaria voluntad de este Sér supremo, no se pretende un imposible; lo que solo se quiere es, que obremos en conformidad de la idea que nos hemos formado i debemos formarnos de la Divinidad, si deseamos ser verdaderamente morales en todos nuestros actos.

3.—Como una necesaria consecuencia de las ideas de órden moral i moralidad, vienen en seguida los fenómenos llamados conciencia e imputacion, mérito i demérito, penas i recompensas, sancion i obligacion moral.

Del conocimiento que tenemos de la moralidad de las acciones humanas, resultan dos especies de juicios a cerca de la calificacion de aquellas, correspondientes a la doble aplicacion que podemos i solemos hacer de la lei moral, unos que versan sobre las nuestras, i otros que conciernen a las de los demas.

El que formamos acerca de nuestras propias acciones se llama *conciencia;* i el que hacemos sobre las acciones ajenas, *imputacion.*

Conciencia, en el lenguaje de la Etica, es la facultad de comparar nuestras acciones con la lei a que han de arreglarse; es el juicio que pronunciamos sobre que tal o cual de ellas es buena o mala, i de que tenemos o no obligacion de hacerla u omitirla; i en una palabra, es aquel tribunal interior que falla sobre nuestro propio mérito o culpabilidad, designa su grado i le aplica inmediatamente un premio o una pena. De este fallo resulta entónces para nosotros, o un estado de holgura i seguridad acompañado de placer i de una viva *satisfaccion moral,* o el estado contrario de desazon i temor, unido a una modificacion penosa que despedaza a el alma i que se llama *remordimiento.* En ámbos fenómenos, es decir, la satisfaccion moral i el remordimiento, entra pues una impresion mas o ménos fuerte de temor o de esperanza. ¿Cómo no temer en efecto, cuando la conciencia, pronunciando que hemos desmerecido, nos condena en cierto modo a la espiacion, con aquella autoridad soberana que llevan sus decisiones? I tambien, ¿qué cosa mas natural i dulce, que esperar, en el caso contrario?

Puesto que el hombre elije libremente por su propia deliberacion, es autor inmediato de sus acciones, es responsable de ellas, i pueden justamente imputársele; porque *imputar* una accion a alguno, es atribuírsela como a su verdadera causa, es ponerla digámoslo asi, de su cuenta i riesgo, i hacerle responsable de todos sus efectos. Claro es, que toda accion voluntaria, intencional i libre, es susceptible de imputacion o de ser puesta a cuenta de aquel en cuya potestad estuvo hacerla u omitirla; i al contrario, toda accion cuya existencia o no-existencia no ha dependido de nosotros, no puede imputársenos. Diremos pues, que la *imputacion* es "un juicio de la razon por el cual declara, que siendo alguno el autor o causa moral de una accion ordenada o prohibida por las leyes, deben atribuírsele los buenos o malos efectos que son consecuencia de dicha accion, i que por consiguiente merece ser recompensado o castigado."

4.—Siempre que una accion se ha juzgado buena por la conciencia o la razon, un nuevo juicio, necesario i universal como el primero, pronuncia que el ajente moral ha merecido, es decir, que es digno de estimacion i recompensa. En el caso contrario, la conciencia o la razon declara que el ajente moral ha desmerecido, es decir, que es digno de castigo i menosprecio. Tal es el fundamento de las ideas de mérito i demérito. El *mérito* es pues, "una cualidad que dá derecho a pretender la aprobacion, estimacion, benevolencia o simpatía de nuestros superiores o iguales, i las ventajas que son su consecuencia." El *demérito,* por el contrario, es "una cualidad opuesta, que haciéndonos acreedores a la desaprobacion, vituperio, malevolencia o antipatía de nuestros iguales i superiores, nos fuerza a reconocer que están justamente animados contra nosotros

de tales sentimientos, i que nos hallamos en la triste obligacion de sufrir los malos efectos que son consiguientes."

Estas nociones de mérito i demérito son cualidades inherentes a la naturaleza misma de las cosas, es decir, tienen su oríjen en la bondad o malicia de las acciones humanas, i al mismo tiempo son mui conformes al sentido comun i a las ideas jeneralmente recibidas. Mas, como la bondad o malicia de las acciones tienen sus diferentes grados, el mérito i el demérito tienen tambien los suyos, i pueden ser mas o ménos elevados. Así, segun el bien o mal que proviene de una accion, es mas o ménos grande o considerable; segun que hubo en el ajente mas o menos facilidad o dificultad en hacer esta accion o en abtenerse de ella; segun que ha sido ejecutada con mas o ménos reflexion i libertad; segun que las razones que debian determinarnos a ella o desviarnos, sean mas o ménos fuertes, i que la intencion i motivos son mas o ménos nobles i jenerosos, la imputacion tambien se hace de un modo mas o ménos eficaz, i los efectos son mas o ménos ventajosos o desagradables.

5.—Si las acciones virtuosas *merecen*, exijen una recompensa; sí, por el contrario, las viciosas *desmerecen*, necesitan una pena. Existe pues una relacion necesaria entre estos dos términos, *virtud i recompensa*, i entre estos otros dos, *vicio i pena*.

La virtud encuentra su recompensa en la triple aprobacion, i el vicio su pena en la triple desaprobacion—de la conciencia, de los hombres, i de Dios; como lo veremos en el siguiente artículo.

El órden del universo debe tener medios de ejecucion i garantías de duracion. El maquinista toma sus precauciones para que su máquina ejerza del modo conveniente las funciones que él se ha propuesto; i en jeneral, quien desea llegar a un fin, emplea los medios aptos para conseguirlo. En los seres destituidos de libertad, el órden se realiza i mantiene por leyes necesarias; mas, éstas no son aplicables cuándo se trata de ajentes libres. Por lo cual, es preciso que haya un suplemento de esta necesidad: un medio, que, respetando la libertad del ajente, garantice la ejecucion i conservacion del órden. Si asi no fuera, el mundo de las intelijencias resultaría de inferior condicion al universo corpóreo. Este medio, esta garantía de la ejecucion i conservacion del órden moral, es la influencia por la *esperanza* i el *temor*, que son como los dos polos del mundo moral, representados por el bien i el mal físico, intelectual i moral, que el hombre esperimenta para sentirse estimulado a cumplir con la voluntad divina. Estos bienes i males es lo que designamos con los nombres de *recompensas* i de *penas*.

Dios ha prescrito a las criaturas el órden que deben observar en su conducta. Ellas, en fuerza de su libertad, pueden no ejecutar lo que les está mandado; si suponemos que no hai premio ni pena, la realizacion i conservacion del órden establecido se halla completamente en manos de la criatura, i el Criador se encuentra, por decirlo así, desarmado en presencia de un ser libre que le dice *no*

quiero. Esto manifiesta la profunda razon en que estriba la doctrina del premio i castigo: con estos dos resortes la voluntad queda libre, pero no sin restriccion. Para evitar que diga *no quiero*, se le halaga con la esperanza del premio, i se la intimida con el temor del castigo; i si ni aun con esto se consigue el impedirlo, i la criatura insiste en decir *no quiero*, el órden que no se ha podido conservar en la esfera de la libertad, se restablece en el de la necesidad; la pena impuesta al culpable es una compensacion del desórden, i una satisfaccion tributada al órden moral.

La pena es un mal aflictivo, aplicado al culpable a consecuencia de su culpa. Hé aquí sus objetos: 1.° Amenazada, es un preventivo de la falta, i por consiguiente un medio de realizacion i conservacion del órden moral: 2.° Aplicada, es una reparacion del desórden moral, i por tanto un medio de restablecer el equilibrio perdido: 3.° Una prevencion contra ulteriores faltas en el culpable, i una leccion para los que presencian el castigo.—De aquí resulta que la pena tiene los caractéres de sancion, espiacion, correccion i escarmiento. *Sancion*, en cuanto afianza la lei garantizando su observancia. *Espiacion*, en cuanto es una reparacion del desórden moral. *Correccion*, en cuanto se encamina a la enmienda del culpable. I *escarmiento*, en cuanto detiene a los que la ven aplicada a otros.

6.—Se llama pues *sancion* de una lei, las penas i recompensas que garantizan su ejecucion. El derecho de penalidad que la sociedad ejerce respecto a los infractores de sus leyes, derecho sin el cual sería imposible la sociedad, tiene su base en las ideas ya enunciadas del mérito i demérito. Se ha intentado fundar este derecho en el interes de la sociedad; pero semejante doctrina fenece enteramente con la moral del interes, porque es indudable que si a la pena se quita su base real, a saber, la idea inmutable del órden, de donde resultan la justicia i la necesidad moral del castigo, llega a ser absolutamente imposible establecer su lejitimidad, porque será arbitraria a la vez que inútil. Colocada en su verdadera base, es la sancion lejítima de las leyes. Pero, sobre las leyes escritas, hai otra que es la lei moral; i como esta lei es mucho mas vasta e infalible, pide tambien una sancion mas segura i completa. Ya dijimos (páj. 70) que esta sancion no podia realizarse sobre la tierra, por no ser perfectamente proporcionada, suficiente, universal i eficaz; por no ser condigna, esto es, conforme a lo que exijen la bondad, sabiduría i justicia de Dios, a quien corresponde arreglar definitivamente las cuentas de la virtud i el vicio. La Etica hace aquí presentir la Theodicea: supone demostrada ya la existencia de un lejislador supremo que, en la otra vida, premiará o castigará a cada uno segun sus obras.

La sancion *penal* i *remuneratoria* de la lei moral se suele dividir en física, simpática, de la vindicta humana o social, moral o de la conciencia, i relijiosa. Pero nosotros clasificaremos los diversos capítulos que constituyen dicha sancion, atendiendo a su punto

de partida; pues procede, o de nosotros mismos i las cosas que nos rodean, o de los demas hombres, o directamente de Dios. Hélos aquí:

SANCION MORAL.

	Remuneratoria.		Penal.	
Premios. 1.°	Satisfaccion de la Conciencia.		Remordimiento	Penas. 1.°
	Aumento de nuestro bienestar físico, i por consiguiente intelectual i moral.		Diminucion de nuestro bienestar físico, i por consiguiente intelectual i moral.	
	Placer producido por las cosas mismas de que usamos, en fuerza de las leyes físicas que gobiernan el universo material. Salud....		Dolor ocasionado por las cosas mismas de que usamos, en fuerza de las leyes físicas, etc. Enfermedades....	
	Conservacion		Muerte	
2.°	Simpatía, o agradable comunicabilidad de sentimientos entre nosotros i los demas hombres		Antipatía, o choque doloroso entre nuestros sentimientos i los de los demas hombres.	2.°
	Afectos benévolos que nos manifiestan los demas hombres, como el amor, el aprecio, la benevolencia, etc..		Afectos malévolos que nos manifiestan los demas hombres, como aversion, ira, desprecio, etc	
3.°	Esperanza del premio que Dios nos concederá en la vida futura		Temor del castigo que Dios nos impondrá en la vida futura	3.°

Estos diversos capítulos de la sancion moral son otros tantos signos con que el Sér Supremo nos ha manifestado su voluntad i las obligaciones que nos ha impuesto. Todos ellos contribuyen a ligar con nuestra felicidad, la de la sociedad, i lo que Dios exije de nosotros, es decir que no nos apartemos del camino de la virtud. De aquí se infiere, que para buscar nuestras obligaciones morales, no debemos ceñirnos a la esfera estrecha de nuestro yo, sino dilatarnos por el campo inmenso de la humanidad, para marchar juntos con nuestros hermanos hácia el alto término que la Providencia ha señalado a todos.

7.—La nocion del deber i de los deberes, con los fenómenos que la acompañan i las consecuencias que consigo traen, cierran el círculo de las ideas fundamentales del órden moral.

Hemos dicho que la *obligacion* es una consecuencia necesaria de la libertad i de la moralidad de las acciones; pues, asi como no hai hombre que, teniendo espedito el uso de su razon, no conozca que algunas acciones son buenas i otras malas, aunque no acierte a esplicar científicamente en que consiste su bondad o malicia; del mismo modo, tampoco hai hombre alguno que no conozca que *está obligado* a omitir todas las acciones malas i a ejecutar solamente las buenas. Cierto es que no todos, i acaso mui pocos (aunque pueden llamarse filósofos), aciertan a esplicar en qué consiste, o que es en sí la obligacion, a causa de la idea insuficiente o errónea que

se han formado de la moralidad; pero no por eso deja de existir la obligacion, ni de ser proclamada por la conciencia individual i la de todo el jénero humano. La intelijencia i libertad del hombre implican rigorosamente la idea de obligacion en él: esta palabra no espresa, ni una fatalidad física como la que hace gravitar los cuerpos, ni una necesidad matemática como la que funda la igualdad de los rádios de un círculo; solo representa esa necesidad moral en virtud de la cual un sér racional i libre se reconoce obligado a ejecutar u omitir ciertas acciones.

Por tanto, definiremos la *obligacion moral*, diciendo que "es la necesidad en que está el hombre de hacer u omitir ciertas acciones para no faltar al órden, o para no oponerse a la voluntad de Dios, que es su verdadera regla de conducta, i por cuya desobediencia habria de incurrir necesariamente en las penas impuestas al infractor de sus leyes." Asi, cuando se dice *estoi obligado a cumplir mi palabra*, se quiere manifestar que es moralmente imposible dejarla de cumplir, si he de acomodar mis acciones al órden primario i secundario: al primero, porque he de obrar como dependiente de Dios, quien es sumamente veraz i fiel en sus palabras, i él me manda imitar estas mismas perfecciones suyas: i al segundo, porque el cumplimiento de mi palabra conspira a mantener el órden de la sociedad i a realizar el fin social. En todo ello se cumple la voluntad de Dios que nos dice a cada uno, *haz lo bueno i justo, i evita lo malo e injusto*. El sér que asi nos habla nos impone la obligacion de obedecer, i a esta *obligacion* le damos tambien el nombre de *deber*. Por donde se vé, que la obligacion, tomada en su mayor jeneralidad, se confunde con el deber. Se llama obligacion, porque la sujecion al órden moral forma una especie de vínculo que *liga* a la criatura a este órden, en cuanto no puede apartarse de él sin hacerse culpable e incurrir en una pena. Su misma etimolojía está conforme con este significado, pues *obligatio* es *ligatio ob*, es decir, la ligadura o atadura que imponen a nuestra libre voluntad los motivos determinantes.

Toda idea de deber u obligacion moral envuelve precisamente estas cuatro ideas: 1.ª conocimiento i libertad en el ajente: 2.ª Lejislador Supremo: 3.ª lei impuesta por el Lejislador: 4.ª penas anexas a su infraccion.

8.—Aunque las obligaciones morales son, como luego veremos, de tantas clases diferentes, cuantas son las personas con quienes nos hallamos en inmediata relacion, todas ellas pueden rigorosamente reducirse a esta sola especie—*obligaciones para con Dios*. La razon es, porque el Sér Supremo es el principio i el fin de todas las cosas, el punto céntrico a que todo conspira, la autoridad mas elevada de la jerarquía moral; de consiguiente los deberes por él impuestos, aun respecto de nosotros mismos i de los demas hombres, abrazan todos los deberes posibles. I como todo lo que existe en el universo es por órden suya, al hablar de las diversas obligaciones, debemos mirarlas todas como impuestas por la Divinidad. Emanando de un oríjen tan

elevado, los deberes morales tienen todos los caractéres que los hacen altamente respetables. Ellos son universales, eternos inmutables, esencialmente justos, propios i peculiares de los séres racionales.— Decimos *universales*, porque se estienden i obligan indistintamente a todos los hombres, cualquiera que sea su estado i condicion, abrazando todos los tiempos i lugares, i todos los momentos i actos de la existencia, tanto porque en todos ellos nos hallamos sometidos al órden establecido por Dios i bajo su inmediata i absoluta dependencia, cuanto porque la razon nos es tambien comun a todos sin ninguna excepcion. *Eternos*, como es Dios mismo, cuya voluntad no ha existido en el tiempo ni ha tenido con el tiempo un motivo que la determine. *Inmutables o invariables*, porque, conformes a la naturaleza humana i fundados en ella, deben seguir la condicion de ésta, que sabemos que es intrínsecamente inmutable. *Esencialmente justos*, porque sería el mayor absurdo decir, ni aun siquiera imajinar, que del Hacedor Supremo pudiese emanar ningun jénero de injusticia. *Propios i peculiares de los séres racionales*, porque se conforman en todo a la recta razon, i porque siendo de ésta incapaces los brutos, es bien claro que no pueden gobernarse por la lei moral.

2.°—Del deber u obligacion, resultan despues los diferentes deberes especiales, segun la práctica aplicacion que de la lei moral hacemos a los casos particulares. El *deber* es una idea absoluta, que domina todas las aplicaciones, i que no depende de un hecho, sino que sirve para calificar todos los hechos con relacion a la moralidad; los *deberes* constituyen una idea relativa, segun los diversos vínculos o relaciones que ligan al hombre, i que son como otras tantas condiciones de su desarrollo para llenar su fin. El deber es pues a los deberes, como la materia a la forma, como la sustancia a las cualidades.

La ciencia del deber, es lo que se suele llamar moral jeneral; i la de los deberes, especial. Siendo el hombre un ser sensible, intelijente i libre, el ejercicio de estas facultades le pone en relacion, o con *su persona* compuesta de alma i cuerpo, o con *personas semejantes* a la suya, o en fin, con una *persona suprema*, esto es, Dios. Todas estas personas tienen por su parte derechos que deben respetarse, i de ahi la moral especial o la ciencia de los deberes. Por consiguiente, esta moral especial se divide en tres partes, que son: 1.ª *Moral relijiosa*, o deberes del hombre para con Dios: 2.ª *Moral individual*, o deberes del hombre para consigo mismo: 3.ª *Moral social*, o deberes del hombre para con sus semejantes.—Nos ocuparemos separadamente de ellos en las lecciones siguientes.

LECCION VII.

MORAL RELIJIOSA, O DEBERES PARA CON DIOS.

1.—Division de estos deberes, i especificacion de los directos.—2. Relijion, su importancia e influencia social.—3. Division de la relijion, i partes de que consta; culto.—4. Division del culto en interno i esterno, i necesidad de ámbos.—5. Otras divisiones del culto, i necesidad del solemne i público.—6. Oracion; fundamentos de su necesidad absoluta.

1.—Hemos dicho que en rigor todas nuestras obligaciones morales son deberes para con Dios, porque él quiere que las cumplamos i debemos obedecerle en todo i por todo. Pero, como hai algunas obligaciones que tienen al Ser supremo por objeto inmediato i directo, a estas llamamos en un sentido estricto deberes para con él. De consiguiente, *los deberes para con Dios son de dos clases,* unos *directos* i otros *indirectos.* En esta leccion nos ocupamos de los primeros.

Está probado ya que Dios nos ha criado, que nos ha señalado un destino, que nos ha dotado de intelijencia para conocer el camino que dirije a él, i de libertad para alcanzarle, i en fin, que nos asegura la felicidad de la vida futura por medio de la virtud en la presente. Mas, ¿cómo podremos formarnos una idea de nuestros deberes hácia Dios? Para comprenderla, solo tenemos que considerar lo que somos i lo que es Dios, dirijiendo una mirada a nuestro limitado sér i elevándola despues al sér infinito. Diremos pues, este sér ha criado al hombre, le conserva, se hace conocer de él, i le juzga. De tales relaciones, nacen los deberes directos que el hombre tiene para con Dios, los cuales pueden resumirse en cuatro principales, que son: *creer, amar, obedecer* i *adorar.*

Dios existe: todo lo prueba, la razon, el órden i harmonía del universo, los sentimientos naturales, las tradiciones i prácticas de todos los pueblos; el hombre debe pues *creer* en Dios.—El hombre no existe ni conserva su existencia sino por Dios: a este sér le debe la razon i la libertad, que le hacen rei de la naturaleza: Dios es un sér tan infinitamente bueno como perfecto; luego debe *amar a Dios con suma gratitud.*—Criador del hombre, Dios se muestra a él, no solo como una fuerza bienhechora, sino tambien mui superior a todas las que existen en el universo: su autoridad es sobre toda autoridad; el hombre debe pues *obedecer sumisamente a* Dios.—Cuanto posee le ha venido de este Sér: de él depende para su conservacion en todos los instantes de la vida: a él le debe el homenaje de todo su sér: sér finito, debe humillarse delante del Sér infinito; el hombre debe pues *adorar* a Dios.

2.—La fé, el amor, la sumision i la adoracion; tales son los deberes sagrados que la naturaleza nos impone con respecto a Dios. Estos deberes pueden reducirse a uno solo, o mejor diremos, el primero de ellos i la base de todos es *el amor.* Por el amor se une

nuestra voluntad con el objeto amado; ¡la criatura no está en e órden, si no está unida con su Criador. Si el objeto constante de la voluntad es el bien, a ninguna cosa debe adherirse con mas anhelo que al bien por esencia, al bien infinito. Si verdaderamente amamos a Dios sobre todas las cosas, todos nuestros sentimientos i acciones se conformarán siempre a su voluntad santísima; i entónces se verificará lo que dice el Apóstol, que "el amor es la plenitud de la lei."—Pues bien: esta lei de amor que así nos liga a nuestro Criador, es lo que constituye la *Relijion*, que no es otra cosa que *la espresion de las relaciones que se derivan de la naturaleza divina i humana, i que unen al hombre con su Autor*. Es una palabra que viene de la latina *religare*, reatar; porque efectivamente, la relijion es como su nombre lo indica, semejante a una cadena de oro que reata al cielo con la tierra, o bien, la sociedad del hombre con Dios, asi como la sociedad civil es la union del hombre con sus semejantes.—Es claro que la relijion influye en gran manera en la felicidad de la sociedad i de los individuos, puesto que es una necesaria consecuencia del estado del hombre con Dios, i que es imposible que los hombres se procuren una felicidad sólida i duradera, a ménos que no obren de un modo conforme a su naturaleza. Ciertamente que seria bien estraño suponer que Dios habia dado a los hombres las solas leyes capaces de hacerlos felices, i creer al mismo tiempo que la relijion no es esencialmente necesaria para la felicidad del jénero humano. El hecho es que nada contribuye tanto como ella, a ilustrar a los pueblos sobre sus verdaderas obligaciones i derechos, a mantener la pureza de las costumbres, i a dirijir eficazmente la influencia de la sancion legal. La sancion relijiosa, por otra parte, es la única que se estiende a los crímenes secretos, i cuyas promesas i conminaciones no se limitan a la presente vida; lo cual basta para probar, que, sin la relijion, el código de las leyes morales quedaría forzosamente incompleto. I en fin, por su medio las almas de los ciudadanos se alimentan con sentimientos de paz, de órden, de fraternidad i de benevolencia. La sociedad no puede subsistir sin la virtud; separada de Dios por el ateismo, iria precipitadamente a su destruccion imperando en ella el vicio i las pasiones.

3.—Jeneralmente hablando, la relijion es natural por cuanto se funda en la naturaleza del hombre. Pero como es necesario distinguir, si la conocemos únicamente por la razon natural, o tambien por medio de una revelacion especial de Dios; por eso la relijion se divide en *natural* i *revelada*. Aqui nos limitamos a tratar de la primera, la cual tiene dos partes: conocimiento i culto de Dios.

En cuanto al conocimiento, las verdades fundamentales de la relijion pueden comprenderse en estas seis: 1.ª Existe Dios, no existe mas que un Dios; 2.ª Este sér supremo, no solo ha criado el universo, sino que tambien lo gobierna con sábia Providencia, conservándole, atendiendo a la felicidad de todos los vivientes, i cuidando mui particularmente del hombre; 3.ª Que estamos firmemente persuadidos

que todo lo que ha hecho es lo mejor posible; 4.ª Que debemos respetar la impenetrable oscuridad en que se envuelve, adorar la profundidad de sus designios, i juzgarlos con suma circunspeccion; 5.ª Que es soberanamente perfecto i por lo tanto, para mejor unirnos a él, debemos imitar en cuanto lo permita nuestra débil naturaleza, sus infinitas perfecciones; i 6.ª Que el primero de nuestros deberes a este respecto, es averiguar si Dios se nos ha dado a conocer mas claramente por medio de una relijion revelada, i si entre las que se dicen tales, hai alguna que presente caractéres indudables de verdad, para conformar a ella nuestros pensamientos, sentimientos i acciones.

Los sentimientos morales son paralelos a ciertas ideas, o se desarrollan en el alma con ocasion de ellas. Asi, la idea de la inteligencia sin límites produce naturalmente una *fé* sin reserva; la omnipotencia excita la *admiracion* i la *veneracion;* la justicia, un *temor* mezclado de *confianza;* la bondad, el *amor*, el *agradecimiento*, la *esperanza;* la omnisciencia i la justicia reunidas preparan la *obediencia* a su infinita soberania, que es como la voz de Dios en nosotros. Imposible es pues, que reflexionando sobre la naturaleza e infinitas perfecciones de la Divinidad, no se exciten en nosotros estos diversos afectos que constituyen el complexo llamado *sentimiento relijioso*, i que de consiguiente no nos sintamos estimulados a manifestarlo en todos nuestros actos. Hé aquí el oríjen del *Culto*, que no es otra cosa, que "aquel honor u homenaje que el hombre tributa a la Divinidad, compuesto de la fé, el amor, la ternura, la gratitud, la sumision i la adoracion, con las cuales se manifiesta reconocido a sus beneficios, i se humilla en presencia suya." El culto no cria el sentimiento relijioso; lo espresa, se adhiere a él, lo depura, lo revive, lo desarrolla, le dá cuerpo.

4.—El culto es *interno* i *esterno*. El primero consiste en el homenaje de estas ideas i sentimientos, rendido íntimamente a la Divinidad por el entendimiento i el corazon. El segundo, en la espresion o demostracion esterior i sensible de estas mismas ideas i sentimientos.—El hombre está en la obligacion de tributar a Dios uno i otro culto, porque ambos caminan a la par i son del todo inseparables. Sin el culto interno, el esterno quedaría reducido a una serie de actos insignificantes i de hipocresía, que, ni contribuirían a la mejora moral del hombre, ni podrian ser gratos a la Divinidad; i por la inversa, sin el esterno, el interno sería mui estéril. Por medio de las acciones esteriores despertamos la atencion, avivamos la piedad de los demas hombres, los ejemplarizamos, hacemos revivir las ideas que producen i fortifican los buenos sentimientos, i estos se purifican i arraigan mas i mas en el alma. Cierto es que el culto interno, o *en espíritu i en verdad*, es el verdadero holocausto que debe presentarse al Hacedor Supremo; mas, para vivificarlo i depurarlo, debemos afianzarlo siempre en el esterno. Ademas, si de Dios hemos recibido no solo el alma sino tambien el cuerpo, justo es que por medio de este le tributemos nues-

tro reconocimiento a tal favor i a cuantos nos sirven para la conservacion de la vida. Es difícil, por no decir imposible, que el hombre sienta, piense i quiera sin espresar sus emociones, pensamientos i voliciones por signos sensibles i formas materiales. El culto esterno se halla pues tan íntimamente unido al sentimiento relijioso, como la palabra a la idea, i el amor a su manifestacion. Condenar el amor a Dios a permanecer oculto en el regazo del alma, sería obrar contra todas las inclinaciones de la naturaléza, e ignorar absolutamente el poder del amor i la lei de su desarrollo. Levantamos monumentos a los héroes; guardamos con respeto la memoria de los bienhechores del linaje humano, conservamos con amor i ternura cuanto nos recuerda un padre, un amigo, una persona querida, ¿i no manifestaríamos esteriormente el amor, el agradecimiento, la adoracion que tributamos a Dios en nuestro interior?.... Las costumbres del linaje humano, en todos tiempos i paises, están acordes en este punto con la sana filosofía: en medio de los errores i estravagancias que nos ofrece la historia de las falsas relijiones, encontramos una idea dominante, fija, conforme con la razon i enseñada por Dios al primer hombre: la obligacion de manifestar el culto interno con el esterno.—No debe ser motivo para proscribir esta clase de culto, el abuso que de él han hecho la supersticion i la hipocresía; pues que, por el mismo principio sería menester suprimir el uso de la palabra, a causa de que a unos ha servido para ocultar la verdad, i a otros para disfrazarla. "Es supersticion, dice Pascal, poner toda su fé en prácticas i formalidades; pero tambien es soberbia el no someterse a ellas."

5.—El culto se divide ademas, en *absoluto* i *relativo*. El primero termina en el mismo Dios, i el segundo se dirije a objetos que le representan.

El culto esterno se subdivide en *directo* e *indirecto*. Consiste el primero en los actos esteriores que se hacen directamente en honra de Dios; i el segundo, en la práctica de nuestros deberes referida a Dios como autor de ellos.

El culto directo puede ser *privado*, *doméstico*, i *público* o *solemne*. Este último consiste en las ceremonias populares, los ritos sagrados i los homenajes esteriores de las sociedades humanas. Está precisamente ordenado por la moral: 1.° porque fijando la atencion se aviva la piedad, i no puede concebirse como haya una piedad sincera en el corazon sin que se manifieste por actos esteriores i públicos: 2.° porque es un poderoso medio de escitar sentimientos de piedad en los demas hombres, lo cual es un deber especial respecto de nuestros hijos i dependientes: 3.° porque tambien es un medio de comunicar la instruccion relijiosa, objeto que debe ocupar una de las primeras atenciones del Gobierno i las autoridades: 4.° porque los pueblos reciben diariamente innumerables beneficios del cielo, i es necesario que los individuos de la asociacion rindan juntos acciones de gracias al Padre universal: i 5.° las calamidades públicas, la difusion de los errores, los avances de la

corrupcion, las convulsiones i trastornos jenerales de la sociedad, exijen de un modo imperioso una plegaria tambien jeneral, que se dirija al único Sér que sondea las profundidades mas secretas del corazon.

6.—La oracion forma parte del culto. Orar es dirijirse a Dios, buscando en su infinita bondad el manantial de sus bienes, i en su infinita misericordia el remedio de nuestros males; es ir a presentar en su divino acatamiento la muchedumbre de nuestras miserias para que se apiade de nosotros i se mueva a socorrernos; es ir a implorar el perdon de nuestros pecados, i los auxilios de la gracia para no volver a cometerlos; es, en fin, ir a suplicar que nos conceda aquellos bienes espirituales que necesitamos para salvarnos, i aquellos bienes corporales que convengan a la salvacion. De donde se sigue, que la *oracion* no es otra cosa que "la elevacion del alma hácia Dios pidiéndole lo que necesita, i un hacimiento de gracias por los beneficios que de su liberal mano ha recibido." En jeneral, la oracion es de una necesidad absoluta, i esta necesidad se funda 1.° en el precepto formal del Salvador que nos manda orar i nunca cesar de orar, i en su mismo ejemplo: 2.° en nuestras necesidades, tanto espirituales como corporales, que solo Dios puede satisfacer: i 3.° en el imperio de Dios sobre nosotros, que no podemos, sin ser delincuentes, dejar de reconocer.—Los deistas alegan que Dios no tiene necesidad de nuestros homenajes, cierto; pero es una necesidad para nosotros el tributárselos, elevando hácia él incesantemente nuestras almas porque son obra suya, i porque en la contemplacion del divino modelo llegarán asemejársele mas. Dos mil años hace que la filosofía habia espresado esto mismo por boca de Platon.

LECCION VIII.

MORAL INDIVIDUAL, O DEBERES DEL HOMBRE PARA CONSIGO MISMO.

1.—Amor de sí mismo.—2. Deberes relativos al cuerpo.—3. Deberes relativos a el alma.—4. Conocimientos que mas importa adquirir para saberse gobernar; i reglas relativas a la estimacion, las riquezas, los placeres, las ciencias i a la disciplina de los afectos.—5. Empleo del tiempo, i método para dirijir la administracion de la vida.

1.—El deber fundamental del hombre para consigo, es el amor de sí mismo; i la fórmula jeneral de la ejecucion de este deber es el desarrollo armónico de sus facultades cual conviene a un sér intelijente i libre. Apliquemos estos principios.—El que está encargado de llevar algo a la perfeccion, es necesario que la ame; i el hombre tiene este encargo para consigo. No puede haber una inclinacion contínua al desarrollo i perfeccion de las facultades, si el sér que las posee no ama este desarrollo i perfeccion. De esta manera, el amor de una criatura a sí misma pertenece al órden

jeneral del universo: órden conocido i amado por Dios, por cuanto es una lei de todos los séres intelijentes i libres. Al amarse el hombre a sí mismo, ama tambien lo que Dios ama, i por consiguiente ama en algun modo al mismo Dios.

El amor de sí mismo es tan conforme a la naturaleza de las cosas, i se halla de tal modo grabado en nuestro espíritu, que no ha sido necesario espresarlo como precepto; no es posible que falte; lo temible es su abuso. Debemos notar a este propósito, que el Evanjelio ha dicho que el primero i principal mandamiento era *amar a Dios*, i el segundo semejante al primero, *amarás al prójimo como a tí mismo*. Esto último se dá por supuesto, i asi es que se toma por modelo o regla del amor a los demas: *como* a tí mismo. De aquí se infiere, que cuando se habla del *amor propio* como de un vicio, se entiende el abuso de este amor, que por desgracia es harto comun; mas no del amor en sí, pues este, por el contrario, es una de nuestras primeras obligaciones, o mejor diremos, de nuestras necesidades.

El deseo de felicidad implica este amor; i como de este deseo no podemos despojarnos, se hecha de ver que el amor de sí mismo es una necesidad. ¿Cómo es, se dirá, que su carácter necesario se concilia con el de un precepto que debe suponer libertad?—Mui sencillamente. La necesidad le conviene tomado el amor en jeneral, en cuanto nos lleva a buscar la felicidad, tambien en jeneral; pero la cualidad de precepto le pertenece, en cuanto se refiere a las aplicaciones de este amor, asi con respecto al objeto determinado en que ponemos la felicidad, como a los medios que empleamos para alcanzarla. El deseo de felicidad es un hecho necesario; el modo de cumplir este deseo cae bajo el órden de los preceptos.

Aquí encontramos un ejemplo de como está unida la moralidad con la utilidad. El amor de sí mismo es moral, i al propio tiempo útil; i no solo útil sino necesario, para que el sér intelijente i libre llegue al objeto de su destino.

El amor de sí mismo no puede ser el término del hombre; este amor, por sí solo i sin aplicaciones, no le proporcionaría la felicidad que desea: el ser feliz por la contemplacion i amor de sí propio, solo corresponde a Dios, quien contempla i ama en sí toda verdad i todo bien. El amor de la criatura a sí misma ha de ser una especie de impulso que la lleve a la perfeccion i felicidad; i en las aplicaciones de este impulso, debe cuidar de no ponerse en contradiccion con su fin. Para ello, es preciso que no tome por norma de su conducta la satisfaccion de todos sus deseos, sino que los considere en su conjunto i en sus relaciones, i que únicamente otorgue a cada uno la parte que le corresponda, para que no se perturbe i ántes bien se conserve i mejore la armonía de sus facultades.

Esto es en jeneral; detallemos ahora, en particular, los deberes que tenemos para con nosotros mismos.

2.—Siendo el hombre, como dice Mr. de Bonald, *una intelijencia servida por órganos*, esto es, un sér misto de dos diferentes

sustancias, una espiritual i otro material, es claro que tiene facultades que desenvolver i órganos que conservar. Por donde se vé, que los deberes para consigo mismo son de dos especies, unos relativos al *cuerpo* i otros a el *alma*.

Por lo que toca a los de la primera clase, diremos que el principal de ellos es velar sobre la conservacion. Para poder llenar nuestras diversas obligaciones, es indispensable comenzar por cumplir esta. Fácilmente se concibe, que desde el momento que la abandonásemos, abandonariamos por este hecho todos los demas deberes, puesto que sin la existencia no hai deberes posibles. *Salus hominis suprema lex esto.* El cuerpo es el servidor del alma; luego esta, en recompensa de los servicios que de él recibe, debe conservarle i fortificarle. Asi, arreglar el trabajo a las fuerzas, el alimento al estómago, i el reposo al cansancio, son otros tantos deberes con respecto al cuerpo. Bajo este punto de vista, la hijiene que asegura la regularidad de las funciones orgánicas, i el ejercicio i la jimnástica que aumentan la flexibilidad i enerjía de las fuerzas físicas, hacen parte de la moral. Ademas, la salud, la fuerza i la ajilidad solo se adquieren i conservan evitando los excesos, endureciéndose a la intemperie, i adquiriendo las artes i habilidades propias para libertarse de los peligros con que a menudo nos amenazan la naturaleza i los hombres. De aquí se derivan todos los demas deberes individuales que se refieren a nuestra existencia material, en íntima union con la espiritual, i que pudieran reducirse al ejercicio i práctica de estas virtudes: *templanza*, *sobriedad*, *castidad*, *trabajo*.—El trabajo allana la práctica de las demas. El hombre activo i laborioso conserva su salud con el ejercicio; está al abrigo del tedio i de los disgustos; proporciónale su trabajo, no solo una honesta subsistencia, sino aun todas las dulzuras que se pueden gozar en esta vida. Su misma actividad es la salvaguardia de sus otras virtudes; pues, miéntras ocupa su espíritu i cuerpo, se libra de deseos desordenados, contrae buenos hábitos morales, i transcurriendo su existencia por entre una vida llena i útil a los ojos de Dios i de los hombres, al fin llega a una vejez pacífica, exenta de remordimientos i de penas.

3.—Lo que hemos espuesto es mas o menos necesario a la conservacion de nuestro cuerpo; pero es menester no olvidar que poseemos otro sér mas excelente, que es el alma. Esta, en su unidad, se halla dotada de tres facultades esenciales, la *sensibilidad*, la *intelijencia*, i la *voluntad;* i el hombre debe dirijir su desarrollo i ejercicio al cumplimiento de la lei moral, que es el fin señalado por la Providencia. *La sensibilidad* se nos ha dado, no solo para satisfacer las necesidades animales, sino tambien para excitar i fomentar el desarrollo de las facultades superiores, dirijiendo nuestras inclinaciones al verdadero bien. Asi es que debemos mirarla bajo varios aspectos, i sacar de sus relaciones los deberes que a ella se refieren. Lo que se ha dicho sobre la obligacion de buscar en todo la verdad, hace innecesario que nos estendamos sobre el uso

que debemos hacer de los sentidos, en cuanto nos sirven para adquirir el conocimiento de las cosas. Si hemos de buscar la verdad, es preciso que empleemos los medios de la manera conveniente; i por lo tanto, es necesario que procuremos usar de los sentidos del modo que corresponde, para que no nos induzcan a conceptos equivocados. Las reglas sobre el buen uso de los sentidos no son solamente lójicas sino tambien morales. Emplearlos de suerte que nos hagan errar, es valerse de correos precipitados o imprudentes con peligro de que traigan noticias falsas; i si llegamos hasta el punto de usar los sentidos con el secreto designio de que nos digan, no la verdad, sino lo que alhaga nuestras pasiones o amor propio, entónces cometemos una especie de delito de soborno: nos valemos de testigos falsos para que engañen al entendimiento —La relacion de los sentidos a la satisfaccion de las necesidades vitales i animales, presenta un nuevo aspecto de que nacen otros deberes. Pero ya hemos dicho sobre esto lo bastante.—En fin, la sensibilidad debe ser contenida en su relacion a los apetitos, sostenida contra las emociones del temor i los rasgos del dolor, respetada en sus delicadezas lejítimas, excitada con relacion al bien, comprimida con relacion al mal, i en suma, gobernada de tal manera que sirva al desarrollo de la intelijencia sin que jamas ponga obstáculos a la libertad.

Empero, la intelijencia i la voluntad completan nuestro sér espiritual. De consiguiente, los deberes del hombre con respecto a su alma tienen ahora dos objetos. El objeto propio del entendimiento es conocer, i el de la voluntad amar; por el uno es un ser racional, por el otro moral; por el entendimiento marchamos a la verdad, por la voluntad llegamos a la virtud. La verdad i la virtud son los mas preciosos bienes, a cuya posesion hemos sido llamados por el autor de la naturaleza.

La primera de nuestras facultades, i que está como en la cima de la naturaleza humana, es el *entendimiento*, el cual es como el ojo del espíritu; si no está bien dispuesto, todo se desordena.—Hablan algunos del entendimiento como si no estuviese sujeto a regla alguna. Asi escusan todas las *opiniones*, todos los errores, bastándoles el que sea una facultad intelectual, para que la tengan por inocente e incapaz de mancha. Es cierto que un error es inocente, cuando el que lo sufre no ha podido evitarlo: en este sentido se pueden disculpar algunos errores; pero si se intenta significar que el hombre puede indiferentémente pensar lo que quiera sin sujecion a lei alguna, se cae en una contradiccion manifiesta. La voluntad, los órganos de los sentidos, hasta los mismos miembros del cuerpo, todo en el hombre está sujeto a leyes, ¿i no lo estará el entendimiento? No podemos usar de la última de nuestras facultades sin sujecion al órden moral; i la mas notable, la que debe dirijir a todas ¿estará exenta de lei? ¿La moralidad se estenderá a todo, excepto a lo mas íntimo de nuestra conciencia? Es imposible; por cuanto la verdad i el error no pueden ser indiferentes para el en-

tendimiento. Su perfeccion consiste en el conocimiento de la verdad; luego tenemos un deber de buscarla, i cuando no obramos en este sentido abusamos de la mejor de nuestras facultades. El objeto del entendimiento es la verdad, porque la verdad es el sér; i la nada no puede ser objeto de ninguna facultad. Cuando conocemos el sér conocemos la verdad, i por consiguiente estamos obligados a procurarnos el conocimiento de la realidad de las cosas. Si por indolencia, pasion o capricho, estraviamos nuestro entendimiento haciendole asentir al error, ya por que crea existentes objetos que no existen o no existentes los que existen, ya por que les atribuya relaciones que no tienen o les niegue las que tienen, faltamos a la lei moral por que nos apartamos del órden prescrito a nuestro sér por la sabiduría infinita.—Debemos pues trabajar por buscar la verdad i apartarnos de la ignorancia i del error, enriqueciendo de ideas el entendimiento e instruyéndonos, ora por conformarnos con la voluntad de Dios que no nos ha dotado de facultades intelectuales para que las dejemos ociosas, ora por nuestro mismo bien i el bien de los demas, pues la verdad es el alimento del espíritu i el error su veneno. La intelijencia es el mas bello patrimonio del hombre : por ella nos elevamos sobre el resto de la creacion, nos aproximamos a la Divinidad, nos hacemos dignos de ella, aprendemos a conocer nuestro ser i las relaciones que lo ligan con el mundo, nuestro oríjen i nuestro destino, i cual es la conducta que debemos seguir en la vida; ella, en fin, es la que hace de nosotros unos seres verdaderamente morales. Convengo en que la ciencia, por sí sola, no constituye toda la dicha de nuestra especie; pero es una condicion esencial de ella. "El hombre no es mas que una caña, la mas débil de la naturaleza, *ha dicho Pascal;* pero es una caña que piensa. Para aplastarla, no es menester que se arme el Universo entero, pues un vapor, una gota de agua, una paja, bastan para quitarle la vida. Mas, aun cuando el Universo le aplastara, siempre el hombre valdría mas que el Universo; pues este obedece ciegamente las leyes que no conoce, i el hombre conociéndolas obedece o resiste a ellas. Ademas el hombre tiene ciertas leyes de que el Universo carece: las leyes morales, incomparablemente superiores a todas las de la física, de la mecánica i de la jeometría. Así, toda nuestra dignidad consiste en el pensamiento. Trabajamos pues en pensar bien, que este es el principio de la moral."

En cuanto a la *voluntad,* observaremos que su objeto propio i su destino es dirijirnos hácia el bien i separarnos del mal. Siendo el principio de toda nuestra actividad, las acciones tienen su mismo carácter, es decir, son flojas si la voluntad es débil; enérjicas, si es poderosa; malas, si está corrompida; buenas, si es recta i pura. La voluntad es la que dá al hombre el imperio sobre sí mismo para que se posea, gobierne, i tenga el poder de poner sus actos en armonía con la lei que lo rije. La intelijencia le hace conocer su destino; la sensibilidad apega a él su corazon i afecciones; solo a la voluntad incumbe llenarlo. Mas, para que la voluntad cumpla debidamente su

mision, es necesario disciplinarla, fortificarla contra las causas que podrian o atentar a su independencia, o impedirle marchar libremente hácia el término que le ha sido asignado por la lei de su naturaleza. Estas causas son: las pasiones, que debe sojuzgar i de las cuales podria llegar a ser esclava; las instigaciones sensuales, contra las cuales debe armarse de toda la fuerza moral posible, a fin de que no la seduzcan i entreguen al desórden i desarreglo; la imajinacion, que incendiada en el fuego de una lectura licenciosa o de un espectáculo voluptuoso, inflama a su turno la voluntad, la separa de los consejos de la reflexion, le quita el poder necesario para deliberar con acierto i la libre disposicion de sí misma, la entrega cautiva a los encantos de sus ilusiones, i de esta manera la conduce en todo por sus caprichos.—No basta pues trabajar en instruirnos, es menester ademas empeñarnos en hacernos mejores, practicando todas las virtudes. Si la virtud es una consecuencia natural del buen empleo de nuestra razon, ¿qué cosa hai preferible a ella? El hombre se aproxima a Dios, mas por la virtud que por cualquiera otra cosa, pues la Divinidad es la perfeccion infinita, i la virtud i santidad son el mas alto punto de perfeccion aque el hombre pueda llegar. Por la virtud tiende directamente a su fin; pues su fin esla felicidad, i la virtud es el mas seguro medio de conseguirla. De aqui nace la obligacion de aplicarnos a la contemplacion de la lei, de prevenir nuestra alma contra todos los estravíos a que podrian arrastrarla las pasiones i los vicios, i de huir en jeneral de lo que pueda llevarnos a lo malo, bien sea desviándonos del cumplimiento de nuestros deberes, bien sea disminuyendo en nosotros el amor a la verdad i a la virtud, o el sentimiento moral de lo bueno.

4.—Por consiguiente, los conocimientos que al hombre mas importa adquirir para llenar debidamente los deberes que tiene para consigo mismo, son: 1.º todos los relativos a sus obligaciones particulares i jenerales, i los que le enseñan a dirijir su voluntad por el camino del bien, familiarizándole con la práctica de las virtudes. Todas las obligaciones morales son deberes para consigo, pues de su exacto cumplimiento resulta su perfeccion moral i felicidad: 2.º los que se dirijen a gravar profundamente en nuestro corazon la idea de Dios i los sentidos de relijion. Despues de esto, cada uno debe trabajar en formar una idea justa de sí mismo i de su estado: idea que los antiguos consideraban como fundamental en la investigacion de la verdadera sabiduría; i 3.º los que constituyen una idea exacta de las cosas que ordinariamente se miran como medios de felicidad. Tales son: la estimacion, las riquezas, los placeres i las ciencias.

La estimacion es de dos maneras, la una es *simple i comun*, la otra es la reputacion de excelencia i superioridad que se llama *gloria*. La primera consiste en la opinion de honradez, que es absolutamente necesaria a todos. La segunda sirve de premio a las grandes acciones, esto es, a las que suponen cualidades estraordinarias en la persona que las ejecuta, i redunda en utilidad del jénero hu-

mano. Debemos, pues, distinguir la verdadera gloria de la falsa: aquella es inseparable de la virtud; esta consiste en los aplausos que los hombres dan a la fortuna elevada o al poder, aun cuando haya sido mal adquirido i se emplee en oprimir i esclavizar a los pueblos. Esta falsa gloria que es el objeto de la ambicion, sirve solo para hacer miserables a sus poseedores, aun en medio del esplendor que los rodea.

En cuanto a las riquezas, hé aquí los consejos que la razon nos dicta. Como son útiles al hombre, puede trabajar en adquirirlas si le faltan; no debe hacerlo sino por medios honrados i virtuosos; necesita proporcionar la adquisicion de las riquezas a las necesidades naturales i a las reglas de la moderacion; en su uso debe evitar la prodigalidad i la avaricia; i en fin, como los bienes de la fortuna son insconstantes, es preciso estar preparados a sus vicisitudes i tolerarlas con firmeza.

Entendemos por placeres, los goces de los sentidos, i los de mero ocio i recreo, que no producen otro bien que nuestra satisfaccion individual i momentánea. Entre estos placeres, no hai necesidad de advertir que se deben evitar absolutamente los *ilícitos*. En órden a los *lícitos*, observarémos que son algunas veces indispensables para restaurar las fuerzas agotadas; pero que siempre debemos usar de ellos con moderacion: 1.° por que la diferencia entre los placeres inocentes i los criminales no consiste muchas veces mas que en el grado; i 2.° porque enervan el alma, i la hacen incapaz de aquellos jenerosos esfuerzos que exije la práctica de la virtud.

Por lo que toca al cultivo de las ciencias, debemos elejir las mas análogas a nuestro estado; preferir a las especulaciones de mera curiosidad, las que ofrecen algun resultado práctico, útil a nosotros mismos i al jénero humano; evitar en ellas la intolerancia de las opiniones ajenas i el prurito de singularizarnos; i no absorvernos de tal modo en su estudio, que olvidemos la vida activa i la práctica de los deberes sociales.

Finalmente, como nada conduce mas a la perfeccion moral, que la acertada direccion de nuestras operaciones, sometiéndolas a un plan racional; hé aqui las reglas que debemos seguir en este punto. —Trabajar constantemente, porque la existencia sin trabajo es una especie de muerte; encaminar siempre todos nuestros trabajos i estudios a un objeto determinado; elejir un objeto útil a nosotros mismos i a la sociedad; proporcionarlo a nuestra condicion en el estado social, i a nuestras fuerzas; i una vez elejido con madura deliberacion, no abandonarlo lijera e inconstantemente por otro, ni dejarnos acobardar por las dificultades que se opongan a su logro, a menos que sean insuperables.

5.—El buen empleo del tiempo es tambien uno de nuestros deberes, e indudablemente el principal. El valor del tiempo es inestimable, es un tesoro mui precioso i un don de Dios, quien nos ha de pedir cuenta del uso que hayamos hecho de él en cumplimiento de nuestras obligaciones. Uno de los imposibles que se conocen es,

como dice Bacon, recuperar el tiempo perdido; i sin embargo, es la cosa que se pierde con mas indiferencia. El tiempo, ha dicho Franklin, *es la tela de que está* hecha la vida; i la vida misma es un bien fugaz i frájil, que incesantemente se nos escapa. Siendo tan escaso el número de dias que al hombre está concedido vivir sobre la tierra, es el colmo de la insensatez malograr unos momentos, cuya pérdida es tan funesta. ¡Dichoso pues el hombre ilustrado que conoce el valor del tiempo, i sabe aprovecharlo por su propia instruccion i mejora, i la de sus semejantes!

Empero, el buen empleo del tiempo es una especie de ciencia que necesita adquirirse por el estudio, como los otros conocimientos humanos. Por consiguiente, si se logra combinar un método fácilmente practicable para sacar del tiempo el mejor partido posible, no será esto ménos útil, que lo que fué la invencion de los relojes i péndulas para determinar la division regular de las diferentes partes del dia i de la noche; con la diferencia, que el relój se limita a indicar una division mecánica del tiempo; en tanto que el *método de emplear el tiempo* determina i perfecciona su uso: hace encontrar dias en horas.

Las condiciones necesarias para arreglar bien el empleo del tiempo, son: 1.ª Preguntarse uno a sí mismo, antes de hablar o de obrar, *cui bono? (¿para qué sirve esto?)* Tal es la cuestion prévia i esencial que debe presidir a toda accion, a todo discurso, a todo paso, a toda especie de ocupacion. Es mas fácil de lo que se cree, contraer este hábito, cuando vemos que cada hombre, en su arte particular, adquiere otros análogos sin trabajo ni esfuerzo, mediante la sola continuidad de accion. Por él adquiriremos una gran presencia de ánimo i una exactitud de vista moral e intelectual, que bastarán para hacernos evitar muchas faltas, muchas indiscreciones i pasos precipitados, i una pérdida de tiempo inmensa e irreparable. Mas, para que una regla de conducta tenga efectos reales i saludables, ha de proporcionarse a la flaqueza i a la lijereza, que por desgracia son propias del espíritu humano. Es necesario precaver al hombre contra aquellos inconvenientes i peligros inherentes a su naturaleza: por consiguiente fortificaremos la primera condicion con esta otra, no menos importante.—2.ª Cada individuo, cuidadoso de mejorarse a sí propio i de trabajar en su felicidad, debe consagrar todos los dias algunos momentos, bien sea antes de entregarse al sueño o bien al levantarse por la mañana, a repasar en su mente lo que hizo, dijo, oyó u observó el dia precedente. Este exámen fujitivo i rápido ocupa precisamente una porcion de tiempo perdido para todos los hombres, i que asi se encuentra i emplea del modo mas fructuoso. Apodérase uno de aquel momento, (que parece indicado por la naturaleza, i de que la misma vida social permite disponer libremente), para penetrar en el alma, recojerla en sí misma, recordar todo lo que vió, tocó o supo, todo lo que pudo hacerse o decirse con prudencia o sin ella, útil o inútilmente, en beneficio o daño de su cuerpo, de su entendimiento i su

corazon. Dáse cuenta exacta i severa del empleo de todos sus instantes en el intérvalo de las veinte i cuatro horas anteriores: dirije, por decirlo asi, esta pregunta a cada dia que acaba de pasar: *¿de qué me has servido para mi perfeccion física, intelectual i moral, para mi felicidad? ¿Te he constituido mi tributario, has pagado tu deuda?*—Mas, como este hábito pudiera no continuarse asiduamente, como pudiéramos descuidarlo, entibiarnos; como no siempre dariamos una atencion igualmente escrupulosa a seguir los progresos sucesivos que hubiesemos hecho, o a preservarnos de una dolencia involuntaria, que pronto nos alejaria del término, por esta razon no basta limitarnos a un acto de pura meditacion i reflexion, sino que—3.ª debemos fijar su resultado en un *Rejistro*, en el cual escribiremos solo algunos renglones cada dia. Reuniráse en él la cuenta rendida de las acciones, de los discursos i principales pormenores del empleo que hubiesemos hecho del tiempo; se tendrá un cuadro diario analítico de nuestra situacion i conducta, que indicará si es lícito hablar así, los diferentes grados i las variaciones de temperatura en la constitucion física, moral e intelectual.

El triple hábito de no decir ni hacer nada importante, sin preguntarse uno ántes *cui bono?*; de darse cuenta cada noche o cada mañana, del empleo del dia precedente; i de resumir esta cuenta por escrito en un *rejistro analítico*, tal es la base del método propuesto, cuyos resultados trataremos ahora de desenvolver, para que sean calculados i debidamente apreciados. Pero, sépase, antes de todo, que esto no es una cosa difícil, sino al contrario mui fácil i sencilla, aprobada por la razon, que se enlaza con nuestros mas caros intereses, que nos dá mayor imperio sobre nosotros mismos, que conserva a nuestra disposicion los recuerdos de nuestra vida anterior para sacar partido de lo pasado, gozar mejor de lo presente i hacernos hasta cierto punto dueños del porvenir; i que aumenta finalmente el valor real, i por decirlo asi, la estension i la duracion de la vida. Porque debe saberse, que la *vida humana* se reduce toda entera a estos tres puntos, tan pronto a escapársenos: lo irrevocable *pasado*, que desapareció sin retorno, i cuya perdida es del todo irreparable; lo inasible *presente*, que huye como el relámpago, i que nada puede contener en su fuga; i lo impenetrable *porvenir*, que se sustrae a nuestra inquieta curiosidad, a nuestra anciosa impaciencia, i cuyo velo no puede penetrar ninguna mirada humana, ni sondear su profundidad.

Pueden notarse desde luego tres ventajas principales, que el uso seguido del metodo propuesto debe producir necesariamente.—1.° No se altera la salud, a lo menos por culpa nuestra. I sabido es que la mayor parte de las enfermedades que aflijen a los hombres, i les arrebatan la libre disposicion de una parte de su existencia, les viene de ellos mismos, i son el producto de su neglijencia, de sus pasiones o excesos..—2.° No se envilece el alma. Como que vela sobre sí misma con solicitud continua, no se corrompe la pureza de su esencia primitiva con el comercio de los hombres, ni con el con-

tajio de los malos ejemplos. La paz i la dignidad del alma, conservadas con cuidado, impiden que la constitucion física se turbe por la influencia de las pasiones maléficas, i que la intelijencia se oscurezca i desvie de su direccion natural por la inquietud i las penas que acompañan al arrepentimiento.—3.° El espíritu obra con vigor i eficacia por un estado de meditacion habitual, que no le permite caer en aquella inaccion a que naturalmente propende, i cuyo efecto es entorpecer i deteriorar sus mas nobles facultades. El que no es avaro del tiempo jamás estará a la altura de sus obligaciones: los meses i los años se le pasarán sin llenarlas, dejando solo en pos de sí un tardío arrepentimiento.

Desde el principio del cristianismo, el empleo del tiempo ha sido estrictamente arreglado por todos los que han querido vivir metódica i cristianamente. Los fundadores de los institutos relijiosos han puesto en ello un grande esmero, i esto no precisamente por motivos humanos, sino por el convencimiento de que la ociosidad es el mas peligroso enemigo de los que anhelan vivir como Dios manda. El tiempo en efecto, no solo nos sirve para llenar los deberes de nuestro estado en toda su estension, para adquirir los estudios i conocimientos necesarios i los bienes que de ellos se derivan, sino tambien para ganar, despues de los cortos i azarosos dias de esta miserable vida, una felicidad perpetua.

LECCION IX.

MORAL SOCIAL, O DEBERES DEL HOMBRE PARA CON SUS SEMEJANTES.

1.—Clasificacion de los deberes del hombre, como ser social.—2. Deberes para con la humanidad; su division i comprension.—3. Deberes para con la patria, nacion o estado.—4. Deberes relativos a la sociedad doméstica o de familia.—5. Deberes referentes a otras relaciones particulares, como las de maestro i discípulo, de amigos, etc.

1.—El hombre no es un ser aislado sobre la tierra, no está destinado a vivir solo, sino en comunicacion con sus semejantes. Que es esencialmente social, lo prueban sus necesidades en la infancia, la juventud i la vejez, sus facultades intelectuales i morales, sus inclinaciones naturales, sus sentimientos, el uso de la palabra en fin. Asi, puede decirse que la sociedad le es casi tan necesaria como la respiracion, i que él no puede aislarse impunemente ni buscar una felicidad exclusiva. La conservacion individual i la conservacion social, son dos cosas intimamente unidas.—Nuestro corazon es ávido de emociones: la necesidad de amar a nuestros semejantes i la de ser amados por ellos, las esperimentamos a un mismo tiempo. La indiferencia es la muerte del alma; si no fuera así ¿en dónde estaria el orijen de ese interes tan vivo que tomamos por la suerte de nuestros amigos? ¿Cuál seria el principio de la compasion que esperimentamos para con la desgracia? ¿De dónde nos vendria esa

satisfaccion interior, que es siempre la compañera de una buena accion en favor de nuestros semejantes? ¿Qué cosa podria hacer que naciesen en nuestras almas sentimientos tan profundos i tan dulces como el de la benevolencia, de la amistad, de la jenerosidad i del agradecimiento? ¿Por qué ese deseo tan natural de poner en comun nuestros brazos i nuestros talentos, nuestra esperiencia i nuestras reflexiones, i hasta nuestros placeres i disgustos? El gozo pierde la mitad de su valor, siendo solitario; i nuestros sentimientos de tristeza, nuestras penas, llegan a ser mas soportables cuando podemos depositarlas en el seno de la amistad.

Estando el hombre destinado a vivir en sociedad, necesariamente tiene que llenar deberes conformes a este destino; los tiene con la gran familia del *jénero humano*, con la *nacion* a que pertenece, con la *familia* de que es miembro, i con los *individuos* con quienes está enlazado por relaciones particulares. Pasemos a describir sucesivamente los deberes del hombre en cada una de estas posiciones, o segun el órden de esta triple familia, humana, nacional i particular.

2.—La humanidad es una gran familia que forma la sociedad universal, cuyos miembros somos todos hermanos. De esta confraternidad nacen ciertas relaciones que son la base de otros tantos deberes del hombre para con el hombre, esto es, para con todos i cada uno de los individuos de su especie. *Homo sum, nihil humani a me alienum puto*: hombre soi, i nada de cuanto interesa a la humanidad me es estraño. Asi pues, todo hombre por el hecho de serlo, es para mi un ser sagrado, que tiene derechos que yo debo respetar, un destino en el cual debo interesarme, asi como él debe tambien interesarse en el mio i respetar su cumplimiento.

Jeneralmente se dividen los deberes de humanidad en dos clases; unos son primitivos o absolutos, i otros derivados o condicionales. Se llaman *deberes primitivos* aquellos que son una consecuencia necesaria de la constitucion natural i primitiva del hombre, tal como el mismo Dios la ha establecido, i que ninguna otra cosa suponen; de suerte que cada hombre, por el solo hecho de serlo, está obligado a practicarlos para con cualquier otro.—Por el contrario, llámanse *condicionales* aquellos que suponiendo algun hecho, o algun establecimiento humano, no obligan sino en ciertas circunstancias, i con relacion a determinadas personas. Apoyemos esta distincion con un ejemplo. Un desgraciado cae al agua i va a perecer; estan obligados todos los que lo ven, a socorrerle en cuanto puedan: esta es una obligacion primitiva i absoluta. Uno de nuestros amigos llega a ser padre de familia; está obligado a proveer a la subsistencia de sus hijos, i debe velar sobre su bienestar: este deber se deriva del hecho de la paternidad, i por lo tanto es condicional; no es una obligacion para los que no tienen hijos.

Se dividen tambien estos deberes en perfectos e imperfectos. *Deber perfecto o determinado* es aquel que hemos de cumplir necesariamente, queramos o no queramos; i por la inversa, *imperfecto* o

indeterminado es aquel cuyo cumplimiento depende de nuestra espontánea voluntad.

La lei moral nos obliga en primer lugar a no dañar a nadie por pensamiento, palabra u obra, i en segundo lugar a hacer a los demas hombres todo el bien posible. Por consiguiente, los deberes de humanidad son deberes de justicia i de caridad. Tiempo ha que la conciencia universal ha espresado los principales de estos deberes por dos tan antiguas como sábias máximas, que el cristianismo ha hecho pasar a las costumbres de los pueblos modernos: *No hagas a otro lo que no quieras que contigo hiciesen los demas hombres;* traduccion expresiva i popular de los deberes negativos, que son propiamente los de respeto o de justicia. I por la inversa: *lo que quieras que te hagan los hombres, eso mismo haz tú con ellos;* aquí se comprenden los deberes positivos, que son los de amor o caridad(a). Esta virtud bien entendida comprende todos los deberes de humanidad: ella, en sus aplicaciones particulares, conduce al hombre al cumplimiento de todas las demas virtudes, cuya práctica mejora la condicion social i hace mas fácil la tarea de los que mandan i de los que obedecen. La *induljencia* con las ajenas faltas; la *beneficencia* para con la desgracia; la *tolerancia* de las opiniones; la *veracidad* en nuestras acciones i palabras; la *justicia* que nos hace guardar en nuestras relaciones toda la equidad posible; el *vencimiento de sí mismo* perdonando con jenerosidad las injurias; i finalmente, el *respeto* a la dignidad del hombre ennoblecido por su divino orijen, son otros tantos benéficos efectos de la caridad. Esta virtud habla a todos los hombres, sin distincion de condicion ni clase, i les dice: "haced que reine entre vosotros la beneficencia, la benignidad i la misericordia, i toleraos vuestros defectos mutuamente; vivid entre vosotros con humildad, afabilidad i paciencia, i sed celosos en conservar mediante el vínculo de la paz la unidad de espíritu, conforme a la unidad de vuestra esperanza; amaos unos a otros con ternura fraternal; sed amigos sin artificio ni engaño; estad siempre dispuestos a daros testimonio de atencion i aun de respeto; i perdonaos las ofensas, por imitar a Jesus que las perdona todas."

3.—Si estamos obligados a amar a todos los hombres, con mayor razon lo estaremos a amar a nuestros compatriotas. En el amor a la patria está encerrada toda nuestra felicidad, i la de nuestra familia i amigos.—Todo hombre al nacer contrae la obligacion de amar a su patria, i al alimentarse en su seno ratifica la obligacion de vivir i morir por ella. Mas, como la patria tiene diversas necesidades, no exije de sus hijos los mismos sacrificios; unos derraman su sangre en los campos de batalla; otros riegan las entrañas de la tierra con el sudor de su frente; aquellos elevan sus manos al cielo para rogar por nuestra prosperidad o para llorar por nuestros crímenes; i estos velan por nuestras leyes, i sostienen entre los ciudadanos los

(a) Tobias, cap. IV, vers. 16.—S. Mateo, cap. VII, vers. 12.—S. Lucas, cap. VI, vers. 31.

derechos de equidad i justicia. Tened siempre presente que la patria tiene un derecho sagrado e indisputable sobre vuestros talentos, vuestras virtudes, vuestros sentimientos i acciones; i que sea cual fuere la posicion en que os encontreis, no sois mas que unos centinelas apostados con la obligacion de velar siempre por ella, i de volar en su auxilio al menor peligro.—Para llenar tan elevado encargo, no basta desempeñar con puntualidad los empleos que la patria os confie, defender sus leyes, conocer sus intereses, derramar vuestra sangre en los campos de batalla o en las plazas públicas....; existe un enemigo para ella mas peligroso que la liga de otras naciones o las discordias intestinas, cual es la guerra sorda i lenta, pero viva i continua, que hacen los vicios, las pasiones i la impiedad a las costumbres: guerra tanto mas funesta cuanto que la patria no tiene por su parte medio alguno coercitivo para impedirla. Se han establecido leyes civiles contra los crímenes; contra las pasiones i los vicios no pueden promulgarse, por que su represion solo depende del ejemplo i las lecciones de los hombres de bien. Lejos pues de contenerse en el silencio, es preciso que estos hagan estallar su indignacion contra la licencia que destruye las costumbres, contra las violencias, las injusticias i las perfidias que se ocultan a la vijilancia de las leyes, contra la falsa probidad, la falsa modestia, la falsa amistad i contra todas las demas viles imposturas que sorprenden la estimacion de los hombres.—Todo ciudadano que ama sinceramente a su patria debe defenderla contra sus enemigos interiores o esteriores, contra los facciosos i contra los hombres indignos; debe alternativamente, i segun las circunstancias, rechazar las invasiones estranjeras, apagar la guerra civil, i contribuir a la represion de los crímenes i delitos. Un buen ciudadano debe tambien ser sumiso a las leyes, contribuir a los cargos públicos, i procurar aumentar con el ejercicio de su profesion la riqueza i las glorias de su pais. Este es verdadero *patriotismo;* cada uno de nosotros debe consagrar su vida a llenar tan nobles deberes; la pública estimacion nos recompensará por nuestros esfuerzos; i aunque esta nos llegue a faltar, suficiente recompensa es la satisfaccion interior que nos inspiran las buenas acciones. Amad la patria; pero que este amor no esté en los labios, sino en la práctica de la virtud i en la ejecucion de acciones nobles i honrosas. Asi os lo manda la moral, i vuestra dicha os hace de ello una necesidad. Caminad por la senda de la justicia sin prestar oidos a los clamores de la ambicion o de la sedicion: llenad siempre los deberes de un buen ciudadano, i conseguireis el aprecio aun de los mas acérrimos enemigos del reposo i prosperidad de nuestra patria.

En resúmen: el ciudadano es gobernante, o gobernado. Si *gobernante,* debe a sus gobernados justicia, seguridad, i medios de perfeccion física, intelectual i moral. Si *gobernado,* respeto i obediencia a sus gobernantes. Los deberes de gobernantes i gobernados, pueden reducirse a la obediencia de las leyes. Nadie puede sustraerse a esta obediencia, sin faltar a las primeras reglas de la moral i

a la condicion precisa con que la sociedad nos ha admitido en su seno. La lei es como la Divinidad: todos deben ser iguales delante de ella: a sus ojos no debe haber excepcion para nadie: sirve igualmente de freno a las pasiones de los poderosos como a las de los débiles, i es una garantía de estos contra aquellos. Las leyes mandan por lo regular que se respete la persona i propiedad de cada individuo, que se obedezca a los majistrados, i que cada cual con sus bienes i su persona contribuya a la conservacion i bien-estar comun. Por consiguiente, el ciudadano está obligado a cumplir todos estos preceptos de las leyes, i he aquí el compendio de los deberes que como tal ciudadano tiene.

4.—La tercera sociedad es la doméstica, o de familia. Considerando como miembro de esta, el hombre es hijo o padre, hermano, esposo, amo o sirviente; segun estas diversas relaciones, asi tiene diferentes deberes que llenar. Limitémonos a recordar aqui los mas importantes.

Deberes de los cónyujes como esposos i como padres. La sociedad doméstica principia por el matrimonio. Este no es otra cosa que una amistad contraida a los ojos del público i jurada ante el mismo Dios, entre el hombre i la mujer, con el fin de propagar la especie, contribuyendo por este medio a su conservacion i aumento. Los esposos hacen comunes sus intereses, ideas, sentimientos i destino. Por tanto, los deberes que tienen, ya propios de cada cual, ya comunes a ambos, son muchos, i todos han de cumplirse con una fidelidad relijiosa. El hombre en particular, como mas instruido i de mayores aptitudes para el trabajo, debe cuidar de los intereses de la familia, proporcionándole todas las comodidades posibles. La mujer, como mas idónea para las faenas domésticas, debe por su parte arreglar lo interior de la casa i procurar que nada falte en ella ni a su marido ni a sus hijos. Poseyendo el hombre títulos de superioridad incontestables sobre la mujer, claro es que a él le pertenece el mando, i que ella i los hijos le deben sumision i respeto; pero el marido está obligado a no abusar de su autoridad, a hacerla amable, i a compartirla, en cuanto sea posible, con la compañera que para sí ha elejido.—Los esposos, en comun, deben tener el mayor esmero en complacerse lejítimamente, en no permitirse cosa alguna indebida que pueda turbar la tranquilidad del hogar doméstico, i en evitar los disgustos que frecuentemente ocasiona la familiaridad. Deben tambien guardarse una fidelidad inviolable, i no dividir con otras personas el amor que se prometieron i juraron. Si el esposo o la esposa tienen la desgracia de entregar su corazon a persona estraña, tarde o temprano habrán de esperimentar las funestas consecuencias de los celos i el odio de su respectivo consorte.

El fin del matrimonio es la procreacion de la prole, como acabamos de decir; i aquí los esposos, bajo la nueva relacion de padres, tienen otras obligaciones que desempeñar en comun. Ellos han dado la existencia a séres que tienen una vida física, in-

telectual i moral, pero que no pueden valerse por sí mismos. Los padres deben pues velar a sus hijos, cuidarlos, alimentarlos, satisfacer todas sus necesidades, i darles una buena educacion, proporcionada a su posicion i circunstancias. Hé aquí el mas imperioso de los deberes paternos, *la educacion de los hijos*, formando su entendimiento i corazon cual conviene a criaturas racionales. Deben dársela por su propio bien, por el de los hijos i el de la sociedad toda. La educacion de la juventud forma las costumbres de los pueblos, i hace la felicidad o desgracia de jeneraciones enteras. Solo por medio de una buena educacion, pueden aspirar los *padres* a este noble título, i a tener hijos dóciles que lleguen a ser un dia ciudadanos útiles. Si los padres se ven personalmente impedidos para cultivar de un modo conveniente el talento de sus hijos, al ménos deben velar sobre la educacion que les hagan dar. Pero si las cualidades necesarias para enseñar las ciencias u artes están al alcance de pocos individuos, toda persona de bien i de regular esperiencia, se halla en estado de enseñar a sus hijos los deberes de decoro, urbanidad, humanidad, justicia i piedad. Con el consejo, i en especialidad con el ejemplo, deben instruir a sus hijos en todo lo que sea necesario, correjir sus defectos, inspirarles amor a la virtud, i ejercitarlos en su práctica desde la mas tierna infancia. Los padres que miran con indiferencia el desempeño de obligaciones tan sagradas, tarde o temprano tendrán que arrepentirse; en sus enfermedades, se verán abandonados a manos estrañas; en su vejez o en sus necesidades, padecerán las mayores angustias; i, lo que todavia es peor, tendrán el dolor de ver a sus hijos sumidos en el embrutecimiento i la desgracia, i de cargar tambien con el oprobio de que los cubren sus maldades.

Deberes de los hijos. Los innumerables beneficios que los hijos deben à sus padres, producen necesariamente la obligacion de una intensa gratitud; i asi como los padres se desviven por la felicidad de sus hijos i cuidan de su infancia i adolescencia, así tambien los hijos deben cuidar de la vejez de sus padres. Estos nos aventajan en esperiencia, i, por la voluntad del mismo Dios i la naturaleza de las cosas, son nuestros superiores lejítimos; debemos pues oir con respeto sus lecciones, obedecer sumisamente sus preceptos i consolarlos en sus desgracias. La piedad filial es un deber sagrado, como los demas de esta misma clase. Quien descuida tales deberes, debe abjurar todo derecho a la virtud i a la estima de sus semejantes; no siendo buen hijo, tampoco puede ser buen hermano, buen amigo, buen esposo, ni buen ciudadano. La ingratitud i las ofensas a los padres, son contra la naturaleza; i asi es que el parricidio se ha mirado con tanto horror en todos los pueblos, que unos lo han castigado con los suplicios mas espantosos, i otros no se atrevieron a señalarle pena alguna, porque no creyeron posible la existencia de monstruos tales, que fueran capaces de atentar contra la vida veneranda de sus padres. La obligacion moral de los hijos para con ellos es gravísima; el amor, la ternura, el agradecimiento, la obe-

diencia racional i pronta, el respeto, la veneracion, el auxilio en las necesidades, la tolerancia en las molestias, el compasivo disimulo de sus faltas, la paciencia en las enfermedades i flaquezas de la vejez, son otros tantos deberes prescritos por la piedad filial. Quien los olvida i quebranta, ofende a la naturaleza, i en ella a Dios su Autor.

Los deberes de los hermanos, son de tierna i fiel amistad. El hermano es el amigo que nos dá la naturaleza: nacido de unos mismos padres i habiendo recibido igual educacion, debe tener nuestras mismas ideas i sentimientos. Los hermanos deben pues amarse mútuamente, tolerarse sus debilidades i flaquezas, i prestarse todos los auxilios necesarios. El odio entre ellos es la nota mas fea con que pueden cargar; de todo se cree capaz al que no respeta su propia sangre.

Los parientes entre sí, tienen igualmente recíprocas obligaciones que cumplir. Deben amarse, auxiliarse i socorrerse mútuamente en sus necesidades, con tanto mayor empeño cuanto sean mas inmediatos; pues, aunque la moral exije del hombre estos mismos deberes para con todos sus prójimos en jeneral, sin embargo le ordena que en iguales circunstancias prefiera siempre a aquellos, i que procure en cuanto esté de su parte aliviar sus quebrantos i amparar su desgracia, porque corre una misma sangre por sus venas, digámoslo así, i porque son vástagos que nacen de un tronco comun i pertenecen a una misma familia.

Deberes de los amos i criados. Despues de la esposa e hijos, los individuos que mas imperiosamente reclaman la atencion de los padres, son los sirvientes i las demas personas que viven bajo la inmediata dependencia de aquellos. Los amos forman una especie de sociedad con sus criados: se comprometen a prestarles sus cuidados, i los medios de que ellos carecen para subsistir honradamente. En cambio, los criados se comprometen a servir a sus amos, es decir, a ayudarles en el trabajo que ellos no pueden hacer por sí mismos, a ejecutar sus órdenes i a velar por sus intereses. La equidad exije que las condiciones de este contrato se cumplan exacta i relijiosamente por ambos lados, porque ningun hombre puede obligar a otro por medio de convenios que él mismo hubiese violado.—El amo o superior debe tratar a sus sirvientes con suavidad, pero no con familiaridad ni con excesiva blandura; no debe aumentar con procedimientos injustos o modales acerbos lo que su condicion por sí misma tiene de penoso; debe cuidarles o hacer que se les cuide en sus enfermedades; correjir sus faltas, e instruirlos en sus principales obligaciones; vijilar sobre su conducta; pagarles corrientemente su salario, i cumplir las demas estipulaciones particulares que con ellos hubiere celebrado.—Por su parte, los criados o sirvientes estan obligados a servir a sus amos con celo, fidelidad, discrecion i deferencia; a obedecer puntualmente i de buena voluntad todo lo que se les ordene; a aprovecharse de los consejos que reciban; a velar sobre los intereses de la casa como si fueran propios, defendiéndolos i cuidándolos; a respetar a todas las personas que son

objeto del afecto del amo; a no descubrir las faltas o secretos de este, si los conoce; i en fin, a prestarle fiel i cumplidamente todos los servicios i auxilios a que se hubiese obligado de un modo directo e indirecto.—Una casa en que amos i criados, superiores e inferiores, desempeñan exactamente sus respectivos deberes, es la morada de la paz i el asilo de las virtudes; al paso que todo es desórden i desazon en aquella en que unos son injustos e inhumanos, i otros descuidados i neglijentes. Quienes por lo regular, forman las costumbres de toda una familia son los amos o superiores; i por lo mismo es necesario que ellos sean los primeros en dar el ejemplo, observando fielmente sus deberes, i contribuyendo con sus exhortaciones a que los cumplan los demas.

5.—*Deberes de los maestros i de los discípulos.* Cuando los padres no puedan contraerse a la educacion de sus hijos, deberán confiarlos a preceptores competentes i ejemplares, que se encarguen de tener el mismo cuidado que ellos. De aquí nacen entónces los recíprocos deberes de maestros i discípulos.

El maestro o preceptor es deudor a sus discípulos de instruccion i de buen ejemplo. Llamado a cultivar su intelijencia i a formar su corazon, debe aspirar a que su discípulo enriquezca su entendimiento cada vez mas de buenas ideas, i su corazon de virtudes; i por lo mismo, no le es lícito, ni ocultarle aquellas verdades que le sean útiles, ni negarle los consejos que su inesperiencia necesite. El maestro debe disponer sus lecciones de manera, que no se desentienda de infundir la piedad, porque sin ella, inútiles i acaso nocivos a la sociedad, serán los frutos de la doctrina. Por esta razon las funciones del preceptor son de suyo tan delicadas i penosas, i por lo mismo son tambien de la mayor importancia social. La dicha o desgracia futura de la sociedad, depende de las buenas o malas ideas i costumbres de las jeneraciones que se levantan: si el preceptor es el encargado de que en ellas jerminen las semillas del saber i de la virtud, claro es que ejerce una especie de majistratura, la cual debe ser debidamente honrada, no solo por sus discípulos sino tambien por la autoridad pública. No hai en la tierra galardon que premie el gran mérito que a los ojos de Dios i de la sociedad contrahe aquel que ejerce esta majistratura dignamente.—Los discípulos deben por tanto a su maestro amor, respeto, docilidad i obediencia. Puestos en lugar de nuestros padres de cuya autoridad participan, los maestros tienen como ellos los mismos derechos a estos sentimientos de nuestra parte. La razon, es, porque si de aquellos hemos recibido el primer sér o la vida física, de éstos recibimos una nueva vida que es la intelectual i moral del alma. Encargados de cultivarnos la razon i el corazon, a sus desvelos en la educacion somos deudores de las inapreciables ventajas que esta nos proporciona, saliendo del estado de ignorancia, evitando el vicio i las pasiones, enmendando los defectos, i llenando finalmente nuestra alma de aquellos nobles sentimientos de honor, decoro i virtud, sin los cuales, jamas ningun hombre llegará a ser buen pa-

dre, buen hijo, ni buen ciudadano. El respeto consiste en mirar a nuestro preceptor o maestro como un segundo padre, en prestarle por este sagrado título la veneracion debida a la superioridad de su esperiencia i luces, i en mostrarle un tierno reconocimiento por los cuidados, consejos e instruccion que de él recibimos. Si verdaderamente le amamos, es claro que tambien le obedeceremos con docilidad, que nos interesaremos mas vivamente en sus lecciones, que nos aplicaremos con mayor constancia al estudio, i que por consiguiente progresaremos mas en este. Esto es todo lo que ellos, nuestros padres, i la patria exijen de nosotros. Entónces no estaremos animados por un movimiento de amor propio o de vanidad meramente, sino por un sentimiento profundo del corazon; i asi como las personas que aman a otras se gozan mas en la felicidad que proporcionan al objeto amado que en la suya propia, asi tambien la dulce seguridad que tendremos de que los maestros reciben con nuestros progresos la mas lisonjera satisfaccion, será para nosotros el oríjen de una alegría pura i perenne.

Deberes de los amigos. La amistad es un pacto sagrado, por el cual dos personas se obligan a depositar sin temor sus mas secretos pensamientos, o compartir sus sentimientos mas ocultos de placer o de pena, a correjirse sus defectos, i a auxiliarse mútuamente en la penosa carrera de la vida (1). De consiguiente, los deberes de la amistad son cumplir con todos estos empeños. Si el amigo se halla en miseria, debemos estenderle una mano jenerosa, que le saque de apuros; si las enfermedades o los infortunios le persiguen, debemos prestarle todos los consuelos que inspira la verdadera amistad. ¡No hai cosa mas triste que las frias reflexiones de los que en otro tiempo, en el tiempo de la fortuna, se nos vendieron por amigos, i que nos miran con indiferencia en el dia de la desgracia (2); asi como no hai cosa mas laudable, ni que mas nos ayude a soportar con resignacion todos nuestros males, que el interes que nos manifiesta un verdadero amigo! Una amistad firme i sincera no se debe parar en intereses materiales; son objetos mui bajos para que hagan parte de sus derechos i deberes; seria poner precio al mas inestimable tesoro que puede hallarse en el universo. Es tambien una obligacion de los amigos, no consentir jamas que alguno de ellos sea deshonrado en presencia del otro. Si son falsas las imputaciones, su deber es vindicarlo; si son verdaderas, debe impedir que se hable una sola palabra; irse inmediatamente a correjirlo con dulzura, e interesar toda su amistad en la enmienda. El que falta a tan sagrado deber, no es un amigo; es un falso, un pérfido, que permite se destruya la estimacion que debia conservar como propia,

(1) La amistad, dice un moralista moderno, es un *matrimonio espiritual*, que establece entre dos almas una estrecha union i comercio, i una perfecta correspondencia. (Les Mœurs, part. 3. cap. 2.)

(2) *Donec eris felix multos numerabis amicos;*
Tempora si fuerint nubila, solus eris. (Ovidio.)

por una estúpida neglijencia (a). Por último, los amigos deben correjirse sus defectos, ilustrarse i estimularse recíprocamente a proseguir con ardor en el sendero de la virtud. Este es el empeño mas sagrado de la amistad, i que casi siempre se olvida. ¿De qué me sirve un amigo, si no me estimula con su ejemplo i consejos a domar mis pasiones, i me abandona a los voraces remordimientos de una conciencia culpable? ¿De qué me sirve un amigo, si no puedo valerme de él para lograr las únicas satisfacciones de la vida, cuáles son las que dá la práctica de la virtud? Un sábio decia: "*los virtuosos son los únicos amigos*, porque no merecen este nombre, ni los cortesanos de los príncipes, ni los interesados socios, ni los políticos facciosos, ni los voluptuosos compañeros de la disolucion, ni los cómplices de los malvados (b)." La pena que sufren los falsos amigos, es la de verse abandonados en sus infortunios i condenados a pasar una vida triste i solitaria (c).

LECCION X.

ESCALA DE LOS DEBERES SEGUN LOS GRADOS DE SU IMPORTANCIA.

1.—Prioridad de los deberes que tienen por objeto a Dios, respecto de todos los demas.—2. Prioridad de los de humanidad respecto de los de la patria.—3. Prioridad de los del ciudadano para con su patria, respecto de los de familia.—4. Prioridad de los de familia, respecto de los que tenemos para con nosotros mismos, o los amigos, o cualquiera de nuestros semejantes.—5. Resúmen.

1.—Concebir estos deberes aisladamente no es en verdad difícil; lo que puede ofrecer alguna duda es graduar su importancia, i el órden en que han de desempeñarse. Vamos a tratar esta cuestion.

Los primeros deberes que desde luego se presentan en la escala moral, son los que se refieren directamente al Sér Supremo. Este, como Criador, Lejislador i Conservador del Universo, es el centro de todas nuestras relaciones morales. Si le arrancamos una vez de enmedio de ellas, todo se trastorna, el cumplimiento de las demas obligaciones queda sin base que lo asegure, i por lo tanto espuesto a convertirse en los cálculos variables i caprichosos del interes personal. Por esta razon, jamas podremos exonerarnos de la obligacion constante que tenemos, de tributar a Dios el justo ho-

(a) .....*Absentem qui rodit amicum:*
Qui non defendit, alio culpante; solutos.
Qui captat risus hominum, famam que dicasis;
.....*hic niger est, hunc tu, Romane, caveto.* (Horat.)

(b) Dictionnaire philosophique, artic. Amitié.—*Hoc primum sentio,* dice Ciceron, *nisi in bonis amicitiam esse non posse.* (De Amicitia, cap. 5.)

(c) No hai, dice Bacon, soledad mas triste i aflijida que la de un hombre sin amigos, sin los cuales el mundo es un desierto: el que es incapaz de amistad, mas tiene de bestia que de hombre. Por el contrario, la amistad sincera es uno de los mayores bienes que el hombre puede gozar en esta vida. *Nihil ego contulerim, jucundo, sanus amico,* dice Horacio.

menaje de amor, respeto i gratitud. Aquí no hablamos de los actos del culto esterno; estos son meramente preparatorios, i como tales pueden ser omitidos cuando se atraviesa el cumplimiento de cualquiera obligacion séria con respecto a nosotros mismos o a los demas hombres. Tratamos solamente del culto interno, esto es, de aquellos actos por los cuales reconocemos la íntima dependencia en que estamos de la Divinidad. Estos deben obtener siempre la preferencia, i por desempeñarlos no debe vacilar el hombre en sacrificarlo todo. El que por complacer a los demas hombres, o por salvar su propia vida, es capaz de abjurar la creencia en Dios o de dirijirse a él de un modo contrario a lo que dicta la razon, es mas criminal que el hijo ingrato que, por iguales motivos, se atreve a insultar a sus padres. Por el contrario, las personas que han sacrificado su vida por no consentir en estos actos indecorosos, son verdaderamente justas, i siempre se las ha considerado como los mártires de la verdad, los apóstoles de la sana moral.

2.—En pos de estos deberes, se presentan los de humanidad. La razon es, porque la caridad que el Evanjelio ha proclamado, nos manda someter los intereses particulares de los hombres i los especiales de las naciones, a los jenéricos i mas elevados de la gran familia del jénero humano. Todos somos hermanos sobre la tierra, puesto que las leyes morales que vienen de un mismo principio, nos mandan confundir nuestras individualidades en la unidad universal nuestra especie. Por eso ha dicho Montesquieu: "Si yo supiese algo que *me fuese útil*, pero perjudicial a mi familia, lo desterraria de mi espíritu; si supiese algo que fuese *útil a mi familia*, pero no a mi patria, procuraria olvidarlo; si supiese algo que fuese *útil a mi patria*, pero perjudicial a la Europa i al jénero humano, lo miraria como un crímen." Asi es que el espíritu cosmopolita, el hombre filántropo, abraza la causa de la libertad i de la justicia, do quiera que se encuentra, i contra cualquiera que se oponga.

3.—En pos de los deberes de humanidad se presentan los que tienen por objeto a la patria. Si, por algun desgraciado acaso entraran en conflicto con los deberes de familia, amistad, jenerales para con cualquier hombre, o con los que tenemos para con nosotros mismos, debeemos darles sobre todos la preferencia. El afecto al suelo natal, a la par que vivo, jeneroso i enérjico, es uno de los sentimientos mas universales i mas indelebles del corazon humano (a). Asi, el jeneroso Camilo, el magnánimo Fabio, Leonidas, al desprenderse de los brazos de su esposa para marchar a una muerte segura, i Bruto, inmolando a sus hijos en las aras de la libertad, aparecerán siempre como verdaderos héroes; miéntras que los ejemplos de otros que, en iguales circunstancias, cedieron a sentimientos ménos nobles, son reprobados jeneralmente, o, por lo ménos, mirados con indiferencia. La razon de este fallo espontá-

(a) *Nescio qua natale solum dulcedine cunctos,*
Ducit et immemores non sinit esse sui. (Ovidio.)

neo de nuestro sentimiento íntimo, es bastante ostensible.—1.° A la patria debemos poco ménos que a los autores de nuestro sér, i las ocasiones que se presentan de cumplir con ella son rarísimas, respecto de las infinitas que tenemos de cumplir con los otros. La equidad exije que en estos lances, que se presentan de cuando en cuando, restablezcamos el equilibrio, i rompamos con valor estos lazos domésticos, por preciosos que sean.—2.° Una de las principales condiciones de nuestra reunion en la sociedad civil, comprende el sacrificio de todas estas relaciones, cuando asi lo pida el bien de la patria. Pues bien; si por el hecho de entrar en sociedad nos hemos obligado a cumplir estos deberes penosos, fuerza es hacerlo cuando la ocasion lo demande. Bueno i santo será evitar esta lucha fatal; pero en el duro caso de la alternativa, todo debe posponerse al bien de la patria.—3.° Introducida una vez la escepcion de las relaciones de familia, amistad, etc., se abre para siempre i para todos la puerta a la infraccion de estas sagradas obligaciones. ¿Qué gran diferencia hai entre el amor a los hijos, i la compasion que nos inspiran muchos desgraciados? Si por lo primero puede uno creerse exento de los deberes sociales, tambien lo estará por lo segundo; i de este modo jamas llegaria el caso en que la patria, para salvarse, pudiese justamente exijir de nosotros estos sacrificios.

Si, pues, la patria nos manda ocupar un puesto en que precisamente vamos a perecer, debemos marchar con gusto (a), imitando a un célebre suizo (b) que en igual situacion dijo a sus compatriotas: *Voi a sacrificar mi vida por daros la victoria; solo os recomiendo mi familia; seguidme, imitadme.* Pero debemos advertir que los deberes del ciudadano no son siempre tan absolutos e imperiosos. Preciso es que haya una necesidad cierta de los sacrificios que se nos exijen; pues en el caso contrario, seria una imprudencia condescender con los veleidosos caprichos de nuestros compatriotas.

4.—Despues de los deberes para con la patria, vienen los de la *familia*, en cuya palabra se comprenden la esposa, padres, hijos, hermanos, parientes, etc. I la cuestion que desde luego se presenta es esta: ¿Las obligaciones del padre para con el hijo serán mas fuertes que las del padre para consigo mismo; i viceversa, las del hijo para consigo mismo, lo serán mas que las que tienen por objetos a sus padres?—Difícil es resolverla, porque las razones que pueden alegarse tienen mas o ménos fuerza, en proporcion de la enerjía de los sentimientos de cada individuo. Por una parte, parece que nuestros padrese hijos deben obtener sobre nosotros la preferencia; pues la naturaleza ha inspirado a todos los hombres un amor a estas personas, tan íntimo i vehemente, que no podemos desprendernos de él por mas que queramos; i si este amor es un don de Dios, i al mismo tiempo nos arrastra a estos sacrificios, claro es que tenemos una obligacion de hacerlos. Confirman este resultado los infinitos motivos de

(a) *Dulce el decorum est pro patria mori.*
(b) Arnoldo de Wilkelried.

gratitud que estas personas tienen entre sí, particularmente los hijos con respeto a sus padres. Ello es, que los que en estos casos se gobiernan por el instinto poderoso de la naturaleza, se atraen la admiracion universal, i nunca tienen motivo para arrepentirse; miéntras que los que, desoyendo la voz de sus entrañas, ceden al apetito de su conservacion, sienten siempre amargos remordimientos.— Por otra parte, parece tambien que la necesidad de conservarse es tan fuerte que no admite excepciones; i que las personas que, por salvar a sus hijos o padres, se abalanzan a una muerte segura, se dejan gobernar de una inclinacion inmoderada. La prueba de ello es, que estos sacrificios son comunmente el resultado de un movimiento de entusiasmo, de un delirio en que la razon no suele tener cabida. Si a sangre fria se nos propone la disyuntiva, no dudamos en preferirnos a nosotros mismos.

Contrabalanceando ahora unas i otras razones, tomaremos un término medio, i diremos que no existe la obligacion forzosa de estos sacrificios; pero que los que se posponen a sus padres o hijos, no infrinjen tampoco la lei natural de la conservacion, i practican, por el contrario, una accion mui laudable. Fúndase esta opinion: 1.° en que Dios no puede imponernos por obligacion un sacrificio de que mui pocos hombres son capaces, pues pugna tan directamente con el sentimiento poderoso del amor a nosotros mismos; i 2.° en que Dios tampoco puede prohibirnos una accion que nace de motivos tan puros, i a la cual nos arrastra invenciblemente la naturaleza. Si aun no satisfacen estos fundamentos, i se quiere abrazar uno de los dos estremos, hallamos mucho mas probable el que constituye de estos sacrificios otras tantas obligaciones; suponiendo, empero, que estos sacrificios produzcan cierta e inevitablemente la conservacion de nuestros hijos o padres.

La resolucion de la precedente cuestion, abraza tambien la que podria establecerse sobre la preferencia entre los que tienen por objeto a nosotros mismos, i los deberes de amistad i jenerales de los hombres; pues los vínculos que nos unen a nuestros padres e hijos, son mucho mas fuertes que los de pura amistad i benevolencia. Sin embargo, supuesto el sacrificio del hombre por su padre e hijo, i del mismo por su amigo o por una persona cualquiera, no podemos negar que el segundo es un acto de virtud, tanto mas heróico que el primero, cuanto ménos fuerte es la relacion entre el objeto del sacrificio i la persona que se sacrifica. Si son en gran manera laudables estas muestras de recíproco afecto entre hijos, esposos, padres i hermanos, lo son mucho mas entre amigos, i mas aun entre personas que solo estan ligadas por los vínculos de humanidad. Heróicos serán, por cierto, los grandes ejemplos de patriotismo de que nos habla la historia; pero a todos ellos sobrepujarán siempre los de un Bartolomé de Las-Casas, patriarca de los indios de América, i los de un San Vicente de Paul, amparo de los caminantes estraviados, i padre de los huérfanos abandonados entre las nieves.

5.—Para rematar nuestra teoría sobre la graduacion e importancia de los deberes, advertiremos que todos ellos son impuestos por Dios en este órden: 1.° Deberes para con él; 2.° Deberes para con nosotros mismos; i 3.° Deberes para con el prójimo. Pero podemos invertirlo así: deberes para con Dios—para con la humanidad—para con la patria—para con la familia—para con la amistad—para con cualquier hombre—para con nosotros mismos. Por donde se vé que estos últimos son el punto que, en rigorosa justicia, separa los que se refieren a Dios, de los que se refieren al prójimo; pudiendo hacerse superiores a estos, i debiendo ceder a aquellos. *Pudiendo* decimos, i no *debiendo*, porque las leyes de la moral no ponen atajo a los sentimientos verdaderamente jenerosos, que tienden a confundir nuestra propia existencia con la de nuestros semejantes. Como miembro de una triple sociedad, todo hombre puede mirar la suma i órden de sus obligaciones en estas palabras del ilustre Fenelon: *yo prefiero mi familia a mi persona, a mi familia la Patria, i a esta el jénero humano.*

LECCION XI.

DE LA VIRTUD I SUS ESPECIES.

1.—Esencia de la virtud; ideas que comprende; su definicion; dos modos de considerarla.—2. Refutacion de la opinion de Platon sobre la virtud.—3. Division jeneral de las virtudes morales.—4. Prudencia, i virtudes que le estan subordinadas.—5. Justicia, e id.—6. Fortaleza, e id.—7. Templanza, e id.—8. Importancia moral de la induljencia i de la paciencia.—9. Frutos de las virtudes.

1.—Estamos obligados a trabajar en nuestra perfeccion moral, i por esto es preciso que seamos justos. Se llama hombre *justo* el que obra siempre conforme a la lei; i por el contrario, *injusto* aquel que en sus acciones se separa de ella. Obrar conforme a la lei, es cumplir fielmente todos nuestros deberes hácia Dios, nosotros mismos i nuestros semejantes. Mas, para cumplir o no con la lei, tiene el hombre diversos móviles o alicientes que entre sí chocan antes de la determinacion, i a los cuales obedece o resiste nuestra voluntad. Cuando el hombre infrinje la lei, cede a los móviles que le estimulaban a cometer esta infraccion i enfrena los que tendian a encaminarle en una direccion contraria. Cuando, por la inversa, cumple con la lei, cede a los móviles buenos i ahoga valerosamente los malos. La *enerjía* que el alma despliega en este segundo caso, es lo que constituye a la virtud. Segun esto, llamaremos *virtuoso*, no al que hace el bien por el placer de hacerlo, sino al que lo ejecuta a despecho de los obstáculos i contrariedades que se le presentan al paso. Todos los moralistas están convenidos en esto mismo, mirando a la virtud como el esfuerzo que se hace para obrar bien: tal es su esencia. Por esto dice Aristóteles, *no hai virtud sin sacrificio;* i Rousseau, *virtud es lo mismo que fuerza.* Virtud viene de la pala-

bra latina *vir*, varon, por que son propias de este la fortaleza i la constancia. El hombre virtuoso es el que sabe vencer sus malas inclinaciones: en esto consiste su mérito. Solo pertenece la virtud a un ser débil por su naturaleza, pero fuerte por su voluntad.

Conocida la naturaleza de la *virtud*, fácil es comprender que tal idea implica necesariamente estas dos: 1.ª esfuerzo por vencer todos aquellos estímulos que nos retraen de cumplir el deber; 2.ª el triunfo de dichos estímulos i cumplimiento de la lei por consiguiente. En esta intelijencia, definiremos la virtud: *el esfuerzo que resiste a las seducciones del mal i soporta las molestias necesarias a la consecucion del bien, hasta lograr el cumplimiento de los deberes morales.*—Esto es en jeneral; pero como la virtud puede considerarse bajo dos diferentes aspectos, o como la calidad de una accion determinada, o como la calidad inherente a todas o la mayor parte de las acciones de una persona, es decir, como *acto* o como *hábito;* en moral no es virtuoso, propiamente hablando, sino aquel que la practica de este último modo; o que ha contraido el *hábito práctico i constante de vencer todos los estímulos que retraen del cumplimiento de las obligaciones.* De no ser asi, cualquiera pudiera llamarse *virtuoso*, pues pocos hai que en su vida no hayan practicado alguna vez un acto de virtud. El malvado mismo hace algo bueno, i ¿se diria por eso que es virtuoso? No. De la misma manera, el hombre honrado que a propósito conforma su conducta al deber, puede delinquir alguna vez, sin que por ello se diga que es vicioso. En una palabra, *el hábito* de ajustar la conducta al deber, es lo que caracteriza *la virtud* en el hombre: asi la miró Aristóteles, i asi la consideraremos tambien nosotros al recorrer los diferentes casos en que se la practica i las diversas denominaciones que recibe.

2.—El único que no cifra la virtud en el sacrificio es Platon, quien parece creer que, un conocimiento exacto de lo que debemos hacer o evitar, basta para constituir la virtud mas perfecta. Segun este filósofo, la virtud es una especie de ciencia; ningun hombre puede ver clara i demostrativamente lo que es justo i erroneo, i obrar en contradiccion a estas nociones. La opinion puede hacernos proceder de un modo contrario a las nociones inciertas o dudosas; pero nunca, a despecho de los juicios claros i evidentes.—Esta doctrina se halla sujeta a dos observaciones de gran fundamento. La primera es que *está desmentida por la esperiencia.* Comunmente hallamos hombres de gran talento que conocen toda la estension i hermosura de las leyes morales, i que, sin embargo, se dejan arrastrar de sus inclinaciones viciosas. Pero aun sin ocurrir a hombres ilustrados, consultemos a los mayores criminales, a los hombres mas groseros, i preguntémosles, si cuando han cometido esos crímenes han tenido alguna duda acerca de la existencia i estension de sus obligaciones; todos nos responderán que no, i que este conocimiento es precisamente lo que hacía mas voraces sus remordimientos. La segunda observacion es que *esta doctrina despoja a la virtud*

de todo su mérito. En efecto, si el crímen es la consecuencia de un error, si haber practicado este o el otro acto de virtud, dimanó de que concebí la necesidad de hacerlo; no seré responsable en el primer caso, sino por haberme engañado, i en el segundo, no mereceré la recompensa por otro principio, que por la claridad i exactitud de mi entendimiento: todo lo cual se opone al buen sentido, i a lo que hemos dicho tratando de la libertad del alma.

Los filósofos que, como Platon, se han acostumbrado a contemplar la hermosura de la virtud, la han hallado tan practicable, que no han podido concebir otro oríjen de los estravíos morales que el error; pero esta doctrina, aunque tan bella en la apariencia, no es aplicable a nuestra pobre naturaleza, llena de imperfecciones i debilidades.

3.—Las virtudes son de muchas especies; pero las morales, que son de las que aqui tratamos, se dividen en dos grandes clases, *primarias* i *secundarias.* Desde el tiempo de Aristóteles, las primarias o principales son estas cuatro: la *Prudencia*, la *Justicia*, la *Fortaleza*, i la *Templanza* (a), que tambien se llaman *cardinales*, de la palabra latina *cardo*, quicio; pues sobre ellas se apoyan o ruedan las virtudes secundarias o especiales, como las puertas sobre sus quicios. Las cardinales tienen por objeto el bien moral, el cual puede mirarse bajo cuatro aspectos: 1.° la consideracion de *la razon*, i a este pertenece la Prudencia; 2.° las operaciones de *la voluntad* sobre las cuales versa, i a este pertenece la Justicia; 3.° los fenómenos de *la sensibilidad*, como son los apetitos i afectos con que lucha: los cuales, o incitan al mal que condena la lei moral, i contra estos es la Templanza; o 4.° retraen del bien que ordena la lei, i contra estos es la Fortaleza. A estas se hallan, como acabamos de decir, subordinadas todas las *virtudes secundarias*, que son tantas, cuantos los diversos actos especiales en que puede practicar el hombre la virtud. Sucesivamente nos ocuparemos de unas i otras, en cada uno de los siguientes artículos.

4.—Entre las virtudes cardinales tiene el primer lugar la Prudencia, por que ella es, puede decirse, la madre i norma de todas las demas. La razon es, porque casi no hai vicio ni pasion alguna que no emanen de una falta de prudencia, i por que el hombre que conoce bien su deber, no solo se abstiene de dañarse a sí mismo i de dañar a sus semejantes, sino que hace a estos todo el bien posible. Su definicion es como sigue: *es una virtud que consiste en que el entendimiento nos muestre con precision lo que debemos hacer u omitir en cualquier negocio o accion particular, a fin de que la voluntad obre rectamente* (b).

Tres son, segun Santo Tomas los principales actos de la prudencia: 1.° *consejo* que consiste en hallar los medios para la perfecta consecucion de la obra; 2.° *juicio*, esto es, un justo discernimiento acerca de la aptitud de los medios hallados; 3.° *manda-*

(a) Esta clasificacion es tambien de S. Ambrosio, lib. VI, *in Luc.*, c. 6.
(b) *Est recta ratio ajivilium*, segun Aristóteles.

miento de la razon, que aplique la voluntad a la ejecucion de la obra, de la manera que ella ha juzgado que se debe hacer. Este mandato es la razon misma, la cual inclina dulcemente i sin violencia a la voluntad a obrar conforme a los medios i circunstancias que ella ha juzgado conducentes al buen éxito de la obra.—Segun esto, el *consejo* busca los medios idóneos para la obra que se emprende, i considera las circunstancias presentes del lugar, tiempo i persona, a fin de conocer si son aptas para la misma obra. El *juicio* discierne cual de los medios encontrados es el mas oportuno, i que mejor conduce al deseado fin. Ultimamente el *mandato de la razon* formado por la prudencia, mueve a la voluntad a la ejecucion de la obra por los medios que ha hallado i juzgado mas idóneos. Este mandato práctico, es la parte mas esencial de la virtud de que se trata.

A estos actos esenciales asigna el mismo Santo sus *partes integrales*, que hacen de la prudencia una virtud perfecta para el optimo gobierno de nuestras operaciones. Estas partes integrales, que garantizan la rectitud de los tres actos de la prudencia, son: memoria de lo pasado, intelijencia de lo presente, prevision del porvenir, circunspeccion, perspicacia, docilidad, oracion, discurso, solicitud i cautela. Los siete primeros pertenecen al *consejo*, el octavo al *juicio*, i los dos últimos al *mandato* ejecutivo.—La *memoria* pertenece al consejo, porque la consideracion de los hechos anteriores dá gran luz en órden a lo que debemos hacer ahora. Cuatro medios se asignan para auxiliar la memoria: 1.° semejar las ideas que deseamos conservar, a cosas corporales que no sean mui frecuentes; 2.° ponerlas en la consideracion con cierto órden o enlace; 3.° mirar con solicitud i afecto lo que deseamos recordar, i 4.° meditar con frecuencia en lo mismo. "El hombre prudente, dice S. Ambrosio, antes de hablar considera lo que ha de decir, a quien ha de decirlo, en qué lugar i tiempo; i, acordándose del éxito feliz o desgraciado que han surtido otras veces semejantes palabras, escoje las que son proporcionadas al fin." La *intelijencia*, o conocimiento profundo de lo que se va a hacer, a fin de que no llamemos a lo malo bueno, i viceversa. La *prevision*, o prévia consideracion de los resultados, a efecto de evitar inconvenientes. La *circunspeccion*, o atencion a todas las circunstancias, por que no todo conviene en todo tiempo. La *perspicacia*, o solercia, porque con ella se conoce pronta i fácilmente por *conjetura* lo que conviene hacer, aun sin raciocinio ni esperiencia. La *docilidad*, o prontitud de ánimo para solicitar i adoptar los buenos consejos de otros. Estos consejos deben ser de *los mayores*, en cuyo nombre se comprenden principalmente los ancianos i los doctos. Los consejeros no deben ser muchos, sino pocos i sobresalientes (c). A esta docilidad pertenece la lectura de los escritos i vidas de los varones eminentes en virtud que nos han precedido. La *oracion*, por último, es parte integral del consejo, por

(c) Tú, hijo mio, dice el Espíritu Santo, no hagas cosa alguna sin consejo, i no tendrás que arrepentirte despues de hecha.

cuanto con ella se implora el principal de los auxilios, que es el de Dios, a fin de obtener el acierto. Es tanto mas necesaria la oracion, cuanto mas grave sea el asunto que nos ocupe (d).—El *discurso*, o facilidad de discurrir bien, es constitutivo del juicio, por cuanto asi se conoce con certidumbre lo que, segun los antecedentes que se tienen, debe hacerse como mas oportuno. Esto supone que debe haber un competente conocimiento de la doctrina moral en el ajente, i que este se halle despejado de preocupaciones i errores en materia de fé i costumbres, incluyéndose en esto ciertas opiniones i usos del mundo, reprobados por el Evanjelio.—Finalmente al mandato ejecutivo pertenecen: la *solicitud*, que consiste en poner pronta i facilmente por obra nuestra resolucion por los medios debidos; i la *cautela*, para remover los impedimentos que pueden frustrar nuestro proyecto.

La prudencia proscribe la *imprudencia*, la cual envuelve los siguientes vicios, unos por defecto i otros por exceso.—Se oponen a la prudencia por defecto: 1.° la *precipitacion* o *temeridad* con que se determina i acomete una empresa, no por el prudente dictámen de la razon, sino por el apasionado ímpetu de algun afecto. Este vicio, que se opone al consejo, es una demasiada prisa en buscar los medios convenientes: 2.° la *inconsideracion*, con que se emite un juicio, sin examinar debidamente los medios mas conducentes al fin. Este vicio es contra el segundo acto: 3.° la *inconstancia*, con que por leves motivos se abandona una resolucion justa para adoptar otra. Este vicio es contra el tercer acto: i 4.° la *neglijencia* con que se omite la debida solicitud en cualquiera de los tres actos espresados. Por lo cual, dice Aristóteles, es menester ejecutar prontamente lo que se ha resuelto con maduro consejo: *citó agenda esse, quæ consultaveritis*. De consiguiente, para que la prudencia obre sin imperfecciones, debemos ir buscando despacio los medios que conducen al logro de nuestros negocios; escojer con maduro exámen los mas idóneos; no mudarnos inconstantemente en las resoluciones ya hechas; i no tardar sin justa causa en venir a la ejecucion.—Por exceso: 1.° *la prudencia terrena*, o impia, que establece los medios para conseguir lo que es conforme a la naturaleza corrompida, constituyendo asi el último fin en las cosas creadas; 2.° la *astucia*, que es habilidad para arbitrar medios idóneos a efecto de obtener algun fin, aunque sea engañando al prójimo, i que por lo tanto son opuestos a la honestidad i a la sana moral: 3.° el *dolo* i *fraude*, que son la ejecucion de la astucia; el primero con palabras principalmente, i el segundo con hechos: i 4.° la *solicitud excesiva* de las cosas terrenas i especialmente de las futuras, que inútilmente inquieta i perturba el ánimo, i muchas veces perjudica a la conciencia. Todos estos defectos son enteramente opuestos a la prudencia, i aun cuando tengan cierta apariencia de esta virtud, no son sino sus manchas. El hombre

(d) Como ignoramos lo que debemos hacer, solo nos resta dirijir a Vos nuestros ojos. Paralip. Cap. XX v. 12.

prudente es aquel que sabe buscar los medios que, por caminos lejítimos, conducen a un fin honesto; el que sabe elejir los mas aptos para semejante fin, i ponerlos en ejecucion con la debida constancia i presteza, i con un imperio que excita i mueve a la voluntad sin violencia. Si los medios fuesen ordenados a Dios i a la bienaventuranza, la prudencia no solo será honesta sino santa.

La importancia de la prudencia se deduce de su naturaleza i objeto. Ella es la reguladora de todas las demas virtudes, i sin virtud no hai perfeccion moral. Su oficio es prescribir a las virtudes los medios mas propios para mantenerse en aquel justo término medio en que estriba toda su hermosura, sin faltar ni por defecto ni por exceso. Asi es, por ejemplo, la virtud de la liberalidad, que consiste en mantenerse constante entre la prodigalidad i la avaricia. Si el hombre obrára siempre con reflexion, conocería que su verdadero interes estriba en el cumplimiento de sus deberes, i entónces los desempeñaría todos con la mayor exactitud. Pero desgraciadamente la prudencia es virtud de pocas personas, ya porque nuestra inatencion i frivolidad nos hacen perder el fruto de largas esperiencias, ya porque las pasiones a que tan fácilmente nos abandonamos ahogan la voz de la razon i nos arrastran al precipicio, para hacernos sufrir despues un estéril arrepentimiento. Por eso, el sabio llama con razon dichoso al que está lleno de prudencia: *beatus homo, qui.... affluit prudentia.*—Para adquirir esta virtud, es preciso acostumbrarse desde mui temprano a no obrar sin objeto determinado o sin reflexion, a no olvidar las esperiencias adquiridas tanto en cabeza propia como ajena; a no fiarnos de nuestra propia reflexion únicamente, sino pedir siempre consejo a personas de juicio; i a no determinarnos a obrar, cuando la pasion u otra causa semejante, perturbe el libre ejercicio de nuestras facultades mentales i morales.

La prudencia tiene tres virtudes anexas que son:—la *Eubolia*, que tiene por objeto dar buen consejo:—la *Sinesis*, o buen sentido, por la cual se juzga bien *segun las reglas comunes*:—la *Epiqueya*, o equidad, que, juzgando *segun los principios mas elevados*, se aparta de las reglas comunes para dar a la lei un temperamento justo.

5.—Bajo la palabra *Justicia* no siempre se significa la misma idea. A veces se entiende por ella la práctica de las virtudes en jeneral, i por *justo* al que está adornado de todas ellas. Pero aquí hablamos de la justicia en un sentido estricto, en cuanto es una virtud que entre las cardinales ocupa el segundo lugar. Se define: *la virtud que consiste en que nuestra voluntad se incline constante i perpetuamente a dar a cada uno su derecho con igualdad* (e). De donde se infiere, que esta virtud siempre tiene por objeto a alguna persona distinta de la que la ejercita, pues busca la igualdad de las cosas segun el derecho de cada cual. Es de dos clases, *con-*

(e) Segun el Anjélico doctor es, *habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit.*

mutativa i *distributiva*. La primera inclina a una persona a dar a otra con igualdad lo que en rigoroso derecho se le debe por pacto, contrato, u otro título semejante; i la segunda es la que inclina la voluntad del superior a distribuir los bienes o cargas de la sociedad entre los súbditos, segun sus cualidades o aptitudes, o a repartir entre ellos premios o castigos segun el mérito o el demérito de cada uno.

Es tan excelente esta virtud, que Aristóteles no ha vacilado en compararla con el lucero de la tarde i de la mañana. La justicia en efecto abraza los diversos actos de la vida, porque todos se hallan bajo el imperio de la lei. Esencialmente reguladora de toda clase de intereses, individuales i sociales, ella cimenta entre los hombres el bien mas precioso porque suspiran de contínuo, la paz; i ciertamente que sin la paz, no hai felicidad temporal. Casi todas nuestras inquietudes i turbaciones nacen de alguna injusticia, es decir, de que se ha quebrantado alguno de los derechos que tenemos, a la vida, al honor, la propiedad, la libertad, etc. La justicia, que escrupulosamente sabe respetar todos estos derechos, siempre tiene en vista la utilidad de los demas hombres, i por eso ejerce entre ellos tan benéfica influencia.

La justicia condena el *comunismo*, la *mala fé*, el *homicidio* i la *mutilacion*, la *duda*, *sospecha* i *juicio temerario* contra el prójimo, la *detraccion* i *contumelia*, el *hurto* i cuanta accion se llama injusta.

Para adquirir esta virtud es preciso: no apegar mucho el corazon a los intereses materiales; guardarse de las injusticias mas pequeñas; i proceder con un delicado exámen sobre nuestra conducta respecto de los demas hombres, a fin de descubrir cualquiera falta, reparar el daño hecho, i procurar solícitamente la enmienda. Este último medio, aunque universal para poseer toda clase de virtud, es especialísimo para la adquisicion de una entera justicia. Levantando diariamente un tribunal en nuestro propio corazon, la luz de la conciencia aclarará toda la ofuscacion que la pasion del interes hubiere enjendrado en la mente.

La justicia tiene subordinadas muchas virtudes: las principales son las siguientes:

La *probidad*, que es el amor a la justicia imparcialmente administrada i el hábito de hacerlo asi: rectitud de ánimo, honradez, pureza e integridad en el obrar.

La *beneficencia*, o aquella disposicion habitual a contribuir, en cuanto nos sea posible, al bien de nuestros semejantes. Es la benevolencia en accion.

La *induljencia*, que consiste en sufrir con paciencia los defectos de nuestros prójimos, i en perdonarles sus faltas o flaquezas.

La *tolerancia*, por la que nos abstenemos de inculcar por fuerza nuestras propias opiniones.

El *trabajo* que consiste en no perder el tiempo, ocupándolo útilmente i absteniéndonos de toda accion innecesaria.

La *piedad*, que nos incita a honrar i servir a Dios, a nuestros padres i a la patria.

La *observancia*. Es la virtud por la cual damos a las personas constituidas en dignidad los correspondientes signos de honor i reverencia que se les deben. Tanto ella como la piedad ordenan: 1.° que se practique con palabras i con obras; 2.° que se toleren con paciencia los defectos de las personas a quienes debemos servir u honrar; 3.° que en tales oficios nos conduzcamos con buena voluntad.

La *obediencia*. Es la virtud que hace pronta la voluntad del hombre para ejecutar la voluntad del que manda.

La *liberalidad*. Es la virtud que enseña el órden dictado por la razon para dar dinero u otras cosas precio estimables. Ella refrena el deseo de adquirir, modera el afecto a las riquezas i nos hace prontos para erogarlas debidamente. Tambien inculca aquella sentencia del Señor: "Mejor es dar que recibir." La liberalidad o largueza difiere de la misericordia, en que esta da a los necesitados i aquella a todos; de la magnificencia, en que esta tiene por objeto gastos crecidos, i aquella mediocres.

La *misericordia*. Es la virtud que nos inclina a socorrer las necesidades del prójimo. Las obras de misericordia son conocidas por el cristiano desde que tiene uso de razon. Esta virtud es distinta de la caridad; pero ambas pueden prescribir a un mismo tiempo las obras mencionadas, con esta diferencia: que la misericordia *mira* al prójimo como *miserable*, i la caridad como *amigo*.

La *veracidad* o sinceridad es una virtud, por la cual en la espresion de nuestras ideas enunciamos las cosas cuales pensamos que son. La *veracidad* condena la *mentira*, que es decir o significar algo contra lo que sabemos; i en esta se incluyen la *simulacion*, la *jactancia*, la *hipocresía* i la *lisonja*.

La *afabilidad*. Es la virtud que en la conversacion i en todo el trato de la vida nos hace observar buen tono, propiedad i decencia en nuestra conducta i acciones, i ser oportunamente amables i gratos a otros. La afabilidad prescribe entre otras cosas: 1.° oir benignamente a todos, i hablarles con buen modo i semblante apacible; 2.° responder con suavidad al que nos pregunta, aunque sea con impertinencia; 3.° saludar a los que se encuentran, i corresponder a los saludos con manifestaciones de benevolencia, honor i amistad en los términos que exijen los usos del pais i la buena educacion; 4.° arreglar de tal manera la voz, las palabras, el jesto i el semblante, que todo indique a las personas con quienes hablamos, suavidad i una caridad verdaderamente cristiana. La afabilidad es lo que se llama *urbanidad*, i proscribe la *aspereza* i todos los vicios opuestos a la veracidad.

La *vindicacion*. Es la virtud moral que nos inclina a reparar o impedir debidamente, conforme a la razon i a la lei de Dios i por vias legales, los perjuicios que otros nos hacen o a nuestros prójimos. Esta virtud ordena: 1.° perdonar las injurias re-

cibidas; 2.° que cuando se pide al juez la reparacion o impedimento de los perjuicios, no se haga esto con ánimo de venganza ni por prevencion u odio, sino únicamente por conservar por medios justos i lejítimos nuestra hacienda, honor, reputacion, crédito, etc.; 3.° que no se desee la pena del delincuente en cuanto es un mal para él, sino en cuanto impide que volvamos a ser perjudicados, i en cuanto lo exije la justicia; 4.° que cuando resistamos a un injusto agresor, no faltemos a la lei, ni excedamos los límites de una cristiana e inculpable defensa, procurando solo rechazar el mal i no inferirlo. Aunque por caridad i por paciencia podemos renunciar laudablemente a nuestros derechos, debemos observar las condiciones que prescribe la vindicacion, cuando queramos hacer un justo uso de ellos. Esta virtud solo es propia de los particulares, i es mui diversa de la que practican los jueces, pues bajo este aspecto se reduce a la justicia *legal*, o *distributiva*, o *conmutativa*, segun los diversas modos de considerarla. La vindicacion reprueba altamente la *venganza*, pues esta solo es propia de Dios o de los que hacen sus veces. "Bien conocemos quien es el que dijo: A mí está reservada la venganza, i yo soi el que la ha de tomar (f)".

La *clemencia*. Es virtud que inclina al superior a mitigar la pena que merece el súbdito delincuente. Opónesele la *crueldad*.

6.—Los obstáculos que suele encontrar el hombre para marchar por la senda de la justicia son: o las cosas dificultosas que le espantan, o las deleitables que le pervierten. Por lo cual tenemos necesidad de una virtud fundamental que nos mantenga firmes i constantes contra lo árduo i estraordinariamente difícil, i de otra de la misma clase que nos refrene contra los atractivos de lo agradable. Estas virtudes son la Fortaleza i la Templanza; la primera nos dá firmeza contra lo áspero i dificultoso que se encuentra en la práctica de las demas virtudes, i la segunda nos precave de los agradables incentivos de la sensibilidad. Mas, para no equivocar la fortaleza, es preciso saber que esta virtud puede tomarse en dos sentidos mui distintos, uno lato i otro estricto. Latamente hablando, se entiende por ella la constancia con que el hombre, venciendo las dificultades ordinarias que encuentra en la práctica de las virtudes, se mantiene firme en su ejercicio. Considerada así, la fortaleza no es distinta de las demas virtudes, por cuanto la práctica de cualquiera de ellas siempre supone sacrificio. Pero tomada en un sentido estricto, es decir, en cuanto tiene por objeto las cosas mas dificiles de sufrirse como son las terribles, tornando el ánimo firme i constante para recibirlas, o pronto para rechazarlas o acometerlas si así conviene; es una virtud cardinal. Segun esto la definiremos: la *virtud que consiste en aquella superioridad de ánimo que el hombre manifiesta en medio de los mayores contrastes, venciendo el temor sin incurrir en la temeridad, i rechazando los obstáculos, peligros i dificultades, por grandes que sean, que tienden a apartarle*

(f) *Epist. ad Hœbr.*, Cap. X. v. 30.—Cf. Sylvii, *Comment. in D. Thom.* 2. 2. q. 108. a 2.—Gousset, *Theolog. Moral. Du Decal.* c. 3, art. 3.

del bien moral, principalmente cuando amenaza peligro de muerte, que es el mas terrible (g). Así, es fuerte el ciudadano que sufre los tormentos por no causar la ruina de su patria; fuerte el majistrado que prefiere los rigores de la pobreza i del destierro al acto vil de condenar a un inocente; fuerte en fin el militar, ora en recibir intrépidamente por el bien público grandes maltratamientos por mano de sus enemigos, ora en asaltar a los mismos enemigos, despreciando la muerte por la salud de sus compatriotas, como suele suceder a los guerreros.

La fortaleza considera el bien como árduo i difícil en órden a su ejecucion. Ella dá al hombre firmeza *deliberada*, para que, cuando tenga que desempeñar algun oficio o evitar algun pecado, no abandone su deber por temor alguno, i acometa cualesquiera peligros, i aun la muerte misma, si necesario fuese. Para practicar en rigor esta virtud, es menester que se proceda teniendo por objeto cumplir un deber, o hacer alguna obra de caridad i de justicia. A esto alude aquel sabio precepto: "No temais a los que matan al cuerpo i no pueden matar a el alma; temed ántes al que puede arrojar a uno i otro en el infierno." I tambien aquello: "Nadie tiene amor mas grande que el que dá la vida por sus amigos."

Reprimir el temor i hacer un uso moderado de la audacia es el primero i principal objeto de la fortaleza. Ella arrostra i acomete los mayores peligros en el nombre de Dios, como lo hizo David cuando embistió al jigante Goliat. *Sufrir* los *males* i *trabajos* es el segundo objeto de la misma. Así es como podemos tolerar con valor invencible, en las circunstancias mas estraordinarias i difíciles, cuantos padecimientos procuren apartarnos de la virtud. La estatura colosal con que se pinta a San Cristóval, es una alegoria de la grandeza del alma, de la fortaleza que debe acompañar a todo cristiano. De lo espuesto se sigue que esta virtud modera las dos pasiones que hai en nosotros acerca de las cosas graves i difíciles el *temor* i la *audacia*. Refrena el temor de los males futuros, i secundariamente la tristeza i dolor que resulta de los presentes. Modera la audacia, haciendo que no dejenere en *temeridad*.

El *martirio*, recibido por amor de Dios, es el principal acto de la fortaleza. Opónense en jeneral a esta virtud 1.° la *timidez*, que es fuga de los males a que en ciertos casos debemos someternos. 2.° La *audacia inmoderada*, que es exponerse inconsideradamente a los peligros.—Los grados de la fortaleza son estos: 1.° Vencerse a sí mismo, refrenar la ira i despreciarlos placeres. 2.° Esponer a peligro la vida propia por el bien del prójimo. 3.° Desear el martirio. 4.° Tolerar con paciencia constante males gravísimos, si sobrevienen de improviso. 5.° Padecer dichos males i aun la muerte con alegría i contento. Esto es heróico.

(g) El Anjélico dootor, valiéndose de las palabras de Ciceron, la difiere así: *considerata periculorum susceptio et malorum perpessio.* Tambien se suele definir mas brevemente: *Est virtus rectificans irascibilem circa timores et audacias.*

La *fortaleza* i sus virtudes anexas son obligatorias, ménos la *magnificencia* i la *magnanimidad*, que por lo jeneral solo son de consejo i de perfeccion. El cuarto *don* del Espíritu Santo, que es el *de fortaleza*, es la perfeccion de esta virtud cardinal. Las virtudes anexas a ella, si se consideran en órden a peligros i trabajos de muerte, no difieren de la fortaleza i se refunden en ella; pero si se consideran versando sobre otra clase de males o peligros, son virtudes distintas i subordinadas. Tales son las que siguen:

1.ª La *paciencia*. Es una virtud por la cual sobreponiéndonos a la tristeza i al dolor, vencemos las dificultades que ofrecen los males presentes para practicar la virtud. La paciencia no destruye el dolor ni la tristeza, sino que nos hace sufrirlos ántes que apartarnos del bien, o hacer algo reprensible. Estos males son las dolencias o enfermedades del cuerpo; la pérdida de los bienes de fortuna, de la fama, del honor; las tribulaciones, persecuciones, vejaciones, etc., los males de los parientes, de los amigos o de la patria. La paciencia refrena las murmuraciones, las quejas inútiles; i los lamentos: condena la *insensibilidad* que de ningun modo se afecta por los males propios o ajenos; i la *impaciencia* que se impresiona excesivamente por el mal, i se aparta de lo bueno por la tristeza o el dolor.

2.ª La *perseverancia*. Es la virtud que nos sostiene en el prolongado i contínuo sufrimiento de trabajos, i no deja que desistamos de nuestro deber. Son vicios contra la perseverancia: 1.º la *molicie*, que, contra el dictámen de la razon i de la lei de Dios, nos incita a desistir de la buena obra comenzada, por las dificultades que ocurren; 2.º la *pertinacia*, que nos mueve a persistir en la obra iniciada mas de lo que la prudencia dictamina.

3.ª La *constancia*. Es la virtud que nos hace persistir en el bien contra cualesquiera *otros impedimentos* esteriores, i en particular contra la instabilidad del corazon. Son vicios contra la constancia 1.º la *cobardía*, que hace rendirse a los peligros; 2.º la *estupidez*, que pudiendo, no los evita.

4.ª La *longanimidad*. Es la virtud que nos afianza en la larga espectativa del bien que, en lo emprendido, nos proponemos. Ella modera la tristeza que resulta de la dilacion del bien esperado; así como la paciencia modera la tristeza i el dolor que causan los males presentes, i la constancia tolera el trabajo en la continua ejecucion del bien.

5.ª La *magnificencia*. Es la virtud que dá valor para ejecutar grandes proyectos, especialmente en órden a grandes obras esterioriores, que exijen grandes gastos i dispendio de la propia hacienda. Esto tiene principalmente lugar en edificios o establecimientos públicos que tienen por objeto el bien comun, i sobre todo la gloria de Dios. La magnificencia reprueba como vicios que la contrarian: 1.º La *parquedad*, que es gastar ménos de lo que las obras exijen; 2.º la *inepta prodigalidad*, que es gastar mas de lo que la dignidad de la obra pide.

6.ª La *magnanimidad*. Es la virtud que da prontitud de ánimo para acciones grandes, difíciles i heróicas, dignas de grande honor en toda clase de virtudes, en casos que no versan sobre peligros de muerte. La *confianza* no es virtud sino condicion de virtudes, i especialmente de la magnanimidad. La confianza es la fuerza de la esperanza que proviene de alguna consideracion que nos inspira una opinion vehemente de conseguir el bien que deseamos. Así mismo la *seguridad*, o paz interior, no es virtud, sino complemento de la confianza, i auxiliar de la magnanimidad, por cuanto escluye el temor i angustioso cuidado. Son vicios contra esta virtud: 1.° la *pusilanimidad*, que es rehusar, emprender o hacer algo como demasiado árduo o superior a las fuerzas propias o de que puede disponerse, no siéndolo en realidad. 2.° La *presuncion*, que es emprender obras superiores a las propias fuerzas o de que puede disponerse. Caen en esta falta los que reciben empleos para cuyo desempeño no son idóneos. 3.° La *ambicion*, que es un apetito desordenado de honra. Esto sucede 1.° cuando se busca honor por lo que es vituperable, como los malos que se glorian de sus crímenes; o por lo que no existe, como los hipócritas que aparentan la virtud que no tienen; 2.° cuando se busca el honor de manera que no se refiere a Dios; 3.° cuando no se refiere el honor al bien de los prójimos. Empero, es bueno i lícito pretender los honores debidos a la dignidad, oficio, etc., por el órden, la gloria de Dios, el bien del prójimo, etc.; 4.° La *vanagloria* (de la cual es sinónimo la *vanidad*, i a ella enteramente se reduce), que es un deseo desordenado de tener celebridad, fama i alabanza entre los hombres. Esto se verifica 1.° Cuando se pretende gloria por lo que no la merece, o por lo que es malo, como el que quiere darse importancia por no retractar los errores que ha enseñado o publicado. 2.°Cuando se solicita gloria de los que ignoran si lo que aplauden es digno de ella. 3.° Si no se refiere el deseo de gloria a la honra de Dios i provecho del prójimo. Son resultados de la vanagloria la *desobediencia*, la *jactancia*, la *hipocresía*, la *contienda*, la *pertinacia*, la *discordia* i el prurito de *novedades*.

La *magnanimidad* no es contraria a la humildad, sino que anda inseparablemente unida con ella. El magnánimo se *dignifica* con las cosas grandes, en órden a Dios, esto es, segun la consideracion de los dones que de él ha recibido; i él mismo se *humilla* segun la consideracion de su propia miseria. Ademas, el magnánimo 1.° no aspira en cuanto tal a cualesquiera obras de virtud, sino a las grandes i dignas de grandes honores para glorificar a Dios, a quien solícitamente los refiere. 2.° Es hasta cierto punto reservado, porque no manifiesta fácilmente su magnitud, por no parecer jactancioso. 3.° Solo vive familiarmente con los amigos, por evitar la lisonja i simulacion, pero se asocia caritativa i convenientemente con todos. 4.° No se complace ni aun en los grandes honores, i por lo jeneral los desprecia, sino es en cuanto se refieren a Dios. 5.° Observa moderacion tanto en lo próspero como en lo adverso. 6.° Raras

veces pide favores, no por soberbia, sino porque lo que puede pedir, o es pequeño, o puede adquirirlo por su propia industria. 7.° Sirve a todos con buena voluntad. 8.° Con los grandes se muestra grande, i con los mediocres moderado. 9.° Como verdadero humilde, huye de los lugares o puestos mas honoríficos. 10. Ama o aborrece a las claras lo que segun Dios es digno de odio o de amor, pero sin faltar a la prudencia. 11. No se admira fácilmente. 12. No se acuerda de las injurias, porque esto solo es propio de una alma vil. 13. Nunca adula ni habla mal de nadie. 14. En los males necesarios no se queja ni suplica (h).

Los medios para adquir la fortaleza son: 1.° pedirla incesantemente a Dios, porque no pudiendo venirnos virtud alguna sin su auxilio, mucho ménos poseeremos la estraordinaria de que hablamos, tan fecunda en bienes espirituales; 2. preveer las cosas ásperas i árduas que puedan sobrevenirnos, i abrazarlas desde léjos. Así se va perdiendo poco a poco el temor a los males, i si llegan de improviso se les hace frente con intrepidez; 3. acostumbrarse a abrazar sin temor los pequeños males que acontecen cada dia, porque así irá el ánimo adquiriendo gradualmente aquella firmeza que es tan necesaria en los males terribles; 4.° meditar a menudo en la fortaleza del Salvador i en la de los varones justos que le han imitado a sufrir la muerte con gusto; i 5.° un ardiente amor a Dios, porque el fuego de este amor es tan grande, que no hai cosa que no venza i derrita, por dura que sea.

7.—La *Templanza* es por su tendencia una de las mas influentes virtudes en la humana perfectibilidad; una de las mas altas, egrejias, eximias i moralizadoras, ora se considere bajo el aspecto puramente filosófico i de luz natural, ora bajo el punto de vista relijioso i de luz sobrenatural o revelada, que es como deben considerarla los verdaderos católicos. En ámbos conceptos, modera, refrena o contiene los pensamientos, los apetitos i los ímpetus de las pasiones, subordinándolas al ilustrado imperio de la recta razon. Limita, regula i circunscribe el uso (sin ella inmoderado) de los sentidos, en términos de evitar que se conviertan en pernicioso i destructor abuso. Por estas i otras circunstancias análogas, privativamente catacterísticas de tan sublime virtud, se cuenta en el número de las cuatro cardinales. Se define: *una virtud que, segun el dictámen de la razon i de la lei divina, modera la concupiscencia de los deleites, primariamente de los pertenecientes al tacto i que nacen de la comida, bebida i el uso de las cosas venereas, i secundariamente de los relativos a los demas sentidos* (i).

La templanza no solamente abraza la continencia de aquellos estímulos cuyo influjo es notoriamente perjudicial a la salud; tam-

(h) (Cf. Billuart, *Curs. Teolog.*; *de Fortitudine.*

(i) Segun San Agustin es: *affectio coërcens, et cohibens appetitum ab his quæ turpiter appetuntur.*

bien se estiende a la moderacion de los sentimientos mas lejítimos, i aun a la de nuestros mismos pensamientos. Pecará contra la templanza el que se deja llevar de la ira, o del amor desordenado a las personas del otro sexo; pecará igualmente el esposo que se deja dominar del amor que le inspira su consorte, i que por esto incurre en condescendencias ajenas de su dignidad; i tambien el jóven que admite pensamientos que despiertan su concupiscencia, i que pueden arrastrarlo a algun exceso. El ejercicio de la templanza produce la serenidad apacible que resulta del equilibrio de nuestras fuerzas morales. El que es templado en sus apetitos i afectos, no se halla sujeto a las enfermedades, ni a las perturbaciones mentales que orijinan las pasiones, tiene por lo regular una larga vida, i es siempre feliz. Por eso la moderacion ha sido siempre la virtud de los grandes hombres. Entre los muchos ejemplos que nos presenta la historia, tenemos el de Temístocles, que desarmó con ella la cólera de su jeneral, i le hizo adoptar las medidas prudentes que salvaron la libertad de la Grecia. Scipion ganó tambien con su moderacion la voluntad de los enemigos mas encarnizados de su patria.—Los antiguos Estoicos se penetraron tanto de la importancia de esta virtud, que la desnaturalizaron enteramente, haciéndola consistir en una absoluta impasibilidad. El sábio, segun ellos, podia contemplar la ruina de su patria, la pérdida de su fortuna i de su familia, el aparato horroroso del suplicio, i no sufrir por eso la menor alteracion: él debia mirar todo esto con la misma frialdad que cualquiera de los incidentes ordinarios de la vida. Tales exajeraciones no pueden ser hijas sino de un cerebro delirante; porque semejante individuo no puede existir entre los hombres, i porque la templanza no consiste en desnudarse de los afectos naturales, sino en conservarlos todos dentro de la esfera que señala la prudencia. Pero ellas prueban a lo ménos, que el que no procura moderarse, aun en lo que parece mas lejítimo, no merece llamarse virtuoso.

La lei jeneral de la templanza es, que todo placer o deleite libremente buscado, sirva siempre a alguna accion que sea honesta i buena segun la lei moral. Sus grados son: 1.° Evitar todo placer que impida el cumplimiento de alguna obligacion, o que pueda ser despues ocasion próxima de pecado. 2.° No buscar ningun placer por sí mismo, sino siempre como medio de practicar la virtud. 3.° Evitar todo placer que no conduzca directamente a la virtud, aunque por otra parte pueda usarse lícitamente. Conforme a esto es aquella máxima de la relijion: "Los que son de Jesucristo tienen mortificada su propia carne con los vicios i las pasiones (j)". Son vicios jenerales contra la templanza: 1.° la *insensibilidad*, que es no querer hacer uso de los placeres de los sentidos, cuando el deber obliga a ello: 2.° la *intemperancia*, que es el uso desordenado de lo que halaga a los sentidos.

(j) *Epist. a los Galatas*, cap. V, v. 24.

Como especies al jénero, son *virtudes subordinadas* a la *templanza*, las que siguen:

1.ª La *Humildad*. Es una virtud que consiste en conocer uno sus propios defectos, sin vanagloriarse de las buenas cualidades que tenga, o virtuosas acciones que practique, considerando estas como un deber, i aquellas como un don de la mano de Dios. A la humildad se opone la *soberbia*, el *primer pecado capital*, que es un apetito desordenado de excelencia propia o de ser preferido a otros. La soberbia puede ser de cinco modos: 1.º Cuando uno juzga que tiene por sí mismo los bienes que posee. 2.º Cuando juzga que los ha recibido de Dios, pero por propios méritos. 3.º Cuando se arroga bienes que no tiene. 4.º Cuando mas de lo que conviene, quiere ser preferido a otros, por los bienes que tiene. 5.º Cuando desprecia a otros o rehusa indebidamente someterse a los que tienen lejítima autoridad sobre él. Contra estos diversos grados de soberbia hai una doble gradacion de humildad. La primera rechaza los cuatro primeros modos i es en esta forma: 1.º Tenerse por despreciable. 2.º Confesarlo así. 3.º Persuadirlo a otros, i desear que así lo crean. 4.º Sufrir con paciencia que otros lo digan, i que de obra nos traten con desprecio. 5.º Amar i desear esto mismo. La segunda gradacion rechaza el 5.º modo de la soberbia, i es como sigue: 1.º Sujetarse al que es mayor, i no preferirse al igual. 2.º Sujetarse al igual, i no preferirse al inferior. 3.º Sujetarse al inferior. Sin perjuicio de la humildad, podemos preferir los dones propios a los de otros, cuando es claro que son superiores. Sin perjuicio de la verdad, i en sentido hipotético, el humilde se reputa el peor de todos: 1.º Por los defectos que en sí reconoce, i por los dones de Dios que hai o puede haber ocultos en otros. 2.º En cuanto otros hubieran correspondido mejor, si hubiesen recibido las mismas gracias que él. 3.º En cuanto cometeria los mismos o mayores defectos que los que ve en otros, si Dios por una gracia especial no le favoreciera.

El *segundo pecado capital* es la *avaricia*, i esta se halla contrariada por la virtud de la *Liberalidad*, de que ya hemos tratado.

2.ª La *Castidad*. Es la virtud que refrena el apetito de deleite venéreo. Opónesele directamente la *lujuria*, el *tercer pecado capital*, que se divide en siete especies, i produce ocho vicios que son los siguientes. 1.º La *ceguedad de la mente*, que hace apartarse del verdadero fin en las obras, e inhabilita para entender lo que se debe creer i contemplar. 2.º La *precipitacion*, que es proceder sin deliberacion ni consejo en lo que se hace. 3.º La *inconsideracion*, que hace errar en las relaciones que se adoptan. 4.º La *inconstancia*, que es mudar de parecer con facilidad i sin fundamento. 5.º El *amor propio*, que hace amar la propia carne i sus placeres, como último fin. 6.º El *odio a Dios*, en cuanto prohibe i castiga la lujuria. 7.º El *excesivo amor a la vida presente*, que hace preferir este destierro al cielo. 8.º El *horror* a la vida eterna. Son remedios contra la lujuria: 1.º Pedir a Dios con instancia el don de la continencia. 2.º Huir las ocasiones tanto próximas como remotas, cuales son

los pensamientos, aspectos, familiaridades, coloquios peligrosos. 3.º Evitar el ocio, el sueño frecuente o mas prolongado de lo necesario, i levantarse en cuanto se despierte. 4.º No alimentarse con delicadeza ni abundancia. 5.º Recibir frecuente i devotamente los sacramentos.

La *Pudicicia* solo espresa una circunstancia de la castidad, i no es virtud distinta. Ella prohibe todo aspecto i tacto deshonesto, i en jeneral todo signo exterior que incite a lujuria.

La *continencia* no es propiamente virtud especial; pues unas veces significa la resistencia al desórden de las pasiones en jeneral, i de este modo es una condicion jeneral de toda virtud; otras veces espresa lo mismo que *virjinidad;* otras lo mismo que castidad, en cuanto importa abstinencia de deleites venéreos prohibidos; finalmente otras (i este es el significado mas propio) es perfeccion de la castidad, en cuanto indica abstinencia no solo de lo prohibido, sino de lo lícito en aquella materia, como en el matrimonio. Por último, en otros tiempos se acostumbraba designar la castidad con el nombre de *templanza*, por ser la virtud mas difícil i el acto sumo de ésta.

3.ª La *Virjinidad.* Es la virtud que consiste en una firme voluntad de abstenerse perpetuamente de todo placer venéreo. Esta es la virjinidad virtud, no la virjinidad corporal que es solo de consejo.

4.ª La *Mansedumbre.* Es la virtud que modera el uso de la ira segun la recta razon i la lei de Dios. La ira significa principalmente dos cosas distintas: 1.ª El movimiento que excita al hombre a rechazar lo que obsta a sus deseos, o a aplicar a otro la pena que merece, cuando hai autoridad para ello. Considerada de este modo la ira es buena, con tal que se observen los límites de la moderacion; i aunque en la ejecucion la ira turbe algo el juicio de la razon, esta perturbacion no se imputa a vicio, cuando fué excitada por el juicio precedente de la razon, como lo enseña Santo Tomas. La ira en este sentido suele llamarse *celo.* El no excitarla a la vez puede ser reprensible, si esto es causa de que no se cumpla con el deber, como lo dice San Bernardo. 2.ª Significa tambien la *iracundia*, que es el movimiento desordenado con que rechazamos las cosas que nos contrarian. Esto sucede 1.º Cuando nos indignamos contra los que no lo merecen, v. g. contra un inocente, o contra las cosas inanimadas, o cuando se dá un castigo desproporcionado. 2.º Cuando uno se encoleriza fuera de los límites convenientes; como si se hacen jestos, ademanes o cualesquiera otras demostraciones indecorosas a un racional; o si de la ira resulta enfermedad al cuerpo, o escándalo al prójimo. 3.º Cuando no nos proponemos por objeto la correccion del prójimo, o la práctica de la virtud. La ira es el *cuarto pecado capital*, i de ella nacen la *indignacion*, la *hinchazon de la mente*, el *grito*, la *contumelia*, la *blasfemia* i la *riña*. Los grados de la mansedumbre son: 1.º Evitar toda ira desordenada. 2.º Reprimir aun la ira justa, en cuanto sea posible,

sin detrimento de nuestro oficio o deber. De lo que precede se infiere que no debe decirse: "Contra ira paciencia," sino *Contra ira mansedumbre*. Así como es propio de la paciencia reprimir la tristeza i el dolor, asi tambien lo es de la mansedumbre el moderar la ira.

5.ª La *Abstinencia*. Es la virtud que modera el uso de los alimentos. El vicio que se le opone, es la *gula*, el *quinto pecado capital*, que es un apetito desordenado de comer o beber. Este desórden sucede 1.º Cuando se buscan manjares esquisitos, esto es, raros i comprados a gran precio. 2.º Cuando se buscan manjares estudiosamente preparados. 3.º Cuando se toma mayor cantidad que la necesaria, lo que se llama *glotoneria*. 4.º Cuando se come ántes del tiempo conveniente. 5.º Cuando se come con demasiada vehemencia o ansia. Las reglas de la abstinencia son: 1.ª Que se evite toda vianda o bebida que dañe la salud, o que degrade la dignidad de la naturaleza racional. 2.ª Que no se coma ni beba por solo placer. 3.ª Que a veces nos privemos de lo que lícitamente podemos tomar, cuando tal privacion conviene para fines mas altos i necesarios. Esto es el ayuno, el cual es un acto principal de la abstinencia, i siempre debe practicarse con prudencia i consejo. Los grados de la abstinencia son estos: 1.º Abstenerse de todo alimento por tiempo. 2.º Abstenerse de cierto alimento por tiempo. 3.º Siempre. 4.º Abstenerse de cierta clase de bebida por tiempo. 5.º Siempre. La abstinencia, segun el modo comun de hablar, se llama templanza, i en este sentido dice el Catecismo: "Contra gula templanza."

6.ª La *Sobriedad*. Es la virtud que modera el uso de la bebida inebriativa. Opónesele la *embriaguez*, que es el exceso voluntario de dicha bebida hasta perder el uso de la razon. San Pablo la reprueba expresamente, diciendo: "Manifiestas son las obras de la carne.... los homicidios, las embriagueces, etc.... Los que hacen tales cosas, no conseguirán el reino de Dios (k)".

7.ª La *Estudiosidad*. Es la virtud que modera el deseo de aprender i de saber. Dos son las principales funciones de la estudiosidad: 1.ª Contener dentro de los verdaderos límites el deseo de saber, haciendo que no sea inmoderado, i que se huya de estudios vanos o perjudiciales. 2.ª Excitar el injenio e inflamarnos para estudios necesarios o útiles. Opónese a lo 1.º el deseo desordenado de saber, que se llama *vana curiosidad*. A lo 2.º la *neglijencia*, que es cierta aversion al trabajo, por la cual se deja de aprender lo que por obligacion se debe saber segun el propio estado, oficio o dignidad. Entiéndese tambien por estudiosidad, tomada en un sentido mas lato, la *actividad*, *laboriosidad* o *aplicacion* a todo trabajo moralmente bueno i laudable, o a todo lo que lícitamente puede hacerse, conocerse o adquirirse. Tal es el objeto secundario de la estudiosidad, i de este modo modera el placer reprensible que puede haber en el exceso del trabajo o del ocio. Bajo este aspecto se le opone la

(k) *Epist. a los Gálatas*, cap. V, v. 19.

pereza, que es tardanza para ponerse a trabajar, con perjuicio del cumplimiento de nuestros deberes.

En alguno de sus resultados, tiene afinidad con la pereza el *tedio*, (en griego *Acedia* o *Accidia*) que es una tristeza o disgusto de la amistad divina con el hombre, o de los bienes necesarios para conseguirla o conservarla, como son la gracia de Dios, los Sacramentos, la observancia de los Mandamientos, las virtudes obligatorias, etc., todo lo cual se mira como un mal propio. Este tedio es el *sétimo pecado capital*, con razon, porque es una injuria gravísima a Dios, por cuanto se opone a la caridad que nos manda gozarnos en el bien divino. Sin embargo, este pecado no es grave, miéntras no intervenga pleno consentimiento. Dicho tedio no consiste en la infraccion particular de la lei, porque esta es solo una de sus consecuencias, sino en entristecernos o disgustarnos de lo que debemos alegrarnos, esto es, del bien divino perteneciente a nosotros en el sentido esplicado. Tampoco es motivo de este vicio el trabajo, molestia, o privaciones que entraña la virtud, sino la repugnancia o contrariedad innata de la carne al espíritu. En este caso se omiten las obras buenas de obligacion, porque en sí mismas nos disgustan; i en otros porque nos incomodan. El tedio difiere del *odio* de Dios i de la *envidia:* porque por el odio nos entristecemos del bien divino considerado en el mismo Dios; por la envidia, considerado en el prójimo; i por el tedio, segun está o puede estar en nosotros. Este ocupa en gravedad el lugar inmediato despues del odio de Dios. Llámase el tedio pecado capital, porque de él nacen los vicios siguientes: 1.° La *desesperacion* que hace desconfiar de conseguir el cielo, i abandonar todo cuidado por la salvacion. 2.° La *pusilanimidad* que consiste en desconfiar de las propias fuerzas i huir de los medios de salvacion que son de consejo. 3.° La *tibieza del alma* que es cumplir con neglijencia u omitir el cumplimiento de nuestros deberes. Esta tibieza no es pecado distinto, sino que se reduce al de la inobservancia del precepto que se quebranta. Por lo jeneral anda asociada de la *ociosidad* i *somnolencia*. A este tercer vicio se reduce lo que se llama tedio *jeneral* (vulgarmente *pereza*), porque puede motivar la infraccion de cualquier precepto. 4.° La *malicia*, que es detestar los bienes espirituales en sí mismos, o aborreciéndolos, o sintiendo haber cumplido el deber etc. 5.° El *rencor*, que es indignarse contra los que nos excitan a la virtud: es indicio grave de una alma que peligra en el servicio de Dios. Este vicio anda seguido de una espiritual *amargura*. 6.° La *vagancia* o distraccion *de la mente* hácia cosas ilícitas. Este vicio produce *inquietud* en el cuerpo, *instabilidad* en las resoluciones, *verbosidad*, *curiosidad* importunas. Son remedios contra el tedio: 1.° Hacer actos de caridad; 2.° ejercitarse en buenas obras; 3.° variar los ejercicios espirituales, como lo aconseja San Bernardo.

De lo dicho puede concluirse que los dos últimos vicios o pecados capitales, la *envidia* i el *tedio*, se oponen a la virtud de la caridad. Por último cuando se dice "contra pereza dilijencia," no de-

be entenderse por *dilijencia* una virtud, sino un requisito necesario para la práctica de todas las virtudes (l).

8.ª La *Modestia*. Es la virtud que arregla los movimientos del cuerpo i todo el aparato exterior del hombre, de manera que no se ofenda la vista de otros. La modestia concilia *reputacion* cerca de los superiores, *autoridad* entre los iguales, i *amor* con todos los hombres. Entre otras cosas debe observarse en la vista, en las palabras, en la risa i en el andar. La *vergüenza* no es virtud especial, sino un custodio de la modestia; es el afecto que nos hace temer el oprobio o vituperio que acarrea toda accion *torpe* o *indecente*. Así mismo, la *honestidad* no es una virtud propiamente dicha, sino un auxiliar de la modestia; honestidad es amor del decoro, i *honesto* regularmente es lo mismo que *virtuoso*. *Decoro* en jeneral importa la *pulcritud de la virtud*; i en particular es la compostura exterior que conviene al hombre: es lo que se llama *decencia* (m).

9. La *Eutrapelia*, es la virtud que modera el exceso i hace observar decoro en las diversiones i chistes. Sus reglas son: 1.ª No hacer ni decir cosas obscenas, injuriosas o de alguna manera reprensibles. 2.ª Que por tales cosas no se pierda la gravedad del alma, ni en ellas se emplee mas tiempo de lo que conviene. 3.ª Que dichas distracciones convengan a la persona, al lugar, al tiempo i al asunto presente, i se observen todas las circunstancias que son necesarias para los actos virtuosos. 4.ª Que en la risa no se traspasen los límites de una honesta jovialidad, i se eviten carcajadas o gritos descompasados, porque todo esto es vicioso. El espíritu Santo dice: "El tonto cuando rie, rie a carcajada suelta; mas el varon sabio apénas se sonreirá (n)." 5.ª Que estos pasatiempos no se busquen por sí mismos, sino a fin de proporcionar un alivio a el alma i al cuerpo, i hacernos así mas espeditos para ocuparnos en asuntos serios i virtuosos, relativos a nuestro deber o a la gloria i servicio de Dios. Así lo practicaron San Pablo primer hermitaño, S. Antonio, S. Hilarion, S. Vicente Ferrer, Sta. Teresa de Jesus, i otros muchos Santos. La eutrapelia reprueba la *truhaneria* o *chocarreria*, i la *rusticidad*. La 1.ª es una dicacidad o mordacidad insulsa, molesta i a la vez odiosa, que no observa los requisitos espresados, i pervierte el órden, la moderacion i decencia en los chistes i juegos. La 2.ª es una especie de misantropia que evita o reprueba la conversacion i trato honestamente festivos, i no los tolera en otros. San Francisco de Sales se esplica bellamente a este propósito. "Aquellos chistes o juegos de palabras que con modesta alegria i gracejo se dicen unos a otros, pertenecen a la virtud que llaman los griegos *Eutrapelia*, i nosotros podemos llamar buena conversacion. Con tales chistes se hace que sirvan de honesta i fami-

(l) Cf. Sto. Tomas., 2 2. q. 35. Silvio, *Comment.* in. d. q. *Salmant.* De *præcept. Decalog.*, Tract. 21., c. 8., punct. 2. Du Cange, *Glossarium*, art. *Acedia.—Conferencias de Angers*, tom. 1.º, Conf. 3.ª q. 4.ª

(m) Cf. S. Ambrosii, lib. I. *De Officiis*, cap. 17-18. Tom. III. Opp.

(n) *Eclesiastico, cap. XXI*, v. 23.

liar recreacion los asuntos de poca entidad que subministran las imperfecciones humanas; pero es preciso tener cuidado de no pasar desde el honesto gracejo a la mofa, pues la mofa provoca a risa por la desestima i menosprecio del prójimo, i el chiste i buen humor hacen reir por una sencilla libertad, confianza i familiar franqueza juntas con el donaire de algun dicho. Cuando querian algunos relijiosos hablar a San Luis de asuntos graves despues de comer, respondia: Ahora no es tiempo de tratar de negocios, sino de distraerse con chistes i ocurrencias: diga cada uno honestamente lo que le ocurra.... Pero cuidemos, Filotea, de pasar el tiempo en la recreacion, de modo que con la devocion conservemos la eternidad santa (o)."

10. La *Ornaturalidad* (Simplicitas ornatus). Es la virtud que arregla el trato i compostura exterior del cuerpo segun la honestidad i decencia. Hace observar el justo medio entre el reprensible abandono o descuido, i el afeminado o excesivo esmero de adorno i aseo. Esta virtud prescribe: 1.° Que el adorno no sea superior a lo que corresponde al estado, oficio o dignidad; 2.° que en él no se usen comodidades esquisitas e impropias; 3.° que no se emplee mucho tiempo ni se ponga excesiva dilijencia en este particular.

Por conclusion advertirémos, que así como los músicos sienten la mas pequeña disonancia, cuando se toca un instrumento, así tambien nosotros debemos acostumbrarnos a notar el mas pequeño defecto moral para evitarlo. Fijemonos en el mirar, la espresion del semblante, la tristeza, la alegria, la risa, el hablar o el callar, el tono alto o bajo de la voz, el andar, el respeto i aprecio a los que tratamos, aunque sean nuestros enemigos, i en lo demas relativo a nuestra conducta, i corrijamos lo que no estuviere segun regla. Observemoslo en otros: veamos como ellos practican la virtud, i la impresion que recibieremos, nos enseñará a evitar lo que en otros no es decente o justo, o a aprovecharnos de lo que es digno de imitacion. Si ocurrieren dudas sobre esto, consultemos a los doctos, timoratos o mas peritos en la materia, i adoptemos su parecer. Corrijamos en nuestra conducta lo que personas competentes desaprueban, así como los pintores enmiendan en sus obras lo que los intelijentes critican. ¡Qué felicidad es tener un amigo fiel que nos advierta nuestros defectos! Pero mayor felicidad es todavia oir sus avisos con gratitud, i dilijentemente observarlos. Cuando hai esto, mui fácil es llegar con la gracia divina a la perfeccion de la virtud.

3.—La importancia moral de todas las virtudes precedentes, está de manifiesto; cada cual en sí mismo puede conocerla cuando haya desterrado de su corazon todos los vicios contrarios. Solo añadiremos dos palabras acerca de la *induljencia* i la *paciencia*.

(o) *Introduc. a la vida devota*, part. 3.ª, cap. XXVII. Cf. Cornelio Alapide, *Comment. in Epist. ad Ephes.* cap. 5, v. 4. Solo prueban que es reprensible el exceso en esta materia las observaciones que sobre la Eutrapelia hace Bossuet en su opusculo: *Maximes sur la Comédie.*

La primera es de una necesidad absoluta. Todos los hombres discuerdan en conducta, gusto u opiniones, todos tienen tambien una buena dósis de debilidades i defectos. Si todos se creyeran, pues, autorizados para improperarse por estas pequeñeces, se aflojarian los resortes que los unen, i la sociedad seria un estado de continua guerra. Donde podemos observar esto palpablemente, es en lo interior de una casa. El amo que no sabe disculpar los yerros de sus criados, tan propios de su ninguna educacion i de la abyeccion inherente al estado de servilidad; el amo, digo, que se irrita a cada paso contra ellos, es el azote de la tranquilidad interior de la casa i de la felicidad de la familia; todo es rencillas, reconvenciones, castigos i desazon: lo mismo sucede entre los esposos, los amigos, i, en jeneral, entre todas las personas que viven en sociedad.—La paciencia es una de las mas raras i eminentes virtudes que nacen del valor. La firmeza puede ser estimulada, por decirlo así, por los obstáculos i dificultades; pero no siempre consigue vencerlos. Es la paciencia una tranquilidad de ánimo continuada, que hace en los casos adversos lo que la moderacion en las prosperidades. Consiste en saber padecer sin quejarse, i en no aterrarse por los obstáculos i contrariedades, cuando no hai esperanza de superarlos. La importancia de esta virtud es tan grande, que sin ella no hai felicidad en la vida. Compónese de pequeños i continuados sacrificios, i quien no se acostumbra a ellos, tiene que esperimentar mil incomodidades que ágrian el ánimo, i le inhabilitan para gozar de los cortos i fujitivos placeres que de cuando en cuando se presentan. Esta es la razon porque se nos recomienda tan altamente en los sagrados libros a la madre de familia, que desempeña con gusto i exactitud sus menudas i penosas ocupaciones; i se la llama, no solo una *persona virtuosa*, sino un *prodijio de virtud*, un *modelo de fortaleza*.

2.°—La posesion i ejercicio de las virtudes producen dos bienes inestimables, la *tranquilidad* i la *paz*. La primera resulta de la ausencia de todo sentimiento que ajite desagradablemente a el alma; i la segunda ademas, de aquellos goces puros que llenan la existencia, i hacen que el hombre se halle contento con su suerte. Los que practican todas las virtudes, pueden estar seguros de poseer estas cualidades. En efecto, lo que se opone a la tranquilidad es la inquietud, i todas nuestras inquietudes nacen, o de algun afecto inmoderado, o de algun deseo no satisfecho, o de los remordimientos que persiguen a una conciencia culpable; i nada de esto puede temer el hombre virtuoso. Sus *afectos* estan regulados por la lei que le manda moderarlos, para que nunca le estorben en el cumplimiento de sus deberes; sus *deseos* solo se ciñen a llenar estos; i su corazon se ve libre del *remordimiento*, porque nada halla en su conciencia que le recuerde una mala accion, i le ponga en la necesidad de castigarse a sí mismo. Como el ejercicio de las virtudes se logra en virtud del predominio de los sentimientos verdaderamente morales, i como la accion de estos es de suyo tan lisonjera; la vida del

hombre virtuoso está llena de satisfacciones purísimas. Un socorro que preste al miserable, un consuelo que dé al desvalido, le indemnizan cumplidamente de los pequeños sacrificios a que por esto se sujeta; cuenta sus goces por las horas del dia; i cuando llega la hora del reposo, tiende con gusto la vista a la serie de sus ocupaciones, i se recrea con la idea de haber hecho felices, en cuanto le ha sido posible, a las personas que están bajo su inmediata dependencia. Al desempeño exacto de las obligaciones, está anexa la aprobacion de los demas hombres i la dulce esperanza de una inmortalidad dichosa. Estos dos motivos sostienen al justo en su laboriosa carrera, i le alientan a perfeccionarse mas i mas. Cada dia ve acercarse el término de sus trabajos i el premio que le aguarda, i, el gozo que por esto siente, es tan suave, que se pinta hasta en la espresion de la fisonomia. Las personas entregadas al tumulto de los placeres mundanos, no creen en estas satisfacciones solitarias i puras, i las tienen quiza por una ilusion; pero los hechos i constantes ejemplos de virtud que advertimos en la vida de algunos personajes ilustres, desmienten esta creencia. Sino, ¿qué otra cosa puede sostener el valor de los monjes de San-Bernardo, cuando en medio de los rigores del invierno i de las eternas nieves de los Alpes, salen a recorrerlos con la esperanza de salvar algun pasajero perdido entre aquellas breñas? ¿Qué otro espíritu puede animar a los ilustres misioneros de la Propagacion de la Fé, cuando van a esponerse jenerosamente a los mas horrorosos tormentos, sin mas objeto que convertir i civilizar a unos pocos bárbaros ignorantes i feroces?.....

LECCION XII.

METODO PARA LA ADQUISICION DE LA VIRTUD I PERFECCION MORAL.

1.—Partes de que consta este método.—2. Importancia de la meditacion. —3. Hábitos morales.—4. Escollos que evitar en la tendencia a lo mejor.—5. Auxilios esternos que fortifican estos hábitos.—6. Naturaleza de la vida moral.—7. Idea del soberano bien, o la felicidad.—8. Móvil regulador de la conducta humana.

1.—Puesto que la práctica de la virtud es tan necesaria para la perfeccion i felicidad del hombre, nada hai sobre la tierra que deba omitirse por adquirirla. Empero, la virtud es un rico tesoro, que no se obtiene fácilmente, en poco tiempo, ni a poca costa; su posesion es fruto de un trabajo largo, asíduo, i metódico. I si, como ya hemos visto, esta posesion supone el conocimiento claro de las leyes morales, i la presencia habitual de ciertos sentimientos; es indudable que el trabajo necesario para adquirir las virtudes supone dos partes; 1.ª conocimiento del modelo de perfeccion a que debemos aspirar; i 2.ª cultivo de nuestra sensibilidad moral.

En cuanto al conocimiento del modelo de perfeccion, debe advertirse, que para obtenerlo como debe ser, es necesaria una observacion asídua de los diversos hechos que nos presenta la sociedad i nuestro propio corazon, i tambien una rigorosa deduccion para formar, segun las reglas de la sana lójica, las mejores reglas de conducta. Estas reglas son, por otra parte, mui sencillas; no hai hombre, por rudo que sea, que no las pueda formar, ni pueblo alguno donde no se las reconozca, a lo ménos en cuanto a sus principios fundamentales. En todos ellos es siempre justo respetar la propiedad i la vida ajena, obedecer a los padres, socorrer al desgraciado, etc., etc.

El cultivo de nuestra sensibilidad moral abraza estas otras dos partes, a saber: 1.ª meditacion; i 2.ª hábitos morales.

2.—Para marchar por el camino de la perfeccion moral, es de suma necesidad la meditacion; pues en ella recojemos todas aquellas ideas que producen i fortifican los buenos sentimientos, i las que inspiran aversion a las pasiones i vicios: i este conjunto de hechos produce en el alma el saludable efecto de arraigar mas i mas las inclinaciones ordenadas, i de prepararnos al exacto cumplimiento de los deberes. Si el criminal se encerrára en lo interior de sí mismo, a pensar en los motivos porque comete sus delitos i en las consecuencias de estos delitos; una de dos, o dejaría el ejercicio de la meditacion, o variaría de conducta. La contemplacion de su conciencia le llenaría de horror, i por consiguiente le seria insoportable. Por eso es que el malo no puede vivir solo; para conseguir alguna especie de tranquilidad para su espíritu, necesita sensaciones fuertes que entretengan su atencion, i le hagan olvidarse de sí mismo i de la fealdad de sus crímenes. Ademas, la meditacion abraza, no solo los motivos jenerales i particulares que tenemos para amar i practicar la virtud, sino tambien los medios prácticos de conseguirlo. Por ejemplo, el que siente aversion a una persona, puede desarraigar esta fatal disposicion, meditando en la ninguna razon que le asiste para abrigar este sentimiento, i en los medios de que puede valerse para efectuar una reconciliacion sincera. Tan necesaria es esta segunda parte de la meditacion, que sin ella, no tiene la primera ningun valor; nuestro trabajo quedará reducido a una especulacion ideal, a una diversion del entendimiento, i no dará ningun fruto real i positivo. Cuando ella toma esta direccion, nos obliga a estudiar la cadena de nuestros afectos, descubre el oríjen de nuestras malas disposiciones, e indica los medios de destruirlas. Es imposible que los que tienen suficiente valor para principiar i continuar este ejercicio, no logren al cabo lo que desean, que es conocerse a sí mismos i curar las flaquezas de su alma. Aqui es donde al pié de la letra se cumple la mas sábia máxima que hayan enseñado jamas los filósofos: *nosce te ipsum*. Observándose a sí mismo, adquirió Sócrates la sabiduría, i se hizo el mas virtuoso de los Atenienses; observándose tambien a sí mismo, llegó a ser Franklin el ciudadano mas moral i mas respetable de su patria.

Señalaremos una práctica eminentemente propia para fortificar en el alma el conocimiento de nosotros mismos i el sentimiento de nuestros deberes: esta práctica, que la moral cristiana nos facilita, és el exámen de conciencia. Hé aquí algunas de las principales ventajas de esta admirable costumbre, que debe ser la de todo verdadero hombre de bien: 1.ª suple la sancion esterior de la lei moral, es decir, la accion de la opinion pública i de las leyes positivas: 2.ª nos hace seguir con sinceridad, sin ilusion, los progresos o disminucion de nuestro valor moral: 3.ª aviva el remordimiento o la satisfaccion de la conciencia; i 4.ª prepara al hombre a presentarse un dia al Tribunal de Aquel que lee en lo mas profundo de las conciencias, i a darle cuenta de toda nuestra vida.

3.—Fortificada el alma con los afectos que han brotado en la meditacion i exámen de conciencia, debe poner en práctica las buenas resoluciones, i para esto es preciso que se sujete a ciertas reglas, i que contraiga ciertos hábitos morales. Estos son cuatro: 1.º Practicar las virtudes de una en una; 2.º Practicar constantemente la virtud que nos proponemos; 3.º Practicar la virtud en las ocasiones mas lijeras; i 4.º Tendencia a lo mejor.

El primero es *practicar las virtudes de una en una*. En efecto, "asi como el jardinero que quiere limpiar un jardin, no arranca a un tiempo todas las malas yerbas, porque esta seria una faena superior a sus medios i fuerzas; sino que desde luego empieza por una parte, i no pasa a otra, hasta haber concluido el trabajo de la primera; asi tambien esperaba yo, *dice Franklin*, gustar del animado placer de ver los progresos que habria hecho en la virtud, por la disminucion sucesiva del número de mis faltas (a)". La sabiduría de esta regla se funda: 1.º en que siendo todas las virtudes hermanas, no se puede practicar con perfeccion la menor de ellas, sin practicar tambien las demas: 2.º en que concretando nuestra atencion i esfuerzo a una sola virtud, venceremos con mas facilidad las dificultades, que si dividimos esta atencion i esfuerzo entre todas las virtudes a un tiempo.—Pero esta práctica no puede hacerse sin método, i al efecto se han inventado varios. Aqui espondremos el que practicó el ilustre personaje ya citado, por cuyo medio pretendió llegar a la perfeccion moral, i consiguió mucho en esta parte. "Hice un librito, *dice*, de trece pájinas (b), escribiendo a la cabeza de cada una de ellas el nombre de una virtud. Reglé en seguida cada pájina, de modo que pudiese formar siete columnas, una para cada dia de la semana, poniendo sobre cada una de ellas, el nombre de uno de sus dias. Tiré despues trece rayas transversales, al principio de las cuales escribí el nombre de cada una de las trece virtudes que habia anotado en mis lecturas. Sobre esta línea, i en la columna del dia, hacia una pequeña señal,

(a) Plan de mejora moral, que se encuentra en la segunda parte de las *Memorias de su vida*: libro que puede considerarse como una obra maestra de moral práctica.

(b) Uno de estos libritos, cuya fecha es del domingo 1.º de julio de 1733,

para notar las faltas que, segun mi exámen, reconocia haber cometido contra tal o cual virtud. Resolví dedicar sucesivamente con la mayor atencion una semana a cada una de estas virtudes. Asi pues, mi grande anhelo, durante la primera semana, fué evitar la mas lijera falta contra la *Templanza*, dejando a las demas virtudes correr su suerte ordinaria, pero marcando cada noche las faltas del dia. Si en la primera semana podia conservar mi primera línea sin señal alguna, me creia entónces suficientemente fortalecido en la práctica de mi primera virtud, i bastante desprendido de la influencia del defecto opuesto, para arriesgarme a estender mi atencion a la segunda, i procurar conservar dos líneas exentas de toda marca. Procediendo de este modo hasta la última, podia hacer en trece semanas un curso completo, i volver a principiarlo cuatro veces al año."

se halló entre los papeles de Benjamin Franklin. Véase el siguiente diseño de las pájinas.

TEMPLANZA.

"No comais hasta entorpeceros, ni bebais hasta perder el sentido."

	Domin.	Lúnes.	Mártes.	Miércol.	Juéves.	Viérnes.	Sábado.
Templanza.....	1						
Silencio.....	1	1		1		1	
Orden.....	1	1			1	1	1
Resolucion.....		1				1	
Economía.....		1				1	
Trabajo.....				1			
Sinceridad.....							
Justicia.....							
Moderacion.....							
Limpieza.....							
Tranquilidad.....							
Castidad.....							
Humildad							

A cada virtud añadió Franklin un corto precepto, para espresar la estension que daba a su significacion. Hé aqui los preceptos: a la primera virtud,

"Tal vez puede ser útil que mis descendientes sepan que uno de sus antepasados, ayudado del favor de Dios, ha debido a este pequeño espediente la inalterable felicidad de su vida hasta sus setenta i nueve años, que es la edad a que escribe estas pájinas. Las desgracias que puedan sucederle en lo restante de sus dias, estan en manos de la Providencia; pero si llegan, la reflexion sobre lo pasado le dará fuerza para soportarlas con mas resignacion. A la *templanza* atribuye su prolongada salud, i lo que aun le queda de buena constitucion; al *trabajo* i a la *economia*, el bienestar que ha adquirido en su juventud, la fortuna que ha seguido a aquel, i todos los conocimientos que le han puesto en estado de ser un ciudadano útil, granjeándole un cierto grado de reputacion entre los sábios; a la *sinceridad* i a la *justicia*, la confianza de su pais i los empleos honoríficos con que se le ha revestido; i en fin, a la influencia reunida de *todas estas virtudes*, aun en el estado de imperfeccion en que ha podido adquirirlas, la igualdad de humor i la jovialidad en la conversacion, que aun hace buscar su sociedad, tornándola agradable hasta a los mismos jóvenes. Me lisonjeo, pues, que algunos de mis descendientes querrán imitar este ejemplo, i que con él no se hallarán mal."

El segundo hábito, es *practicar constantemente la virtud que nos proponemos*. Esta regla parece obvia; sin embargo, muchas personas esterilizan sus buenos propósitos, por no creerla tan importante. Por ejemplo, hemos propuesto desarraigar el resentimiento que nos inspira tal persona, i, para ello, hemos resuelto ejercitar con ella la beneficencia. Preséntase la ocasion de hacerle un pequeño servicio; i sea por esperar otra oportunidad, o, lo que es mas cierto, temiendo pasar por la aparente humillacion de habernos anticipado a la reconciliacion, malogramos aquel lance i nos quedamos atras. ¿Qué resulta de esto? Que la dicha persona cree que permanecemos en la misma disposicion, i nos retorna con otro agravio, desvaneciendo asi nuestras primeras resoluciones; que la nueva ocasion no se presenta; o que despues sentimos la misma o mayor repug-

el que está a la cabeza del precedente diseño. A la 2.ª *No hableis mas que lo que puede ser útil a los otros o a vosotros mismos.* A la 3.ª *Que en vuestra casa cada cosa tenga su lugar; cada negocio su tiempo.* A la 4.ª *Resolveos a hacer lo que debeis, i no dejeis de hacer lo que hubiereis resuelto.* A la 5.ª *Los gastos que hagais sean únicamente para el bien de los otros, o para el vuestro; es decir, que no disipeis nada.* A la 6.ª *No perdais el tiempo. Ocupaos siempre en alguna cosa útil. Absteneos de toda accion que no sea necesaria.* A la 7.ª *No useis de inícuos artificios; pensad con sencillez i justicia, i hablad como pensais.* A la 8.ª *No hagais mal a nadie, ya sea perjudicándole, o ya omitiendo el hacerle el bien a que vuestro deber os obliga.* A la 9.ª *Evitar la cólera. Guardaos de resentiros de las injurias, tan vivamente como os parecen merecerlo.* A la 10.ª *Sed limpios en vuestros cuerpos, en vuestros vestidos, i en vuestra habitacion.* A la 11.ª *No os incomodeis por pequeñeces, ni por ocurrencias ordinarias e inevitables.* A la 12.ª *Usad con comedimiento de los placeres del amor, sin llegar jamas al estremo de caer en la estupidez o en la debilidad, ni comprometer la conciencia, la paz ni la reputacion de vosotros mismos, o de vuestro prójimo.* A la 13.ª *Imitad a Jesus i a Sócrates.*

nancia que la vez primera. Otro tanto nos sucede, si despues de haber dado con valentía el primer paso, vacilamos cobardemente para dar otro, i perdemos la oportunidad de ir adelantando. El alma vencida en este segundo ataque, se halla con ménos fuerza para salir victoriosa en el tercero: i puede suceder, que, de vencimiento en vencimiento, se halle tan débil como al principio. Porque, no lo dudemos: nuestra vida es una contínua lucha entre los afectos desordenados i los verdaderamente morales; i estos dos enemigos tienen mas o ménos fuerza, en proporcion del mayor o menor número de sus victorias. Por el contrario, si nuestra resolucion se efectua en los primeros lances, el alma pierde el pavor que le habia infundido su enemigo; descubre la poca realidad de las dificultades que la detenian; gusta el placer suave de triunfar de sí misma; i todo esto junto dobla sus fuerzas, i le hace ménos penosos los demas actos sucesivos. Las consecuencias que esperimentan los que no se sujetan a esta regla, son: que su alma se halla vacilante entre el vicio i la virtud: que ni adelanta ni retrocede: que contrae cierta especie de tibieza, i lo que todavia es peor, pierde la confianza que tenia en sí misma: que estas disposiciones le hacen creer que son inverificables sus propósitos; i que, por último, se abandona.

El tercer hábito es *practicar la virtud en las ocasiones mas lijeras.* El fundamento de esta regla es, que el que se acostumbra a este ejercicio va doblando cada vez mas sus fuerzas en cada pequeña victoria, i se halla mas habilitado para portarse bien en las ocasiones graves. Tiene ademas la ventaja de estar siempre alerta, de poder divisar desde léjos el peligro que le amaga, i de preparar de antemano los medios de evitarlo. Tan cierto es esto, que la mayor parte de los grandes crímenes, ha principiado siempre por las faltas mas leves. Un pequeño movimiento de envidia, ha sido muchas veces el jérmen de una pasion que ha ido progresivamente en aumento, hasta convertirse despues en un ódio irreconciliable. Una mirada poco discreta, ha encendido tal vez una pasion que ha triunfado de la virtud mas sólida. Por esta razon, los maestros de la virtud, que han conocido por esperiencia este progreso gradual de nuestros buenos i malos sentimientos, nos recomiendan especialmente el cuidado mas escrupuloso i la vijilancia mas contínua sobre nosotros mismos. Por otra parte, "la importancia de las cosas pequeñas, *dice un sábio,* da a la obra de la virtud, como a las producciones de las artes, ese carácter acabado, que es su principal adorno, i que es a la primera, lo que la gracia a las últimas. El cumplimiento de las obligaciones ménos perfectas, llama de algun modo la presencia sagrada del deber sobre todos los instantes de nuestra vida; anima i llena con su influencia toda la atmósfera que respiramos; tiene la ventaja de hacernos descubrir una variedad de objetos; de hacerlos percibir bajo todos sus aspectos; i de prestar una fecundidad feliz a las nociones morales. Hai tambien una especie de elevacion en conservar un justo respeto a lo bueno, aun cuando su imájen se reproduzca en una escena mas estrecha; i en con-

ducirse por motivos nobles, aun en las ocasiones mas leves. En fin, dando a las cosas pequeñas la importancia que merecen, nos mantendremos en un saludable ejercicio, i tendremos la satisfaccion de no dejar ningun vacio en el trabajo de la actividad moral (c)."

Lo que hace que la práctica constante i prolija de la virtud produzca efectos tan admirables, es: 1.° el repetido placer que se esperimenta en este ejercicio: 2.° la representacion continua de este placer: i 3.° el compromiso, (que por estos actos se contrae, ante los propios ojos i los del público), de continuar adelantando en la carrera de la perfeccion. El hombre que se somete a los fallos severos de una conciencia delicada, se ve rodeado de objetos que le recuerdan a cada paso sus triunfos; i esta perspectiva tan lisonjera, le dá nuevos alientos para continuar con ardor, i le reviste de cierta especie de dignidad que no quiere jamas perder. Esta dignidad se manifiesta hasta en el semblante, e imprime, en las palabras i acciones, un no sé qué de sublime i augusto, que inspira la veneracion. Asi es, que pocas de estas personas incurren en las faltas comunes a las tibias o medio- virtuosas; i si llegan a sufrir alguna vez esta desgracia, se levantan con nuevo ardor, redoblan sus esfuerzos, i se afianzan mas en sus antiguos hábitos.

La práctica constante i prolija de la virtud, es inseparable de la *tendencia a lo mejor*, que es el cuarto hábito; porque es imposible que los que tratan de evitar las faltas mas lijeras, no consideren como una de ellas el dejar de hacer una obra mas perfecta. Esta tendencia a lo mejor, cuando se ha hecho habitual, es tambien uno de los mas seguros medios de practicar los dos hábitos anteriores. Somos tan débiles i menguados, que, si nos atenemos a lo que únicamente exije el deber, dejamos de llenarlo en toda su estension; i por este motivo, si no queremos ser sorprendidos en alguna falta, preciso es que siempre nos propongamos hacer aun mas de lo rigorosamente justo. Este hábito tiene, ademas, la ventaja de hacer mas espedita i gustosa la práctica de las menudencias, de que se componen nuestras obligaciones. No lo dudemos; el ejercicio de la virtud parece siempre costoso, i el medio de hacerlo llevadero, es familiarizarnos con los sacrificios, i perder esa especie de temor que a primera vista inspiran. Las obras de supererogacion, que son las que se ejecutan sobre los términos de las obligaciones ordinarias, producen este saludable efecto. Ellas son una especie de jimnástica, en que el atleta de la virtud se adiestra para portarse con valor en la hora del peligro; por ellas se depuran nuestros afectos; se fortifican los buenos hábitos; i sentimos dilatarse deliciosamente nuestra existencia. Las personas tibias no conciben la necesidad de esta tendencia a lo mejor; el esfuerzo que supone, les parece insoportable; creen, por otra parte, que el contenerse dentro de ciertos límites, es una regla de prudencia; i que, por consiguiente, el aspirar a la perfeccion, es una empresa tan temeraria como arriesgada. Pero

(c) Baron De Gerando.

ellas no saben que el alma no halla su felicidad sino en la accion; que en la moral, todo lo estacionario, es retrógado; que nuestros afectos, contenidos dentro de ciertos límites, se enfrian; i que, en este estado, es lo mas fácil que tomen una direccion torcida, o que ceden el puesto a móviles contrarios.

4.—Por necesaria que sea esta tendencia a lo mejor, tiene sin embargo algunos escollos que es preciso evitar. El primero es *una exaltacion ciega i desmedida*, que podria arrastrarnos a la pesquisa de una perfeccion ideal, i hacernos olvidar las obligaciones reales. El objeto principal de las obras de supererogacion, es facilitar el desempeño de los deberes; i el que descuida estos, por ocuparse en aquellas, altera el órden natural de las cosas, i corre gran riesgo de estraviarse. A esto se esponen las personas de una imajinacion ardiente, que, entregadas al placer de la meditacion, miran con desden las pequeñeces de que se componen nuestras obligaciones sérias, i solo tienen presente los sacrificios heróicos porque anhela su alma, i en los cuales cifran la perfeccion únicamente. La sagrada Escritura, que nos ha dejado cuantos documentos son necesarios a la felicidad, nos pinta a la perfeccion de un modo mui distinto. Despues de advertir que va a hablarnos de la criatura mas perfecta que se ha visto sobre la tierra, no nos presenta un anacoreta entregado a los rigores de la penitencia o a la abnegacion mas absoluta; sino a una mujer ocupada en las faenas domésticas, en la enseñanza de sus hijos, en hilar con sus criadas, i que solo en aquellos momentos que le dejan libres sus indispensables ocupaciones, se vuelve al cielo e implora su proteccion.—El segundo escollo que es preciso evitar, es *el desaliento que producen las caidas*. Los novicios en la virtud se persuaden, que es mui fácil realizar el modelo de perfeccion a que aspiran, o, a lo ménos, que, con el ardor de que están poseidos, pueden vencer cuantos obstáculos se les presenten. La esperiencia viene luego a convencerlos de su debilidad; i entónces, léjos de alentarse i redoblar sus esfuerzos, suelen perder el primer fervor, i comienzan a entibiarse, hasta que vuelven a sus antiguos hábitos. La obra de la perfeccion no es de un dia, i aun nos atrevemos a decir que es *casi* imposible; "el curso del hombre hácia ella es, como dice De Gerando, semejante al lado de la hipérbola, que se adelanta siempre a la ansímptota, sin tocarla jamas (d)." Debemos, pues, trabajar incesantemente en correjir nuestras debilidades i mejorarnos cada dia mas; pero emprendamos este trabajo con la conciencia de que, por mucho que adelantemos, siempre cargamos con una gran porcion de las debilidades inherentes a nuestra naturaleza. Empero, esta idea no debe desalentarnos; porque hemos de creer, que a pesar de nuestras caidas i recaidas, será premiado nuestro esfuerzo con un nuevo aumento de virtud. El fruto que se ha de sacar de ellas, es moderar esa fogosidad inesperta, i marchar a pasos firmes i constantes. Hai

(d) Son dos líneas matemáticas que marchan paralelamente casi juntas.

mas: esta misma desconfianza producirá el saludable efecto de hacernos mas circunspectos, mas imparciales observadores de nosotros mismos, i, por consiguiente, mas humildes. Las personas que viven en medio del mundo, creen que las espresiones modestas de que se sirven, al hablar de sí mismos, los que aspiran a la perfeccion, son hijas de un orgullo refinado, que se deprime aparentemente para elevarse mas. Sin duda que hai muchos hipócritas, que saben remedar el lenguaje de la virtud; pero tambien es una verdad, que las personas delicadas, como mas observadoras de los afectos de su corazon, conocen mejor sus debilidades, i son las que tienen el peor concepto de sí mismas.

5.—Estas son las máximas a que debe sujetar el hombre su conducta. Mas, para practicarlas debidamente, puede valerse de su propia reflexion, i echar mano de algunos auxilios esternos que ayudarán el poder de esta. Los principales son cinco: 1.° Estudio de los ejemplares mas perfectos; 2.° Estudio de los ejemplares de una conducta estraviada; 3.° Estudio de los ejemplares que presentan nuestros contemporáneos; 4.° Estudio de la enemistad, para sacar de ella algun partido moral; i 5.o Estudio de los caractéres que presenta la sociedad.

El primero es *el estudio del buen ejemplo.* La naturaleza ha dotado a todos los seres sensibles del instinto poderoso de la imitacion; pero, entre ellos, el hombre es quien le ha recibido en un grado mas alto, i quien puede sacar de él fruto mayor. La impresion que nos hace una accion virtuosa, es una leccion mas elocuente, que la del filósofo mas entusiasta. En estos momentos, el alma se siente animada de un espíritu nuevo, que le hace palpar la realidad de lo que le habia pintado la fria razon, que, al mismo tiempo, la estimula a amar a la persona que ha dado el buen ejemplo, i aun a imitarla, si es posible. Tal es la razon porque se dice que la mejor educacion que pueden dar los padres a los hijos, es su vida propia, i que los consejos del malo son estériles i perdidos. Quien aspire, pues, a la perfeccion, o a la mejora de su conducta, aprovéchese de esta lei de su naturaleza, proporcionándose modelos que imitar. Mas, para que este práctica sea fructuosa, es preciso sujetarla a las siguientes reglas.—1.ª *No debemos tomar los ejemplos de una sola fuente;* por la razon de que si asi lo hicieramos, nos espondriamos a confundir lo moralmente bueno con lo que en sí no lo es, lo accesorio de la virtud con su base fundamental. Para no estraviarnos, i acertar con el tipo verdaderamente imitable, debemos reunir gran copia de modelos; estudiarlos sucesivamente; compararlos entre sí; i deducir de todos ellos el ideal de la perfeccion. I a mayor abundamiento, este trabajo será sumamente agradable; porque es un placer para el alma, contemplar la hermosura de la virtud bajo todos sus aspectos, i hallarla siempre con el mismo carácter, sin desmentirse jamas. El tambien producirá la utilidad de encender la emulacion i aumentar nuestro valor; porque ménos difícil parece lo que han practicado muchos individuos, que

lo que ha hecho uno solo.—2.ª *Entre los modelos que se presentan, debemos aficionarnos a los que tienen mas analojía con nosotros.* Bueno es alentarse algunas veces con los ejemplos de los héroes de la virtud, de los que han hecho por ella grandes sacrificios; pero debemos esperar mayor utilidad, de aquellos que nos han precedido en la misma carrera en que estamos. Nuestro amor propio puede creerse dispensado de imitar a los primeros, considerándolos como una cosa estraordinaria; mas, no tendrá escusa con respecto a los segundos.—3.ª *Es preciso que el modelo sea completo;* es decir, que nos presente el ejemplo, no de una u otra accion virtuosa, sino del conjunto arreglado de todas las que se han ido sucesivamente encadenando, hasta llegar a la cima de la perfeccion. No es difícil imitar una accion aislada. Nadie es tan malo, que de vez en cuando no sienta el imperio de los buenos afectos; lo que cuesta, i lo que realmente nos hace virtuosos, es la constancia en el curso que se ha principiado, i la marcha sucesiva i gradual hácia la perfeccion.

El segundo auxilio esterno es el *estudio de los ejemplares de una conducta estraviada.* La razon es, porque si los ejemplos de la buena conducta trazan la senda segura que debemos tomar para practicar la virtud, los de la mala señalan los escollos en que podemos fracasar. En el estudio de la historia hallamos estas dos especies de lecciones, i será conveniente alternarlas. En algunas ocasiones debemos leer a Rollin, o al buen Plutarco, i estudiar allí las vidas de un Epaminondas, de un Ciceron, de un Focion, etc.; i en otras, abrir las obras de Tácito i observar la tortuosa marcha que suele tomar el crímen cuando quiere encubrirse, o la que sigue cuando se manifiesta con toda la impudencia que le es natural. El horror que nos inspire el último de estos cuadros, hará resaltar la hermosura del primero. En esta comparacion, nuestra alma se depurará de las afecciones desordenadas, i cobrará nuevos brios para continuar en la penosa carrera de su mejora moral. Entre los escritores antiguos, hallamos bastantes materiales para este trabajo; pero como ellos, no se habian formado una idea tan exacta de la perfeccion cristiana como los modernos, debemos preferir a estos. En sus obras se descubre un análisis finísimo de nuestros sentimientos, i una verdadera i sublime filosofía. Las confesiones de S. Agustin, la vida de Santa Teresa escrita por ella misma, la de un S. Luis, rei de Francia, no dejan que deseár. Aqui hai modelos para toda clase de personas, segun su estado i condicion. Estudiándolos, aprenderemos a sacar provecho de todas las menudencias que componen nuestra vida.

El tercer auxilio esterno es el *estudio de los ejemplares que nos presentan nuestros contemporáneos;* porque estas personas, no solo pueden ejemplarizarnos con sus acciones, sino tambien instruirnos con sus consejos. Será mayor esta ventaja, si las relaciones que entablamos con ellas van acompañadas de una ilimitada confianza; i, sobre todo, si la base en que se apoyan, es el deseo de ayudarse

mútuamente en la senda de la virtud.—Al señalar estos caractéres, claro es que queremos hablar de la verdadera i santa amistad. No hai duda; uno de los medios mas eficaces de correjir nuestros defectos, es el apoyo de un verdadero amigo. Sus instrucciones llevan el carácter de la sinceridad, van animadas del interes que inspira un verdadero afecto, i por lo mismo, deben hacer una fuerte impresion en el alma. Podemos, dice un filósofo, no admitir los consejos de un amigo, pero nunca debemos despreciarlos. Regularmente se busca en la amistad simpatía en los afectos i una sancion a nuestros hábitos; mas, si queremos hacer de ella un medio de educacion, entablémosla bajo estas bases.—1.ª *Buscar por amigo a una persona virtuosa, que sea superior a nosotros;* i si encontramos este tesoro, es de creer que nos libertaremos de mil peligros. En primer lugar, no caeremos en la inaccion; porque el punto elevado en que vemos a nuestro amigo, es un estímulo que estará obrando constantemente en el alma, i convidándola a adelantar cada vez mas. En segundo lugar, no nos dejaremos cegar de la presuncion, porque, en las contínuas comparaciones entre el amigo i nosotros, solo hallaremos diferencias que por cierto no nos lisonjearán. En tercer lugar, con un amigo de esta clase, el amor a la virtud se confunde con el afecto que nos inspira la persona amada, se reviste de todos sus atributos, i se apodera mas íntimamente de el alma.—2.ª *Buscar por amigos a personas dotadas de las cualidades de que carecemos.* La contradiccion habitual que habrá entre nosotros, aunque algo incómoda al principio, producirá al cabo el saludable efecto de aproximarnos mas los unos a los otros, i de correjir nuestras faltas. 3.ª Aunque la amistad sea esclusiva en su tendencia, i su intimidad llegue a ser mui necesaria para fructificar en la virtud; *no deben despreciarse otras relaciones aprovechables.* El amor al amigo virtuoso, por santo i justo que sea, puede cegarnos, i hacernos pasar, de la admiracion de sus virtudes, a la adoracion de todo aquello que tal vez sea en él reprehensible; i, para evitar este riesgo, en que suelen caer las personas mas sensibles, es útil cultivar otras relaciones, como las de los conocidos i deudos. Si, de este modo, alcanzamos a conseguir que la mayor parte de las jentes con quienes tratamos, sean verdaderamente virtuosas, variaremos entónces las comparaciones i los ejemplos, i convertiremos todo lo que nos rodea en nuestra mejora moral.

El cuarto auxilio esterno es el *estudio de la enemistad, con el objeto de sacar de ella algun partido moral.* En efecto, el bien que se logra en la intimidad con un verdadero amigo, se depura con las lecciones amargas que nos dan nuestros enemigos. El interes que inspira la amistad puede obcecar a los amigos sobre sus propios defectos, e introducir cierta especie de condescendencia servil que inutilice sus relaciones. Los enemigos vienen a despertarnos de este letargo, i a hacernos variar el concepto que de nosotros habiamos formado. Quizá el amor propio querrá persuadirnos de que la crítica de nuestros enemigos es parcial; pero, se puede asegurar

que, por injusta que sea, siempre hai algo que la ha provocado. Ese *algo* es un defecto que se nos pone de relieve para que lo conozcamos. Conociéndolo, debemos correjirlo, i en tal caso mirar a los enemigos, no como los perturbadores de nuestro reposo, ni como unos seres que emponzoñan nuestra existencia; sino, como otros tantos atalayas, que nos obligan o estar alerta, i a no descuidarnos un momento sobre nuestra conducta. Semejante modo de considerar la enemistad, mitigará tambien la amargura de esta relacion, i nos dispondrá para una sincera i franca reconciliacion.

El quinto i último auxilio esterno es el *estudio de los caractéres que presenta la sociedad.* En el roce contínuo de nuestras pretensiones, opiniones i gustos con los de los demas hombres, aprenderemos a despojarlas de lo que les es peculiar i exajerado, i a conocer que es defectuoso todo lo que esclusivamente nace de nuestro entendimiento i corazon; advertiremos la íntima relacion que entre sí guardan los intereses individuales i sociales; nuestros afectos saldrán del estrecho círculo en que estaban concentrados, i se tornarán mas espansivos i jenerosos. En la sociedad hallamos un teatro, donde las esperiencias de todo jénero se multiplican a cada paso, donde podemos correjir las inexactitudes de nuestras observaciones, i sacar un gran fondo de conocimientos, que, pueda servirnos para dirijir o mejorar nuestra conducta. Empero, para que este trabajo sea útil, preciso es nos valgamos de las siguientes precauciones.—1.ª *Entremos en la vida social con un gran fondo de severidad por los buenos principios adquiridos, i de benevolencia a las personas.* De este modo, i no de otro, podremos conservar, (en medio de la ajitacion i complicacion de sucesos que la sociedad presenta), el señorío de nosotros mismos, i aquella firmeza de carácter, tan necesaria para no contaminarnos con el contajio del mal ejemplo, ni dejarnos arrastrar del torrente de la opinion.—2.ª *No nos dejemos deslumbrar por las apariencias de las personas o de las cosas, i juzguemos, como es en sí, del corazon humano.* Si en la sociedad hai crímenes, tambien hai virtudes; si en ella encontramos ejemplos que nos horrorizan, hallamos igualmente otros que nos alientan i nos llenan de admiracion. Quien quiera, pues, estudiar con gusto i provecho la vida del mundo, debe creer que va a entrar en una galería, donde hai diferentes cuadros, unos buenos i otros malos, i donde va a aplicar i rectificar los principios que ya tiene adquiridos. Semejante persona debe recojerse dentro de sí misma, recordar sus principios, compararlos con los datos que le ministre la esperiencia diaria, i rectificarlos en cuanto posible sea. Este tránsito del torbellino de los negocios a la soledad de su alma, de la meditacion a la accion i de esta a aquella, la libertará de las ilusiones que padecen los que se entregan esclusivamente a sí mismos; correjirá lo falso de sus principios; la familiarizará con las personas i las cosas; la comunicará la serenidad necesaria para no dejarse llevar de ningun deseo inmoderado, ni del viento de las ciegas i caprichosas opiniones de los hombres disipados; i, en una palabra, la dará el imperio de sí misma.

6.—La *perfeccion o la vida moral* consiste pues en el sentimiento de nuestros deberes, en la resolucion perseverante de cumplirlos, i en la satisfaccion de haber sido fiel a ellos; consiste en la plena posesion i libre disposicion de las facultades que la naturaleza nos ha dado para querer i obrar, i en la direccion que les damos hácia el alto fin que fué asignado a los destinos humanos; se alimenta por el comercio interior que tenemos con nosotros mismos; i es a un mismo tiempo el signo, el preludio i la preparacion de la inmortalidad.

Esta vida moral interior tiene tambien su salud i sus enfermedades. El grande arte de la sabiduría tiene por objeto alimentarla, fortificarla, preservarla i curarla de los males que la menoscaban. Ella combate i domina las inclinaciones peligrosas; reforma los hábitos depravados; fomenta la enerjía de la voluntad; cultiva i desarrolla en nosotros todas las fuerzas que nos hacen capaces de obrar bien; i nos eleva gradualmente a la *santidad*, que es el heroismo de la virtud.

Los ejercicios saludables, de que hemos hablado, que sirven para perfeccionar al hombre, que le dan las fuerzas de que tiene necesidad, i le preparan al gran porvenir; componen una especie de aprendizaje i de educacion interior, que solo termina en el sepulcro. No hai vejez para la virtud. El conocimiento de nosotros mismos es la primera condicion de esta educacion interior; pues, dándonos la medida de nuestras fuerzas, nos inspira por una parte una saludable desconfianza de nosotros mismos; i por otra, nos enseña a ser induljentes para con los demas hombres.

La vida moral es una vida de libertad, porque en ella todo es eleccion i preferencia: digamos mas, es una especie de soberanía, porque supone el mas honroso imperio, que es el del hombre sobre sí mismo. El jeneroso atleta de la sabiduría arranca a el alma del letargo de la indolencia; sacude el yugo de la imitacion servil; se hace independiente de las habitudes ciegas; triunfa de sus flaquezas i de sus defectos; se acostumbra a las privaciones; conoce todo lo que vale la dura prueba de los padecimientos; opone a los ataques del dolor el escudo de la paciencia i de una resignacion magnánima; para ser dueño de sí mismo, emplea sobre sí mismo una vijilancia contínua; i trata de adquirir i conservar a toda costa aquella paz del espíritu, que es la condicion necesaria de la razon; aquella calma o tranquilidad interior, a cuyo abrigo arde la antorcha con que el hombre se conoce a sí mismo i dirije sus pasos por entre los peligros del mundo.

El hombre de bien dobla los dias de su vida, porque es vivir dos veces gozar de la vida pasada. ¡Qué cosa mas satisfactoria que vivir sin remordimiento, poder a cada instante repasar en la memoria el beneficio hecho a sus semejantes, i no hallar en su conducta sino objetos agradables de que aplaudirse! Toda la vida del hombre virtuoso i benéfico es para él una serie de imájenes deliciosas i risueñas pinturas. "Cuando, durante el curso de la vida, se han cultivado la razon i el corazon, *dice Ciceron*, en la vejez se

cosechan maravillosos frutos; i estos, no solo están presentes hasta el último instante de la existencia, lo cual por sí solo siempre es mucho, sino que tambien van acompañados de aquella perpetua alegría que produce el testimonio de una buena conciencia, i la memoria de todos los bienes que hemos practicado (e)."—No hai bajo el sol un espectáculo mas hermoso que el del hombre de bien, que, fijos los ojos en el fin de su destino, avanza con pasos firmes i seguros, fiel a sus deberes, animado de una piedad ilustrada, útil a la sociedad, afectuoso con sus hermanos, sereno, independiente, siempre igual, en medio de todas las vicisitudes de la fortuna. La tierra se ufana de llevarle: la naturaleza ve coronada en él la magnífica i progresiva harmonía de sus planes: él ocupa la cima de la creacion visible, descuella sobre todos los seres, i es en cierto modo el lazo que une al Universo sensible con la alta rejion de las puras intelijencias.

7.—En fin, si el hombre tiene un destino, nada mas natural que todas sus aspiraciones se dirijan a llenarlo. Este destino estriva en la posesion del *Soberano bien*, que se llama *felicidad*. Pero, ¿en qué consiste la felicidad? ¿Podrá encontrarse sobre la tierra?—Por difícil que sea dar una solucion satisfactoria a esta cuestion; para ponerla en claro, bastará que distingamos la felicidad en *absoluta* i *relativa*, i que a la palabra felicidad asociemos la idea que de ella se forma todo el mundo.

La definiremos: *aquella satisfaccion del alma, nacida de la posesion del sólido i verdadero bien, es decir, de un placer tan vivo como delicioso, i cuyas fruiciones puras i suavísimas, no son alteradas por cosa alguna.* A la sola enunciacion de esta definicion se comprende, que la felicidad *absoluta* es imposible en este mundo, por mas que sea el constante objeto de las aspiraciones humanas. ¿Ni cómo podriamos hallarla en una tierra habitada solo por el dolor i la muerte? Los hombres buscan comunmente como medios de felicidad, los placeres de los sentidos, o las riquezas, o las ciencias, o la estimacion i la gloria mundanas, o la grandeza, el rango i los destinos elevados. Pero ninguna de estas cosas, ni todas ellas juntas, satisfacen plenamente su corazon; sus goces son siempre efímeros, i siempre acompañados de mil sinsabores i disgustos. La razon es clara: todo lo que podemos amar en la tierra es perecedero, i por eso es que estamos espuestos a sufrir i sufrimos continuamente. I no solo sufrimos porque los objetos del mundo son perecederos i deleznables, sino porque son imperfectos, i en tal concepto no pueden

(1) *De Senectute*, cap. 3.—Diójenes decia que *para el hombre de bien todos los dias son de alegria i regocijo.*—I Aristóteles compara al hombre virtuoso con un buen músico, que escucha con placer los sonidos harmónicos del instrumento que toca, i que se complace i deleita aun cuando se halle enteramente solo. En sus libros morales a Nicómaco dice, que "ser feliz, bien obrar, i vivir bien, son una sola i misma cosa.... que lo bueno, lo honesto i lo agradable estan estrechamente unidos, sin poder jamas hallarse separados."

satisfacer nuestra sed de felicidad: ademas de que, no es solo la imperfeccion i frajilidad de los objetos lo que nos hace infelices, sino nuestra propia imperfeccion. El objeto mas ardientemente deseado, una vez conseguido, deja, sin embargo, un vacío en nuestra alma, pareciéndose el corazon humano al tonel de las Danaides, que nunca pudo llenarse.

La felicidad *humana o posible* en esta vida, solo puede hallarse en los goces de una conciencia pura, en la tranquilidad i contentamiento que dá la práctica i el ejercicio de la virtud, i en la satisfaccion que deja siempre el hacer bien.—Esta felicidad no es patrimonio esclusivo de nadie; es comun a todos los hombres, porque cada uno la puede hallar dentro de sí mismo, i en todos los instantes i situaciones de la vida. Nadie nos la puede arrebatar, porque el asilo de la conciencia es impenetrable. Ella nos proporciona un jénero de goces que exceden en pureza i dulzura a todos los que se pueden imajinar. Es una perenne e inagotable fuente de delicias, siempre nuevas, siempre renacientes. Ella desafía la miseria, las persecuciones i los males de cualquiera especie que sean, porque, la conformidad de la virtud, ayudada de la relijion, es una roca contra la cual se estrellan todas las tempestades de la vida. El mérito de la virtud no consiste en el resultado de sus actos, sino en la fuerza que el alma despliega para cumplir la lei suprema. Pues bien: esta fuerza siempre está en nosotros: somos libres para emplearla cualesquiera que sean las circunstancias en que nos haya colocado la suerte, cualesquiera que sean los obstáculos que se opongan a su desenvolvimiento; i desde que hemos empleado esta fuerza para ejecutar el bien, hemos hecho lo bastante en favor de la virtud, i nuestra conciencia que nada mas exije, no aguarda el resultado de nuestros esfuerzos para otorgarnos la recompensa. Una vez que poseemos esta recompensa, todas las miserias, todos los tormentos de la vida pasan resbalando por nuestra alma, sin poder jamas arrebatarle su precioso tesoro. Por consiguiente, el hombre mas feliz es aquel que moderando sus deseos i minorando sus necesidades, contento con su suerte, cualquiera que sea, i satisfecho de su conciencia i de sus buenas obras, ve pasar sus dias serenos i tranquilos, sin que le ajiten los remordimientos, ni la ambicion le atormente, ni le punze la envidia, ni el esplendor le deslumbre, ni los contratiempos le desordenen, ni de su espíritu se apoderen jamas la hipocondría i el enojo.

Pero se dirá ¿por qué, entre los goces de la vida, los de la conciencia son los únicos capaces de sobrevivir a nuestra destruccion?—Porque la virtud, que asocia al hombre al pensamiento i a la obra de su Criador, es el único vínculo que en la tierra puede unirlo con lo *infinito* a que aspira en *belleza*, *verdad* i *bondad*, tres cosas que constituyen la perfeccion en toda su plenitud; i porque los placeres que la virtud produce son el destello de esta perfeccion, i el principio de una recompensa que debe prolongarse mas allá de los límites de esta corta vida. Por lo demas, nuestra conclusion,

sobre que solo la virtud puede proporcionarnos la felicidad posible sobre la tierra, no es nueva; pero esto cabalmente constituye su fuerza. Siglos ha que se dice: *hominis beatitudo in vero virtutis exercitio consistit.*

8.—Por último, para cerrar el cuadro de la filosofía moral, solo nos resta determinar *cuál deberá ser el verdadero móvil regulador de los sentimientos i acciones.* La resolucion de tan árdua cuestion es de suma importancia para la ciencia que estudiamos, pues constituye una de sus bases fundamentales, en razon de que, hallado un principio seguro, conservador del justo equilibrio en que deben estar nuestros apetitos, deseos, afectos i demas fenómenos morales, nos será fácil la práctica de la virtud, i con ella el cumplimiento exacto de todos nuestros deberes. Constantemente debatida por los filósofos antiguos i modernos, dicha cuestion ha sido resuelta de varias maneras, señalando como reguladores de la conducta humana distintos i aun opuestos principios. Pero si tomamos en cuenta lo que ántes hemos dicho hablando de la moralidad de las acciones, hallaremos lo que ya tiene acreditado la esperiencia a este respecto, a saber, que cada uno de esos principios tomado con esclusion de los demas, adolece de graves inconvenientes en la práctica, i que el único modo de que estos desaparescan, consiste en admitir el concurso simultáneo de los citados principios en la grande obra de la perfeccion moral, haciéndolos que todos obren en su debido órden i jerarquía. Entónces, sí, que tendremos el verdadero móvil regulador, i este será la *Caridad*, tal como el Evanjelio la proclama.

En efecto, el *amor de sí mismo*, por sí solo, enjendra, la mayor parte de las veces, el egoismo i los frios cálculos del interes; pero moderado por la benevolencia, se convierte en un principio fecundo de acciones útiles i jenerosas. A su vez, la *benevolencia* puede ser oríjen de mil estravíos, haciéndonos obrar segun la versátil i caprichosa voluntad de nuestros semejantes, cuando no va regulada por las leyes de la eterna justicia, por el respeto a las sanas máximas de la moral, o por el *amor a Dios*. Este último afecto, cuando no ha sido sometido al réjimen de la recta razon, cuando ha escluido a la benevolencia, o no ha permitido considerarla como el principal medio de agradar a la Divinidad, ha tenido tambien sus inconvenientes. Pero si el amor a Dios, el de sí mismo, i la benevolencia se templan mútuamente; de todos ellos resultará entónces el santo i sublime sentimiento de la caridad, i hé aquí el fundamento mas sólido de la virtud i el oríjen de la perfeccion i la felicidad.—La Caridad es "el principio en virtud del cual amamos a Dios por sí mismo i sobre todas las cosas, i a nuestros prójimos como a nosotros mismos por amor a Dios." Por consiguiente, Dios, nosotros, el prójimo, hé aquí el objeto constante de la caridad: el motivo es el mismo Dios, su perfeccion infinita. "Paciente, suave, i nunca envidiosa, la caridad obra siempre como conviene obrar; no conoce el orgullo, la ambicion, ni la codicia; es desinteresada

aun en negocios propios; huye de la aspereza i aleja de sí las sospechas; no se alegra del mal que ve; se complace en la verdad; todo lo lleva con paciencia, todo lo cree con sinceridad, todo lo espera con confianza, todo lo sostiene con fortaleza, i su reino no acabará jamas (f)." Asi pues, el hombre penetrado de este sentimiento, siempre obrará rectamente i conforme a su fin, sin dejarse deslumbrar, como los demas hombres, por las vanas apariencias de las cosas. Mirará de la misma manera la próspera como la adversa fortuna; hará cosas admirables, i temerá sea admirado; no tendrá el corazon mas que en Dios i en su deber; no se afectará sino por los males de sus hermanos, considerará los suyos propios como una espiacion pasajera, i una prueba necesaria a la virtud; se hallará siempre en presencia de Dios; no emprenderá nada sino por él, i solo por él sufrirá; i en una palabra, para un hombre de este temple, todo el cuadro de la vida humana no será mas que una série contínua de pruebas que acrisolan la virtud i le preparan al goce supremo de la inmortalidad. Esta idea despega a su alma de los intereses terrenos, i le facilita el desempeño de todos sus deberes con la mas escrupulosa fidelidad, sin rehusar jamas ninguna clase de sacrificios. El hombre que ame a Dios sobre todas las cosas, que pruebe este amor, amando a sus semejantes tanto o mas que a sí mismo, i sirviéndoles en cuanto es posible; es ciertamente la criatura mas excelente i mas feliz. ¡Qué le importan las contradicciones de la miseria humana, ni las penalidades de la vida! En ellas mismas encontrará nueva materia para merecer mas i mas, resignándose con la voluntad del cielo; su caridad será cada vez mas ardiente, i en este sentimiento hallará un suave lenitivo en todas las aflicciones, i la fuente de los goces mas puros i sólidos.

(f) Ep. a los Cor. 13.

FIN.

INDICE

DE LAS MATERIAS CONTENIDAS EN ESTE CURSO.

páj.

NOCIONES PRELIMINARES.

Etimolojía de la palabra FILOSOFIA; definicion de esta ciencia; su objeto, i medios de que se sirve para alcanzarlo ..... 1 i 2
Campo de las investigaciones filosóficas, i sus límites..... 3
Utilidad e importancia de la Filosofía..... *ibid.*
Relacion en que las demas ciencias están necesariamente con la Filosofía, i predominio que esta ejerce sobre todas ellas. 5
Oríjen de la Filosofía..... 8
Su division en cuatro partes principales..... 9
Verdadero método filosófico..... 10

PSYCOLOJIA.

Introduccion.

Definicion de la PSYCOLOJIA i su division..... 12
Objeto propio de esta ciencia; su diferencia de la FÍSIOLOJIA..... 13
Posibilidad de la observacion del alma por medio de la conciencia, i certidumbre propia de esta..... 14
Necesidad de principiar por la Psycolojía el estudio de la ciencia filosófica..... 16

Análisis del pensamiento.

Pensamiento; fenómenos que en él intervienen, i su division..... 17
Causa eficiente i causa ocasional del pensamiento..... 18
Oríjen del *materialismo* e *idealismo*..... 19

paj.

Sistemas inventados para esplicar la comunicacion entre el alma i el cuerpo; su refutacion..... *ibid.*

Modificaciones del alma.

Modificacion; varias clases de modificaciones..... 21
Sensacion; division de las sensaciones..... *ibid.*
Diferencia entre órganos i sentidos; descripcion de cada uno de estos..... *ibid.*
Superioridad del tacto sobre los demas sentidos..... 22
Perfectibilidad de los sentidos..... 23

Teoría de las facultades del alma.

Actividad; qué es facultad u operacion del alma..... *ibid.*
Las facultades se ejercitan espontánea o reflexivamente.. 24
Método para determinar las facultades del alma..... *ibid.*
Clasificacion de la facultades; division de las *intelectuales*, i cuales son las que se llaman propiamente tales... *ibid.*
Teoría que reduce a tres todos los atributos del alma humana; fundamentos de esta clasificacion..... 24 i 25

Sensibilidad.

Tres órdenes de hechos que se suelen confundir bajo el nombre jenérico de *sensibilidad*..... 26
Qué es sensibilidad; su division, i fundamentos de esta division..... *ibid.*
Diferencias entre sentimiento i sensacion..... *ibid.*
Clasificacion jeneral de los sentimientos..... 27
Fenómenos que se refieren a cada una de las tres clases de sensibilidad..... *ibid.*
Orden cronolójico de su desarrollo..... 28

Intelijencia.

Qué es intelijencia o entendimiento. Elementos de que se compone esta facultad complexa..... *ibid.*
Atencion; su diferencia con la sensacion i la curiosidad; su division; necesidad e importancia de esta facultad; modo de conservarla en todo su vigor i enerjía..... 29 i 30
Observacion; análisis de esta operacion..... 31
Reflexion; su diferencia de la observacion..... *ibid.*
Contemplacion..... 32
Distincion, comparacion, separacion..... *ibid.*
Asociacion de las ideas; ejemplo de como estas se ligan o enlazan sucesivamente..... 33
Asociacion espontánea i reflexiva. Su uso i su abuso puede conducir, a los mayores aciertos o a los mas deplorables estravíos..... 33 i 34
Juicio; su diferencia de la idea..... 34
Raciocinio. Análisis de esta operacion: sus dos especies.. 35
Abstraccion; sus dos especies..... 36

paj.

Jeneralizacion, Clasificacion, Division; utilidad e importancia de estas operaciones del espíritu..... 36 i 37
Memoria; su necesidad; su division. Esta facultad es la que mas inmediatamente depende del estado físico del hombre.....37, 38 i 39
Reminiscencia..... 39
Concepcion o aprehension..... *ibid.*
Imajinacion o fantasía. El campo de esta facultad no está limitado a los objetos de la vista. Su importancia. No es una facultad simple ..... 40 i 41

Medios de que la intelijencia se vale para conocer

Clasificacion de estos medios, i su fundamento..... 41
Qué se llama *conciencia* o *sentimiento íntimo;* su necesidad. Si la conciencia es una facultad especial..... 42
Qué se llama *percepcion;* hechos de que se ocupa; su diferencia de la sensacion; necesidad de esta facultad... 43 i 44
Qué se llama *entendimiento puro*, o *razon*..... 45
Antecedentes que le sirven de base para proceder; fenómenos que le son peculiares..... ..... 44 i 45

Voluntad.

Opiniones de los filósofos acerca de la naturaleza de esta facultad..... 46
Su diferencia de la intelijencia..... *ibid.*
Su diferencia de la atencion..... *ibid.*
Su diferencia de la sensibilidad..... 47
Si la voluntad es compuesta de otras facultades..... *ibid.*
Resultado del análisis sobre su naturaleza..... 48

Ideas.

Cuestiones sobre las ideas..... *ibid.*
Qué es idea o nocion..... 49
Opiniones de los filósofos sobre el oríjen de las ideas; i su refutacion... ..... 49 i 50
Modo de proceder de nuestro espíritu en la formacion de las ideas..... 50
Donde existen las ideas..... *ibid.*
Refutacion de las opiniones de los *realistas* i *nominalistas* a este respecto..... 51
Clasificacion jeneral de todas nuestras ideas..... *ibid.*
Esplicacion detallada de esta clasificacion..... *ibid.*
Ideas abstractas de *especie, jénero* i *cualidad;* su formacion..... 53
Utilidad de las ideas abstractas..... *ibid.*
Estension i comprension de estas ideas..... 54
Idea del *infinito;* no es negativa; modo de formarla; existencia de dicha idea..... 54 i 55

paj.

El *espacio* no puede definirse *carencia de estension*. Qué es el espacio 56
La *duracion* no es *sucesion de impresiones*. Qué es duracion. Modo de formar la idea de tiempo ..... 56 i 57

Relaciones i signos de las ideas.

Necesidad de las relaciones 57
Qué se entiende por *relacion* de las ideas. Clasificacion jeneral de todas las relaciones 58
Principales vínculos de relacion. Coexistencia de espacio o lugar; relacion de tiempo; relacion de tiempo i espacio, o de tiempo solo; contraste u oposicion 59
Diversidad; semejanza; relacion de igualdad, de identidad, i de mas i ménos; analojía; causalidad 60
Coexistencia i sucesion; extraposicion o situacion; relacion de medios i fin; relacion de premisas i consecuencias; asociacion por hábito; las palabras i otros signos. 61
Signos, i su clasificacion ..... *ibid.*
Lenguaje natural i artificial: caractéres peculiares de uno i otro 62
Institucion divina de la palabra 63
Caractéres de una lengua bien hecha ..... *ibid.*
Utilidad i ventajas de la palabra i de la escritura 64
Superioridad de la escritura alfabética sobre la jeroglífica 65

Naturaleza i destino del sujeto pensante.

No conociendo la esencia de las cosas, el *alma* i la *materia* deben definirse por sus efectos 66
Ideas del *yo* i del *no yo;* su formacion ..... *ibid.*
Ideas de *unidad, causa, sustancia* i *causa intencional* que comprende la idea del *yo* ..... 66 i 67
Forma empírica i forma absoluta de dichas ideas 68
Principios absolutos, i su importancia 69
El alma es un ser espiritual ..... *ibid.*
El alma es un ser inmortal; es decir, es imposible que perezca por descomposicion i por aniquilacion ..... 69 i 70
Confirmacion de esto último con las ideas de *justicia, bondad* e infinita *sabiduría* de Dios ..... 70, 71 i 72
Apendice a la Psycolojia.—Cuestiones sobre el alma de los brutos 73

LOJICA.

Introduccion.

Lojica, i su diferencia de la Psycolojia con la cual se halla íntimamente unida 77

paj.

Diversos aspectos bajo los cuales puede considerarse la Lójica; utilidad e importancia de esta ciencia..... *ibid.*
Qué cosa es *verdad*, i dos modos de considerarla..... 78
Caractéres de la verdad lójica..... *ibid.*
Solucion a la objeccion de los Scépticos sobre el carácter objetivo o absoluto de la verdad..... *ibid.*
Division jeneral de las verdades..... 79
Cuestiones de cuya resolucion se ocupa la Lójica..... *ibid.*
Método que para resolverlas se adopta en el presente Curso..... *ibid.*

Observacion inmediata i verdades primitivas.

Caminos que conducen a la posesion de la verdad..... 80
Necesidad de la observacion para la esperiencia i para la ciencia; campo en que aquella se ejercita..... *ibid.*
Procedimiento del espíritu en la formacion de la esperiencia i modo de evitar que se estravíe..... *ibid.*
Reglas de la jeneralizacion: sus fundamentos..... 81
Utilidad de las verdades jenerales..... 82
Qué son verdades jenerales..... 83
Verdades primitivas; sus caractéres esenciales..... *ibid.*

Raciocinio i verdades deducidas.

Qué son verdades deducidas, i como se obtienen..... 84 i 85
Naturaleza e importancia de esta clase de verdades..... 85
Artificio del raciocinio; doctrina sobre este punto..... 85 i 86
Argumentacion, i sus principales formas..... 86
Qué es *silojismo*. Doctrina relativa a su construccion.... 86 i 87
Clasificacion de las especies de silojismo..... 87
Reglas jenerales para todo silojismo..... 88 i *sig.*
Figuras i modos del silojismo..... 91
Prosilojismo i *Entimena*..... 93
Epiquerema i *Dilema*..... 94
Sorites..... 95
Ejemplo, e *Induccion escolástica*..... 96
Reduccion de todas estas especies de Argumentacion al silojismo..... *ibid.*
Sofismas; fuentes principales de ellos..... 97
Esposicion de dichas fuentes, segun la Lójica de Port-Royal..... 98
Modos de resolver los sofismas..... 102
Reduccion de todas las reglas del silojismo; su utilidad e importancia..... *ibid.*

Autoridad i testimonio humanos.

Testimonio: su necesidad..... 103
Si produce certidumbre..... 104
Fundamentos de nuestra creencia en el testimonio de los

paj.
hombres 105
Necesidad de reglas para saber apreciar el valor del testimonio 106
Distincion entre el *testimonio* propiamente dicho, i la *autoridad* ..... *ibid.*
Papel que en filosofía desempeña el principio de autoridad ..... *ibid.*
Varias especies de testimonio; reglas relativas al que versa sobre materias científicas 107
Reglas del que tiene por objeto los hechos de la vida comun, i principalmente del oral i el escrito ..... *ibid.*
Reglas de crítica relativas a la autenticidad 108
Anónimos ..... *ibid.*
Tradicion, monumentos, i demas pruebas que hacen veces de testimonio ..... *ibid.*

Verdades probables, i verdades idénticas.

Naturaleza de las verdades contingentes o probables; su definicion; probabilidad 109
Principio de induccion; dos faces bajo las cuales puede considerarse ..... *ibid.*
Induccion propiamente dicha; su utilidad, i su fundamento 110
Diferencias entre el raciocinio inductivo i el deductivo; falibilidad de la induccion 111
Analojía; su utilidad 112
Modos de proceder de la analojía; falibilidad de esta ..... 112 i 113
Hipótesis o conjetura; su utilidad i reglas; valor del método hipotético ..... 113 i 114
Hermenéutica; necesidad de este arte i sus fundamentos. 114
Principios esenciales de una recta interpretacion 115
Verdades idénticas. *Definicion* i su importancia lójica.. *ibid.*
Tres especies de definicion ..... *ibid.*
Definicion *esencial* i *descriptiva* 116
Reglas de los dialécticos para toda buena definicion 117
Diverso método para definir las ideas particulares i las abstractas 118
Division, i su importancia lójica 119
Todo *físico*, i todo *lójico*: reglas para la division de uno i otro ..... 119 i 120
Clasificacion, i su importancia lójica 121
Reglas de la Clasificacion 122

Método.

Qué cosa es *método*, i en qué consiste que sea bueno o malo ..... *ibid.*
Método analítico i sintético: sus caractéres distintivos.. 123
Cual de los dos métodos debe preferirse para la enseñanza. 124

paj.

Esplicacion de las palabras *análisis, síntesis*: íntima dependencia de estos dos procedimientos del espíritu.... 125
Rigorosamente hablando, el método no es mas que uno solo.... 126
Escollos que es preciso evitar en el uso de la análisis i de la síntesis.... *ibid.*

Certidumbre.

Qué se llama certeza o certidumbre.... 127
Certidumbre *mediata* e *inmediata*; su diferencia esencial. *ibid.*
Principios de que procede la inmediata. Division de la certidumbre *matemática*.... 128
Certidumbre *física, metafísica, moral*, i de sentido comun.... 128 i 129
Evidencia; su diferencia de la certidumbre propiamente dicha.... 130
Opiniones de los filósofos sobre los *fundamentos* de la certidumbre, i juicio acerca de ellas.... *ibid.*
Diferencias entre la certidumbre i la probabilidad.... 132
Especies mas jenerales de probabilidad.... *ibid.*
Duda; varias clases de ella, i utilidad de la duda metódica propuesta por Descartes.... 133

Causas de los errores, i medios de evitarlos.

Naturaleza del error; oríjen de éste en el hombre.... 134 i 135
Importa mucho conocer las causas de nuestros errores... 135
Distincion entre la causa del error, de sus ocasiones.... *ibid.*
Clasificacion de Bacon.... 136
Clasificacion que hacemos en este Curso, comprensiva de todas las especies de error.... *ibid.*
Causas de los errores primitivos.—Imperfeccion o mala disposicion de nuestros órganos. Faltas de atencion... 136 i 137
Causas de los errores deducidos.—Mala construccion del raciocinio. Falsedad de las premisas.... 137
Causas de la falsedad de las premisas.—Jeneralizacion viciosa. Las mismas causes de los errores primitivos. Mala comprension de una verdad jeneral, i su mala aplicacion.... 138
Inexactitud, obscuridad o confusion de nuestras ideas. Anomalías del lenguaje, i abuso que de él se hace. Falta de método en la investigacion de la verdad. Debilidad de la razon.... 139
La ignorancia. Los conocimientos imperfectos. La ciencia misma.... 140
El espíritu de curiosidad. Las preocupaciones.... 141
Causas de nuestras preocupaciones.—La educacion recibida en la infancia. El carácter. La autoridad.... 142
El espíritu de sistema, de secta o de partido. El hábito.. 143

paj.

Causas de las jeneraciones viciosas.—Mala clasificacion. Falta de memoria. Propension a juzgar. Impaciencia o precipitacion para jeneralizar. El mismo temor de errar ..... 143 i 144

El juicio estraviado por la imajinacion, por la induccion o analojía, por la fé i la sensibilidad 145

Modos de evitar i de remediar los errores 147

Criterio de la verdad.

Qué se llama *Criterio:* su necesidad 148

Clasificacion de los criterios ..... *ibid.*

Criterio de sentido comun 149

Fundamentos de cada uno de los criterios ..... *ibid.*

Fundamentos del criterio confirmatorio de todos los demas, i requisitos que debe reunir 152

Todos los criterios se enlazan entre sí, i recíprocamente se fortalecen ..... *ibid.*

Réjimen a que deben sujetarse las facultades mentales para el acierto de la intelijencia en la adquisicion, posesion i demostracion de la verdad ..... 153 i *sig.*

TEODICEA.

Introduccion.

Definicion de la TEODICEA; su objeto 155

Bases de esta ciencia, recojidas en los estudios filosóficos que preceden ..... *ibid.*

Ateos, i prueba del sentido comun en contra de ellos... 157

Juicio acerca de la clasificacion comun de las pruebas de la existencia de Dios en *físicas*, *metafísicas* i *morales*.. 158

Juicio acerca de la otra clasificacion, en pruebas *a priori* i *a posteriori* ..... *ibid.*

Existencia de Dios.

Pruebas ontolójicas o metafísicas: 1.ª sacada de la existencia del alma humana 159

2.ª fundada en la existencia de la razon, i de las verdades universales i necesarias 160

3.ª fundada en la necesidad de una causa primera, o *Argumentum a contingentia mundi* 162

4.ª fundada en la idea del Ser perfecto 166

5.ª de S. Anselmo, sobre que la idea del Ser perfecto implica inmediatamente su existencia 167

6.ª fundada en las ideas de infinito, inmensidad i eternidad 169

Pruebas cosmolójicas o físicas: 1.ª fundada en la existen-

paj.

cia de la materia o de los cuerpos que componen este universo 171
2.ª fundada en la existencia del movimiento 172
3.ª fundada en la regularidad del movimiento, es decir, en el espectáculo de la Naturaleza i el órden admirable que brilla en ella 173
Esencia de esta prueba, llamada tambien *Argumento de las causas finales* ..... *ibid.*
Pruebas morales: 1.ª fundada en la existencia de un órden moral e inmutable, i de las leyes que lo rijen 174
2.ª fundada en las condiciones indispensables de la sociedad, i en las horrorosas consecuencias que fluyen del ateismo 175
3.ª fundada en el unánime consentimiento de todos los pueblos ..... *ibid.*
Resúmen de las diversas pruebas sobre la existencia de Dios 176

Atributos de Dios.

Consideraciones acerca del conocimiento de la naturaleza i atributos a Dios 177
Método para resolver el problema que determina esta naturaleza i atributos 178
Atributos divinos, i su clasificacion 179
Atributos metafísicos mas importantes. Aseidad o Mismíseidad ..... *ibid.*
Unidad 180
Simplicidad e inmutabilidad 181
Eternidad e inmensidad ..... 182 i 183
Atributos morales mas importantes. Creabilidad 183
Omnipotencia, Omniscencia i Presciencia 184
Voluntad, Libertad i Justicia 186
Misericordia i Bondad 187
Providencia 189
Orijen de las dificultades que suelen suscitarse contra la Providencia, tomadas de la existencia del mal. Argumento que las reune todas; i refutacion del *Maniqueismo* 190
Principios que deben servir de clave para contestar las diversas objeciones contra la Providencia 191
Causas porque parece difícil, a primera vista, resolver tales objecciones 192
Exámen de las objeciones fundadas en el *mal metafísico*, o de imperfeccion 193
Id. en el *mal físico*, o de sufrimiento 195
Id. en el *mal moral*, o de pecado 196
Resúmen de todas las contestaciones en justificacion de la Providencia divina 198

paj.

ETICA.

Introduccion.

Para completar el estudio del hombre es preciso considerarlo como un *ser moral*. Lo es en efecto; esplicacion de las palabras *moralidad, costumbres*..... 200
Objeto que se propone la Etica..... 201
Necesidad e importancia de esta ciencia..... *ibid.*
Necesidad de hacer un estudio especial de ella..... 202
Sus fundamentos no son arbitrarios..... 203
Definicion de la Etica o *Filosofia moral*..... *ibid.*
Su division en *especulativa* o jeneral, i en *práctica* o particular..... 204
Partes en que dividimos esta ciencia, para hacer de ella un estudio metódico i completo..... *ibid.*

Móviles de la voluntad.

Móviles, i su clasificacion jeneral..... *ibid.*
Apetitos, sus caractéres i su influencia moral..... 205
Superioridad de los deseos sobre los apetitos, i su clasificacion..... *ibid.*
Afectos. Cuestiones sobre su naturaleza..... 206
Division jeneral de los afectos en benévolos i malévolos, simples i compuestos..... 207
Afectos simples.—Amor..... *ibid.*
Cuestiones sobre la naturaleza de este sentimiento..... 208
Gratitud, Estimacion i Respeto..... 209
Compasion, Benevolencia, Odio, Resentimiento i Venganza..... 210 i 211
Remordimiento, Vergüenza i Pudor..... 211
Emulacion i Envidia..... 212
Afectos compuestos.—Amor conyugal, paternal i filial... 213
Amistad i Amor fraternal..... 214
Amor a la patria..... 215
Admiracion, amor a la gloria considerada políticamente, Ambicion..... 216
Amor a Dios..... 217

Utilidad de los móviles i sus efectos.

Importancia moral de todos los afectos, sean benévolos o malévolos..... 218
Principios moderadores de los afectos: *antipatía* i *simpatía*..... 219
Vicios, i efectos perniciosos que producen..... 220
Pasiones i efectos perniciosos que producen..... 221
Oríjen de la conversion de los afectos en pasiones..... 223
Denominacion especial de algunas pasiones..... *ibid.*

páj.

Libertad del alma, o libre albedrío.

Libertad: dos distintos modos de probarla..... *ibid.*
Prueba tomada del sentimiento íntimo, para la voluntad *reflexiva* i para la *espontánea*..... 224 i 225
Prueba del raciocinio sobre la posibilidad de la libertad humana, tal como se siente i concibe..... 225
Prueba tomada de la opinion del jénero humano..... 226
Sistemas con que se pretende combatir la libertad o el libre arbitrio. *Fatalismo*..... 227
Observaciones en refutacion del sistema denominado *necesidad moral* o fatalismo..... *ibid.*
Horribles, absurdas i subversivas consecuencias que emanan de la necesidad moral..... 229
Indiferentismo. Observaciones en refutacion de este sistema..... 232
Objecion tomada de la *presciencia divina*; solucion..... 233
Resúmen de la doctrina sobre la libertad moral..... 234

Teoría de la moralidad de las acciones.

Base i naturaleza de la moralidad..... 235
Causas que restrinjen o debilitan la libertad en su ejercicio..... 236
Condiciones indispensables para la existencia del órden moral, i necesidades de una regla a este respecto..... 238
Si esta regla será el interes o la utilidad privada..... 240
Si será la utilidad pública..... 243
Razones contra el principio de utilidad en todos sentidos. 244
Consecuencias que inevitablemente resultan de la moral del interes..... 247
Relaciones entre la moralidad i la utilidad..... 248
Refutacion de la moral del sentimiento..... 251
Si consistirá la moralidad en la conformidad con la razon. 253
Si en ser un hecho absoluto de la naturaleza humana... 254
Si en el honor..... *ibid.*
Orijen absoluto del órden moral..... 255
Diferencia entre el *bien en sí* i el *bien moral*..... 257

Ideas fundamentales del órden moral.

Moralidad absoluta, i moralidad relativa..... 258
En qué consiste la moralidad de las acciones humanas? Orden primario i secundario..... 259
Conciencia en el lenguaje de la Etica..... 260 i 261
Imputacion..... 261
Mérito i demérito..... *ibid.*
Penas i recompensas..... 262
Sancion moral..... 263
Clasificacion de los diversos capítulos que constituyen esta sancion..... 264

paj.

Idea del deber u obligacion moral, e ideas que ésta comprende 264
Caractéres de las obligaciones morales 265
Clasificacion jeneral de los deberes 266

Moral relijiosa, o deberes para con Dios.

Division de estos deberes 267
Especificacion de los directos ..... *ibid.*
Relijion, su importancia e influencia social ..... 267 i 268
Division de la relijion, i partes de que consta 268
Verdades fundamentales de la relijion natural ..... *ibid.*
Culto, i su division en interno i esterno 269
Necesidad de uno i otro ..... *ibid.*
Otras divisiones del culto 270
Necesidad del público o solemne ..... *ibid.*
Oracion, i sus fundamentos 271

Moral individual, o deberes del hombre para consigo.

Amor de sí mismo ..... *ibid.*
Deberes con relacion al cuerpo 272
Deberes con relacion a el alma ..... 273 i *sig.*
Conocimientos que mas importa adquirir para llenar los deberes para consigo mismo 276
Reglas relativas a la estimacion, las riquezas, los placeres i las ciencias ..... *ibid* i *sig.*
Reglas relativas a la disciplina de los afectos 277
Empleo del tiempo, i método para dirijir acertadamente la administracion de la vida ..... *ibid* i *sig.*

Moral social, o deberes del hombre para con sus semejantes.

El hombre es un ser esencialmente social: clasificacion de sus deberes como tal 280
Deberes para con la humanidad 281
Su division en primitivos i condicionales, perfectos e imperfectos ..... *ibid.*
Comprension de todos estos deberes 282
Deberes para con la patria 283
Deberes del ciudadano, como gobernante i gobernado ..... *ibid.*
Clasificacion de los deberes de la sociedad doméstica 284
Deberes de los cónyujes, como esposos i como padres de familia ..... *ibid.*
Deberes de los hijos para con sus padres 285
Deberes de los hermanos 286
Deberes de los parientes entre sí ..... *ibid.*
Deberes de los amos i criados ..... *ibid.*

paj.
Deberes de los maestros i discípulos 287
Deberes de los amigos 288

Escala de los deberes segun los grados de su importancia.

Prioridad de los deberes para con Dios, respecto de todos los demas 289
Prioridad de los de humanidad, respecto de los de la patria 290
Prioridad de los de la patria, respecto de los de familia .. *ibid.*
Prioridad de los de familia, respecto de los que tenemos para con nosotros mismos, o los amigos, o cualquiera de nuestros semejantes 291
Resúmen de la escala 293

De la virtud i sus especies.

Esencia de la virtud ..... *ibid.*
Ideas que comprende la virtud; definicion de esta; dos modos de considerarla 294
Refutacion de la opinion de Platon acerca de la virtud .. *ibid.*
Division jeneral de las virtudes morales 295
Qué es *Prudencia* ..... *ibid.*
Principales actos de esta virtud: partes integrales de la misma ..... 295 i 296
Vicios que, o por defecto o por exceso, se oponen a la prudencia 297
Importancia de la Prudencia, i modo de adquirirla 298
Virtudes subordinadas a la Prudencia ..... *ibid.*
Justicia, i sus dos especies ..... *ibid.*
Importancia de esta virtud; vicios que ella condena; modo de adquirirla 299
Virtudes subordinadas a la Justicia ..... *ibid.*
Fortaleza 301
Objetos de esta virtud 302
Vicios que a ella se oponen; sus grados ..... *ibid.*
Virtudes subordinadas a la Fortaleza 303
Medios para adquirir la Fortaleza 305
Templanza ..... *ibid.*
Objetos que esta virtud abraza, i su importancia 306
Grados de la Templanza; vicios que a ella se oponen ... *ibid.*
Virtudes subordinadas a la Templanza ..... 307 i *sig.*
Advertencia sobre la práctica de estas virtudes 312
Importancia moral de las virtudes secundarias *Induljencia* i *Paciencia* ..... *ibid.*
Frutos de las virtudes, tranquilidad i paz del alma 313

Método para la adquisicion de la virtud i perfeccion moral.

Partes de que consta este método 314

paj.
Partes de que consta el cultivo de la sensibilidad moral. Importancia de la meditacion i del exámen de conciencia 315
Hábitos morales 316
1.° *Practicar las virtudes de una en una.* Método especial de Franklin ..... *ibid.*
2.° *Practicar constantemente la virtud que nos proponemos* 318
3.° *Practicar la virtud en las ocasiones mas lijeras.* Orijen de los buenos efectos de este hábito ..... 319 i *sig.*
4.° *Tendencia a lo mejor* 320
Escollos que es preciso evitar en la tendencia a lo mejor. 321
Auxilios esternos que fortifican estos hábitos 322
1.° *Estudio de los ejemplares mas perfectos* ..... *ibid.*
2.° *Estudio de los ejemplares de una conducta estraviada.* 323
3.° *Estudio de los ejemplares que nos presentan nuestros contemporáneos.* Reglas sobre la eleccion de amigos .. *ibid.* i *sig.*
4.° *Estudio de la enemistad para sacar de ella algun partido moral* 324
5.° Estudio de los caractéres que presenta la sociedad .. 325
Naturaleza de la vida moral 326
Idea del Soberano Bien o la felicidad 327
¿Puede en este mundo encontrarse la felicidad? ..... *ibid.*
Verdadero móvil regulador de la conducta humana 329