



CURSO
DE
FILOSOFIA.



UNIVERSIDAD DE MURCIA
Biblioteca General
Fondo Antiguo

S. XIX

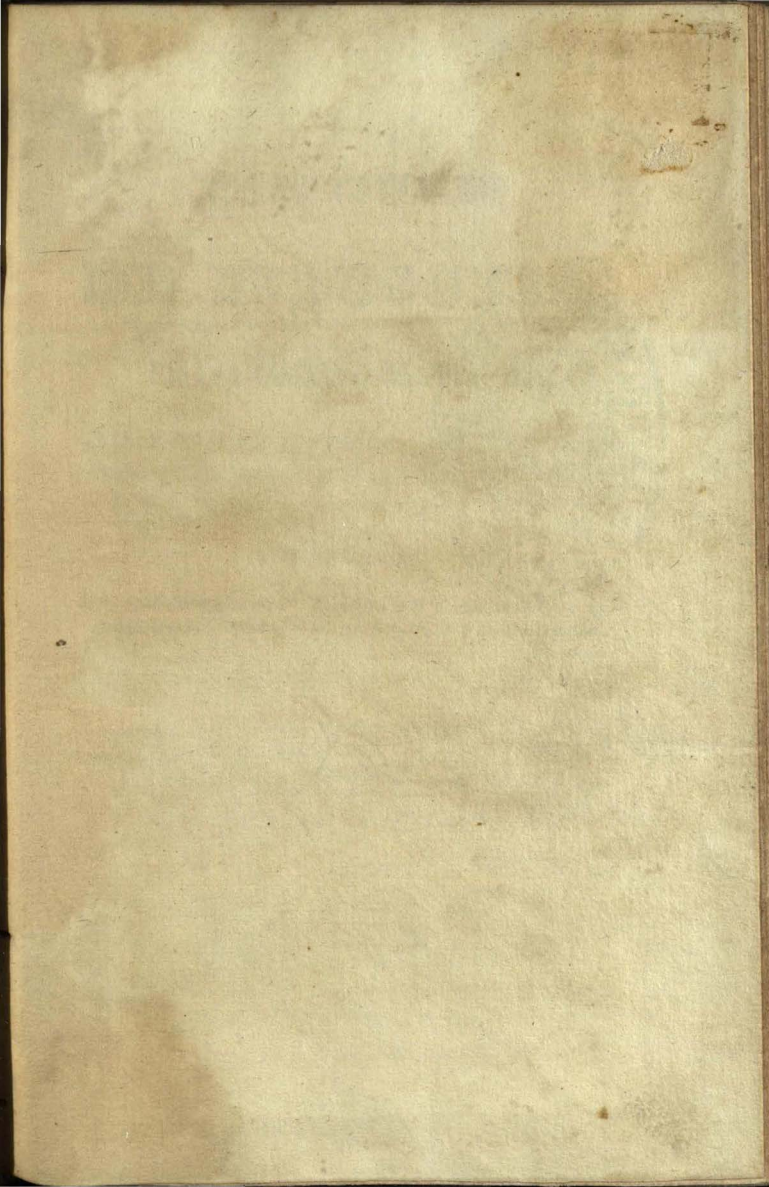
611
(II)

UNIVERSIDAD
DE MURCIA
BIBLIOTECA

ESTE 37

TABA

Nº 11359



UNIVERSIDAD DE MURCIA



1204546

R. 12936

CURSO COMPLETO DE FILOSOFIA,

PARA LA ENSEÑANZA DE AMPLIACION,

Conforme en un todo al plan y programa oficial de estudios vigentes, designado para texto por el Consejo de Instrucción Pública y adoptado en la Universidad de esta corte,

COMPRENDE:

1.º Psicología.—2.º Lógica.—3.º Gramática general.—4.º Moral.—5.º Historia de la Filosofía.

TOMO II.

MADRID: 1846.

ESTABLECIMIENTO TIPOGRAFICO DE D. F. DE P. MELLADO,
CALLE DE SANTA TERESA, NUMERO 8,

P

GRAMATICA GENERAL,

escrita conforme al programa del Gobierno

POR DON ISAAC NUÑEZ DE ARENAS,

AUDITOR DE GUERRA, DOCTOR Y REGENTE DE PRIMERA CLASE EN LA FACULTAD DE LETRAS, Y CATEDRÁTICO DE LITERATURA GENERAL Y EN PARTICULAR DE ESPAÑA, EN LA UNIVERSIDAD DE MADRID.

MADRID.—1847.

IMPRENTA DE DON JOSE MARIA ALONSO, EDITOR.

Salon del Prado, núm. 8.

GRAMÁTICA GENERAL

Escrito conforme al programa del Gobierno

POR DON ISAAC NUÑEZ DE ARENAS

AUDITOR DE GUERRA, DOCTOR Y LICENCIADO EN PRIMERAS
LEYES EN LA FACULTAD DE LEYES, Y CATEDRATICO
DE ELECCIÓN GENERAL Y EN ECONOMÍA DE
ESTADO EN LA UNIVERSIDAD DE MADRID.

MADRID—1847

IMPRESA DE DON JOSE MARIA ALONSO, EDITOR

Calle del Prado, núm. 8.

PROGRAMA DEL GOBIERNO.

GRAMATICA GENERAL.

Conexión de la gramática con la psicología.
Influencia reciproca de los signos en las ideas,
y de estas en los signos.

Division de los signos en artificiales y naturales.
La palabra no solo es signo, sino espresion de la
idea.

La idea es el alma de la palabra.

Los errores que suelen atribuirse á la imperfeccion
de los idiomas proceden de las ideas.

Principios comunes á todos los idiomas.

Análisis ideológico de lo que sea lengua en gene-
ral para descender á la clasificacion de las palabras.

Clasificacion ideológica de las palabras.

Teoría del sustantivo y del pronombre.

Id. del adjetivo y del artículo.

Del verbo.

Doctrina psicológica aplicada á la teoría del verbo.

Consideraciones sobre si existe un verbo único, y
diferentes doctrinas que se han formado con este
objeto.

Division de los verbos.

Del verbo como parte esencial de la oracion.

Fundamentos de los modos y demas accidentes del verbo.

Consideraciones sobre las demas partes de la oracion.

Sintáxis de la oracion y sus fundamentos.

Consideraciones sobre la construccion, la concordancia y el régimen.

Causas de la variedad de los idiomas.

Idioma primitivo : pretension de algunos idiomas á esta prerogativa.

Consideraciones sobre la formacion y progresos de los idiomas; y sobre las relaciones que tienen unos con otros.

¿ Es posible una lengua perfecta y universal? ¿ Seria útil ?

ADVERTENCIA.

MUCHO antes de haber yo escrito una línea siquiera para esta Gramática, estaba ya impresa su portada, que hacia pliego completo con la *moral*. Esa portada es lo que principalmente me obliga á imprimir estos renglones. En ella aparezco como autor, y el trabajo por lo tanto como original: yo la redacté engañado acerca de la estension de mis fuerzas, y contando con tiempo y espacio que me han faltado, por un concurso de circunstancias escéntricas á mi cálculo y á este lugar. Mas por costoso que sea para mi amor propio, conociendo yo todos los deberes que pesan sobre un autor, me veo en la necesidad de declarar que en el adjunto libro, tal cual es, hay poco que pueda llamarse orijinalmente mio. El gobierno de S. M. publicó su programa, y por lo tanto me impuso el número de materias, el orden en que habian de tratarse, y la solucion de determinadas cuestiones, es decir,

que me suministró algo mas que el plan: de la falta de originalidad en esta parte no soy responsable: por lo que hace á las doctrinas que constituyen el fondo de la obra y á los principios que en ella se sientan, unas veces son simple esplanacion de la ciencia oficial, mero cumplimiento del programa, y otras he seguido á los autores, en mi concepto mas entendidos y respetables. A este edificio, pues, cuyo plano y materiales han dado otros, lo que he llevado yo es la mano de la obra, lo que he puesto en él es mi trabajo de oscuro jornalero: claro está que no me engrío de mi papel; pero la franqueza de confesarle me preservará de que se me atribuya el ruin propósito de engalanarme con plumas ajenas; y por otra parte con él creo haber satisfecho las miras y deseos del Gobierno

TRATADO

DE

GRAMATICA GENERAL.

CAPITULO I.

CONEXION DE LA GRAMATICA CON LA PSICOLOGIA.

EL don de la palabra simboliza por sí solo toda la superioridad que lleva el hombre á los demás animales que forman parte de la creacion: ese don revela que es racional, que es sociable, que es perfectible.

Siendo el hombre esencialmente racional y sociable, se comunica con los demás, les manifiesta su pensamiento, es decir, lo que siente, lo que conoce, lo que quiere; triple manifestacion, que bien es-

plicada constituye sus aptitudes intelectuales. Esta es una ley de su doble condicion de racionalidad y sociabilidad. La relacion, pues, en que se halla el pensamiento con la teoria de su espresion, es la que existe entre la psicología y la gramática. La psicología penetra en los misteriosos senos del alma, y sigue en todas sus direcciones el vuelo del pensamiento, le considera en su materia, determina los diferentes grados de su desarrollo, y le esplica desde la mas grosera intuicion hasta la mas elevada concepcion del espíritu. La lógica es la ciencia de las leyes de la razon, y se ocupa tambien en el pensamiento, aunque bajo otro punto de vista, el de su forma: da preceptos para perfeccionar las facultades intelectuales y dirigir las por el camino mas pronto y mas seguro al descubrimiento de la verdad. La gramática enseña á espresar con fidelidad y exactitud el pensamiento por medio de sonidos ó caracteres; pero ¿cómo pudiéramos espresarle sin conocer su índole ni sus modificaciones? ¿Cómo determinar la manera de transmitir conceimientos sin haberlos definido y clasificado? El sentido comun y la ciencia nos dicen de acuerdo, que seria absurdo de nuestra parte el discurrir la manera de enunciar una idea en general, si no existiese tal idea, si no tuviera su realidad fuera ó dentro de nosotros. Pero como en ambos casos tienen que ejercerse nuestra percepcion y nuestra conciencia, de ahí es que la precisa y completa esposicion de nuestros pensamientos, su pintura esterna, su forma social supone que conocemos el origen y formacion de ese pensamiento en sus distintas clases y matices, y por consiguiente que contamos con un sistema de las facultades del alma, base de nuestros ulteriores procedimientos. A no ser así, falso y

movedizo será cuanto edificuemos en gramática general: sus cimientos, como los de todos los de las demas ciencias, están en la filosofía, están en las leyes eternas de la inteligencia humana.

Gran cosa fué sin duda el presente de la palabra concedido al hombre, pues con ella pinta las necesidades, las condiciones precisas al desarrollo de su doble elemento espiritual y material: gran cosa fué tambien la invencion de la escritura, que avanzando mas, reproduce de un modo ya estable tales ideas y sentimientos; pero algo faltaba aun para facilitar la inteligencia de las palabras empleadas en todas las relaciones establecidas, ora por medio de la voz, ora por medio de la escritura. Faltaba sentar principios invariables comunes á todas las lenguas; principios de universalidad constante, que se fundasen en la naturaleza y en el órden de proceder del espíritu humano, que son esencialmente inmutables. Ahora bien, estos principios, ó mejor dicho estas leyes eternas, se hallan en la psicología y en la lógica, puesto que intuiciones, ideas, concepciones, juicios y proposiciones son lo que enuncia y esterioriza la gramática. Sin esas leyes no hubiese habido comercio intelectual posible entre hombres de diferentes tiempos y lugares, como quiera que no habrian podido ensayarse y reconocerse por un contraste comun, las diversas monedas que circulaban, ni por lo tanto hubiese tenido su valor una medida segura ó inmutable. La gramática y sus partes serian arbitrarias, distintas en cada pueblo y en cada edad, porque se hubiera prescindido del órden que ocupan las cosas en la naturaleza, y del que guardan en la inteligencia humana. Y sin embargo, los hombres se han entendido al través de los mas remotos tiempos y de los mas apartados lugares: han

comprendido y utilizado la historia, han adquirido una idea exacta de infinidad de objetos que varían y se renuevan sin cesar. Las leyes esenciales de la gramática no han cambiado: todos los pueblos reconocen ciertas partes de la oración como indispensable fundamento del discurso, por más que disientan en otros accidentes: todos admiten al menos tres partes á que, en rigor filosófico, pudieran reducirse las demás que enumeran los gramáticos. Esto prueba que la filosofía del lenguaje, que la ciencia que inquiere y fija los principios del pensamiento emitido no existe ni se concibe sin la psicología, que es su verdadero sustentáculo, y que á sus diversas vicisitudes habrá de conformarse siempre la ciencia que impropriamente llamamos gramática general.

CAPITULO II.

SIGNOS.

SECCION PRIMERA.

Su division en naturales y artificiales.

Para proceder con la debida claridad en la difícil materia que tratamos, una vez asentado que la gramática general no es otra cosa que la filosofía del lenguaje, fuerza es decir, que considerado este bajo el aspecto que cumple ahora á nuestro propósito, es un

sistema de signos propios para la espresion de nuestro pensamiento.

El signo es un hecho perceptible, una cosa material á propósito para que una inteligencia descubra á otra un sentimiento ó una idea en general. Se dividen los signos del pensamiento en *naturales* y *artificiales*. A los primeros corresponden la *palabra*, los diversos gestos, gritos, contracciones de la cara, los movimientos de los ojos y demás partes del cuerpo que son síntomas de impresiones puramente espontáneas: á los segundos todos los actos, la música, la arquitectura y demás formas del arte en general, por cuyo medio da el hombre á sus ideas una existencia material exterior, y las comunica á sus semejantes. Hemos colocado la *palabra* entre los signos naturales porque es el verdadero sello, reflejo de la inteligencia que distingue al hombre, como distingue el vuelo al ave: mas bajo otro aspecto «hay que incluirla entre los artificiales, tanto porque su significacion es ya social y convenida, como porque para su uso se requieren orden y formas de estudio y de arte.

Todo signo arguye una cosa significada, y es intermedio de ella y de la inteligencia que la reconoce tan luego como le percibe: claro está que para que así suceda ha de haber relacion conocida entre el signo y la cosa significada. La asociacion de estas dos ideas que se recuerden recíprocamente puede ser, ó natural, ó efecto de nuestro modo de concebir, é hija de nuestra voluntad. La naturaleza nos enseña las relaciones entre los signos naturales y su significado; pero las de los artificiales son debidas á la educacion, al ejemplo y al estudio. Los naturales, fijos y constantes se usan y entienden por todos los hom-

bres sin necesidad de haberlos aprendido : los segundos convencionales y varios requieren para su inteligencia y uso una nocion anterior.

A estos dos sistemas de signos que pintan el pensamiento se les llama lenguajes: al primero de *accion*, al segundo de palabras ó propiamente *lenguaje*. El lenguaje es un sistema de voces significativas de un valor, préviamente establecido. No han faltado opiniones ni dudas sobre dar la preferencia, unos al de imitacion, y otros al de signos; pero esta es cuestion ya ventilada y resuelta á favor de los últimos. Porque si bien en alguna lengua, como el hebreo, cuando designamos algun objeto, la palabra de que nos valemos es una imágen suya, ó lo que es lo mismo una imitacion, eso es una escepcion y los sonidos articulados en general no sirven para espresar los atributos naturales del mayor número de sustancias, al paso que esos sonidos significan las de toda clase. Luego por necesidad han de ser las palabras simbolos, signos que representen mil cosas que carecen de imitacion posible.

Sabido es que el signo se diferencia de la imitacion en que esta procura reproducir el objeto imitado con la mayor exactitud, mientras aquel, producto solo de nuestra imaginacion no ha menester sujetarse á los accidentes ó formas exteriores del objeto significado, pero uno y otro convienen en dirigirse á los sentidos. Comparando el lenguaje de los signos con el de imitacion, viendo la sencillez del primero y la complicacion del segundo, examinando la facilidad y rapidez con que se forman las palabras y van casi siguiendo la marcha del pensamiento, y al mismo tiempo la dificultad y lentitud de las imitaciones; por último, si se reflexiona que hay muchos objetos ab-

solutamente inimitables, y ninguno inaccesible al signo, veremos claramente los títulos de supremacia que tiene el lenguaje de los signos sobre el de la imitación.

SECCION SEGUNDA.

Influencia recíproca de los signos en las ideas, y de estas en los signos.

Hecha la clasificacion de nuestros conocimientos en *intuiciones*, *ideas* y *concepciones* del *espíritu*, vamos á examinar brevemente la relacion en que se halla cada uno de estos órdenes con los signos, es decir, vamos á graduar la necesidad y el influjo de la palabra, respecto de cada uno de ellos. Al efecto podemos considerar el pensamiento bajo dos puntos de vista, ó solitario y lógico, ó social y dialéctico; como quiera que lo que nos incumbe analizar ahora son las formas de que se sirve en su origen y en su expresion.

Cuando oimos á uno hablar, esto es, cuando llegan á nosotros los signos de sus ideas, no nos contraemos á escucharle, sino que le comprendemos aplicando la razon á lo que ha dicho y refiriéndolo á algun hecho de la propia índole que vemos en nosotros, ligado siempre á tal ó cual impresion: lo juzgamos segun este hecho; le suponemos la misma naturaleza, le atribuimos igual valor, y por lo tanto le hallamos significativo. De aquí inferimos que los de-

mas hombres son como nosotros; que una es la ley que rige á su vida interna y á la nuestra, puesto que así resuena en nosotros el eco de su pensamiento. Esto por lo que hace al aspecto dialéctico: relativamente al lógico, observaremos que no hay pensamiento real y perfecto sin que pase en nuestro organismo un movimiento correlativo que le determine y exprese, al paso que los pensamientos ya determinados adquieren mayor actividad y estension, de suerte que no parece aventurado asentar que hay muy pocos actos reales de la inteligencia que carezcan de inmediata espresion.

Además de acompañar esta al pensamiento le ayuda á nacer y á perfeccionarse, porque en virtud de las relaciones conocidas entre lo físico y lo moral del hombre, los órganos auxilian en cuanto les es dado á la inteligencia en su desarrollo. Verdad es que son torpes y groseros para significar todas las gradaciones del pensamiento: pero á esa falta suple el signo de la palabra que por lo vivo, dócil, abundante y esquisito se acerca mas que otro alguno á reflejar toda la actividad del alma. Por consiguiente el espíritu, armado ya del signo, no solo detiene, fija y perfecciona sus pensamientos, sino que los atrae, los prevoca y los forma.

Tambien la Ciencia, que consiste en el conjunto de principios y en la deduccion de consecuencias, para atender con fruto, generalizar y discurrir, necesita de signos, pues no es posible estudiar un objeto en sí mismo, ni formarse de él clara idea, sin las palabras que la noten y fijen, sin los medios de precisarla y dividirla en sus elementos, reasumiéndola en su unidad. Sin los signos no existe comparacion ni razonamiento, pues siendo tan preciso el len-

guaje que pasa de las palabras sueltas á las combinadas, cuando el entendimiento vá á comparar la palabra «hace que pasen por medio del discurso las relaciones afirmadas en los juicios. Y como el razonamiento no es en sí mas que una série de comparaciones para enlazar un principio y una consecuencia» de ahí es que le cuadra lo que acabamos de decir de la necesidad de los signos para la comparacion.

Claramente se deduce de lo establecido, que si tan útil es la palabra para discurrir y comparar, no lo será menos para generalizar, que es estender y adelantar la comparacion y el discurso. A la primera abstraccion que intentáramos sin signos, recaeríamos en lo concreto, quedando paralizados: lo que no sucede cuando formulamos una idea revistiéndola de su exacta espresion, poniéndole *nombre*: entonces la retenemos y es fácil elevarnos á un principio nuevo, que consignado igualmente nos permite un progreso igual, y así hasta recorrer la cadena que constituye una ciencia.

Por otra parte, toda la virtud, toda la intervencion que concedamos á la memoria en nuestros conocimientos, hemos de atribuírsela á los signos que son sus formas y sus representántes. Sabido es que para recordar una cosa cualquiera nos esforzamos por traer á la memoria el nombre que la significa; ó bien los términos de la proposicion que encierra una verdad, ó bien la série de juicios que forman un razonamiento, si tal verdad ó tal razonamiento es lo que intentamos recordar.

Al discurrir sobre individuos ó hechos puramente individuales que vemos ó de que tenemos un recuerdo distinto, esto es, al discurrir sobre intuiciones, no

necesitamos palabras, ni por consiguiente signos, puesto que están ellas mismas á la vista, como no necesitan nombre para entenderse dos personas que conversan entre sí. Mas para hablar y discurrir no bastan las intuiciones, se requiere abstraer y concretar, operaciones imposibles sin el concurso del signo, porque suprimida la palabra existirán ideas, pues segun el orden lógico el signo no ha de preceder en el espíritu á la cosa significada; pero supuesta la existencia sería muy difícil conservarlas.

En cuanto á las concepciones del espíritu no necesitan del signo, como ideas simples, pues á este acude solo la inteligencia para ligar el conjunto ó asir el hilo de varias ideas que se despiertan simultáneamente ó se suceden con mucha rapidez.

El orden y giro que damos á nuestras ideas desde la percepcion más sencilla hasta el discurso mas complicado; cuando fijamos nuestra imaginacion, lo mismo que cuando la movilizamos; todas estas evoluciones del pensamiento, su fijeza y su versatilidad son mucho mas fáciles con el auxilio del signo, por medio de la palabra. Ella nos sirve en todas nuestras elucubraciones mentales; en la sintesis y en el análisis lo que juntamos y dividimos son los signos ó nombres de las ideas envueltas en la palabra. Merced á ella, luego que tenemos el resultado, la unidad de varias abstracciones, la fijamos *nombrándola*, sin que nos sea preciso tornar á las intuiciones que fueran elementos de su composicion, ni reproducir todas las operaciones intelectuales que nos llevaron á semejante resultado. Ya lo hemos dicho; el lenguaje que se dirige á los sentidos puede recordarnos las ideas abstractas incapaces de reaparecerse por sí mismas al espíritu: por lo tanto media entre

las ideas y las intuiciones, siendo, por decirlo así, el teniente de las ideas cerca de la memoria. Tal es el recíproco influjo de los signos y de las ideas.

SECCION TERCERA.

La palabra no es solo signo, sino expresion del pensamiento.

La palabra, signo natural del pensamiento, como hemos dicho, es una voz articulada que tiene cierto significado en virtud de un convenio anterior. En toda sustancia hay que considerar el ser y el modo de ser: es decir, que consta de ciertas partes que le son comunes con las demás sustancias, y de otras que le son peculiares, que la hacen un ser diferente. Si en las palabras no hubiésemos de mirar mas que el lado fónico, comparando algunas con ciertos ruidos de la naturaleza; v. g. el murmullo del riachuelo, el canto del gallo, etc., veríamos que tenían con ellos algunos puntos de semejanza; pero eso sería examinar la palabra bajo un aspecto muy material é incompleto: el característico y esencial es la significacion, es el reflejo del pensamiento, cualidad de que carecen el canto del gallo y el murmullo del arroyuelo. Aun comparando el lenguaje con los gritos de los animales, hallaremos que su significado es producto inmediato del instinto, de la organización, al paso que entre los hombres es fruto de su voluntad, de su inteligencia y de acuerdos anteriores. El lenguaje, pues, tomado en su acepcion

mas lata, es la combinacion de ciertos sonidos con una significacion exacta. De estos dos elementos, el sonido es la materia comun á muchas cosas diferentes, la significacion es la forma peculiar y característica que marca completamente la esencia del lenguaje, y de consiguiente de las palabras que son sus factores.

Los otros signos naturales de que hemos hecho mencion, indican ó suponen la cosa significada: indudablemente el humo revela fuego, pero no le aduce, no le exhibe, no le *explica* en el riguroso sentido de esta voz (despliega): mucho mayores son la virtud y la eficacia de la palabra, la cual, segun un ilustrado escritor de nuestros dias, no solo significa, sino que traduce el pensamiento; es mas que signo, es su espresion y su cuerpo: es copia y traslado vivo del fenómeno espiritual; es la misma idea estraida y sacada del alma para comunicarse á otras almas por conducto de la voz.

Hay entre el pensamiento y la palabra, dice el propio autor, un vínculo natural, indisoluble, perfectamente análogo al que existe entre el cuerpo y el alma, vínculo que es efecto de esta misma union, y tan inesplicable y misterioso como ella; pero cuyos efectos no son menos notorios y palpables. Porque así como las dos sustancias que constituyen la persona humana están unidas durante la vida presente en una existencia comun; por manera que el hombre se siente y es en realidad un individuo único, aunque con las propiedades distintas de las dos sustancias que lo componen; del mismo modo el pensamiento y la palabra, fenómenos de tan diverso orden, espiritual aquel, material este, andan mientras vivimos en la tierra, inseparablemente asociados en un fenómeno

misto, que sin ser el uno ni el otro participa de los dos, los reúne en sí, y hasta cierto punto los identifica. El pensamiento se infunde, se incorpora y encarna en la palabra; la palabra se empapa, se impregna, se amasa con el pensamiento, y por efecto de esta fusión admirable, cada cual de las dos modificaciones pierde su individualismo, viniendo ambas á confundirse en una misma y sola modificación. Así la palabra, que como pura articulacion del órgano vocal es una modificación material é inerte, recibe sentido y vida; así el pensamiento, que es una modificación puramente espiritual, se hace sensible á los demás hombres, y hasta á nuestra propia conciencia, que no acierta á distinguir, apreciar y darse cuenta de sus ideas, sino en las palabras que las contienen.

SECCION CUARTA.

La idea es el alma de la palabra.

Partiendo del principio de que las palabras son signos, vamos á examinar las cosas significables, no olvidando que la necesidad de las palabras no existe hasta que no puede la imaginación representarse distintamente los objetos y ha menester combinar ideas.

Las palabras ó reproducen cosas que están fuera ó dentro de nosotros: no sucede lo primero; porque fuera de nosotros no hay mas que seres, cada uno de los cuales es lo que es y no otra cosa; y por consecuencia las palabras á ellos equivalentes serían nombres propios; ninguno de ellos cuadraría á mas de

un individuo; no habria proposicion general, pues todos los términos serian particulares: ni la habria afirmativa, antes bien equivaldrian todas á negativas. Se vé que este supuesto es falso por imposible; luego han de representar cosas que se hallan dentro de nosotros, es decir, ideas generales y particulares, porque existiendo cierta correspondencia entre todas nuestras ideas, debiendo reproducir por medio del lenguaje cuanto sentimos, conocemos y queremos, fuerza es que nos valgamos de un instrumento que traslade fiel y cabalmente los efectos de las diversas aptitudes de nuestra alma.

Lo primero que percibe el hombre es obra de los sentidos, pero estas percepciones son mas pasajeras que los objetos que las producen; por eso no tenemos sensacion de lo pasado ni de lo futuro, como no la tendríamos de tiempo, si no contásemos con mas facultades que los sentidos. Nos auxilia la razon, por cuyo medio percibimos lo general, lo fijo, lo uno de los objetos, elevándonos de la esfera sensible hasta conocer los mismos individuos en cuanto lo permite su naturaleza, por mas que ignoremos su esencia, pues no decimos que conocemos uno cualquiera sino afirmando que es un libro, una mesa, etc., y por consiguiente, refiriéndole á una idea general ó estensa. Pues de estas ideas estensas, percepciones propias de la razon es de lo que son signos las palabras de todas las lenguas, aunque diferentes: por eso las percepciones contienen y las palabras que las simbolizan espresan, no solo un conjunto determinado de individuos, sino todos los objetos que se ofrecen á nuestros ojos.

La identidad del género humano hace que siendo todas las almas semejantes y de la propia naturaleza,

lo sean tambien sus modos de percepcion, sus ideas ó formas intelectuales. Si así no fuera, imposible sería toda comunicacion entre los hombres. Porque la conversacion entre dos personas solo es un cambio recíproco de discurso y de atencion. El que habla enseña, y el que escucha aprende: el que habla desciende de las ideas á las palabras, y el que escucha se eleva de las palabras á las ideas. Si el que escucha no recibe idea alguna, se dice que no le entiende; si recibe ideas diferentes de las que envuelve el discurso, se dice que le tergiversa, que le entiende mal: de suerte que solamente aseguramos le entiende bien, cuando se eleva á ciertas ideas encerradas ya en su inteligencia, correspondientes y semejantes á las del hombre con quien conversa. La propia observacion procede cuando leemos obras de la antigüedad y advertimos que las entendemos, inteligencia que no podríamos tener, á no haber una identidad perfecta entre las ideas del escritor antiguo y las del lector moderno. Por otra parte, tampoco sería posible semejante identidad, si hubiese de ser hija de las sensaciones producidas por los objetos exteriores que son infinitos, están sujetos á continuas mudanzas y se modifican sin cesar por las diversas distancias de tiempos y lugares. La idea, pues, es el alma de la palabra.

SECCION QUINTA.

Los errores que suelen atribuirse á la imperfeccion de los idiomas proceden de las ideas.

No ha habido sistema nuevo de civilizacion que no haya creado una lengua nueva. En efecto, confron-

tando las de los pueblos antiguos y modernos encontramos en estos multitud de palabras que les son peculiares, por la sencilla razon de que peculiares les son tambien las ideas que significan y que desconocian aquellos por su diversa organizacion política, civil y social.

Ellos, entre otras mil, ignoraban p. e. las palabras catolicismo, caridad, etc., porque corresponden á hechos posteriores y se refieren á doctrinas prescrites por el cristianismo: mas aun ciertas espresiones que tenemos comunes con la antigüedad, y que ella nos ha legado porque representan hechos ó sentimientos de la humanidad; ¡por cuán diversas visitudes no han pasado! ¡cuán diferentes significaciones no han recibido! La idea de *amor* en el orden moral, la de *muger* en el orden social, y la de *libertad* en orden político: ¡cuán distinto sentido han ido espresando á vuelta de los tiempos y de los lugares! ¡Qué distancia no media entre el *amor* de Safo y el amor de Zaira? ¿entre la *muger* del mundo romano y la muger de la edad media? y en cuanto á la *libertad* ¿podemos atribuirle igual valor, idéntica significacion cuando la consideramos invocada sucesivamente por Ciceron, Juan de Padilla, Robespierre y Guizot?

Mas es: sin atravesar edades ni distancias, las ideas generales, y en su consecuencia los nombres de que para reflejarlas nos servimos, tienen distinto valor, segun las diferentes personas que las usan, puesto que no nos las dá formadas la naturaleza como los nombres propios: estos tienen sus límites, su definicion natural: pero la de las ideas la establecemos nosotros segun nuestra respectiva capacidad: de ahí las mil opiniones que de buena fé caben en asuntos de política, de religion y de filosofía.

La necesidad, pues, que obliga á alterar el espíritu de las ideas envueltas en las propias palabras, obliga con doble razon á ensanchar el inventario de estas, luego que aparecen ideas de un orden enteramente nuevo: por eso una lengua ha sido siempre medida de una civilizacion. Y si tan íntima es y completa, como ya en otro capítulo hemos demostrado, la solidaridad de la idea y de la palabra del espíritu y del cuerpo, ¿cómo podremos dudar que siendo la última espejo de la primera, cuantas deformidades é imperfecciones reproduzca estarán en la imájen que refleja? ¿será posible que espresemos con claridad lo que confusamente concebimos?

Luego la perfeccion de un idioma depende de la perfeccion de sus ideas: y tanto difieren los de dos pueblos entre sí, cuanto difieren en las sustancias que producen, en sus instituciones religiosas, políticas, civiles, administrativas, en sus ciencias, en sus artes, en su industria. Esto lo dice la lógica y lo confirma la historia, que nos explica cómo las naciones y los individuos tienen ideas que les son peculiares, y cómo el génio de sus lenguas se forma de aquellas, puesto que el símbolo debe corresponder siempre á su tipo primitivo; cómo los estados sábios que tenían mas y mejores ideas han tenido tambien una lengua mas exacta y mas rica; cómo otros cuyas lenguas son compuestas, por haber tomado diversos métodos y artes de varios países, indican en las mismas palabras de que se sirven, el origen de donde sacaron las cosas ó ideas significadas por aquellas voces. Fijemos por un momento la atencion en la lengua de la Grecia.

Mientras las repúblicas griegas conservaron su libertad, ofrecieron el espectáculo de la confederacion mas augusta que ha existido nunca. Allí se encuen-

tran los hombres mas cultos, mas valientes y mas sábios de la tierra : en poco mas de un siglo se ven descollar entre ellos diplomáticos, administradores, guerreros, oradores, médicos, criticos, historiadores, poetas, artistas y filósofos.

Pues todo este brillo, toda esta grandeza, todo este poder se reflejaba en el lenguaje de los griegos que tomaba el carácter de su genio sublime y universal. Lo rico y abundante de las palabras correspondia á la abundancia de las materias, y esta palabras eran acabadas como las ideas que producian. No habia asunto que la lengua griega no revistiese de espresiones adecuadas. Las encontraba para la alegría satírica de Aristófanes, para los amorosos cantos de Sapho, para las sencillas églogas de Teocrito, y para las sublimes concepciones de Sofocles y Homero. Xenofonte, modelo de sencillez, siempre correcto, armonioso y puro; Platon abundante, poético y magestuoso, y Aristóteles severo, metódico y conciso, hallaron en su idioma instrumento á propósito para hacer inmortal la esposicion de sus respectivas concepciones.

CAPITULO III.

Principios comunes á todos los idiomas.

El objeto de los idiomas es la espresion del pensamiento, y se dice que son tanto mas perfectos cuanto mas fiel y precisamente reproducen sus diversos matices y modificaciones. Dedúcese de aquí, que los

principios comunes á todos los idiomas han de buscarse en la índole y en las leyes de la inteligencia, porque siendo la palabra signo, espresion y cuerpo del pensamiento, estando identificada con él, examinar sus leyes es examinar las de ella. Ahora bien, al representar los diferentes estados que nos imprime el uso de nuestras facultades intelectuales, ora pintemos la duda, la afirmacion ó la voluntad, siempre y en todos los idiomas se enuncia un pensamiento, se espone algo de una cosa, y distinguimos de ella la cualidad con que la vemos revestida: la cosa en que pensamos se llama *sugeto*: la cualidad que en ella descubrimos, *atributo*.

Además de las dos nociones de *cosa* y *cualidad*, la espresion de todo conocimiento, juicio y acto envuelve la idea de la reunion de esta cosa con la tal cualidad. Para juzgar que la *luz es hermosa* no basta que tengamos aisladamente la idea de *luz* y la de *hermosura*; hemos de tener tambien la de que existe el sugeto con el atributo, la de que convienen entre sí. La palabra que sirve para declarar esta conveniencia es el *verbo* en el cual consiste propiamente el juicio. Al conjunto de voces que espresan un pensamiento cualquiera, se le llama *proposicion*. Como el número de estas es ilimitado, al paso que no lo es el de aquellas, habrá de suplirse esta desproporcion con la infinidad de relaciones de las palabras entre sí; relaciones que se conocerán, ya por el lugar que ocupen en la proposicion, ya por diferentes inflexiones que se den á la misma voz, ya por los términos que se coloquen entre el empleado de una manera relativa, y el que está en relacion con él.

Una *relacion* siempre supone dos cosas, á las cuales llamamos *los dos términos de la relacion*: la pri-

mera se apellida *antecedente*, y la segunda *consecuente* ó *complemento*. En estas palabras: *libro de oro*, los dos términos de la relacion son *libro* y *oro*: libro el antecedente, y oro el consecuente. La preposicion de que nos servimos para dar á conocer la índole de la relacion que existe entre los dos términos se llama el *esponente*, voz á que damos el propio sentido que la Aritmética.

De aquí se infiere que en todos los idiomas hay proposiciones y juicios, pues todos tienen por objeto espresar el pensamiento, y su análisis lógico equivale á la esposicion de los principios comunes á todas las lenguas.

Ya sabemos que toda proposicion supone sugeto, verbo y atributo; el sugeto y el atributo pueden ser simples ó compuestos, y en el primer caso, complejos ó incomplejos.

Es simple el sugeto cuando indica una sola cosa, ora esté determinada por una idea, ora por varias que concurren á definirla: compuesto, cuando indica varias cosas cuya naturaleza está determinada por ideas independientes entre sí.

Cuando digo: *los hombres son malos*, el sugeto *hombres* es simple, espresa una cosa cuya índole está descrita por una sola idea. Si decimos: *los hombres sin fé, sin moralidad, sin honor, que abandonan la familia y hacen traicion á su patria son malos*, el sugeto aun es simple, porque indica solamente una cosa, si bien precisan su naturaleza varias ideas que acuden á completar la total del sugeto.

En: *el nardo, el clavel y la rosa son lindas flores*, el sugeto es compuesto, porque comprende cosas cuya índole está fijada por ideas independientes una de otra.

El sugeto simple es tambien *incomplejo* ó *complejo*: lo primero, si significa una cosa circunscrita por una idea: lo segundo, si envuelve varias para determinarla. *El nardo es linda flor*: aquí el sugeto es simple incomplejo; pero es simple complejo en el otro egemplo de *los hombres sin fé, sin moralidad, sin honor, que abandonan la familia y hacen traicion á su patria son malos*, porque *los hombres*, idea principal, está determinada por otras, á saber: *sin fé, sin moralidad*, etc.

Lo que hemos dicho del sugeto se refiere tambien al atributo que de maneras análogas puede ser simple ó compuesto.

Réstanos ahora añadir que cuando el sugeto simple es complejo hay que distinguir en él el sugeto lógico, del gramatical. Es complejo el sugeto, cuando la indole de lo que indica está determinada por varias ideas que concurren á formar la total; v. g. *los galos que asalaron á Roma y que la pusieron á suco y á fuego eran hombres belicosos*. Aquí el sugeto complejo es tambien el lógico, porque este se compone del conjunto de ideas que concurren á determinar la naturaleza de la cosa de que se trata, y de todas las palabras que espresan estas diversas ideas parciales. Por el contrario, el sugeto gramatical no consiste mas que en las palabras que denotan la idea principal, la que sirve en cierto modo de base á las otras, y la que las demás accesorias no hacen mas que desarrollar, estender, restringir ó modificar.

Lo mismo sucede con el atributo. En el simple que es complejo hay que distinguir el atributo lógico del gramatical.

Es complejo, cuando la cualidad que significa está determinada por varias ideas que marcan juntas toda

aquella cualidad : v. g. *Mas amarga es la ingratitud en la desgracia, que las demás penalidades con que, al propio tiempo, puede abrumarnos la fortuna.* Aquí el atributo complejo es tambien el atributo lógico, porque este se compone del conjunto de ideas que concurren á determinar la cualidad de que se trata, y de todas las palabras que espresan esas ideas parciales. El atributo gramatical, muy distinto del lógico, consiste solo en las palabras que significan la idea principal de aquella cualidad, ideas que todas las demás desarrollan, estienden, restringen ó modifican. En nuestro ejemplo, el atributo gramatical es *amarga*.

Aplicando esta distincion al siguiente ejemplo: *Tan desmedido es en algunos el afan de atesorar riquezas, que pareciéndoles ineficaz é inseguro el recurso del trabajo, no perdonan medio, por bajo, inicuo y degradado que sea, para acumularlas; se verá que el atributo lógico está formado por las palabras *tan desmedido* y por todo lo que sigue hasta el fin de la frase, al paso que el gramatical está completo con la sola voz *desmedido*.*

El sugeto y el atributo, compuestos como hemos visto, son la reunion de varios sugetos con un mismo atributo, ó de varios atributos que cuadran á un sugeto. Una proposicion cuyo sugeto ó atributo sean compuestos puede dividirse en tantas cuantos sugetos ó atributos parciales, independientes entre sí, encierre el sugeto ó atributo compuesto.

Mas á fin de no privar en ciertos casos al sugeto ó atributo gramatical, de palabras que realmente les pertenezcan, conviene hacer una observacion esencial.

Cuando el sugeto de una proposicion consta de varias ideas independientes entre sí, pero que sin em-

bargo constituye un sugeto simple, porque el atributo no conviene separadamente á cada una de las cosas contenidas en aquel, sino solo á su reunion, entonces no hay mas que un sugeto lógico: en cuanto al gramatical se compone de todas las palabras, que espresan ideas principales, independientes una de otra. Así en: *el amor de la virtud y el odio á los hombres virtuosos son dos sentimientos incompatibles*, no hay mas que un sugeto lógico, y el gramatical consta de las palabras *amor y odio*.

Lo propio acontece con el atributo, si está formado de varias ideas independientes, y que á pesar de eso constituyen un solo atributo simple, porque su reunion y no cada una de ellas á parte, es la que conviene al sugeto. Así en esta proposicion: *los parientes á quienes debemos igual amor son los padres que nos han dado la vida, y los hijos que la han recibido de nosotros*, el atributo gramatical consiste en los *padres y los hijos*.

Lo propio que en las oraciones sencillas del verbo ser, acaece con las activas.

Cuanto hemos dicho del sugeto y del atributo habla con el complemento ó régimen en ellas. Si es lógico, se compone de todas las palabras necesarias para espresar las ideas particulares cuyo agregado forma la idea total que sirve de segundo término á una relacion; y el gramatical comprende únicamente las palabras empleadas para significar la idea principal de dicho segundo término, que luego desenvuelven contraen ó modifican de otra suerte las accesorias. Por ejemplo: *yo aprecio á los jóvenes, que aplicándose al estudio, manifiestan cariño y agradecimiento á los maestros que cuidan de su educacion*. El verbo *apreciar* es activo; luego exige un régimen, un com-

plemento, que aquí es *los jóvenes que se aplican al estudio* y lo que sigue hasta el fin de la frase. Este complemento es complejo y todo él forma el lógico; pero el gramatical es *los jóvenes*.

Hecho este análisis de las diversas formas lógico-gramaticales de la proposición, advertimos que hemos examinado la ley que preside la materia del pensamiento, ó sea su origen psicológico, la que rige á su forma ó sea su ordenación lógica y la que regula su emisión ó sea la gramática. En su consecuencia debemos establecer como principios comunes á todos los idiomas: 1.º La reproducción exacta, viva, y completa del pensamiento y al efecto. 2.º La exposición clara y ordenada de las ideas. 3.º El conocimiento del valor especial de las palabras de cada idioma y de sus relaciones entre sí y con el pensamiento tal que están destinadas á pintar.

CAPITULO IV.

SECCION PRIMERA.

Lengua en general.

Se entiende por *lengua en general* un sistema de voces significativas en virtud de un convenio anterior. Así comunicamos á los demás lo que sentimos, pensamos ó queremos: exteriorizamos nuestra vida interior y establecemos y reproducimos nuestras relaciones con el universo. El elemen-

to de la lengua es la *palabra*: esta engendra la proposicion, y la proposicion organiza el discurso. Todo el que consta de párrafos, períodos y simples juicios envuelve una significacion divisible en otras; pero las palabras comprenden una que no admite tal division, de donde se infiere que serán las partes mas pequeñas del discurso en el sentido de que son lo mínimo que puede ser signo de una idea. Luego es preciso que su conocimiento esclarezca la ley que las rige, y de consiguiente que examinemos la índole y el oficio de las diversas palabras de que nos servimos para hacer su acertada clasificacion. Hecho esto encontraremos las partes de la oracion que nuestro idioma y otros reconocen, á saber: *nombre, artículo, pronombre, verbo, adverbio, participio, conjuncion, preposicion é interjeccion*, aunque indebidamente clasificada.

Mas antes de descender á estos pormenores pasemos revista prácticamente á los diversos elementos gramaticales que constituyen el discurso.

¡Oh, tú, quien quiera que seas, atrevido caballero, que llegas á tocar las armas del mas valeroso andante que jamás se ciñó espada!

Las palabras *las, el*, son artículos; *caballero, armas, etc.*, nombres; *tú*, pronombre; *seas, ciño, etc.*, verbos; *jamás*, adverbio; *andante*, participio; *que*, conjuncion; *á, de*, preposiciones; *oh!* interjeccion.

Para inquirir si no hay mas especies de palabras ó si cabe reducirlas á menos, hecha ya su clasificacion, veamos la índole especial de cada una de ellas.

Por de contado repararemos que deshecho el discurso hay voces que conservan un sentido, v. g. *caballero, espada*, y otras que ya no le tienen, v. g. *las, que, de, etc.* (artículos, preposiciones y conjunciones) no

porque sean insignificantes en sí mismas, sino porque exigen el auxilio de otras para formar sentido.

Reina cierta analogía entre la ley de las palabras y la de las letras: las hay vocales y consonantes: aquellas dan por sí un sonido completo; estas para sonar reclaman una vocal. Todas las palabras significan algo, pero en diverso grado; unas absoluta, y otras relativamente: las primeras por sí mismas, y la segundas con auxilio ajeno.

Para esplicar este valor doble en el sentido dicho y en el de que, á semejanza de los guarismos, le tienen aisladas, diverso que formando parte de una frase, consideraremos que todo ser existe por sí ó como modificacion de otro. En el primer caso se llama sustancia ó *sugeto*; en el segundo accidente ó atributo: *hombre*, *pájaro* son sugetos, porque no son propiedad ó modos de ser de otras sustancias; y *vuelo*, *ladrido* atributos, porque no existen sin el pájaro que vuela ó sin el perro que ladre.

SECCION SEGUNDA.

Clasificacion de las palabras.

Reduciéndose los seres á sustancias y atributos, todas las palabras principales estarán incluidas necesariamente en una de estas dos divisiones. Si significan sustancias se denominan *sustantivos*, si atributo *atributivos*, de suerte que las *principales* han de ser sustantivos ó atributivos.

Las palabras accesorias reciben su significacion

adhiriéndose á otras: si se unen á una sola sirven para precisarle el sentido, por lo que se las puede titular *definitivas*: si se juntan á varias á un tiempo sirven para enlazarlas entre sí, y se apellidarán *connectivas*.

Esta cuádruple denominacion de *sustantivos*, *atributivos*, *definitivos* y *connectivos* abraza no solo las partes comunes de la oracion, sino todas las palabras y sus enlaces posibles, como quiera que comprende todos los objetos del conocimiento humano, á saber: sustancias, modos y relaciones. Al sustantivo corresponden el nombre y prónimo; al atributivo el verbo y adverbio; al definitivo el artículo y preposicion, y al connectivo la conjuncion é interjeccion, si es que se reputa parte del discurso.

La division que acabamos de establecer se encuentra en la poética de Aristóteles, y tiene tambien á su favor la autoridad de los estóicos.

Acaso pudiéramos decir que la triple division de objetos conocibles en cosas, modos y relaciones admitiría reducirse al último miembro: porque los verbos, esceptos *ser*, espresan la relacion de causa á efecto, de actividad á pasividad, etc.: los adjetivos, la relacion de sustancia á accidente, de absoluto á relativo, etc.: los sustantivos la relacion de ser á no ser, de criatura á criador, de mas á menos, etc.: las conjunciones segun dice la misma voz, la relacion de sucesividad, etc.; en este sentido toda idea es una proposicion, pues *amar*, por exemplo, supone relacion entre uno, que es el sugeto con el atributo de amar, y otra persona ó cosa que es amada: *silla*, v. g., espresa un sugeto cuyo atributo es haber sido hecha para sentarse: *bueno* enuncia la existencia de un sugeto, cuyo atributo es haber sido juzgado confor-

me á cierta ley. Pero como estas consideraciones, y sobre todo esta simplificacion, no arrojan nueva luz sobre el camino que nos hemos propuesto recorrer, nos contentamos con dejarlas aquí consignadas sin hacer de ellas aplicacion ulterior.

CAPITULO V.

SECCION PRIMERA.

Sustantivos (nombre).

Se llaman así todas las palabras principales que significan sustancias ó entidades completas independientes, ya las busquemos en la naturaleza, ya en la industria, ya en la inteligencia: á la primera clase corresponde la sustancia *hombre*; á la segunda la sustancia *mesa*; á la tercera, que formamos abstrayendo de un sugeto cierto atributo que le es inherente, la concepcion de *movimiento*. Las sustancias se dividen, pues, en naturales, artificiales y abstractas, y pueden subdividirse en géneros, especies é individuos.

En su consecuencia cabe considerar á todo género comprendido en cada una de sus especies; y á toda especie en cada uno de sus individuos así caballo, buey, componen un animal completo: y César, Napoleon, son cada uno un hombre cabal y distinto. De aquí resulta que aunque todo género sea uno, se multiplica en una porcion, y aunque toda especie sea tambien una, se multiplica asimismo respecto de los

seres que le están subordinados: pero como no los hay subordinados al individuo, en rigor nunca puede considerarse múltiplo, y es tan individuo por su naturaleza como por su nombre.

Habiendo de ser los nombres imagen y significacion de las ideas, tendrá que haberlos de tantas clases como las hay de ellas, y habremos de volver como siempre á la inteligencia que nos dé el número de los nombres posibles, suministrándonos las especies de las cosas pensables. Ahora bien, además de los nombres que espresan la triple sustancia que hemos considerado, los hay que denotan modos y relaciones: v. g. *fuerte, menor*, etc. ideas individuales, v. g. *Luis*; generales, v. g. *niño*; concretas, v. g. *hermoso*, etc.; abstractas, v. g. *bondad*.

Dos advertencias esenciales hay que hacer en este particular: 1.^a que la diferencia que se establece entre el sustantivo y el adjetivo no proviene de las cosas en sí, si no de nuestro modo de considerarlas; 2.^a Que pudiendo espresar el sustantivo ideas compuestas ó simples no es esencial que reproduzca una coleccion de juicios, sino una idea sin dependencia de otra.

Los nombres bajo otros puntos de vista se dividen en simples, compuestos, primitivos, deribados positivos, comparativos superlativos aumentativos, diminutivos, etc.

SECCION SEGUNDA.

Géneros.

El language tiene que espresar la distincion que ha hecho la naturaleza entre los animales de una mis-

ma especie, es decir la de sexo, la de macho y hembra. Al efecto se vale de uno de estos tres modos: 1.º O añade al nombre del animal una palabra que espresese su sexo, como cuando decimos *pantera macho*; ó da distintos nombres al macho y á la hembra de la misma especie, como *toro* y *vaca*, ó cambia la terminacion del nombre, convirtiendo así el de macho en de hembra, como *gato gata*. Esta última manera de distinguir los sexos es la que se llama propriamente *género*.

Estos son tres: *masculino*, *femenino*, y *comun*; á los seres no comprendidos en algunos de estos se les llama *neutros*.

En persa, chino y otras lenguas el sexo se espresa siempre con una palabra separada: así es que no hay distincion de géneros, ni la gramática, la aplica sino á los seres entre quienes la naturaleza ha establecido semejante diferencia.

Lo propio sucede en inglés, escepto con las cosas relativas al mar y con el pronombre de la tercera persona que tiene los tres géneros.

En latin y en griego existen los cuatro.

En la mayor parte de las lenguas no tanto se conocen los géneros por la terminacion de los nombres, cuanto por los artículos y palabras que los caracterizan.

Los pronombres como que se refieren á seres admiten, á semejanza de los nombres distincion de géneros.

No espresando los adjetivos seres, por sí mismos no son capaces de distinguir géneros; pero en algunos idiomas, v. g. el latin, el griego, el francés, el español, admiten esa diferencia, lo que no se observa en inglés, persa, chino, etc.

La distincion de los géneros en la mayor parte de las lenguas ha sido arbitraria hasta ahora; ha carecido de razon, de filosofía: casi todas tienen palabras masculinas y femeninas para significar sustancias sin sexo, tales son: *ciudad*, sustantivo femenino; *pueblo*, sustantivo masculino. En algunas otras palabras su terminacion ha bastado para establecer la diversidad de géneros. Pero de que no exista semejante regularidad ¿inferiremos que no podría haber un principio de analogía filosófica que nos sirviera para esta clasificacion? Examinando al hombre y los elementos que le constituyen, examinando también el nombre de ciertas sustancias ¿no podríamos hallar cierta ley de relacion entre las cosas y el género que se les vincula?

El hombre se asimila en la naturaleza todo lo que es fuerte, porque es lo que mas se le aproxima; todo lo que tiene caracteres de actividad, de vigor, de energía, de superioridad para el bien como para el mal, es propio del género masculino: como parecen aproximarse al femenino todos los seres que tienen la propiedad de recibir, contener y dar la vida, ó que son por naturaleza mas bien pasivos que activos, ó que tienen un carácter particular de gracia y de belleza, ó se refieren á escesos mas peculiares de las mugeres. Estamos lejos de asentar que esto sea rigurosamente cierto; son congeturas y observaciones que hacemos, no preceptos que damos.

SECCION TERCERA.

Números.

Los nombres propios designan los seres por la idea de su naturaleza individual: así es que cada nombre expresa un solo ser. Los apelativos designan no ya individuos sino la naturaleza común á todos los de una especie; y tan aptos son para reproducir lo totalidad de seres de una misma clase como cierto número de ellos y como uno solo.

Lo propio acontece con los nombres abstractos: las cualidades ó acciones que enuncian pueden mirarse juntas ó separadas: así la palabra *virtud* indica por medio de una idea común, todas las cualidades loables del corazón y la palabra *vicio*, todas sus malas inclinaciones y se dice indiferentemente *las virtudes, una virtud*.

En casi todas las lenguas sufren los nombres ciertas alteraciones en su forma ó en su terminación por las que se reconoce si se aplican aun solo objeto ó á varios: á tales alteraciones se les llama *números* y en las lenguas son dos: *singular* y *plural*.

Estando, las palabras sujetas á la naturaleza de las cosas de que son signos, las que significan géneros ó especies admiten números, lo que no sucede á las que no representan mas que individuos.

Sin embargo, á los de la raza humana suele dárseles plural, porque no sería fácil inventar en un país un nombre para cada recién nacido, y porque cuando algunos hombres han adquirido cierta celebridad, se llegan á hacer de sus nombres *apelativos comunes* que se aplican á los que reúnen las cualidades de los su-

getos que por ellas se han hecho célebres : así por egemplo decimos con Marcial :

En habiendo Mecenas hay Virgilio.

Los pronombres , lo mismo que los nombres apelativos , designan seres y son susceptibles de reunir la idea de número á la que presentan. En la mayor parte de las lenguas los pronombres singulares son palabras absolutamente distintas de las que espresan el plural : así es que vemos que *yo* ninguna relacion tiene con *nosotros* , ni *tu* con *vosotros*.

Tambien los adjetivos toman diferentes terminaciones para distinguir los nombres : no porque en sí mismos sean susceptibles de agregar la idea de número á la que ya espresan , puesto que por sí no significan seres , y solo los seres pueden contarse , sino porque estando destinados á unirse con los nombres para modificar su significacion , las diferentes formas que admiten solo sirven para dar á conocer mejor los nombres á que se refieren.

No obstante , hay lenguas , como el inglés , el persa y el turco en que los adjetivos conservan la misma terminacion , ya califiquen un singular , ya un plural.

Por lo que hemos dicho se vé que el *número* y el *género* modifican las palabras porque de hecho modifican las cosas : así como hay muchas sustancias que tienen ó no tienen sexo , hay sustantivos susceptibles de número y que son masculinos , femeninos ó neutros. Mas hay una diferencia entre estas modificaciones , á saber : que el número no pasa de la última clase de especies , al paso que el género se aplica á todos los individuos.

SECCION CUARTA.

Casos.

Llámanse así las inflexiones ó desinencias que se dan á los nombres para espresar las diversas relaciones que pueden tener entre sí: de consiguiente su origen es el mismo que el de las preposiciones que los reemplazan en los idiomas que carecen de ellos.

Como no son necesarios, no los admiten todas las lenguas, y aun las que los reconocen varían su número. Los latinos tienen seis; los griegos cinco; los árabes tres. Los suecos, húngaros, groenlandeses, lapones y vascongados muchos mas.

Vamos á desentrañar el origen y significacion de los que admiten gran número de lenguas, aunque propiamente no los consienta la nuestra.

En todo pensamiento regular y exacto la *sustancia* de la naturaleza, el *sugeto* del lógico, y el *sustantivo* del gramático, están todos designados por el caso que llamamos *nominativo*: por ejemplo, *César pelea, la casa es edificada*. Notaremos de paso que el atributivo determina el carácter de este nominativo: la acción indicada por el verbo *pelea* muestra que el nominativo *César* es una causa activa eficiente, y la significacion pasiva es *edificada*, prueba que la casa es un efecto.

Por lo tanto, como todo atributivo debe modificarse, si es posible, lo mismo que su sustantivo, cuando hay casos imita á este y parece tambien nominativo, segun se vé en este ejemplo. «*Espronce-da era hermoso.*» Cuando el atributivo no tiene casos, si es un verbo no puede tomar mas que la especie de

conformidad de que es susceptible, la del número y persona. Así decimos: *Felipe II murió: nosotros moriremos.*

De lo dicho se infiere: primero, que como no hay proposicion sin sustantivo, este, siendo la proposicion regular, está siempre marcado por un nominativo, y entonces todos los atributivos declinables se hallan en aquel caso: segundo, puede darse una proposicion perfecta y regular en que no haya mas casos que el nominativo; pero sin él al menos es imposible.

Cuando el atributivo en una proposicion es verbo que denota accion, el principal sustantivo de seguro es una causa activa eficiente: tales son Aquiles y Lisipo en estas dos proposiciones: *Aquiles hirió, Lisipo hizo.* Aunque esto sea fácil de comprender, está el espíritu suspenso y halla su concepcion incompleta: sabe que la accion no solo requiere un agente, sino un objeto en quien recaiga y que ha de producir un efecto. Para signo de estas dos cosas el objeto pasivo ó el efecto, destinaron al acusativo los inventores del lenguaje. *Aquiles hirió á Hector*: aquí el acusativo marca el objeto. *Lisipo hizo estátuas*: aquí el acusativo marca el efecto; por lo que, el acusativo es el caso que añade á un nominativo eficiente ó á un verbo de accion el efecto ó el objeto pasivo.

Si los lugares de nominativo y acusativo están llenos por sustantivos propios, se les agregan otros por medio de preposiciones. Esta regla, harto general en los idiomas modernos, no le era para los antiguos entre quienes buscamos el origen de los casos, Espliquémonos.

Dos son las principales relaciones que espresan las preposiciones entre los sustantivos: una el origen ó punto de partida de una cosa cualquiera; otra el tér-

mino á que *se dirige*. Tal importancia dieron á estas relaciones los griegos y latinos, que las distinguieron por una terminacion particular destinada á espresar su fuerza sin auxilio de preposicion. Aquí es donde vemos el origen del genitivo y del dativo de los antiguos, habiéndose formado aquel para espresar la pertenencia y todas las relaciones que *parten de él mismo*, y este todas las que *se dirigen á él mismo*. Asi vemos en Cervantes «*A vos y de vos la pido* (seguridad), señora», porque en las peticiones la persona á quien se pide es aquella *de* quien se espera; y cuando se dá, la persona que recibe es *á* quien pasa la cosa dada.

Dícese tambien: ese hombre es *de* hierro: hierro es el ser pasivo; y se le pone en genitivo como la cosa *de* ó *de* la cual se saca.

Cuando encontramos en una lengua estas frases: el *padre del hijo*, el *hijo del padre*; como que todas son relativas, cada una es para la otra el término, ó punto de partida de donde deriva su esencia ó al menos el pensamiento que las ha producido.

Envolviendo el dativo la idea de *atribucion* y la de *tendencia* á un punto, sirve entre otras cosas para marcar la causa final: esto es, aquella á que puede decirse tienden todos los sucesos que no son fortuitos.

El vocativo espresa la relacion que se establece entre el que habla y el que escucha.

El ablativo afecta á los nombres cuando se consideran como medio de hacer una cosa, y tiene la propiedad esencial de que en ciertas circunstancias su significacion es independiente de toda otra palabra espresa ó sobreentendida; pero casi es mas exacto decir que no espresa por sí relacion alguna, sino to-

das las que significan las preposiciones que le rijen.

Se llama *declinacion* al conjunto de variaciones, porque pueden pasar el nombre, el pronombre y el adjetivo para indicar los géneros, números y casos.

CAPITULO VI.

Pronombres.

Cuando los objetos se presentan á nuestros sentidos ó á nuestro espíritu los percibimos por primera vez ó los hemos percibido ya antes. Cuando hablan entre sí varias personas, pueden no haberse conocido hasta entonces y por consiguiente ignorar sus respectivos nombres ¿dejarán por eso de hablarse y de entenderse? La esperiencia nos acredita que no, pues para dirigir la palabra á uno, en manera alguna necesitamos saber como se llama: hay un nombre genérico que cuadra á toda persona á quien nos dirigimos; existen el *tú* y el *usted*, es decir, los pronombres que sirven para sustituir á la *persona*.

Cuando son dos los que hablan, sin conocerse uno á otro y siendo objeto de la conversacion el que está usando de la palabra, para suplir el gesto con que debería indicar su propia persona, se inventó la palabra *yo*; así decimos; *yo quiero*, *yo amo*, etc. Y como el que habla es el que figura principalmente en el discurso, por eso han llamado á la voz *yo*, pronombre de la primera.

Cuando el objeto de la conversacion es la persona

á quien se dirige la palabra, se le llama con el pronombre *tú* de la segunda persona, que es la mas interesante, despues de la primera.

Por último cuando el objeto de la conversacion no es la persona que habla ni aquella á quien se dirige, sino otro distinto, se emplea el pronombre *él* *la*, *lo*, que se llama de la tercera. A mi juicio esta no existe porque no deben considerarse *personas* mas que las que hablan y se dicen su pensamiento: la tercera no pasa de ser una *cosa* como cualquiera otra, respecto del que habla.

Estos tres pronombres admiten números: *yo* en plural es *nosotros*, porque pueden hablar á un tiempo varias personas de un mismo parecer, ó porque el que habla puede hacerlo á nombre de otros: el plural de *tú* es *vosotros*, porque el discurso puede dirigirse á varios: el plural de *él* es *ellos* ó *los*, porque en el discurso puede hablarse de muchas cosas á la vez.

Los pronombres de la primera y segunda persona carecen de género: el *yo*, porque es la espresion de la conciencia humana donde confundiéndose ya el espíritu y la materia mal pueden existir las diferencias de la organizacion: el *tú*, porque significando la identidad del objeto á quien se dirige la palabra, y pudiendo dirigirla el hombre á todos los seres tanto fisicos como espirituales, debe carecer de género.

Mas en la llamada tercera persona, ni hay la razon que hemos aplicado á la primera, ni hay como en la segunda una apelacion directa á la identidad del objeto. Muchas veces no conocemos sus caracteres distintos incluso el sexo, sino por lo que nos dice el mismo discurso. Vemos, pues, que el *yo* y el *tú* bastan en todos los casos á la espresion del pen-

samiento , pero que no sucede lo propio con la tercera persona , por las causas referidas.

Las diversas relaciones de proximidad ó distancia, ausencia ó presencia , igualdad ó semejanza, etc. ha dado margen á inventar varias palabras de sustitución como *él, este, aquel, el uno, el otro*, etc. , llamadas por algunos pronombres *demonstrativos*. Verdad es que no siempre que se emplean hacen veces de pronombres sino de simples artículos , cuando las ponemos en lugar de nombre, v. g., el amor, *esa si que es pasión* ó señalando una manzana, *dame esta* , entonces son pronombres : pero cuando se las une á algun nombre, como al decir *esta mesa es alta*, ó apuntando con el dedo *ese libro me agrada* , son artículos, puesto que no sustituyen á un nombre sino que le modifican. A fin de deslindar bien los casos en que una de estas palabras hace oficios de artículo y de pronombre , observaremos que el uso primitivo del *pronombre* es emplearle solo y con toda la fuerza del nombre reemplazado : y que el artículo jamás se emplea solo, sino acompañado siempre de algun nombre, que le sirve de apoyo como les sucede á los atributivos.

Los pronombres de la primera y segunda persona concuerdan bien con los de la tercera pero no entre sí : asi se dice *yo soy aquel que subió ; tú eres quien tiene la culpa* : pero no cabe decirse *yo soy tú ; ni tú eres yo* , porque el que habla y aquel á quien se habla pueden ser objeto del discurso , pero ser á un tiempo la persona que habla y aquella á quien se habla no , porque envuelve contradicción.

Las tres clases de pronombres de que hemos hablado hasta aquí admiten el título de *prepositivos* como todos los sustantivos , porque cada uno de ellos

puede ser sugeto de una proposición. Mas hay el pronombre relativo *que*, cuyo carácter es particular y merece estudiarse.

Supongamos que quisiéramos decir, *la luz es un cuerpo; la luz se propaga con gran rapidéz*: claro está que serian dos proposiciones distintas. Si en vez de repetir la luz, uso del pronombre *ella* y digo, *la luz es un cuerpo, ella se propaga con mucha rapidéz*, todavía subsisten dos proposiciones separadas. Pero si añado una conjuncion, por ejemplo *y*, diciendo, *la luz es un cuerpo y se propaga con gran rapidéz*, convierto las dos proposiciones en una. Ahora bien, el pronombre de que hablamos reune en sí la fuerza y propiedades de la conjuncion y del otro pronombre. Si pues en lugar de *y ella* sustituimos *que* ó *la cual*, diciendo *la luz es un cuerpo que se propaga con rapidéz*, la proposicion conserva todavía su unidad y se consolida y redondea mas. A este pronombre podemos llamarle *conjuntivo*, porque no es capaz de escitar por sí ideas en el ánimo, y solo sirva para unir la idea que le precede á la que le sigue.

Muchas son las aplicaciones que de él se hacen substituyéndole á toda clase de sustantivos y hasta á los pronombres: es por lo tanto verdaderamente tal, puesto que no hay sustantivo en cuyo lugar no pueda ponerse; diferenciándose de los otros, en que cuando substituye envuelve la idea de conjuncion.

CAPITULO VII.

Adjetivos.

Son los adjetivos, palabras destinadas á añadir al nombre que recuerda la naturaleza de los seres una cualidad que puede pertenecer igualmente á varios de ellos: asi es que nada significan, á no estar adheridos á un nombre. Mas comunmente se emplean con los apelativos ó abstractos, que con los propios, porque designando estos á los individuos de una manera esclusiva de ellos, no es necesario espresar sus cualidades para que los reconozcan las personas á quienes nos dirigimos; al paso que como los apelativos se aplican á todos los individuos de la misma especie, acudimos á los adjetivos cuando queremos limitar su significacion.

Lo mismo sucede con los nombres abstractos que designan una accion ó cualidad en general y que puede ser restringida ó modificada, v. g., amor significa el vivo afecto del corazon hácia un objeto, y se dice *amor divino*, *amor platónico*. etc.

Rara vez, segun hemos dicho, se junta el adjetivo á nombres propios pero se verifica alguna, como cuando siendo el nombre comun á varios individuos se le quiere diferenciar de ellos; en ese caso hace, por decirlo asi, de apellido, v. g., *Pedro el cruel*, *Felipe el hermoso*: ó cuando de los muchos aspectos que puede presentar un sugeto, queremos fijarnos en uno determinado, aumentando su compren-

sion y disminuyendo su estension, v. g. el escéptico Byron; al decir lo cual, por una abstraccion, prescindimos de las otras circunstancias, que hay en el poeta, para no pararnos mas que en su escepticismo.

Dos son los usos del adjetivo en un discurso; ó forma por sí solo el atributo de una proposicion, como *Sócrates era sábio* ó entra ya en el sugeto, ya en el atributo, ya en otra parte accesoria de la proposicion, para calificar el nombre á que se adhiere, v. g. el discípulo *aplicado* es el *orgullo* de su maestro. *Alfonso fué un rey sábio; pero desgraciado. La fé es un recurso poderoso en medio de la mas deshecha borrasca.*

Cuando el adjetivo forma el atributo de una proposicion, se refiere al nombre que le sirve de sugeto y no debe unirse á otro nombre puesto que aquel es de quien se afirma la cualidad espresada por el adjetivo.

En los demas casos, no haciendo el adjetivo mas que calificar, debe enlazarse á un nombre que si se suprime algunas veces, es porque se encuentra naturalmente suplido.

Cuando decimos los ojos negros son mas comunes en España que los azules hay tres adjetivos, *negros, comunes y azules*: el primero califica á *ojos*, que es el sugeto: el segundo *comunes* como que es el atributo no debe agregarse á un nombre: el tercero *azules*, deberia tenerle; pero cualquiera le suple, conociendo que se refiere á *ojos*.

Los adjetivos por razon de su influjo pueden dividirse en dos clases: los unos califican el nombre á que se adhieren con una circunstancia que le es absolutamente estraña: tales son los adjetivos *todo, cada*

alguno, ninguno, uno, dos, tres, etc. Estos adjetivos se llaman *circunstanciales*. Los otros determinan el nombre á que se adhieren con una cualidad entrañada en el sugeto, que espresa el nombre; tales son los adjetivos *bueno, encarnado, justo, mí, tú nuestro, primero, segundo*, etc., y se llaman *cualificativos*. Estas dos clases tienen entre sí una relacion análoga á la que existe entre el artículo determinativo y el demostrativo de que hablaremos en breve. Los circunstanciales, como el primero, afectan á la estension de los nombres apelativos, sin influir en su comprension; y los cualificativos, lo mismo que el segundo, afectan á la vez á la estension y á la comprension disminuyendo ambas.

Espresando el adjetivo cualidades susceptibles de *mas* y de *menos*, las gradaciones que puede dar de sí son tres, prescindiendo de la significacion positiva, á saber; *comparativa, superlativa* y *abstracta*. Harto conocidos son los dos primeros modos para que nos detengamos á esclarecerlos: digamos solo del último que es mas enérgico, mas avanzado que el superlativo, y se forma identificando con el sugeto la cualidad que afirmamos de él, esto es, abstrayendo lo mas concreto ó concretando lo mas abstracto: v. g. positivo, F. es *bueno*: comparativo, es *mejor* que Fulano: superlativo, es el hombre *mas bueno*: abstracto, es la *bondad* misma.

Vemos, pues, que la misma cosa sin alterar su esencia, toma diversas formas gramaticales de la diversidad de sus relaciones: el fondo de las palabras *bueno, bien* y *bondad*, es el mismo á pesar de que la primera es atributo de un sustantivo, la segunda de un verbo y la tercera existe independiente de otra cualquiera, gozando los fueros de sustantivo.

No todos los adjetivos admiten esta gradacion que depende de que espresen cantidad; asi es que carecen de aquella los enunciadores de cualidad que resulta de la figura de los cuerpos v. g. circular, cuadrado, etc., y los que significan cantidades finitas, infinitas; continuas, discretas, absolutas y relativas v. g. veinte, triple, cuarto, omnipotente, nulo, etc. por eso el sustantivo no tolera grados de comparacion: el mas y el menos se refieren á la cantidad y no existiendo grados de intensidad sino en los atributos, no cabe atribuirselos á la sustancia.

CAPITULO VIII.

DEFINITIVOS. (*Artículos.*)

Los definitivos ó artículos son de dos clases, determinativos *el, la, los, un, una, unos*; demostrativos *este, aquel, etc.*

Siendo harto considerable el número de sustancias visibles é individuales de la naturaleza para que sea posible darle á cada una nombre especial, cuando encontramos una que no le tiene propio, para designarle de la manera mas clara, le referimos á la especie á que pertenece ó al menos á un género, si no conocemos la especie. Mas á veces sucede que el objeto que consideramos no es uno ni otro, sino un individuo. ¿Es nuevo para nosotros ó le conociamos ya? Aquí es donde descubrimos el uso de los dos artículos *un* y *él*: *un* se refiere á nuestra primera percepcion y sirve para designar los objetos como descono-

cidos: *él*, espresa la segunda y significa individuos ya conocidos. Esto es lo que quieren dar á entender los que dicen que el artículo es el signo de objetos de primero y segundo conocimiento.

Un y *él* son determinativos, porque circunscriben la latitud de los géneros y de las especies, reduciéndolos la mayor parte de las veces á espresar solo individuos: pero hay entre ellos la diferencia de que el artículo *un* deja indeterminado hasta el mismo individuo, al paso que el artículo *él* le determina y por consiguiente es el que envuelve mas precision.

El artículo *él* tiene ademas la propiedad, 1.º de individualizar en cierto modo el adjetivo, asimilándole al nombre propio; así decimos *Séneca el filósofo*, *Tarquino el anciano*.

2.º De dar á los apelativos comunes fuerza de nombres propios, sin necesidad de mas epítetos: v. g. Los once (de Atenas). Los diez (de Venecia).

3.º De espresar á mas de un conocimiento anterior de un objeto, una notoriedad general. Así apellidaban á Napoleon *el Corso* y en los primeros tiempos de la restauracion, hasta llegaron á designarle, llamándole solamente, *el otro*.

4.º De indicar con frecuencia que se tome el apelativo en toda su estension, lo que sucede principalmente cuando se quiere caracterizar la especie entera comparándole con otra, v. g. *de la muger es la hermosura y del hombre la nobleza*.

Puesto que el artículo solo significa algo cuando se une á alguna palabra ha de ser esta de las que consienten determinacion y no de las ya determinadas todo lo posible, ni de las indeterminadas incapaces de modificacion. En su consecuencia, el artículo no se adhiere en general á nombres y á pronombres por

mas que en otro sentido se diga *el yo* y *el César*. Por igual causa, no se dice en español *los ambos* puesto que están perfectamente determinados. Al afirmar que he leído *las dos* historias doy á entender que son ya conocidas, y si digo he leído *dos* historias, significo dos cualesquiera de las que existen.

Del mismo modo que algunas palabras, de que ya hemos hablado, no admiten el artículo, porque están de suyo todo lo determinadas posible, así hay otras, que le repugnan igualmente, porque no son susceptibles de determinarse: tales son los interrogativos. Cuando hacemos un pregunta sobre sustancias cantidades ó cualidades: no decimos *¿lo qué es eso?* sino *¿qué es eso?* *¿de qué modo?* *¿cómo?* *¿cuánto?* etc., sin artículo, porque este se refiere á una cosa conocida anteriormente y los interrogativos siempre se relieren á algo que ignoramos, porque si no, escusada seria la pregunta.

Por último, las palabras que se asocian á los artículos son todos los apelativos comunes que enuncian los diferentes géneros y las diversas especies de seres, pues tomando un artículo ú otro sirven para dar á conocer á un individuo, como por primera vez, ó para dar á reconocer el ya percibido.

Respecto de los artículos *demonstrativos* ó pronominales *este*, *aquel*, *cada*, *otro*, *ninguno*, etc., ya hemos hablado al tratar de los pronombres y dicho los casos en que deben tomarse, ora por pronombres, ora por artículos. Sin embargo, fuerza es convenir en que, si la propiedad esencial de ellos es determinar los nombres de estas especies de palabras, son mas bien artículos que otra cosa, y como tales debe considerarlos la gramática general. Así cuando decimos: *este* jardín me gusta; pero *aquel* me desagra-

da, los dos definitivos hacen que un apelativo común signifique dos individuos uno mas próximo, y otro mas lejano de nosotros. Así en esta oración: *los hombres que saben son algunos y los que mueren todos*, el efecto de las palabras *algunos* y *todos* es determinar esa universalidad y esa particularidad, que sin dichos artículos quedarían indefinidas. Lo mismo sucede en las proposiciones siguientes: *ciertas sustancias tienen sensaciones y otras no. Cualquiera que sea el partido que tomes, te criticarán ciertas gentes*. La palabra *cualquiera* en la segunda proposición tiene un significado indefinido: *ciertas* en la primera expresa una parte determinada y *otras* indica la parte que queda después de tomada una. Vemos pues, que el artículo demostrativo siempre restringe la extensión del nombre apelativo, limitando su significación á parte de los individuos á que es aplicable.

El número de artículos demostrativos puede ser mayor ó menor, pues ciertas lenguas los tienen diferentes para designar las cosas próximas y las lejanas, los racionales y los irracionales, los animados é inanimados y hasta la categoría de las personas respecto del que habla.

CAPITULO IX.

Atributivos.

Son atributivos todas las palabras principales que significan atributos: v. g. *azul, verde, grande, chi-*

eo, claro, oscuro, ama, amaba, etc. Por de contado advertiremos, que para que un ser reciba estas modificaciones ante todo es que exista, porque la existencia se considera género universal á que pueden referirse todas las clases de seres en cualquier instante. Por eso las palabras que espresan existencia llevan cierta ventaja á las otras, como que son esenciales á toda proposicion en la cual entran ya explicita, ya implicitamente.

Los verbos en general no son otra cosa que los atributivos que reúnen la doble propiedad de espresar un atributo y una afirmacion: si descomponemos esta propiedad en sus dos partes, y consideramos el atributo solo, sin la afirmacion, tendremos el *participio*. Los demas atributivos no comprendidos en las dos especies de que hemos hablado, reciben el nombre genérico de adjetivos.

Así, pues, todos los atributivos son verbos, participios y adjetivos.

Ademas de las distinciones establecidas, hay otras de sumo interés.

Para calificar los atributos hay que atender á si predominan en su significado la actividad, la pasividad, la cantidad ó la cualidad: los que envuelven actividad ó pasividad son verbos ó participios; los que espresan cualidades y cantidades, adjetivos.

SECCION PRIMERA.

Verbo.

El verbo, signo de la actividad intelectual representa en la frase la accion misma del espíritu.

La inteligencia á pesar de permanecer simultánea está sujeta á las necesidades materiales de la sucesividad y aunque el verbo conserva la unidad activa, se reviste de modos representativos del tiempo y del número, etc. En una palabra, el verbo es el signo por cuyo medio esponemos los vínculos que establece el entendimiento entre las diversas cosas que enuncia. Hace en la frase igual funcion que la inteligencia, cuando con distintas afirmaciones preestablecidas forma una nueva proposicion. Sin verbo no habria lenguaje, como sin inteligencia no hay pensamiento.

Pero prescindiendo ahora de estas consideraciones que recibirán su desarrollo y aplicacion en otro lugar, vamos á hacernos cargo del verbo único, objeto de tan récias controversias. Creemos recopiladas las principales razones que en pro y en contra se han aducido, en los siguientes párrafos del señor Arbolí, impugnando á Hermosilla.

• Supone, dice, aquel refiriéndose á éste, que la teoría del verbo único consiste en negar á todos los verbos este carácter, para concedérselo esclusivamente al sustantivo *ser*; en lo cual comete dos equivocaciones, porque ni los filósofos contra quienes tan airado se muestra, han tratado de suprimir los

verbos ó de negarles su nombre; ni mucho menos han pretendido conferir al sustantivo el título y los honores usurpados á los demas. La teoría filosófica del verbo único á ninguno despoja de la posesion en que está; en todos reconoce la cualidad de verbos cifrada en la afirmacion que llevan; afirmacion que siendo siempre un mismo acto del alma (la razon asintiendo á la relacion percibida), forzosamente ha de ser *única* la idea que de ella formemos, y por consiguiente *única* la espresion en su forma pura y simple. La cual no es el verbo sustantivo *ser*, sino la palabra *es* indeclinable, que no debe confundirse, aunque suena lo mismo, con la tercera persona singular de aquel; pues el verbo sustantivo, igual en esto á los demas, contiene y espresa, fuera parte de la afirmacion racional, que es su principal oficio como verbo, la idea del atributo afirmado, que en este es la de sustancia ó existencia, como puede notarse analizando las oraciones *Troya fué, es hora, será tiempo*; donde es evidente que afirmamos la existencia pasada de Troya, la existencia presente de la hora, y la existencia futura del tiempo.

El autor citado compendia todas las razones contrarias ó la teoría del verbo único en estas cinco proposiciones: 1.^a los verbos activos no se resuelven completamente por el sustantivo unido con las nombres adjetivos, ó lo que es lo mismo, las oraciones hechas con el verbo sustantivo no enuncian el mismo idéntico pensamiento, que las formadas con los verbos activos: 2.^a en muchos casos es materialmente imposible esta resolucíon: 3.^a todas las lenguas tuvieron y no pudieron menos de tener verbos activos, antes que uno de estos llegase á ser sustantivo: 4.^a ni existe, ni ha existido, ni puede existir una

lengua sin verbos activos: 5.^a suponer una que sin tenerlos, tenga nombres adjetivos, es suponer un hecho gramaticalmente imposible.

Respecto á la 1.^a concedemos la disparidad entre los verbos activos y el sustantivo *ser*: aquellos representan la accion y este la existencia; pero de aquí nada se infiere contra la teoría filosófica del verbo. ¿Acaso, porque no todas las oraciones activas sean convertibles en oraciones de verbo sustantivo, lo cual pende del génio particular de cada idioma, y de las variantes mas ó menos numerosas de los adjetivos verbales, dejará de ser cierto, que las oraciones hechas con verbos activos son verdaderas proposiciones, y por consiguiente verdaderas afirmaciones de dos términos comparados? Pues si esto es así, y es imposible que así no sea, en toda oracion activa va envuelta la palabra *es*, signo natural y único de la afirmacion. Esto y nada mas dicen los filósofos, los cuales están muy distantes de tener la ridícula pretension de trastornar los idiomas, proscribiendo el uso de los verbos activos. Examinemos los ejemplos con que se pretende esforzar la objecion. *Pedro escribe, el perro ladra, Juan comercia, Santiago juega*, son oraciones que no espresan el mismo idéntico concepto que estas otras: *Pedro es escribiente, el perro es ladrante ó ladrador, Juan es comerciante, Santiago es jugador*. Nosotros no negamos esto: mas tampoco se nos puede negar que el hombre que pronuncia aquellas cuatro oraciones, afirma cuatro atributos de otros tantos sugetos; el acto de escribir de Pedro, el acto de ladrar del perro, el acto de comerciar de Juan, y el acto de jugar de Santiago. Si los indicativos *ladra, escribe, comercia, juega*, no pueden resolverse en *es ladrador, es escribiente, es comerciante, es juga-*

dor, consiste esto en que los adjetivos *ladrador*, *escribiente*, *comerciante*, *jugador*, no significan en nuestro idioma *actos* que es lo que se afirma en dichas oraciones, sino hábitos, disposiciones, oficios, en suma, otra idea distinta. Hágase la resolución cuidando de no alterar el valor ideológico de la relación afirmada, y desaparecerá el inconveniente. *El perro es ahora ladrando*, *Pedro es actualmente escribiendo*, *Juan es en este momento comerciando*, *Santiago es al presente jugando*. Estamos muy lejos de recomendar estas locuciones por circunloquio: para evitarlas dando soltura y rapidez á la espresion, se formaron los verbos adjetivos, esto es, voces que compendian la afirmacion y el atributo: mas esto no quita que conozcamos, que aquel es el análisis riguroso de las ideas.

La 2.^a proposicion pronuncia la imposibilidad absoluta de convertir en determinados casos las oraciones activas en oraciones de verbo sustantivo. Los casos de conversion imposible que se citan, son cuatro: 1.^o el de las oraciones impersonales: 2.^o el de los verbos recíprocos: 3.^o el de las formadas con el verbo *estar*: 4.^o el de las hechas con tiempos compuestos de la voz activa, y las parafrasis con que en los idiomas vulgares se suplen las pasivas del griego y del latin. A lo cual damos por respuesta lo mismo que hemos dicho en el párrafo anterior. El que las oraciones de activa sean mas ó menos, y á veces absolutamente invertibles en oraciones de verbo sustantivo, nada prueba contra la teoría del verbo único. La conversion es imposible en muchos casos, lo primero y principal, porque el verbo sustantivo no es la palabra *es*; y lo segundo, porque los nombres verbales no siempre representan la idea del atributo

del mismo modo y con el mismo idéntico valor que dicha idea tiene en el verbo. Pero el señor Hermosilla se desliza aquí en varias equivocaciones, que no deben pasar sin correctivo. 1.º dice que en las oraciones tercio-personales, ó impersonales, como las llaman los gramáticos, v. g. *llueve, truena, graniza, relampaguea*, se ignora cuál es el sugeto de la proposicion. Esto es inexacto por demas. No se necesita saber la causa de la lluvia, la del trueno, la del granizo, la del relámpago, para afirmar la existencia de estos fenómenos que los sentidos perciben, y eso es cabalmente lo que hace el vulgo, cuando dice, *llueve, truena, graniza, relampaguea*: afirma la existencia actual de un hecho conocido. El hecho es el sugeto, la existencia actual es el atributo, y el verbo reasume ambos términos y la afirmacion de la relacion entre ellos percibida. Si así no fuera, aquellas frases no formarían oraciones, no serían expresiones de pensamientos; cosa que ni el señor Hermosilla ni ningun gramático se atreverá á sustentar. 2.º que el análisis de las proposiciones con verbos reflexivos, como v. g. *abstenerse* es impracticable. Este análisis no ofrece la menor dificultad á quien tiene presente la teoría lógica de la proposicion. Cuando yo digo, *me abstengo de jugar*, afirmo de mí, sugeto de la proposicion, *la abstinencia del juego*, que es el predicado, cuya idea va unida con la afirmacion en la voz *abstengo*. *Juan emborracha á Pedro, Juan se emborracha*: la diferencia de estas dos oraciones está en el régimen del verbo. En la primera afirmo que la accion *emborrachar*, que es el atributo, se termina en otra persona distinta del sugeto *Juan*: en la segunda afirmo que se termina en el mismo sugeto de la oracion. *Juan es ejecutando*

una accion (llamada x) que produce su efecto en Pedro; Juan es ejecutando una accion (llamada x) que produce su efecto en Juan. Este es el análisis exacto de las ideas, importando muy poco para la cuestion del verbo único, que no sea esta la manera de expresarlas: 3.º convendremos si se quiere, en que es imposible convertir las oraciones del verbo *ser* en oraciones del verbo *estar*; pero fuerza será convenir con nosotros en que, cuando un hombre dice *estoy bueno, estoy malo, fulano está alegre; está triste, etc.*, afirma del sugeto de la proposicion *yo, fulano*, una situacion, un estado, un modo de ser y de existir; y no un movimiento ó una accion, lo cual echa por tierra la hipótesis que defiende el señor Hermosilla: 4.º y último; de que suene mal la traduccion del análisis ideológico de las proposiciones en que entran los verbos auxiliares, nada se sigue contra la verdad inconcusa del principio, en que toda proposicion, sea la que fuere su forma, va siempre expresa ó implícitamente contenido el signo de la afirmacion, la palabra *es*. *Pedro ha visto* equivale en todo rigor á *Pedro es viendo en tiempo próximamente pretérito*, porque él *ha visto* comprende la afirmacion (es) mas el atributo (la accion de ver) mas el tiempo en que la accion se verificó. Hablaría pésimamente el que para espresar aquel juicio, usase de este rodeo, el cual se evita empleando y modificando ligeramente las fórmulas abreviadas que reasumen con admirable sencillez todas las relaciones que el análisis separa. Pero en la exactitud del análisis no cabe la menor duda.

Por lo que hace á la 3.ª proposicion es inaveriguable si los verbos activos precedieron á la formacion del sustantivo, ó este á la de aquellos: pero admitien-

do la hipótesis de que los de acción y movimiento fuesen anteriores al sustantivo, nada se concluye de aquí contra nuestra teoría del verbo. Decimos del sustantivo, lo mismo que de todos: es una fórmula abreviada de la afirmación y el atributo afirmado, que en este es la existencia. Colóquese donde se quiera su origen, ello es innegable, que los hombres jamás ni nunca pudieron formar juicios sin afirmar algo de algo. Que hiciesen esta primero usando de un signo que espresase pura y simplemente la afirmación, y que luego inventasen las locuciones compendiosas que traducen á un mismo tiempo y con sola una palabra, la afirmación y el atributo; ó que fuesen contemporáneas las dos formas, como parece lo cierto: es cosa indiferente para el asunto de que tratamos. Lo que no puede dudarse es, que todos los idiomas que fueron y que existen, tuvieron y tienen alguna voz equivalente á la palabra *es*, con la cual se espresa en su forma mas sencilla la afirmación constitutiva del juicio; y que dicha palabra vá tácitamente contenida en todo verbo, sea de la clase que fuere, y le confiere el carácter de verbo, el cual pierde la palabra desde el punto que falta aquella. La denominación de verbos *adjetivos* no puede ser mas exacta, porque si en cuanto afirman son *verbos*, en cuanto representan la idea de propiedad ó relación afirmada del sugeto, hacen el oficio de los nombres adjetivos: *vivil*, *docet*, *lucet*, *regnat*, equivalen á *est vivens*, *est docens*, *est lucens*, *est regnans*. Y con este motivo señalaremos otro error filosófico de gran tamaño en que incurre el señor Hermosilla. en este lugar, cuando para quitar á la palabra *es*, que siempre confunde con el verbo sustantivo, la importancia que tiene en la oración, dice « que esta pa-

labra es una conjuncion destinada á unir los nombres sustantivos ó sustantivados con los adjetivos ó sus equivalentes, indicando cierta relacion entre la idea espresada por los primeros y la enunciada por los segundos. » La palabra *es* une las ideas, transformándolas en juicio; acto sublime de la razon humana, que se constituye pronunciando el alma interior ó esteriormente la *palabra*, llamada por los lógicos *cópula* en este sentido filosófico y profundo, no en el superficial y puramente gramático, que el señor Hermosilla le atribuye. La palabra *es* por el mero hecho de espresar la afirmacion, espresa el juicio, espresa la verdad; y como el fundamento de toda verdad es la existencia, véase porqué en todos los idiomas se ha tomado la raiz del verbo significativo de la existencia en la palabra destinada esencialmente á constituir y espresar la verdad.

Aunque admitamos el aserto de la 4.^a proposicion en toda la estension con que está enunciado, nada se seguirá de él contra la teoria filosófica del verbo. Cen efecto, no se conoce idioma alguno, antiguo ni moderno, que no tenga verbos adjetivos, esto es, verbos que ademas de significar la afirmacion, espresan alguna propiedad, algun modo, ahora sea la accion, ahora la pasion, la situacion, el estado, etc. Esto prueba que las lenguas en sus elementos principales no se formaron poco á poco y lentamente, ó por lo menos, que es natural á la inteligencia humana la propension á facilitar la rapidez del pensamiento, tanto mas encadenado, cuanto mayor es el número de voces á que se liga. Que sea imposible un idioma sin verbos activos es lo que nos cuesta trabajo admitir; pues aunque supongamos con el señor Hermosilla que todas nuestras ideas se derivan de la sen-

sacion, nos parece que entre moverse y sentir hay enorme diferencia; entendemos que no todas nuestras percepciones son percepciones de movimientos; y por último no alcanzamos que inconveniente pudiera haber en que los hombres afirmasen sus sensaciones, incluidas las producidas por el movimiento de los cuerpos, las cuales no son mas que una parte de las visuales, por medio del verbo *es* y el nombre del fenómeno sentido. Pero es inútil que nos detengamos en una hipótesis falsa y que á nada conduce.

La 5.^a está fundada sobre dos suposiciones notoriamente falsas: 1.^a que todos los adjetivos son nombres verbales: 2.^a que todos los verbos son de accion. El numeroso catálogo de verbos neutros en que abundan todas las lenguas antiguas y modernas, desmiente la segunda de estas dos hipótesis. Por lo que hace á la primera, basta la mas ligera observacion para conocer que en todos los idiomas hay muchedumbre de adjetivos que lejos de derivarse de verbos, estos les deben su origen. Por ejemplo, *redondear* se deriva de *redondo*; *cuadrar*, de *cuadrado*; *blanquear*, de *blanco*; *enrojecer*, de *rojo*; *hermosear*, de *hermoso*; y no viceversa; porque es evidente, sea cual fuere la opinion que se adopte acerca del origen de nuestras ideas, y mayormente en la del señor Hermosilla, sensibilista puro, que al hombre no pudo ocurrir la idea de las acciones *redondear*, *cuadrar*, *blanquear*, *enrojecer*, *hermosear*, sin haber visto antes objetos *redondos*, objetos *cuadrados*, *blancos*, *rojos*, *hermosos*: sin haber tenido ideas de estas propiedades, y por consiguiente *nombres adjetivos* con que discernirlas y espresarlas. Y no hay que decir que estas ideas son sensaciones, y que como tales sensaciones se producen mediante la impresion or-

gánica, la cual es un verdadero movimiento; que, por ejemplo, en los casos citados el hombre no puede ver lo redondo, lo cuadrado, lo blanco, lo rojo, lo hermoso, sin que los rayos de luz reflejados de los objetos á quienes atribuye esas propiedades, vengán á herir sus ojos y á conmover de cierto modo el nervio óptico; que en suma, lo que llamamos propiedades de los objetos son las causas desconocidas de las modificaciones que experimentamos por efecto de la acción de aquellos en nuestros órganos. Nosotros contestamos que esto es verdad; pero que esta verdad no la conoce la generalidad de los hombres, y que ninguno necesita conocerla para ver lo *cuadrado*, lo *redondo*, etc.; esto es, para formar las ideas de dichas propiedades, las cuales percibe y afirma, desde que se le manifiesta el objeto, como propiedades ó cualidades suyas, como partes constituyentes de la idea total que del objeto va formando; por consiguiente como verdaderas ideas concretas que es menester enunciar como nombres adjetivos.»

Examinadas despacio y concienzudamente tan contrarias razones, vemos que nace el desacuerdo de que propenden los unos á mirar el pensamiento en su origen y los otros en su expresión. Dicen los primeros: todo cuanto se enuncia envuelve una afirmación; la existencia es género universal, que cuadra á todo pensamiento y siendo el verbo *ser* el que significa esa afirmación y ese género universal, cualquier oración, cualquier verbo puede resolverse por el *ser* y el atributo que indique el modo de ser del verbo resuelto. Toda proposición es el enunciado de un juicio y el verbo es la palabra que le expresa ó el acto racional que le constituye: siendo, pues, este acto el mismo, en todos los casos, porque siempre

es una la inteligencia que percibe y afirma, no debe de haber mas que un verbo. Nada importa que este, á mas de juicios, haya de pintar acciones, voluntad y deseo; lo que espresese, siempre será una proposicion, siempre implicará la afirmacion de dos términos. Cuando decimos á uno que está libre «*ven*» afirmamos nuestra voluntad de que venga y lo manifestamos así, porque sabemos que el movimiento en direccion nuestra puede ser una modificacion, un atributo accidental suyo. ¿Llamariamos igualmente á un hombre á quien viésemos atado? No. ¿Y porque? Porque juzgamos que á un sugeto preso no euadra el predicado de libre, que necesitaria ser para poder venir. Al referir hechos de otros, en la proposicion narrativa decimos: *el conde Aecio venció á Atila*: nada hay aquí de íntimo, de personal, de subjetivo en el historiador; pero en la relacion del hecho va consignado su juicio, á saber, que el vencimiento fué de Atila y la victoria de Aecio, que el primero fué vencido y el segundo vencedor.

En la region intelectual no solo las proposiciones, sino hasta los nombres con que distinguimos las cosas, suponen juicio prévio, porque no llamamos v. g., tintero á la vasija en que tenemos la tinta, sino porque comparándole con otros objetos, juzgamos que es aquello y no otra cosa. Por lo tanto llevan en sí los verbos afirmacion, y como esta es siempre un acto mismo del alma (la razon asintiendo á la relacion percibida) forzosamente ha de ser única la idea que de ella formemos y única la espresion en su forma pura y sencilla. La Psicologia exige pues que, en rigor filosófico, no haya mas que un verbo, como no hay mas que una inteligencia cuyas funciones representa.

Observan por el contrario los antagonistas de este, mas atentos á la espresion del pensamiento que á su origen, que el lenguaje no solo ha de espresar juicios sino acciones, sentimientos y sucesos como si los estuviésemos viendo; lenguaje que no será enérgico ni preciso, ó no reproducir la energía y precision que se hallaban ó hallan en el acto que debe es-poner. Decir Alarico *fué asaltante* á Roma en vez de *asaltó*, es falsear la eficacia y el movimiento que supone la accion.

Esta construccion ademas es lógicamente falsa. *Alarico* es el sug- to de quien se afirma; *asaltante á Roma*, el atributo afirmado; y *fué*, el verbo que une el atributo al sugeto; pero repugna asentar que *asaltante á Roma* sea un atributo de Alarico, porque este no es una materia, un cuerpo bruto; asaltaba porque *queria*. Al ponerle en participio, se le convierte en un ser pasivo, se le quita una cualidad real que tiene, la voluntad. El verbo *fué* tambien hace un papel falso porque no se trata aquí de unir un sugeto á un atributo, sino de pintar una accion y particularizarla.

En una palabra, hay en nuestro interior otros fenómenos que espresar ademas de los juicios; por lo que, y sirviendo el verbo *ser* solo para reproducir estos, no servirá para enunciar los otros y por lo tanto no podrán refundirse en él todas las oraciones. De aquí se sigue que no toda oracion transformada en los términos que requiere su resolucion por el verbo *ser* equivale á la primitiva: no pinta el pensamiento con igual fuerza y colorido. Podrá entenderse su significado, pero el lenguaje de que se revista será impropio y violento, y su espresion carecerá de exactitud y de naturalidad. Si por los entendidos en len-

guaje hasta se niega la existencia de los sinónimos, ¿cómo se ha de aceptar que la espresion espontánea de todo pensamiento admite al menos dos formas distintas, sin que varien su energía y verdad naturales? Por consiguiente la gramática que tiene obligacion de reproducir con propiedad todas nuestras ideas, la gramática que al efecto reconoce distintas partes de la oracion y les adjudica á cada una un oficio, una atribucion esclusiva, no consiente esa sustitucion de atribuciones, esa equivalencia de oficios y por lo tanto rechaza el verbo único.

Una vez espuestas las diferentes razones en pro y en contra del verbo único, ocupémonos nosotros del verbo en general estableciendo con un ilustre escritor contemporáneo, que es « una forma gramatical que espresa una idea bajo la modificacion *variable* del tiempo. »

Las significaciones de los verbos son tres : sustantiva, copulativa y adjetiva. Todo objeto que existe es absoluto ó está modificado : absoluto, cuando decimos *Pedro es* : modificado, si añadimos *Pedro es catedrático* : en el primer ejemplo, la palabra *es* significa solo la existencia de Pedro, en el segundo, la conveniencia de catedrático con Pedro. Aquí claramente vemos que el verbo *ser* es solo copulativo, cuando significa la relacion del atributo con el sugeto : entonces nada afirma mas que la dicha relacion. No así cuando se aplica absolutamente : en ese caso afirma la existencia, la realidad de aquello á que se refiere.

Los verbos espresan el ser ó el modo de ser con sujecion al tiempo : significando, pues, el verbo *ser* la existencia en sí, á los demas verbos toca espresar los modos.

Quede establecido que entre todos no pueden tener mas que tres significaciones, la sustantiva v. g. En un principio *era* el Verbo, la copulativa, por ejemplo, Catilina, *fué* conspirador: la adjetiva, como la flor *nace*.

SECCION SEGUNDA.

Division de los verbos.

Los verbos indican una actividad y como toda actividad es un atributo, tienen cierta relacion con las sustancias activas. La accion requiere un *agente* y una cosa que sea su término ú objeto. Asi es que toda accion media entre dos sustantivos á saber un agente ó sugeto que es *activo*, y un paciente ú objeto que es *pasivo*. De donde se sigue que si la proposicion principia por el agente toma la accion el carácter de éste y el verbo resulta activo: si por el contrario, principia la proposicion por el objeto, toma la accion el carácter de éste y el verbo resulta pasivo: si la accion quedáre íntegra en el agente, sin que refluya en objeto exterior alguno, resultará el verbo *neutro*.

Bajo otro punto de vista los verbos son *absolutos* y *relativos*. Los primeros encierran en sí un sentido completo como *Antonio ronca*: los segundos exigen un complemento como *yo poseo*, *yo miro*: pues el cabal sentido requiere una cosa que se posea, que se mire.

A veces los mismos verbos admiten el modo absoluto y el relativo: asi decimos: *Concha duerme* y *Concha duerme á la niña*.

Varios verbos exigen dos complementos: tal es el verbo *dar* que supone cosa que se dá y persona á quien se dá. Pudiera llamarse á estos verbos doblemente relativos.

Juntáanse los relativos á sus complementos inmediata ó mediatamente. Llamamos *transitivos* á los que se unen á sus complementos inmediatamente y á los otros *intransitivos*. Leer es *transitivo*, porque al punto le sigue su complemento: v. g. *leo la Cristiada*: llegar es *intransitivo* porque toma su complemento por medio de una preposicion: v. g. *llego de Villaviciosa*.

La accion del verbo puede referirse á infinitad de objetos incluso el propio agente, es decir, que la persona que es sugeto del verbo puede ser tambien su complemento y de aquí nacen los *reflexivos*, v. g. *lisonjearse*, *engreirse*, etc. A la significacion principal del verbo pueden añadirse otras muchas accesorias por medio de algun cambio, aumento ó supresion en su forma, resultando de ello otras clases de verbos. Asi nosotros tenemos ademas de los *primitivos*, como *ver*, *derivados* de otros ó de sustantivos, como *prever*, *patear*, *emblanquecer*; *frecuentativos* v. g. *manotear*, *tutear*; *incoativos*, por ejemplo, *envejecer*, *anochecer*; *onomatópicos*, véanse *aplastar*, *gimotear*; y *diminutivos* segun indican *corretear*, *lloviznar*.

Todo verbo empleado de un modo personal tiene por necesidad un sugeto ya espreso, ya sobreentendido: como sucede en los tércios personales *lueve*, *relampáquea*; dónde en opinion de unos se suple Dios cielo ó atmósfera, y donde segun otros, *lluvia* y *relámpago* son los sugetos.

Para realizar el verbo sus diversas significaciones,

se modifica en tiempos, voces, modos, personas y números; estas modificaciones se llaman *accidentes*.

SECCION TERCERA.

Tiempos.

Siendo propio de los verbos espresar la existencia absoluta ó modificada, la cualidad que esencialmente los distingue de las demas partes de la oracion, es envolver la idea de tiempo, porque á la de existencia va unida la de *duracion* y la *duracion* tiene determinadas épocas.

La *duracion* y el *espacio* tienen de comun que una y otro admiten la continuidad y envuelven la idea de estension: asi entre Madrid y Alcalá hay una estension de espacio: entre ayer y mañana se concibe una de *tiempo*. La diferencia que hay entre una y otra es que todas las partes del espacio existen juntas y á la vez, al paso que las de tiempo existen sucediéndose. Por esto para formarnos una idea del tiempo, le consideramos como una continuidad de sucesion y la sucesion en sí es el tránsito del ser al no ser: en cesando de existir una cosa que existe hay sucesion: siempre que se cuenta sucesion se atiende á un ser y á un no ser. La percepcion de la relacion de este ser y no ser, es la idea del tiempo. Vemos que se diferencia del espacio en las propiedades de la sucesion pero se le asemeja en todo lo relativo á estension y continuidad.

Un mismo instante es fin de un tiempo y principio

de otro: así es que en rigor no hay *presente*: porque si el tiempo envuelve las ideas de sucesion y continuidad no puede existir junto, sino que parte habrá corrido y parte estará corriendo. Por lo tanto, si estuviese presente á la vez una porción de su continuidad, perdería su carácter de sucesion y ya no sería tiempo. Mas si el presente no existe, si el pasado ya no existe, si el futuro no existe todavía y sin embargo el tiempo se compone de todas estas partes, nosotros le concebimos: luego es solo una concepcion del espíritu.

La idea de lo futuro viene de la de lo pasado: así formaban los griegos la del Destino que no era otra cosa para ellos que un pasado inverso; por eso lo suponian tan fijo, tan inexorable. El conocimiento de lo pasado viene del presente: de manera que el orden de estas nociones para nosotros es el presente, el pasado y el futuro. La del presente se reputa la mas material, la inferior, no solo porque es lo primera que percibimos, sino porque se estiende á todos los seres animados, capaces de sensacion. Luego sigue en importancia y alteza la del pasado, como que no la tienen sino los animales que poseen sentidos y memoria. La del futuro es la excelente y mas preciosa, porque es producto de las otras dos: pertenece solo á los capaces de prevision, al gran poder de la inteligencia humana.

No perdiendo de vista que el objeto de las distintas formas del verbo es espresar con la mayor exactitud posible los mas delicados matices del pensamiento, los tiempos sirven para señalar el presente, el pasado y el futuro ó indefinidamente sin atender á principio, medio, ni fin, ó atendiendo á estas tres distinciones.

En el primer caso se tienen tres *tiempos* indefinidos, tres aoristos, como los llaman los griegos, uno de presente, otro de pasado y otro de futuro. En el segundo hay tres modificaciones para espresar el principio, tres para el medio y tres para el fin. A las tres primeras les llamaremos presente, pasado y futuro *inceptivos*: á las tres siguientes, presente, pasado y futuro *medios* y á las últimas, presente, pasado y futuro *completivos*. Pondremos un ejemplo.

Aoristos.	{ de presente	Yo enseño.
	{ de pasado	Yo enseñé.
	{ de futuro	Yo enseñaré.
Presentes.	{ inceptivo	voy á enseñar.
	{ medio	estoy enseñando.
	{ completivo	he enseñado.
Pasados.	{ inceptivo	iba á enseñar.
	{ medio	estaba enseñando.
	{ completivo	había enseñado.
Futuros.	{ inceptivo.	estaré para enseñar.
	{ medio.	estaré enseñando.
	{ completivo	habré enseñado.

El uso no ha consagrado esta fórmula general para las lenguas, pero indudablemente admiten estas modificaciones que solemos usar, por mas que no se hayan regularizado en una conjugacion y tengamos que recurrir á la naturaleza de la proposicion para conocerlas.

SECCION CUARTA.

Observaciones sobre el uso y significacion de los tiempos.

Cuando decimos *¿qué hace Fernando?* y se responde: *come pan*, claramente conocemos que en aquel momento está comiéndole. Pero si se pregunta: *¿le gusta el bizcocho?* y se responde: *come* de todo, con igual claridad se ve, que no se quiere decir que en aquel momento esté comiendo de todo, sino que su gusto y su hábito son tales, que le agradan toda clase de manjares.

Las proposiciones ó sentencias generales tambien se espresan por aoristos de futuro: cuando en el Decálogo se dice: *no matarás, no robarás*, etc., no se prohíben estos crímenes para una época futura determinada, sino para todas las partes del tiempo futuro.

Los tiempos inceptivos se suplen con verbos auxiliares é indican el principio de una accion, los preparativos que hacemos para ejecutarla.

Los tiempos medios espresan uno que pasa con la idea de cierta estension incópleta, así como los completivos significan el complemento de la accion.

El llamado comunmente preterito imperfecto pinta no solo la accion incópleta que se estaba practicando, sino una ordinaria y habitual: así cuando preguntamos *¿qué hacia el profesor en la catedra el lunes?* y nos responden *«enseñaba»*, esta palabra no tiene igual estension, igual valor que en este otro

ejemplo, «¿qué hacia Sócrates para arraigar los principios de su moral?» — Enseñaba.

Los artistas antiguos y aun escritores españoles de los siglos XVI y XVII al darse como autores de sus obras se servían del pretérito imperfecto: así vemos al pie un cuadro Apeles le *hacia* y al frente de una historia nuestra, *escribíala* F. de T. De este modo se espresaba su modestia para defenderse de los críticos, puesto que la obra misma decía que la estaba trabajando su autor, pero sin la pretension de publicarla como perfecta y acabada.

También hicieron los antiguos un uso particular del pretérito perfecto, mediando el cual observamos que el complemento de una acción se tomaba por el principio de la contraria; así es que en ese tiempo envolvía un sentido opuesto á su significado natural: v. g. vivió (Vixit) por ha muerto; fué (fuit) por ya no existe.

Las diversas formas de pasados y futuros no dependen solo de que los acontecimientos á que se refieren estén mas ó menos lejanos del momento actual, sino de que se les puede mirar bajo un doble aspecto de tiempo. El término de estas primeras relaciones siempre es la actualidad, el instante en que se habla; y los sucesos se llaman presentes, pasados ó futuros, respecto de esta época, como cuando se dice sencillamente he paseado, paseo, pasearé. El término de la segunda relacion es una época distinta de la en que hablamos y que también por sí es pasada ó futura. En este caso, siempre se espresan varios acontecimientos, formando uno cualquiera de ellos nueva época respecto de la cual consideramos como pasados, presentes ó futuros los otros de que hablamos. Unos cuantos ejemplos aclararán lo que acabamos de decir.

Fernando reia cuando Matilde lloraba: los dos hechos, la risa de Fernando y el llanto de Matilde son pasados con relacion al momento en que hablamos y presentes uno para otro, porque ocurrieron al mismo tiempo. — *Estaba Manuel estudiando cuando llegó Bernardino*. Tambien son pasados estos dos hechos, bajo el primer aspecto y presentes bajo el segundo, esto es atendiendo á su mútua relacion; pero es de notar que el estudio de Manuel habia principiado antes de la llegada de Bernardino y que este primer hecho habia pasado ya en parte, cuando estaba sucediendo el otro. — *El perro irá á ladrar cuando cante el gallo*. Bajo el primer aspecto ambos hechos son futuros: bajo el segundo, aun lo será el ladrido cuando el canto sea ya presente. — *El perro habrá ladrado cuando cante el gallo*: los dos acontecimientos son futuros bajo el primer punto de vista; pero bajo el segundo, ya habrá pasado el ladrido del perro, cuando sea presente el canto del gallo.

Lo propio pudieramos demostrar de todos los tiempos relacionados entre sí.

SECCION QUINTA

Voces.

Dáse este nombre á las modificaciones en la estructura de los verbos para manifestar, dada una proposicion, en quien recae la accion del verbo.

Las voces en rigor no son mas que dos, activa y pasiva: porque nada hay en el orden material ni en

el espiritual que pueda pasar de ser causa ó efecto: y estas dos voces tampoco caben sino en el verbo activo, pues en los otros, como el atributo que envuelven no es accion, no admiten la idea de pasion que es la inversa: no puede decirse: *F. es vivido, es roncado.*

Nada hay que advertir de especial en el uso de la voz activa que es la que constantemente empleamos para afirmar una accion de un modo directo, establecer una relacion de causa á efecto de sugeto á objeto, como hemos dicho.

Con respecto á la pasiva suele usarse para tres fines: 1.º para espresar una accion y no su agente; cosa que sucede con frecuencia, ya porque no le conocamos, ya porque no queramos mencionarle. Asi diremos, cuentan que *Ganganelli fué envenenado*, ora porque yo desconozca al autor de aquel crimen, ora porque no crea conveniente publicarle.

2.º Cuando se quiere fijar la atencion de aquellos á quienes hablamos en la persona ó cosa que es objeto de la accion, mas bien que sobre el sugeto ó agente; v. g. *Julio César fué muerto por Bruto*. Si fuese nuestro ánimo referir el hecho de Bruto habriamos dicho: *Bruto mató á César*, porque nos ocupariamos menos en dar á conocer la causa de la muerte de César, que el atentado de Bruto.

3.º Para variar la espresion y dar mas gracia y menos monotonía al discurso.

No hay uniformidad en las lenguas respecto del número de voces: el cofto tiene una sola: otras tienen dos y el griego usa de tres, activa, pasiva y media que equivale á nuestros verbos reflexivos ó pronominales: mas esa diversidad de voces en ningun idioma marca esclusivamente la significacion activa,

pasiva ó neutra que envuelve su forma : en todos hay inconsecuencia.

Al conjunto de variaciones que admite un mismo verbo para indicar las voces, los tiempos, los modos, los géneros, los números y las personas, se llama *conjugacion*.

SECCION SESTA.

Modos.

Hemos visto que desde el discurso mas estenso, hasta la simple palabra, espresan uno ó varios pensamientos : que nuestra alma puede hacer y padecer diversas modificaciones : que para espresar ese hacer y ese padecer, se requiere esencialmente la intervencion del verbo. De esa variedad de hechos espirituales decibles, resultan lo que llamamos *modos*, que son las variaciones con que desfiguramos el verbo, ya alterando su terminacion, ya adhiriéndole partículas ó auxiliares, á fin de significar las diversas formas del acto afirmativo. Pueden reducirse á tres, indicativo, imperativo y subjuntivo.

Cuando enunciamos una afirmacion presente, pasada ó futura, determinamos el *indicativo* : v. g. *leí el libro : saldré mañana : estudio la leccion*. Este es el modo mas usual ó indispensable porque pinta nuestras mas sublimes ideas, las afecciones mas nobles de nuestra alma cuando se eleva sobre las pasiones y las necesidades : encierra todo el tiempo y la espresion de sus mas pequeñas divisiones. La historia se sirve de sus diferentes formas en pasado,

para conservarnos la memoria de los sucesos: la filosofía le emplea para reproducir esa verdad necesaria que por su naturaleza solo existe en el presente, que no es susceptible de distincion alguna relativa á lo pasado ó á lo futuro y que es siempre y por do quiera invariablemente una. La poesía, especialmente en sus formas lírica y dramática, se vale de él, ya para transmitir los arranques y espansiones actuales del alma, ya para revivir y actualizar personas, tiempos, ideas y acontecimientos pasados.

Si espresamos el acto de nuestra voluntad pidiendo que otro haga ú acceda á alguna cosa, nos servimos del imperativo, v. g. *Dejad que los niños se me acerquen; canta ó musa la cólera de Aquiles.*

Dos cosas son de notar en el imperativo: que carece de primera persona porque para que se ejecute la accion que exige, se requieren dos voluntades y no tenemos mas que una: otra, que en su lugar se emplea á veces el futuro, porque solo á él puede referirse el mandato ó deseo eficaz que entra en el imperativo, como quiera que lo presente y lo pasado son de suyo fijos y necesarios.

Cuando espresamos un pensamiento no cierto y absoluto, sino posible y contingente por depender de otro, empleamos el *subjuntivo*, género que comprende las especies de

condicional, v. g.: Y si quereis que el universo os crea....

optativo, v. g.: ¡Vengue yo vuestra muerte y muera luego!....

potencial, v. g.: Y aunque Pelayo perecido hubiera....

Significando el verbo la existencia de un sugeto con relacion á un atributo, en los modos de que he-

mos hablado, admite las distinciones de números y personas que sirven para hacerle concordar con su sugeto determinado.

Se llama *personas* en el verbo á las diferentes formas que sufre su terminacion para indicar si el sugeto de la proposicion es la primera, la segunda ó la tercera: Por de contado no son necesarias una vez espresado el sugeto.

Se da el nombre de *números* á las variaciones que se hacen en las personas para designar si son una ó muchas. Esta distincion no cuadra realmente al verbo que no significa cosa que pueda *numerarse*; pero como el verbo junta el sugeto con el atributo por medio de la idea de existencia, los números que admite sirven de signos para reconocer el sugeto y el verbo, relacionados entre sí.

SECCION SETIMA.

Infinitivo, participio, gerundio.

Hasta ahora hemos considerado el verbo, espresando tiempo y atributo y relacionado con una persona ó sustancia. Asi cuando decimos *cantó*, hablamos de pasado, y para completar la idea, tenemos que añadir un nombre; por ejemplo, *Rubini cantó*. Pero hay una forma que no indica tiempo, ni se refiere á sustancias ni á personas y es el infinitivo. Asi de esta proposicion:

su descanso es pelear,

al verbo pelear no puede gramaticalmente antepo-
nérsele un nombre: no se ha de decir; *el Cid*.

El infinitivo es por decirlo así la materia, la raíz del verbo: nos valemos de él para pintar en abstracto la acción ó propiedad de éste y para establecer relacion entre dos pensamientos. Cuando se verifica lo primero, hace de nombre v. g. morir por la patria ¡qué dulce morir! cuando lo segundo, es verdadero verbo y liga la oración que el forma con la antecedente, de modo que pueda resolverse en otra con el artículo conjuntivo; por ejemplo, la lluvia no les dejó llegar á tiempo = *que llegáran á tiempo*: deseo salirme con la mia; *ó que yo me salga*.

Merece estudiarse el uso que se hace de este modo, el cual suele enlazarse solo con los verbos que indican alguna tendencia, deseo ó voluntad del alma: está bien dicho conforme á la razon y á la sintáxis, *ansío morir*: mas no es posible decir, *trabajo comer*. Pueden convenir en un sugeto dos acciones distintas y unirse bien, como en esta frase, *andaba y se reía*, porque las acciones permanecen separadas y distintas: pero no sucede eso con la acción y la voluntad, cuya union es tan íntima que no se entiende la voluntad hasta que se ha espresado la acción. Cuando decimos *deseo.... quiero....* son proposiciones defectuosas que es fuerza completar con infinitivos que espliquen la acción á que tienden: *deseo pasear, quiero dormir*: solamente así resulta sentido.

Una vez entendida la naturaleza del verbo, no ofrece dificultad alguna la del participio. Envolviendo todo verbo en la plenitud de su significado, la espresion de un atributo, una época y una afirmacion, si quitamos esta y suprimimos así el carácter del ver-

bo, solo quedarán el atributo y el tiempo que son los que constituyen la esencia del participio. Eliminando la afirmacion del verbo *lucere*, solo resta *luciente*, que designa el mismo tiempo y el propio atributo. Este modo se llama participio pues participa del verbo y del adjetivo: del verbo, porque espresa existencia y por eso admite diferentes tiempos: del adjetivo, porque acepta géneros, números y casos y contiene siempre como él, la elipse del conjuntivo *que*: así, *todo amante es todo el que ama*: un hombre muerto es *un hombre que murió*. Los participios son dos, uno de presente y otro de pasado, ó uno activo y otro pasivo, porque pudiendo considerarse la afirmacion que envuelve el verbo, activa ó pasivamente, el participio que conserva la significacion del verbo, la conservará en el estado que tuviere de accion ó de pasion.

Los participios activos de los pocos verbos que en español le tienen, no espresan como los latinos y griegos la accion, propiedad ó hecho cuya realizacion actual enuncia el verbo, sino el hábito, la disposicion, el estado, y rara vez el acto: por eso varían en sus condiciones esenciales y 1.º ó participan á un tiempo de las cualidades de nombre y verbo como *abundante*, *perteneciente*, etc., que conservan el régimen de abundar, pertenecer; 2.º ó se convierten en meros sustantivos que retienen la significacion del verbo, y para que rijan un caso objetivo hay que suplirles el relativo *que* y poner su verbo en presente de indicativo; esto es, hay que destruirle. Por ejemplo, *amante* no puede regir un acusativo como *amar*: no decimos *amante* á Dios, sino amante de Dios: 3.º ó se usan solo como sustantivos, y otros solo como adjetivos: en el primer

caso se hallan, *oyente*, *habitante*, etc., en el segundo, *ardiente*, *tolerante*, etc. 4.º ó guardan una sola de las varias acepciones del verbo, como *errante*, *valiente*, etc.

En cuanto á los participios pasivos, algunos conservan el régimen de su verbo, v. g. *enamorado de la belleza*. Deben concertar en género y número con el sustantivo á que se juntan, á no ser que estén determinados por el auxiliar *haber*, que entonces son indeclinables, v. g. *he estudiado la lección*.

Tres cosas conviene tambien notar en esta parte de la oracion. Una que hay participios pasivos cuya significacion es activa, v. g. *entendido*, el que entiende, *heredado*, el que heredó: otra, que hay algunos que no tienen relacion con el significado del verbo de que derivan, v. g. *color subido*, *feria socorrida*. Y por último, que los hay transformados ya en sustantivos, v. g. *puesto*, *calzado*.

No tengo por ocioso advertir que estas observaciones calcadas sobre nuestra lengua se aplican igualmente á todas las procedentes de origen greco-latino.

En las lenguas vulgares no puede el gerundio reputarse por un verdadero sustantivo verbal, como entre los latinos, que le declinaban por todos los casos, al paso que entre nosotros es indeclinable y no espresa una idea bajo la forma sustantiva. Varia es su significacion y los diferentes usos que de él se hacen, prueban que unas veces es espresion abreviada de nombre y otras de verbo. *Errando errando*, se acierta, quiere decir que la repeticion del trabajo, aunque un *error* siga á otro error, conduce al acierto. *Murió maldiciendo*: significa la coexistencia de la muerte y de la maldicion en el que

dejó de vivir. *Se libertó huyendo*, indica que apeló á la fuga como medio. *Viendo los discípulos al maestro, callaron*: aquí da á entender la causalidad, el por qué sobrevino el silencio de los discípulos. *Dándome lo que quiero, tengo un génio como un corde-ro*: Esto equivale á *si me dan lo quiero*; por consiguiente el gerundio espresa aquí condicion.

CAPITULO X.

SECCION PRIMERA.

ATRIBUTIVOS DE SEGUNDO ORDEN. (*Adverbios.*)

Los nombres que nos han ocupado hasta aquí, se contraen á sustancias; mas hay otros que espresan atributos de atributos. En *Pelayo reinó y el Cid fue batallador*, los atributivos *reinó* y *batallador*, se refieren á los sustantivos Pelayo y Cid y en tal concepto se les llama atributivos de primer órden. Mas al decir *Padilla se batió denodadamente*, esta palabra no se aplica al sustantivo, sino al verbo que enuncia el modo como se batió, y por eso espresando atributo de atributo, le llamamos atributivo de segundo órden ó *adverbio*. Juntáse el adverbio con sustantivo, con adjetivo, con verbo, con preposicion y hasta con otro adverbio; v. g. *poco diestro, muy hombre, sobrado bonito, no hables mal, escribe menos de priesa, córrete mas hácia ellos*.

Todo adverbio, lógicamente hablando, se resuel-

ve en una preposicion y un nombre, sino se opone el génio de la lengua. En el ejemplo anterior, lo mismo fuera decir se batió *con desnudo*. Mas ni toda preposicion seguida de un nombre ó comp'emento puede transformarse en adverbio, ni estos tienen palabra equivalente en todas las lenguas. Muchos adverbios latinos hay, cuya traduccion española requiere una proposicion completa. En árabe nombres, verbos y adjetivos pueden convertirse en adverbios: y en griego, los nombres propios de lugares, cuando se espresa que se va ó se viene de ellos, sufren igual conversion, por medio de una desinencia especial.

Los adverbios son de cantidad, de comparacion, de cualidad, de modo, de tiempo, de lugar y de órden, v. g. *come mucho, bebe menos, vive mal, vino á caballo, llegó ayer, está aquí, entró antes.*

Tambien hay adverbios interrogativos *¿dónde? ¿de dónde? ¿cómo? ¿por qué?* etc., en los cuales es de notar que, cuando pierden la cualidad de interrogativos, toman la de relativos, de suerte que hacen veces de tales pronombres. La diferencia que hay en ambos casos es: que sino media interrogacion se refieren á un objeto anterior determinado y conocido; y si media, á un objeto posterior indeterminado, desconocido, cuyo conocimiento y determinacion esperamos espresse la respuesta.

Los adverbios no son palabras primitivas, sino derivadas de otras partes de la oracion, incluso el nombre propio. Aristóteles usa el adverbio *ciclopícamente*.

SECCION SEGUNDA.

Connectivos. — (Conjunciones.)

Los *connectivos* reciben el nombre de conjunciones cuando enlazan oraciones y de preposiciones si juntan palabras. Asi como los diferentes términos de una proposicion están relacionados entre sí, asi tambien las diversas proposiciones tienen reciprocas relaciones, las cuales igualmente que su índole es menester determinar en el discurso. Las conjunciones desempeñan este oficio y son los esponentes de las relaciones establecidas entre dos oraciones que son sus términos antecedente y consecuente, á la manera que las preposiciones son los esponentes de las relaciones que existen entre dos nombres. No expresan por sí idea alguna, pero modifican y abrevian la proposicion, haciendo de dos ó varias, una sola significativa. Cuando funcionan, ó unen tambien los pensamientos que aquellas encierran, ó no los unen. *Roma fué esclavizada: César fué ambicioso*: juntemos estos dos juicios por medio de la conjuncion *porque* y pensamientos y proposiciones aparecen unidos; mas si decimos: *hay que reformar las costumbres ó la libertad es perdida* aunque la conjuncion ó enlace las proposiciones, no enlaza sus respectivos pensamientos y es una verdadera disyuntiva; podemos, pues, asentar que si bien todas las conjunciones sirven para unir proposiciones respecto al sentido, unas son copulativas y otras disyuntivas.

Las que juntan las proposiciones y los pensamientos que ellas enuncian, son copulativas ó continuativas. La principal copulativa es *y*; las continuativas son *si*, *porque*, *por eso*, *á fin de que*, etc. Se diferencian unas y otras, en que la copulativa solo sirve de lazo á dos proposiciones, y en su consecuencia puede aplicarse á todos los sugetos, que no sean de suyo incompatibles; y la continuativa, por medio de una conexion mas íntima, junta las proposiciones, de modo que las convierte en un todo continuo, y por lo tanto no cabe aplicarla sino á sugetos que coinciden esencialmente. Se dirá muy bien, *Platon era filósofo y Apeles pintor*, porque estos dos hechos pueden coexistir, sin que en ellos haya nada de absurdo; pero lo seria decir, *Platon era filósofo, porque Apeles era pintor*.

Las continuativas son ó supositivas como *si*, ó positivas como *de consiguiente*, *porque*, *como*, etc., asi se dice *serás feliz, si eres virtuoso; eres feliz, porque eres virtuoso*. Se diferencian estas continuativas en que las solamente supositivas, al enlazar no enuncian una existencia actual, y las positivas, si.

Estas son tambien causales, á saber, *porque*, *puesto que*, *como*, etc., ó colectivas; tales son *de consiguiente*, *por eso*, *por de contado*, etc. Se diferencian en que las causales indican el enlace de la causa con el efecto: *el sol se eclipsa, porque la luna se interpone á él, y á la tierra*.

Las colectivas indican el enlace del efecto con la causa, v. g. *pienso, luego existo*: asi se emplean las causales para espresar una causa cuyo efecto es evidente; y las colectivas, para deducir los efectos de una causa conocida, como otros tantos corolarios de una proposicion principal.

Todas estas continuativas pueden resolverse por medio de copulativas. En vez de decir: es de día *porque* alumbra el sol, podemos decir alumbra el sol y es de día. A esta frase, si *saliese el sol, habria luz*, se puede sustituir esta, *saliera el sol y habria luz*. Esto consiste en que el efecto de la copulativa se estiende á todas las especies de conexiones, ya esenciales, ya fortuitas, ya accidentales: por eso puede suplirse la continuativa con una copulativa y alguna otra cosa; es decir, con una copulativa que espresase una conveniencia esencial entre los sujetos que enlaza.

Síguese de aquí que todas las conjunciones que sirven para juntar á la vez las proposiciones y las ideas que espresan son ó *copulativas* ó *continuativas*; las continuativas se dividen en *condicionales* ó *positivas*, y las positivas en *causales* ó *colectivas*.

Vamos ahora á las conjunciones *disyuntivas*, especie de palabras á que se ha dado este nombre contradictorio, porque al mismo tiempo que sirven para dividir el sentido, juntan las proposiciones.

Las hay *simples* y *adversativas*: simples en esta frase, ó es de día ó es de noche; adversativas cuando decimos, no es de día *sino* de noche: la diferencia que hay entre ellas es que la disyuntiva simple solo divide; al paso que la adversativa divide con una idea implícita de oposicion. Agréguese á esto que las últimas son definidas y las otras indefinidas. Asi cuando decimos; el número tres no es par *sino* impar, ademas de dividir dos atributos opuestos, negamos positivamente del uno lo que afirmamos del otro. Pero cuando decimos, el número de estrellas es par ó impar; aunque afirmemos que uno de estos

atributos existe y el otro no, la alternativa queda indefinida.

Las disyuntivas adversativas marcan oposicion, como ya hemos sentado, oposicion que no puede ser del mismo atributo en el propio sugeto, como si dijéramos, Narciso era hermoso; sino que es preciso que la haya ó del mismo atributo en diferentes sugetos, v. g. Bruto era patriota *pero* César no lo era, ú de diferentes atributos en el mismo sugeto, v. g. Cromwel era politico, *pero* no era poeta: ó de diferentes atributos en diferentes sugetos, v. g. Anibal era un general; *pero* Viriato no era mas que un guerrillero. Las conjunciones de que nos servimos en todos estos casos, pueden llamarse adversativas absolutas.

Pero hay otras adversativas. Cuando v. g. decimos, Moliere era *mas* poeta que Moratin; Calderon es *tan* inmortal como Shakspeare, vemos que no se limitan estas á marcar la oposicion, sino que indican ademas la igualdad ó ventaja que resulta de la comparacion de los objetos, por lo que se les llama adversativas de comparacion.

Hay otras dos especies las mas notables de las cuales son *á menos que* y *aunque*; por exemplo, irás á Madrid tarde, *á menos que* te levantes temprano: París será tomado *aunque* le fortifiquen. Se comprenderá la propiedad de estas adversativas, observando que como todo efecto naturalmente se liga á la causa que le produce, está por lo mismo en oposicion con el obstáculo que pudiera evitarle; y como toda causa es igual ó desigual al efecto que ha de producir, otro tanto puede decirse del obstáculo que ha de vencer. Los iguales se espresan por las adversativas de la especie *á menos que*; y *aunque* sirve para

marcar los desiguales que hemos visto. Para conocer el verdadero valor de todas las palabras no hemos de considerarlas en su aislamiento, sino en su relacion con lo demas del discurso, y asi observaremos aqui lo que podemos observar en todas las otras partes de la oracion. La misma disyuntiva, cualquiera que sea, parece que tiene mas ó menos fuerza, segun que los sugetos divididos por ella, son mas ó menos opuestos por su naturaleza. Cuando decimos, toda proposicion es verdadera ó falsa, nada parece que divide con mas fuerza que la disyuntiva, porque no hay cosas mas incompatibles que los atributos de esta proposicion. Mas si decimos, *este objeto es un triangulo ó una figura compuesta de tres rectas*, la palabra ó no hace, mas que espresar distintamente una cosa primero por su nombre y luego por su definicion. Al decir; *esta figura es una esfera, ó un globo, ó una bola*, la disyuntiva solo divide para distinguir los diferentes nombres que corresponden á la misma cosa.

Las palabras *cuando, donde, etc.* y otras de la propia índole, tales como *de aquí, por do quiera, donde, etc.*, pueden llamarse conjunciones *adverbiales*, porque participan á la vez de la naturaleza de las conjunciones y de la de los adverbios: de las primeras porque unen proposiciones; de los segundos, porque designan atributos de tiempo y lugar. Sin duda por tal circunstancia, semejantes en esto á una gran parte de las preposiciones tienen, por sí solas, una especie de significacion vaga, sin el concurso de otras palabras.

SECCION TERCERA.

Preposicion.

La preposicion es un parte de la oracion que no tiene significado por sí, pero sirve para juntar dos palabras que espresan ideas y se niegan á unirse por sí solas.

Muy frecuente es haber de reunir varias voces para espresar completamente lo que queremos y como las relaciones posibles entre ellas son distintas, su espresion reclama diferentes signos. Si enuncio simplemente *estoy y el agua*, aunque junte los dos términos, nada digo, pero se concibe que entre ellos caben muchas relaciones, ya que es de inferir que *estoy EN el agua ó estoy SOBRE el agua ó estoy DEBAJO del agua ó estoy DELANTE del agua ó estoy DETRÁS del agua ó estoy POR el agua ó estoy CONTRA el agua ó estoy SIN el agua*, etc. Unas veces se indican estas relaciones solo por el lugar que ocupan las palabras en la proposicion, otras por las diversas terminaciones que les dan y otras por las palabras que se colocan entre la empleada de un modo relativo y la que tiene con ella la relacion. Se llama á estas, *preposiciones*, porque en latin como en castellano se ponen delante del nombre que completa la relacion. No sucede asi en turco, en vascuence y en groenlandés, que van despues del término consecuente.

Al formar una proposicion, hemos visto cuán espontáneamente se junta el sustantivo con el verbo: en

virtud del vínculo natural que hay entre la sustancia y el efecto ó el acto que ella produce, el sol v. g. *caliente*; en virtud del vínculo del efecto con el ser en quien es producida caliente la *tierra*; y en virtud del vínculo de la sustancia y de la accion con sus atributos propios, el sol *resplandeciente* calienta *naturalmente* la tierra *fértil*. Pero supongamos que quisiéramos añadir otros sustantivos, *aire* ó *rayos* ¿cómo habíamos de unirlos á las frases precedentes y bajo qué forma podrian introducirse en ellas? como nominativos y acusativos no, porque estos dos lugares están ya ocupados, el primero por el sustantivo *sol*, y el segundo por el sustantivo *tierra*; como atributos de estos últimos ó de cualquier otra cosa, tampoco, porque ya hemos visto que no son ni pueden ser atributos por su naturaleza. Aquí estamos palpando otra vez el origen y uso de las preposiciones, cuyo oficio sabemos es juntar á las proposiciones, sustantivos que no podrian unirse por si mismos. Tomemos por ejemplo dos de estas preposiciones *con* y *por*: el sol resplandeciente *con* sus rayos calienta la tierra fértil ó fertilizada *por* el aire: la proposicion queda como antes una é íntegra y los sustantivos propuestos han entrado en ella sin que ninguna de las palabras anteriores haya perdido su colocacion.

Conviene observar que casi todas las preposiciones debieron de marcar en su origen relaciones de lugar; y puede decirse en efecto, que en la continuidad del espacio, todos los cuerpos ó sustancias de la naturaleza, contiguos ó remotos, en movimiento ó en reposo componen ese universo visible, y que la idea general que de él formamos le convierte en un todo sencillo y único, puesto que abraza sus diversas na-

turalidades y distinciones específicas. Así tenemos preposiciones para indicar la relacion contigua de un cuerpo, v. g. Luis andaba *con* un palo, el cimiento descansa *sobre* la tierra, el rio corre *por* la arena; otras para relaciones separadas, v. g. vamos *á* Italia; estas rosas vienen *de* Villaviciosa. Las hay tambien para espresar el movimiento y el reposo, con la diferencia de que la preposicion cambia entonces de carácter al mismo tiempo que el verbo, así decimos, ese perro anda *en* dos pies, paré la vista *en* una montaña: el primer *en* espresa movimiento y el segundo, reposo.

Mas aunque el uso primitivo de las preposiciones fuese indicar relaciones de situacion, se las ha entendido por grados á objetos inmateriales, habiendo llegado á significar tanto las relaciones intelectuales como las de situacion. Por eso atendiendo á que el situado arriba lleva comunmente ventaja al que está abajo, usamos los palabras *sobre* y *debajo*, con la significacion de superioridad é inferioridad: Decimos de un rey, que reinaba *sobre* su pueblo y de Cristo que padeció *bajo* el poder de Poncio Pilato. Quiérese *con* amor, léese *sin* atencion, reflexionase *sobre* un asunto, está un pueblo *en* el alboroto, vive uno lleno *de* celos, etc. Estos ejemplos y otros muchos prueban que las primeras voces de que se sirvieron los hombres, lo mismo que sus primeras ideas tenian inmediata relacion con los objetos sensibles y que, andando el tiempo, sirviéndose de estas palabras que hallaron ya hechas, las adaptaron por metáfora al órden intelectual. Empleamos las preposiciones por yusta-posicion si cabe decirlo así, cuando se las pone delante de una palabra de que no forman parte integrante. Pero tambien podemos

emplearlas por síntesis ó por vía de composición, de suerte que hagan parte de la palabra que les sigue. En todos los idiomas las hay compuestas como *descargar*, *retroceder*, *sobrevenir* y otras muchas: en estos ejemplos las preposiciones comunican á las palabras á que se unen algo de su significacion; y este sentido comunicado es el que puede reducirse en muchos casos á relaciones de situacion volviendo á su acepcion propia ó metafórica.

Interjeccion.

La interjeccion puede considerarse bajo dos aspectos: como la espresion espontánea de nuestras sensaciones y como un modo elíptico de decir: en ambos casos envuelve un sentido cabal y de consiguiente, no es en rigor parte de la oracion, porque implica una completa.

Las interjecciones de la primer clase descubren la alegría, la tristeza, la sorpresa, el temor, etc. y son *ah!* *oh!* *ay!* *Jesus!* cuyo verdadero significado se coroce por la voz, el tiempo, el lugar y otras circunstancias del que las usa.

Las de la segunda son fórmulas de juicios perfectos de diversa espresion: v. g. *Adios!* (os encomiendo) *Salud!* (os deseo) *Silencio!* (guardad) *Alto!* (haced) *Eh?* (contestadme) *Ola!* (venid) *Sí!* (eso es) *Quia!* *No!* (no es así), etc.

Bien sé que estas últimas que coloco entre las interjecciones, contradicen la etimología de este término, en el concepto de que no se lanzan indeliberadamente, en medio del discurso razonado; pero en

la necesidad de clasificarlas de algun modo y teniendo en cuenta que muchos autores respetables fundan la índole de la interjeccion en reproducir por sí sola un juicio, no he reparado en incluirlas aquí por no hacer una seccion aparte de *palabras elípticas* que pudieran llamarse igualmente.

CAPITULO XI.

SECCION PRIMERA.

Sintaxis.

Para hablar no basta conocer las diferentes formas de que es susceptible una palabra; fuerza es tambien saber el uso á que hemos de destinarlas para juntar las distintas partes que componen el discurso y en que orden han de disponerse. Al conjunto de reglas que debemos observar para conseguir ambos objetos se llama *sintaxis*. No obstante suele llamarse asi con preferencia á la primera de estas dos partes y á la segunda *construccion*, por mas que ambas una griega y otra latina signifiquen *el arte de disponer y de coordinar las diferentes partes del discurso*.

Todas las reglas de la sintaxis se contraen á la *concordancia*, al *régimen* y á la *construccion* propriamente. Los nombres que designan los seres por la idea de su naturaleza, admiten diversos números y

géneros: los adjetivos, artículos, pronombres y verbos son asimismo susceptibles de las propias variaciones y como solo están destinadas á indicar las relaciones de estas palabras con los nombres, el objeto de las reglas de *concordancia* es enseñar los casos en que artículos, adjetivos, pronombres y verbos han de tomar el género y número que los nombres á que se refieren. La ley de la concordancia exige que el nominativo y el verbo, el sustantivo y el adjetivo, el relativo y el antecedente cuando formen parte de misma idea en la oracion, concierten en accidentes gramaticales.

Los nombres, los adjetivos y los verbos suelen tener por complemento otros nombres y otros verbos: y las reglas del *régimen* enseñan el modo como ha de indicarse la relacion que existe entre el término antecedente y el consecuente, y la forma que conviene á las palabras que sirven de complemento á las preposiciones. Como el régimen no es otra cosa que la recíproca dependencia de las voces que concurren á reproducir un pensamiento, ó lo que es lo mismo, la espresion de sus relaciones por medio de las preposiciones y casos; la ley del régimen demanda que la voz subordinada se afecte ó coloque de forma que se marque claramente semejante relacion.

Dos clases hay de construccion, la directa y la inversa.

La primera, consiste en esponer el pensamiento complejo, de manera que vayan presentándose sus partes por el orden de su origen y sucesion lógica: véase este periodo: «Y lo que mas es de admirar, que apenas uno ha caido donde no se podrá levantar hasta la fin del mundo, cuando otro ocupa su mismo lugar y si este tambien cae en el mar que

• como á enemigo la aguarda, otro y otro le sucede
 • sin dar tiempo al tiempo de sus muertes. »

La construccion inversa tan propia y natural como la directa, no es hija de la lógica, sino de las pasiones, del sentimiento que una vez afectado ve y reproduce las cosas bajo distinto aspecto que la fria razon, v. g.

Y con júbilo á tí todos ó Muerte
 y á tí, divina Libertad, saludan.

Tan encarnada se halla esta especie de construccion en el idioma español que raras veces al escribir podemos servirnos de la directa, sin arriesgar ser tenidos por afectados, ya que no por traductores. Véase en muestra de lo que decimos un trozo cualquiera del Quijote: « En un lugar de las montañas de Leon
 • tuvo principio mi linage con quien fué mas agra-
 • decida y liberal la naturaleza que la fortuna, aun-
 • que en la estrechez de aquellos pueblos todavía al-
 • canzaba mi padre fama de rico. » De suerte que deberemos decir que esta es la construccion natural directa española.

En cuanto á la que consideramos, bajo nuestro punto de vista general, á pesar de ser varia segun los distintos idiomas, todos consienten un jiro no tanto conforme al orden de nuestras sensaciones como á la marcha regular de nuestra inteligencia. En efecto, para ella el sugeto siempre se presenta el primero, luego el verbo y despues el atributo. En el sugeto y en el atributo el artículo precede ó sigue inmediatamente al nombre: el adjetivo ó proposicion conjuntiva que modifica al nombre viene detrás de él; el complemento de un nombre, un verbo, un

renunciaria desde luego á toda ulterior indagacion en la materia. Otros muchos sin embargo han pretendido remover el *non plus ultra* que yo me he figurado siempre fijo é inalterable.

El deseo de comprobar la historia de Moisés ó la curiosidad de conocer el lenguaje comunicado primero por inspiracion divina, fué lo que sugirió tan quimérica empresa á gran número de sábios que fueron designando el idioma, á su juicio primitivo, segun sus aficiones y sus estudios y sus conocimientos.

Advirtamos de paso y á fin de sacar consecuencias de suma importancia para otros puntos de filosofía, que la pesquisicion de un lenguaje primitivo emprendida por filósofos de contrarias escuelas, supone 1.º que creian que el género humano descendia de una sola familia y que algun tiempo habló solo en una lengua. 2.º Que esa lengua subsistia. 3.º Que por lo tanto no fué abolida; sino que se introdujeron en ella tan variadas modificaciones que bastaron para verificar la dispersion de la raza humana.

Una vez abierto el campo de la investigacion cada sábio mostró los títulos de prioridad de su idioma favorito.

Astarloa, Sorreguieta, Larramendi, Erro, Aróstegui y otros han tratado de adjudicar la palma al vascuence, suponiéndole hablado en el paraíso: halló la lengua céltica un esforzado defensor en el sábio Perron: reclamaban los chinos esa supremacia por medio de Welb y otros escritores. Entretanto las lenguas que mas visos de antigüedad ofrecian eran las del Asia Occidental, si bien habia rivalidad entre ellas. El hebreo era candidato que reunia muchos votos en su favor; pero la mayor parte de los ethnógrafos, declararon el sanscrit la forma de lenguaje

mas antigua y mas pura. ¿Es esto decir que sea por eso el idioma primitivo? ¿el que *antes* se habló en el mundo? ¿el *original* que no fué formado de otro? ¿el que ha servido de matriz para todos los demas? En ninguno de estos sentidos podemos admitirlo, ni lo pretenden los filólogos. ¿Con qué datos contamos, ni cuáles podremos adquirir, andando el tiempo y moviéndose la inteligencia, que nos evidencien el habla primera que resonó en el universo; la increada, la *causa causarum*, por decirlo así, de todas las palabras que se cruzan en los remotos ángulos de la tierra?

A mi juicio es imposible decidirlo, segun he dicho al principio, y solo la vanidad de los pueblos antiguos ha dado márgen á una cuestion tan difícil de resolver, como el conocimiento de los elementos simples de todas las cosas.

Sin embargo no han sido malogrados los esfuerzos de los que se diéron á buscar tan preciado tesoro: sino hallaron puntualmente el que codiciaban, hallaron otros que trabajadores menos visionarios han sabido aprovechar para la ciencia.

Partiendo de los hechos, reconociendo la coexistencia de varios idiomas, los fueron deslindando y haciendo posible su clasificacion. Vamos á examinar los pasos dados al efecto y los adelantos que de ellos resultaron.

SECCION SEGUNDA.

Variedad de idiomas: su clasificacion.

La ciencia que puede esplicarnos la variedad de los idiomas, es la *ethnografía filológica* ó clasificacion de las naciones por el estudio comparado de sus lenguas. Dos son las escuelas en que se dividen los ethnógrafos de los tiempos modernos: unos buscan la afinidad de las lenguas en sus palabras; los otros en su gramática. El método que los primeros emplean puede llamarse de comparacion *léxica* y el de los segundos, de comparacion *gramatical*. Fúndanse ambos, por una parte, en que las palabras son la tela ó materia del lenguaje, por otra en que la gramática le da la hechura ó la forma. De cualquier modo, de los asertos y opiniones de ambas escuelas resulta: Primero que la gramática es el elemento nato de una lengua y despues, que á ningun pueblo se le puede imponer aisladamente una gramática nueva, puesto que si acepta las formas, debe adoptar tambien la materia del lenguaje.

Al comparar las lenguas entre sí los inquisidores de la primitiva cometian dos defectos. 1.º No se les ocurrió otra afinidad posible que la filiacion: no pensaron que podian descender colateralmente de una madre comun: asi que hallaban semejanza entre dos idiomas, inferian que el uno era origen directo del otro, como sino cupiese entre ellos otro grado de parentesco. 2.º Casi se servian siempre de la

etimología, segun era consiguiente y nunca de la comparacion. La semejanza de palabras ó formas no les satisfacía, porque solo probaba afinidad y era menester hallar en la lengua favorita una palabra llamada original que encerrase el gérmen ó el sentido del término que se examinaba.

Por fortuna, unos y otros fueron aglomerando sin propósito deliberada materiales, es decir, colecciones de palabras de todos los idiomas, y entretanto vino el gran génio de Leibnitz, esa gran antorcha que ilumina hasta el mas remoto ángulo de la ciencia, á dar direccion y fecundidad á tan curiosos como extraviados trabajos. Apeló á principios racionales, y en cuanto pudieron dar de sí la analogía y la comparacion, cumplieron sus esperanzas y verificaron sus conjeturas. Pensó que los ejemplos para el lenguaje debian tomarse de una lista uniforme de palabras que significasen los objetos mas simples y elementales, porque son los que mas duran y mas marcan el caracter primitivo de los pueblos. A este método, á estos consejos se deben los mayores adelantos de los modernos.

Los grandes trabajos de Herbás Panduro, Catalina II, Paulino de Saint-Barthelemy, Adelung y otros, menguaban en gran manera las probabilidades de que la especie humana hubiese tenido nunca un lenguaje comun y que reclamase con justicia el título de primitivo. Pero fueron los materiales amontonados, dividiéndose en masas distintas y homogéneas, en continentes y en océanos, en elementos estables y circunscritos.

Las afinidades que apenas se habian notado al principio entre las lenguas separadas en su origen por la historia y la geografía, comenzaron á determinarse

firmemente. Se hallaron nuevas relaciones entre las lenguas, de suerte que pudieron formarse grupos de ellas. Se descubrió que los dialectos teutónicos recibían considerable luz del persa: que el latín tenía muchos puntos de contacto con el ruso y el slavo, y que la teoría de los verbos griegos en *φι* se comprendía bien, apelando á sus paralelos en la gramática sanscrita. En una palabra, se averiguó que en gran parte de Europa y Asia y en una larga zona de Ceylan á Islandia, se hablaba una lengua sola, propiamente tal, á pesar de la diferencia de religiones, gobiernos, color y fisionomía de sus pueblos. Esta lengua ó mas bien esta familia á que nosotros pertenecemos, se llama *indo-europea*, y comprende el sanscrit, el persa antiguo y moderno, el teutónico, el slavo, el céltico, el griego y el latín con sus derivados. Por de contado abraza todos los dialectos de Europa, excepto el vascuence, el húngaro y el finés.

La segunda familia descubierta como de diversa índole y que por lo tanto tiene su existencia aparte, es la *semítica*, que abarca los dialectos que se esparcieron por Palestina, Siria, Mesopotamia, Fenicia, Arabia y Etiopia, á saber: el hebreo, el siro-caldeo, el árabe, el abisinio y el *pelvhi* de la antigua Media.

La tercera es el *malayo* ó *polinesio*, lengua franca del archipiélago indio, á que se refiere la china con sus dialectos bugis, javanés, tagala, batta, etc. y los que se hablan en Sumatra: grupo que admite mas ó menos número, segun las clasificaciones psicológicas y genealógicas de los autores.

SECCION TERCERA.

Sus caractères.

Las lenguas europeas tienen maravillosa facilidad para espresar las relaciones interiores y exteriores de las cosas, por lo flexible de sus nombres y por los tiempos condicionales ó indefinidos de sus verbos; por su tendencia á establecer ó adoptar partículas y principalmente por la casi ilimitada facultad de comparar palabras. Agrégase á esto la facilidad de variar é invertir la construccion y el recurso de trasladarlas inmediata y completamente de una significacion material á una intelectual. Asi mientras el génio encuentra en semejantes idiomas instrumento propio para espresar sus mas elevadas inspiraciones, la encuentra tambien el filósofo para sondear las profundidades del entendimiento humano y analizar en su mayor intimidad las formas de nuestras ideas.

Las de la familia semítica, privadas de partículas y de formas gramaticales, propias para espresar las relaciones de las cosas, con una construccion inflexible y limitadas á las ideas de accion exterior por palabras que provienen de raíces verbales, no podian llevar el espíritu á las ideas abstractas. Por eso semejantes dialectos se han empleado siempre en narraciones históricas, en poesía sencilla, donde se describen impresiones pasajeras, sin que entre esas lenguas haya surgido una escuela de filosofía nacional, ni pensamiento alguno metafísico haya apare-

cido en sus mas sublimes composiciones. De ahí es que las mas profundas revelaciones de la religion, los mas imponentes vaticinios de los profetas, las mas sábias lecciones de virtud están revestidos en hebreo de imágenes tomadas de la naturaleza exterior.

La índole y carácter del tercer grupo, la familia *polinesia*, son muy diversos de las otras dos: abunda y tiende mucho á los monosílabos, desecha toda especie de inflexiones: es pobre en formas gramaticales: y solo le varia prodigiosamente la acentuacion. Los dialectos que le componen son los mas esparcidos por el globo y los mas imperfectos y atrasados: no están á la altura de la ciencia ni del sentimiento, sino de la sensación: sus espresiones son enérgicas pero sueltas: parecen lenguas de niños.

SECCION CUARTA.

Sus relaciones.

Las dos familias que mas se prestan al exámen de la conexion entre lenguas de caracteres totalmente distintos, son la indo-europea y la semítica, porque son mas conocidos los diversos miembros que las componen.

Entre el sanscrit y el hebreo se hallan semejanzas ingeniosas y palpables que no dejan duda que proceden de un gérmen comun, por mas que no esté desenvuelto.

Segun los trabajos mas recientes y avanzados, el antiguo egipcio está identificado con el copto, y am-

bos presentan muchos puntos de contacto con las familias indo-europea y semítica, á que sirven de puente, por decirlo así. De donde resulta que en lugar de tenerlas por aisladas ó de haber de buscar algunas coincidencias verbales que las liguén, podemos considerarlas encadenadas entre sí y merced á puntos de contacto actuales, y á la interposicion del costo, en una misteriosa afinidad, basada en la estructura esencial y en las formas mas necesarias de estos tres lenguajes.

A los innumerables dialectos de los americanos se les ha encontrado tambien su ley de afinidad y han llegado á ponerse en inteligencia los dos continentes. El exámen de su estructura comun ha hecho ver que forman una familia unida en todas sus partes, por el vínculo mas importante, la analogía gramatical: y no analogía vaga é indefinada, sino muy clara, muy compleja y extensiva á lo mas necesario y elemental de la gramática. Consiste principalmente en métodos particulares de modificar, por medio de la conjugacion el significado y relaciones de los verbos intercalándoles sílabas. No es parcial esta analogía; se estiende á las dos grandes divisiones del nuevo mundo y da cierto aire de familia á las lenguas de la zona tórrida y del polo ártico, pueblos los mas salvajes. Esta maravillosa uniformidad en el conjugar de un extremo de América á otro, arguye la existencia de un pueblo primitivo, tronco comun de todas las naciones indígenas de América y centro original de sus diversas civilizaciones. Hay mas, esa gran familia americana tiende cada vez mas á subdividirse en grupos considerables, con mas íntimas afinidades entre sí, que con la division madre, de que forman parte. Así es que los misioneros han observado

que ciertas lenguas eran la clave segura de otros dialectos, de suerte que una vez aprendidas, entendian y casi hablaban estos.

El vascuence, segun uncs, presenta muchas analogías con diversos dialectos de América, como la falta precisamente de las mismas letras, la tendencia á combinar las propias consonantes y una combinacion parecida en el sistema de conjugaciones, formadas por la insercion de sílabas que espresan diversas modificaciones del verbo simple: bajo este aspecto, se asemeja tambien al dialecto del Sud oeste del Africa. Segun el doctor Young, y aplicando su cálculo de probabilidad de paréntesco entre las lenguas, al exámen de cierto número de palabras vascongadas y sus equivalentes egipcias, es muy probable que en algun periodo muy remoto, haya habido en España colonias egipcias, porque ningun dialecto de las naciones vecinas ha conservado vestigios de intermedio por donde se hubiesen trasmitido semejantes palabras.

Klaproth le ha comparado tambien con las lenguas semíticas y ha entresacado de ambos grupos palabras que se asemejan ó son casi iguales. Partiendo del principio general de que las lenguas no se producen por sí mismas, ni alteran su estructura gramatical en circunstancias ordinarias y considerando esa estructura como forma exterior del lenguaje y su principal elemento, ejemplos hay que nos autorizan á sostener que mediando influencias particulares puede sufrir una lengua tales alteraciones, que sus palabras, su materia, pertenezca á una clase y su gramática, su forma, á otra.

El italiano ha salido del latin, adoptando un nuevo sistema gramatical, mas bien que nuevas pala-

bras. Si se comparan dos obras en las dos lenguas, apenas se vé diferencia en los verbos y nombres; pero se hallarán artículos tomados de pronombres; se advertirá que los casos y por lo tanto las declinaciones han desaparecido, que los verbos casi todos se conjugan en activa por medio de auxiliares y que casi no tienen pasiva propiamente dicha: variaciones que la colocan en la categoría de una nueva lengua.

En el pahlavi, las palabras son semíticas y la gramática indo-europea: supónese que aquellas se han introducido con las naciones araméas comarcanas.

El kawi, es el sanscrit sin inflexiones, que ha sustituido con las preposiciones y los verbos auxiliares de los dialectos de Java. Es de inferir que los brahmas de aquella isla, separados del país de sus mayores, por descuido ó por ignorancia, han probado á libertarse de las difíciles inflexiones del sanscrit, por las mismas razones que los bárbaros alteraron el griego y el latín, formando el moderno románico y el italiano.

De estas semejanzas, de estas afinidades entre los mas distintos idiomas se infiere, 1.º que originariamente debieron estar fundidos en uno solo, del cual han sacado esos elementos comunes y esenciales á cada uno de ellos. 2.º que su fraccionamiento que destruyó tantos importantes elementos de semejanza, no pudo verificarse poco á poco ó por un desenvolvimiento individual. Semejantes á esas masas agrupadas, pero desunidas que los geólogos reputan ruinas de montañas primitivas, vemos en los variados dialectos del globo restos de un vasto monumento del antiguo mundo. La exacta regularidad de sus ángulos en algunos puntos y la semejanza de sus ve-

tas que se pueden seguir una á una, indican que esos fragmentos han formado algun tiempo un todo, al paso que la limpieza y pronunciamiento de sus líneas de separacion prueban que no fué esta gradual y á virtud de una accion lenta y continua, sino brusca y por una convulsion violenta que las rajó y dividió en pedazos.

SECCION QUINTA.

Formacion y progresos de los idiomas.

Partiendo de lo ya dicho y tomando en cuenta los prolijos estudios de hombres de suma erudicion, de gran talento y de incansable voluntad, vanos son los esfuerzos que se consagran al análisis de una lengua, con ánimo de determinar su forma primitiva. Frecuente es hallar en concienzudos escritores la idea de que las lenguas tienden á desenvolverse y mejorarse; pero la esperiencia de millares de años no confirma esta opinion, puesto que no nos presenta un solo ejempló del desarrollo espontáneo de ninguna. Siempre que examinamos una cualquiera, la hallamos completa en sus cualidades esenciales y características: podrá perfeccionarse, enriquecerse y facilitar su sintáxis; pero sus propiedades distintivas, su principio vital, su alma, si puede llamarse así, aparece enteramente formada y no hay para ella cambio posible. Si hay alguna mudanza, es para nacer una lengua nueva que sale, como el fénix, de las cenizas de otra, y aun cuando se verifique esta sucesion

como del latín, godo y árabe al español, un velo misterioso cubre este cambio. ¿Es pública, es sabida para nosotros la marcha que ha seguido nuestra lengua tal como la conocemos? Autores latinos y árabes tenemos y al mismo tiempo que publicaban sus obras existia un idioma vulgar indudablemente, ¿pero qué monumentos nos quedan de él?

Ninguna nacion en circunstancias ordinarias y solo porque conoce los defectos de su lenguaje actual, copiará de otra, ni introducirá elemento alguno nuevo. A no ser así, ¿cómo los chinos tan faltos de construccion gramatical que parecen copiar exactamente las formas del pensamiento, espresadas en signos de sordo-mudos no han desarrollado nunca lo que nosotros tenemos por indispensable á la inteligencia de la palabra? ¿por qué las lenguas semíticas al cabo de tantos años de proximidad á otras, no han introducido tiempo presente ó tiempos compuestos y modos cuya falta hace tan ambiguo el sentido de sus discursos y escritos? Si hubiese en las lenguas algo que las inclinara al desarrollo, despues de tantos siglos ya se habria manifestado.

Si parece necesario el transcurso de muchos para poner las lenguas en el estado en que las encontramos, el estudio y la historia nos enseñan que esos siglos no han existido; por lo tanto los idiomas se forman como en un molde; pero molde vivo de donde salen con todas sus hermosas proporciones y este molde es la inteligencia humana, modificada de diversas maneras por las circunstancias de sus relaciones exteriores: la inteligencia humana que en el estado primitivo de los pueblos cobra mayor energía de la novedad de las impresiones, haciendo que pueda presentir el hombre combinaciones á que jamás hu-

biera llegado por medio de la marcha lenta y progresiva de la experiencia.

SECCION SESTA.

Causas de la variedad de los idiomas.

Todos los etnógrafos modernos convienen en que el lenguaje de los hombres ha sido originariamente uno, ya lo hemos repetido; pero ¿cómo se dividió en tantas lenguas?

Segun unos, asi como la raza humana es un todo progresivo cuyas partes están íntimamente unidas, asi el lenguaje debe formar un todo igualmente unido, oriundo de un origen comun. Esto supuesto, es muy probable que la raza humana y su lenguaje, se remontan á un tronco comun, á un primer hombre y no á varios dispersos por diferentes partes del globo. Del exámen de las lenguas se infiere que la separacion de los hombres debió de ser violenta.

Los que creen á la raza humana descendiente de una sola pareja, debe suponer un milagro para explicar la existencia de idiomas de diferentes estructuras; y para las lenguas que difieren en sus raices y en otras cualidades esenciales, hay que admitir el prodigio de la confusion de las lenguas. No repugna mucho al buen sentido, puesto que, demostrándonos los restos del mundo antiguo que antes habia otro órden de cosas, es creible haya durado intacto desde el principio y sufrido á cierto tiempo un cambio esencial. Observacion á que podemos añadir, que si

para esplicarnos tantas diversas lenguas hemos de recurrir á otras tantas razas independientes, nos veremos en la necesidad de admitir no un corto número en las lejanas partes del globo, sino tantas como idiomas hay ahora que parecen inconexos entre sí, es decir, millares. Esta consecuencia ni es filosófica en su principio, porque nos lleva de pronto á la solución definitiva de un fenómeno existente, ni menos en su aplicacion, porque entonces tenemos que multiplicar las razas casi en razon inversa de los números que las componen, como quiera que las tribus mas pequeñas y las poblaciones salvages mas subdivididas presentan las diferencias mas marcadas en sus lenguajes.

Separado cada pueblo de los demas por límites naturales de distancia montes, rios, mares, elaboró su idioma bajo opuestas influencias. Por eso mientras mas nos acercamos al norte, hácia regiones de invierno rudo y de riguroso clima, donde las pasiones son menos vivas, menos arrebatadas, pero fuertes y fieras, hallamos lenguas mas ásperas y duras; y al contrario, cuanto mas nos aproximamos a las cálidas temperaturas del mediodia, á la primavera de los trópicos y á los ardores de la línea, son mas vivas, sonoras y armoniosas.

La variedad y desemejanza de lenguas y dialectos aun entre naciones y tribus limítrofes y compuestos de pocos individuos, es un fenómeno comun á todos los tiempos y lugares. Tan luego como se han reunido algunas hordas salvages, se ha creado entre ellas tal diversidad de dialectos, que apenas puede hallárseles parentesco. Esto nos autoriza á establecer una regla, á saber: que aislando el estado salvaje á las familias, donde el brazo del uno está siem-

pre levantado contra el otro, donde la fuerza es título, hecho y garantía de la posesion, han de sentirse influjos diametralmente opuestos á la civilizacion, cuyas tendencias sociales son reunir: aquel estado introduce una diversidad celosa é idiomas ininteligibles que llegan á ser su principal diplomacia, y su primera necesidad, tanto para defenderse unas hordas de otras, como para conspirar y ofenderlas, caso necesario. Dice la razon y lo testifica la historia, que entre los pueblos incultos son mas numerosas las lenguas que en la sociedad perfeccionada, donde se trabaja para regularizar la fuerza, assimilar todos los elementos sociales, introducir igualdades y establecer la unidad. Donde yacen los pueblos en la barbarie, vagas, movibles y estravagantes, anuncian lo raro de las comunicaciones y lo sangriento de sus combates intestinos: donde se elevan á la civilizacion, á la vida fija, agrícola mercantil, industrial ó científica, se estienden las lenguas uniformes y constantes. Comun es la fisionomia de las de Europa, al paso que varia en América de cabaña en cabaña.

Sino satisfechos con las esplicaciones prácticas, por decirlo así, de que nos hemos valido, para esclarecer la variedad de los idiomas, quisiéramos remontarnos mas en el campo de la especulacion, diriamos que, mediante la diversidad de ellos, se han repartido entre las naciones las facultades intelectuales, haciéndose posible su mayor desarrollo y energía: y que siendo el lenguaje tan viva encarnacion del pensamiento, la armonia universal que requiere el bien y el mal, la debilidad y la fuerza, la verdad y el error, demandaba que esas facultades hubieran de modelar su carácter privativo; de suerte que el génio

de una nacion correspondiera á su lenguaje , como corresponde la elevacion al cedro , el olor á la rosa y el canto al ruiseñor.

CAPITULO XIII.

*¿Es posible una lengua perfecta y universal ?
¿Sería útil ?*

El que haya leído con atencion cuanto llevamos dicho acerca del origen , formacion y progresos del lenguaje , tiene seguramente datos bastantes para responder, sin vacilar, á la primera pregunta. Por lo que hace á la segunda, menos visos ofrece todavía de problematicidad. En ambas nos ocuparemos hasta esclarecerlas, segun alcancen nuestros esfuerzos.

Por de contado necesitamos conocer bien los datos del problema. En lógica hemos visto ya los caracteres y condiciones de una lengua bien hecha , como hay varias, pero ahora debemos examinar los de una perfecta , como no existe alguna.

Asentado queda en las anteriores lecciones , que eso mas perfectos se consideran los idiomas cuanto mas fielmente reflejan el pensamiento de que han de ser imágen animada. Ahora bien , el pensamiento es uno , diverso é infinito en su materia, en su alcance y en sus manifestaciones : reina y se aplica á todos los órdenes de conocimientos y por consiguiente el habla, que le reproduzca, ha de ser una, diversa é infinita en sus palabras, en sus giros y en sus medios

de espresar relaciones. Ha de traducirle, siempre en toda su rapidez, fuerza, exactitud y claridad. Al efecto requiere ser sucesivamente sencilla y compleja, convenida y natural, armoniosa y dura, propia y figurada, espiritual y sensible. La inteligencia trabaja sin cesar sobre estos contrastes: el mundo exterior y el intelectual nos ofrecen á menudo su espectáculo, de suerte que el pintor comprometido á reproducirle, necesita todos esos colores, todos esos matices. Ha de emplear palabras de aquel significado preciso, único que envuelva su idea actual y que sean mas á propósito para revelar todo su vida interior y exterior: finalmente, la lengua que aspire á la perfeccion ha de racionalizarse hasta tal punto que deseche todas las voces que estén fuera de las condiciones del pensamiento. En mi juicio, á tanto llega la obligacion del idioma perfecto en sí, sujetivamente considerado.

Examinándole bajo otro aspecto, el de via de comunicacion con los demas hombres, le exigiríamos que no se prestase á error, duda ó tergiversacion alguna; que fuese tan difícil equivocarse en la deducion de una idea cualquiera, como desconocer un árbol en el acto de verle: que fuera tan perspicuo en su fondo, tan correcto en sus formas, tan lógico en su sintáxis, tan regular en sus modos, que nada ofreciese de ambiguo, de inconsecuente, ni de impropio. Habia de diversificarse tanto que abarcára todos los hechos y condiciones de la sociedad. Cuando tuviera estas cualidades y otras que discurriendo ahora, ni somos capaces de imaginar en teoría, acaso le atribuyéramos la perfeccion concebible por nosotros.

Discutamos la posibilidad de su existencia.

:

Racional y lógicamente procediendo, no podemos pensar en la posibilidad de una obra, sin contar con la accion del autor que ha de darle vida; y tocante á las lenguas, hemos visto que ni las forman los individuos con el estudio ó la premeditacion, ni los mismos pueblos en la época y circunstancias que les place escojer. No habiendo de ser la que nos ocupa producto espontáneo de un pais, sino artificial, construida *ad hoc*, seria un congreso de sábios, un arcópago de la ciencia y de la humanidad el que se encargara de formularla. Segun todas las probabilidades, no se entenderian entre sí, no se pondrian de acuerdo, como ha sucedido siempre, porque ante todo necesitarian conformar en un sistema de filosofía y no existe esa conformidad mas que entre los de la misma escuela y en determinados puntos. Ni ¿por qué un congreso de sábios habia de ser el mejor artífice de un idioma? ¿dónde han ganado su carta de exámen? ¿cuáles son los que siquiera imperfectos llevan hechos para que les encomendásemos la hechura de uno perfecto? Las lenguas mas que ninguna otra forma literaria nacen y viven de popularidad. La separacion absoluta entre los sábios y las demas clases y el pueblo ha sido siempre un obstáculo á los progresos intelectuales de las naciones. La improvisacion y fecundidad de la niñez, la inspiracion y vigor de la juventud, la madurez y el buen juicio de la edad viril, el saber y la esperiencia de la ancianidad, la prontitud y delicadeza de la muger son y deben ser factores naturales de un idioma. En su confeccion intervienen de hecho y de derecho los hombres de religion, de arte, de guerra, de industria, de mar, de tierra, es decir, la fé, el entusiasmo, el sentimiento, la accion y el trabajo. A los sá-

bios, pues, por sí solos atribuimos falta de competencia para encargarse fructuosamente de semejante trabajo.

Sin embargo, dadas la competencia y la posibilidad por parte de los autores, todavía, para nosotros, resulta imposible en sí la creación de una lengua perfecta.

La perfección es un término estable, fijo, cuya medida ha de ser un tipo ideal, pues entre nosotros nada existe que le corresponda: por lo tanto en las palabras, reflejo de las ideas, debe haber la estabilidad y firmeza que hay en las ideas, reflejo á su vez de las facultades intelectuales, cuyas leyes son inmutables. Para que así suceda, fuerza es que las palabras expresen la esencia y propiedades fundamentales de las cosas, á la manera que un espejo reproduce las figuras y sus colores: fuerza es que al designar un ser, no lo hagan arbitrariamente, apoyándose en caracteres suyos transitorios: por último, fuerza es que su valor sea absoluto, no relativo que se aprecia según la capacidad individual, dando distintos sentidos á la misma expresión. Esa elasticidad, esa indeterminación se opone á lo perfecto de una lengua que ha de ser precisa y fiel, sin que se interpreten sus términos, ya que así se corre el riesgo de no entenderse, y los idiomas son precisamente para lo contrario. En todos hay cierto número de palabras que reúnen estas condiciones; que son filosóficas, significativas en su esencia, de etimología conocida. Entre nosotros y para los que conozcan la historia de nuestra lengua y de los diferentes elementos que otras le han legado, no cabe discusión acerca del verdadero significado de *método*, *breña*, *pasaporte*, *guerra*, *aceite*, *sombrero*, etc., una vez conocidos sus respectivos orígenes, griego, vascongado, latino,

godo, árabe y castellano. Estas que he citado por ejemplo y otras muchísimas, tienen significacion razonada y por lo mismo invariable y son elementos de una lengua perfecta. Pero cuando elevándonos de la esfera sensible á la espiritual, vamos á *nombrar* seres reales incorpóreos, abstractos, cualidades y relaciones metafísicas y examinamos la índole, estructura y poder del lenguaje, no hallamos en él recurso posible para aducir ó imitar la mas pequeña cualidad esencial de los seres de esta naturaleza, puesto que nada existe de comun entre ellos y los medios de imitacion que tenemos á la mano. Verdad es que se espresa muchísimo de lo que se concibe; pero no todo; y dista tanto esta espresion de ser perfecta, que en religion, en ciencia y en arte, cada secta, cada escuela usa su tecnología especial, aun para aquellos mismos órdenes de ideas que se corresponden entre sí. De las lenguas que conozco, la hebrea es la que mejor satisface la condicion de perfecta, que consiste en la filosofía y propiedad de las palabras.

Ademas la idea de perfecta, es decir, de cosa acabada, concluida y ajustada á cierto tipo, á determinada pauta, arguye estabilidad, no cuadra en modo alguno á la índole de los idiomas que identificados con los pueblos se conservan; pero progresan ó al menos se desfiguran: tanto valdria suponer la perfeccion al alcance de las facultades humanas. Se conoce ó puede conocerse el punto de que partimos para llegar al grado comun del entendimiento, pero ¿quién ha puesto límites al génio? ¿quién rebaja la nube en que puede posar su vuelo? Por lo tanto la lengua que sigue la marcha del pais y del individuo es perfectible pero jamás será perfecta.

Aun concediendo que lo sea, no lo reconoceremos, ni seremos parte á declararlo. Ya hemos dicho que la incertidumbre del valor de los signos de nuestras ideas no depende de ellos, sino de nuestras facultades intelectuales y que es imposible que el mismo signo tenga exactamente igual significado para todos los que le usan, ni aun para cada uno de ellos, en los diferentes momentos que le emplea. De aqui es que para reconocer la perfeccion de una lengua habiamos de entenderla todos igualmente, y al efecto tener igual vigor y desarrollo en las facultades intelectuales, igual instruccion y otras circunstancias de semejanza espiritual que casi constituyeran una identidad entre todos.

Vamos á averiguar si supuesta la perfeccion de una lengua, es posible sea *universal*. Despues haber consignado que la variedad de facultades intelectuales y de civilizaciones y de climas y de localidades y de otros mil hechos del pensamiento, de la naturaleza y de la sociedad reclama la variedad de lenguas, claramente se deduce nuestro dictámen negativo en la materia.

Todas las reformas é innovaciones que se verifican en la existencia oficial y privada de los pueblos, son por lo comun, efecto de innovaciones y reformas que se han verificado en la sujetividad abstracta del hombre, en las formas lógicas del pensamiento, en la fuerza intelectual y moral de las opiniones, sentimientos y creencias. Eso sucede á la civilizacion, cuya fórmula mas eficaz, completa y apropiada es el lenguaje: de suerte que la cuestion actual vá embebida, como elemento, en otra gran síntesis que no estamos llamados á descomponer. De cual-

quier modo, los idiomas se propagan por la ciencia, por la religion, por la conquista, por el comercio y por la colonización: pero como ninguno de estos grandes hechos sociales puede vanagloriarse de penetrar hasta la última tribu salvaje, ninguno tampoco puede arraigar un idioma perfecto en tan remotos ángulos de la tierra, cual se requiere para que sea universal. Si modificamos esta cualidad, haciéndola relativa, ya la ha gozado el latin, lenguaje oficial del mundo católico, como quiera que le usaron á un tiempo la iglesia, la ciencia y la ley. El francés en el dia, aunque no oficialmente, de hecho, casi disfruta igual prerogativa, puesto que es el único idioma cuyo conocimiento basta, para recorrer cómodamente la mayor parte de los paises.

Prescindiendo de las objeciones que hemos hecho á la lengua universal, otros dos grandes inconvenientes imposibilitarian su existencia y conservacion. Seria una reforma enérgicamente rechazada y aunque llevase inmensas ventajas á los demas idiomas (lo que no es de suponer, porque no pueden mas unos cuantos sábios que la sabiduría de los siglos y el génio de las naciones) no lograria la aprendiesen y la usáran esclusivamente infinidad de escritores de todos los paises, ni que la habláran todos los naturales de uno, abandonando la del suyo. Lo resistirian los hábitos y tradiciones que tan poderosos son en el hombre, pues con la novedad perderia mucho de su acierto y prontitud en discurrir, hacer racionios y comunicarlos.

Y establecida y universalizada una lengua ¿cuánto durarian su perfeccion y unidad? El uso solo la alteraria de mil maneras diferentes y daria origen á otras tantas que irian alejándose, cada vez mas, unas

INDICE DE LA GRAMATICA GENERAL.

Páginas.

CAPITULO I. Conexion de la Gramática con la Psicología.	5
CAPITULO II. SECCION 1. ^a Signes. —	
Su division.	8
SECCION 2. ^a Influencia recíproca de los signos en las ideas y de estas en los signos.	11
SECCION 3. ^a La palabra no es solo signo, sino espresion del pensamiento.	15
SECCION 4. ^a La idea es el alma de la palabra.	17
SECCION 5. ^a Los errores que suelen atribuirse á la imperfeccion de los idiomas proceden de las ideas.	19
CAPITULO III. Principios comunes á todos los idiomas.	22
CAPITULO IV. SECCION 1. ^a Lengua en general.	28
SECCION 2. ^a Clasificacion de las palabras.	30
CAPITULO V. SECCION 1. ^a Sustantivos (nombre).	32
SECCION 2. ^a Géneros.	33
SECCION 3. ^a Números.	36
SECCION 4. ^a Casos.	38
CAPITULO VI. Pronombres.	41
CAPITULO VII. Adjetivos.	45
CAPITULO VIII. Definitivos (artículos).	48
CAPITULO IX. Atributivos.	51
SECCION 1. ^a Verbos.	53
SECCION 2. ^a Division de los verbos.	66
SECCION 3. ^a Tiempos.	68
SECCION 4. ^a Observaciones sobre el uso y significacion de los tiempos.	71

SECCION 5. ^a Voces.	73
SECCION 6. ^a Modos.	75
SECCION 7. ^a Infinitivo, participio, gerundio.	77
CAPITULO X. SECCION 1. ^a Atributivos de segundo orden (adverbios).	81
SECCION 2. ^a Connectivos (conjunciones).	83
SECCION 3. ^a Preposicion.	88
SECCION 4. ^a Interjeccion.	91
CAPITULO XI. SECCION 1. ^a Sintaxis.	92
SECCION 2. ^a Consideraciones sobre la con- cordancia, el régimen y la construccion en general.	93
CAPITULO XII. SECCION 1. ^a Idioma primiti- vo: aspiracion de algunos á esta prerogativa.	98
SECCION 2. ^a Variedad de idiomas. Su clasificacion.	101
SECCION 3. ^a Sus caracteres.	104
SECCION 4. ^a Sus relaciones.	105
SECCION 5. ^a Formacion y progresos de los idiomas.	109
SECCION 6. ^a Causas de la variedad de los idiomas	111
CAPITULO XIII. ¿Es posible una lengua perfecta y universal? ¿Seria útil?	114
CAPITULO XIV. SECCION 1. ^a Origen de la escritura en general.	122
SECCION 2. ^a Medios primitivos de expre- sion duradera que emplearon los hombres.	125
SECCION 3. ^a Ideografia.—Pintura.—Símbolo.—Geroglífico.	127
SECCION 4. ^a Inconvenientes del sistema ideográfico.	130
SECCION 5. ^a Fonografia.	132
SECCION 6. ^a Escritura alfabética.	133

MORAL

Y

TEOLOGIA RACIONAL (1).

CAPITULO XXII.

OBJETO DE LA MORAL.

Si no fuesen libres las acciones de los hombres, serian previstas tan infaliblemente como los movimientos de los cuerpos, y cada individuo seguiria la misma ley en las mismas circunstancias. Entonces no habria lugar á distinguir lo que es de lo que debe ser, lo uno seria lo otro y de fijo se conoceria lo uno por lo otro. Hay mas, no se conoceria lo uno sino por lo otro, es decir, lo que es no podria ser diferente de lo que debe ser, y solo la esperiencia seria capaz de darlo á conocer; pero merced á la libertad de que estamos dotados, y á la inteligencia que la alumbra, los

(1) Suele llamarse sin razon *Theodisea* á esta parte del curso; la *Theodisea* es una parte de la teologia racional, la que trata de la *Justicia divina*. La de Leibnitz no tiene otro objeto.

actos humanos pueden considerarse bajo dos puntos de vista, como son y como deben ser, esto es, bajo el punto de vista del hecho y bajo el del derecho; bajo el punto de vista de la historia y bajo el de la moral. Considerados como hechos, como fenómenos, son empíricos, pertenecen al campo de la experiencia, y en esto se parecen á todos los demas; considerados bajo el concepto del derecho, al tenor de una regla, puramente inteligible, á lo que la razon exige de nosotros, se conciben y no se perciben.

Importa mucho no confundir estos dos modos de mirar los actos del hombre, puesto que en un caso no hay moral, y si la hay en el otro; puesto que en un caso no hay mas que hechos encañados por las leyes de la naturaleza como todos los demas susceptibles de ser observados en el mundo exterior y en el interior; y en el otro, los actos que corresponden á la ley no son simples hechos debidos á causas fatales, sino actos propiamente dichos, espresiones de nuestra voluntad ilustrada por la razon. Solo los fenómenos de esta clase pueden llamarse *actos*; los otros no son mas que movimientos.

La palabra *costumbres* se entiende en general de la conducta cualquiera de uno ó varios individuos. Si no se la considera mas que bajo el aspecto experimental, ya no hay costumbres buenas ni malas, como no hay leyes físicas buenas ó malas; toda accion es buena en el mero hecho de ser; así hay que distinguir cuidadosamente las obras de moral descriptivas, históricas, en que no se hace mas que describir las costumbres como son de las que esponen las ideas morales á priori.

y encierran preceptos. Las primeras no contienen mas que historia, las segundas principios, y puede no haber en ellas cosa histórica; las primeras tratan de lo que es, las segundas de lo que debe ser. Por lo tanto, una pintura de costumbres no es un tratado de moral, como tampoco un tratado de moral es una pintura de costumbres.

No vamos á tratar aquí de los hábitos, de las acciones de los hombres tales como son, sino de las reglas que deben servir para dirigir nuestra conducta. La moral á título de ciencia no es, pues, empírica, histórica ó descriptiva, sino esencialmente racional, no está su materia en el tiempo ni en el espacio, está en la razon pura, de suerte que puede definirse bastante bien la moral: la ciencia de las reglas que hemos de seguir para permanecer fieles á la cualidad de ser racional, —O bien la ciencia de los deberes del hombre; y como no hay deberes sin algo que como tal imponga la razon, es decir, que sea como el blanco general y constante, como el fin último á que deben tender nuestras acciones, la definicion anterior equivale á esta: la moral es la ciencia de los fines-deberes. Por otra parte, como al cumplimiento de los deberes se llama virtud, tambien puede definirse la moral: la ciencia bajo cuyas condiciones puede ser el hombre virtuoso, ó mas sencillamente: *la ciencia de la virtud.*

No hay que confundir la moral como ciencia, con la moral práctica. La primera puede existir sin la segunda, si bien esta no puede existir sin aquella. En efecto, puede un hombre ser muy hábil moralista y poco moral al mismo tiempo;

pero es imposible ser moral sin ser algo moralista, sin tener un mediano conocimiento de sus deberes.

Como este conocimiento es natural, como llevamos dentro de nosotros la ley moral, como todos la concebimos con una conciencia mas ó menos clara, mas ó menos libre, de aquí el que somos mas ó menos moralistas, del mismo modo que somos mas ó menos lógicos: esto es, que estamos todos dotados de una razon moral como lo estamos de una razon lógica, y que si el hombre que no ha recibido educacion científica moral, no es propiamente hablando, en todo el rigor de la palabra, un moralista, por lo menos es un ser moral.

Pero se dirá quizá, que si todos llevamos en nosotros la ley moral, tenemos de ello una conciencia mas ó menos distinta, y que el hombre antes dejaria de serlo que de estar dotado de razon moral, es inútil estudiarla puesto que la poseemos sin haberla aprendido.

Esta objecion debe resolverse de un modo análogo á la solucion dada á otra objecion semejante respecto á la lógica. Hay que decir que á la verdad todos somos seres *morales*; pero que la razon moral se complica con los instintos, las inclinaciones, los hábitos, las preocupaciones, los sentimientos y las pasiones; que es necesario por consiguiente para conocerla en toda su pureza y estension, estudiarla con especialidad, de otro modo nuestra inteligencia podria engañarse, alucinarse, dejarse seducir por la sensibilidad: en una palabra, podria el espiritu convertirse con la mayor facilidad en juguete del corazon si no

tuviera de un modo claro la noción del bien y del mal moral, y si no conociera cuales son los deberes que esta razon nos impone en las diversas situaciones de la vida, en las diferentes posiciones sociales.

No son menos especiosos los sofismas en moral que en metafísica ó en las demas ciencias, y hasta puede decirse, sin temor de engañarse, que lo son mas que en materia de ciencias racionales puras; cuando la sensibilidad está desinteresada, el espíritu vé con mas claridad que cuando está ofuscado por las pasiones; hay mas peligro de caer en graves errores, sin el socorro de una doctrina bien sentada. Así véanse los individuos, los partidos y hasta las mismas naciones; por todas partes donde hay interés, se introduce fácilmente el sofisma en los principios, y por lo tanto en las acciones.

No seria difícil hacer ver por la historia de las naciones y de los pueblos, cuantos errores morales se han insinuado en la práctica, por no conocer lo que es verdaderamente la razon moral, y distinguirlo de lo que no lo es.

Las facultades humanas forman un todo cuyas partes se diferencian poco á los ojos del sentido comun; se necesita la costumbre de observarse á sí mismo largo tiempo para poder deslindar una capacidad de otra y distinguir lo que es propio de la razon, de lo que pertenece á la sensibilidad y á la actividad. Así hemos visto á los filósofos del siglo XVIII, y a los de todos los tiempos, que no han sabido separar las funciones de la sensibilidad de las de la razon, conducirse en moral como á tientas, formular al revés los prin-

principios de acción y engañarse hasta el extremo de conferir la autoridad, de esas dos capacidades, á la que indudablemente no fué hecha para mandar.

Ya hubo filósofos antes de Sócrates que sentaron como principio que la felicidad es el soberano bien. Pues si ese error capital que se ha renovado despues, y con frecuencia, nace de un error en psicología, ahí se verá la importancia del estudio de esta parte de la filosofía relativamente á la moral, y el íntimo enlace que existe entre estas dos ramas de la ciencia. En efecto, ¿cómo aspiramos á la felicidad?—Por medio de la sensibilidad que es el instrumento de nuestros goces. Erijamos en principio la felicidad como blanco á que deben apuntar todas las acciones de los individuos: aun continúa la razón siendo juez; pero debe ser ilustrada por la sensibilidad, y en ese caso en vez de mandar la razón se encuentra reducida al humilde cargo de calcular los medios mas propios para satisfacer los apetitos de la sensibilidad. Con este principio toda moral se resume en una prudencia egoísta: desaparecen los deberes y por consiguiente los derechos. Entonces el fin supremo es procurarse su bienestar á todo trance: todo es permitido, con tal que uno esté mejor; tambien podemos engañarnos, pero pecar, jamás.

Muchas veces se ha confundido la moral con el derecho, y ciertamente si hay alguna ciencia con que sea fácil equivocarla, es esta. Sin esponer todas las maneras de que puede esto suceder, sin decir tampoco de cuantos modos pueden distinguirse estas dos ciencias, nos limitaremos á es-

plicar los puntos esenciales que á la par las unen y las separan.

La moral es la ciencia del *fin* último del hombre sobre la tierra, y el derecho la justa distribucion de los medios propios y aun necesarios á la realizacion de ese *fin*. Donde vemos dos cosas:

1.^a Que la moral es la ciencia de los deberes absolutos, la ciencia de los deberes que son tales por su naturaleza, prescindiendo de toda otra consideracion.

2.^a Que el derecho es la ciencia de los deberes relativos, de las obligaciones que no son tales sino con relacion á otra cosa, el *fin*.

De donde inferimos que si el hombre no tuviera *fin*, no habria derechos. La moral, es pues, mas profunda que el derecho á quien sirve de base, de última razon. Vemos ademas que el derecho tiene por regla suprema la moral misma, puesto que la ciencia de los medios debe calcarse necesariamente sobre la de los *fin*es. De donde inferimos tambien que una legislacion contraria á la moral, no mereceria, como tal, respeto alguno; que seria absurda, puesto que chocaria con el *fin* que debe proponerse el legislador al partir de esta gran relacion.

Se vé así mismo que la moral comprende *implícitamente* el derecho, ya que quiere el *fin* de que el derecho no es mas que el medio.

De las diferencias que acabamos de señalar proceden otras, siendo las mas importantes que:

1.^o La moral se ocupa mas particularmente de las *intenciones*; el derecho de las *acciones*.

2.^o La primera comprende todas las acciones humanas, cualesquiera que sean su objeto y su

instrumento, al paso que el derecho no versa mas que sobre algunas.

Así es que incumben á la moral las acciones cuyo fin y objeto son el agente mismo, sus palabras, sus pensamientos y hasta sus omisiones. El derecho es impotente para regular las ideas, no puede ensangrentarse contra las omisiones y tampoco tiene á su alcance las acciones que recaen sobre el agente. Para convencernos de esto tomemos en cuenta una de las mas graves, el suicidio. ¿Qué puede contra él el derecho? En el hecho mismo de su perpetracion, lo que hay en él de criminal se escapa á la justicia humana, pero no se escapa á la conciencia del agente.

Tales son las semejanzas y diferencias entre el derecho y la moral.

La moral se compone de dos grandes secciones: una que se ocupa de los principios, los dilucida, determina y clasifica, y otra que los considera en su aplicacion. La primera de estas partes es la mas importante; pero tambien la mas difícil: algunos autores la llaman *Metafísica de las costumbres*: la segunda no es mas que la primera en concreto, aplicada. En la una no se trata de tal ó cual especie de deber y menos aun de tal deber en particular, sino del deber en general; en la otra se determinan las diferentes especies de deberes nuestros, segun las circunstancias en que podemos encontrarnos. Lo que se llama casuística ó decision de casos de conciencia, exige dos cosas: el conocimiento perfecto de los principios y el de las circunstancias importantes de la accion, que el decidir es luego cosa del sentido comun. Lo interesante para la teoría es la parte metafísica

ó de principios , y para la práctica la aplicacion. Mas no puede haber conducta moral verdaderamente ilustrada, de aplicacion segura , sin cierta instruccion en los grandes principios de la parte metafísica.

CAPÍTULO XXIII.

DE LOS DIVERSOS MOTIVOS DE NUESTRAS ACCIONES.

—¿ES POSIBLE REDUCIRLOS Á UNO SOLO?—¿CUAL ES SU IMPORTANCIA RELATIVA?

§ 1.º

De los diversos motivos de nuestras acciones.

En general entiéndese por *motivos de accion* todo lo que nos lleva á obrar. No hay que confundir los motivos de accion con la voluntad. La causa inmediata de nuestras acciones como actos deliberados y queridos es la voluntad. Los motivos son las razones porque ella se determina. Mas no porque se determine en virtud de motivos ó causas ocasionales lo hace fatalmente, no hemos de compararla á un mecanismo que se pusiera en juego por el impulso de un agente exterior que aquí seria el *motivo*. No debe tomarse esta palabra en un sentido analógico literal ; hablando con propie-

dad, solo los cuerpos imprimen ó pueden recibir movimiento. Ahora bien, ni el motivo ni la voluntad son cosa corpórea; por lo tanto es abusar de las palabras el concebir la voluntad como sujeta fatalmente al impulso de los motivos. La facultad de determinarse, de querer, de obrar es lo mas íntimo que hay en el *yo*, es su energía *propia*, energía que no debemos comparar á un resorte que necesitase de agente que le diera impulso. Si fuera posible semejante comparacion, salvas las diferencias reales, mas que la voluntad seria la espontaneidad la comparable á un resorte, porque somos naturalmente activos, y la vigilancia sobre nuestra actividad, la accion de apoderarse de ella para dirigirla, no es mas que un estado secundario, un estado de reflexion que no se presenta en la vida del hombre hasta mucho tiempo despues del juego de la actividad espontánea.

Pero aun cuando se considerase la espontaneidad como una energía que se desplegara á resultas de una escitacion estraña, nunca habria en eso semejanza alguna con la accion mecánica de unos cuerpos sobre otros, siempre quedaria la diferencia capital de que la causa inmediata de un movimiento mecánico no está en el cuerpo que se mueve, sino en el que le mueve (1), mientras que la causa inmediata de nuestra actividad es nuestra energía propia, y aunque nuestra espontaneidad no se despliegue sino merced á la escitacion de las cosas, no se descubre relacion alguna

(1) La resistencia ó fuerza de inercia del cuerpo movido no es *causa* sino condicion del movimiento de este cuerpo.

mecánica entre semejante causa ocasional y el fenómeno interno que la sigue.

Mas esta relacion es sobre todo inconcebible cuando llega la reflexion á apoderarse de la actividad. Entonces sentimos que nos colocamos entre la sensibilidad y la actividad, es decir, entre la escitacion y la operacion, que somos árbitros de obrar ó no, y si obramos por mas que sea á consecuencia de un estímulo, siempre sabemos que nuestra accion nos pertenece, porque la hemos querido.

Por lo demas, esta cuestion entra en el dominio de la actividad, de la voluntad y de la libertad, cosas que han sido ya objeto de un estudio especial en psicologia. Volvamos, pues, á los motivos de nuestras acciones.

Cuando se quiere hablar con precision se distinguen los *móviles* de los *motivos* propiamente dichos. Se entienden por móviles todas las instigaciones de la sensibilidad, todo lo que nos induce á obrar en interés personal, esto es, con el objeto de mejorar nuestro estado sensible, ó en la actualidad ó para mas adelante. Por motivos, tomándolos en un sentido estricto, solo se entiende las intimaciones de la razon. Digo intimaciones y no consejos, porque la razon, mas ilustrada que la sensibilidad cuyo apetito es ciego, puede apercibirse de que está corre á su perdicion, y detener por el temor de un mal fisico, al apetito sensible, que no es aun mas que un móvil, un motivo hipotético y subordinado al apetito sensitivo; y por consiguiente un consejo y no una orden absoluta, pues que por el temor de un mal futuro es por lo que no cedemos al deseo del momen-

to. Con todo, en el lenguaje ordinario se entiende por motivo todo lo que impele á obrar con un fin cualquiera. Pero como para hablar un lenguaje mas preciso, es bueno no confundir estas dos especies de impulsos, uno que viene de arriba y es el patrimonio mas noble de nuestra alma, y otro de abajo, de la naturaleza animal; permaneceremos fieles á la distincion antes establecida entre estas dos clases de motivos.

Las razones determinantes de nuestras acciones se toman necesariamente del fin que nos proponemos; sin el cual querriamos sin querer alguna cosa, lo que es contradictorio. El fin último de nuestras acciones es precisamente el BIEN; pero unas veces es el *físico*, otras el *moral*: en resúmen, no puede haber otra clase de bien como móvil de accion, porque esas dos corresponden á nuestra doble naturaleza, animal y racional. Quanto hacemos ó pensamos para un objeto inmediato que no sea uno de estos bienes, seguramente es medio de realizar uno de los dos fines. De donde deducimos que no hay mas que dos especies de motivos de nuestras acciones segun las dos clases de fines á que pueden tender; ya hemos llamado á los unos móviles y á los otros motivos propiamente dichos.

§. 2.º

¿Es posible reducir á uno solo todos los motivos de accion?

Estas dos especies de motivos de obrar no pueden reducirse á uno solo, como la sensibilidad y la razon, no pueden ser una sola y misma facultad; lo que no quiere decir que no exista un enlace, y aun un enlace íntimo entre la inteligencia y la sensibilidad como hemos visto en psicología. Pero no se podrian confundir y menos identificar estas dos facultades tan diferentes, sin reconocer en cada una de ellas caracteres particulares. Las razones de obrar son, pues, tan distintas las unas de las otras como las dos clases de fines que podemos proponernos, como el bien *físico* y el bien *moral*; como el *interés* y el *deber*. Por lo demas, estas dos especies de principios de accion, toman diferentes fases. Así el interes se presenta como *personal* del agente, ó como *el de otro*, ó como el de todos, el *social*.

El interés personal se subdivide, segun que se trate de un bien presente ó futuro: cuando solo se consulta la sensibilidad, no se corre mas que tras el bien físico presente; la sensibilidad no es la que prevee, su naturaleza es desear y apetecer. Cuando interviene la prevision en nuestros deseos, y sacrificamos un bien presente á otro mayor futuro, no es entonces la sensibilidad nuestro único guia, la razon la ilumina sobre sus verdaderos intere-

ses, la traza la marcha que ha de seguir para satisfacerse con las mayores ventajas posibles. Este cálculo es lo que se llama *prudencia*, habilidad, tino, etc. Sin duda la prudencia tiene un lado loable y se comprende aunque con un poco de indulgencia, que los moralistas hayan hecho de ella una virtud. En efecto, no siempre la honradez acompaña á la habilidad: así que quien dice prudente no dice moralmente bueno.

A la consideracion del interés futuro, á todos los sacrificios que hay que hacer por la perspectiva de un bien mayor, se refiere la conducta del que hace entrar en los datos de su cálculo hasta los intereses de la vida futura, que seguramente no pueden despreciarse sin faltar á la razon. Pero no tenemos reparo en decir, sin embargo, que si solo este fuera el móvil de nuestras acciones no seríamos seres verdaderamente morales.

Algunos moralistas han dado como último fin á las acciones nuestro propio bien actual ó futuro, calculado solo para esta vida ó para la otra con el título de *felicidad*, y se ha erigido en principio que nuestra conducta debia encaminarse á buscarla. No se necesita encarecer todo lo falso y peligroso de semejante máxima: porque si la felicidad es el fin último de todas nuestras acciones, nuestro deber supremo es procurárnosla, y como aquí el fin justifica los medios, somos dueños de valernos de todos; *per fas et nefas*, no hay bien ni mal moral, no hay vicio ni virtud, todo es justo en sí con tal que lleve al bien físico; y si nos equivocamos en algo de lo que hacemos para llegar á este fin, será un error que no un delito. Al contrario, si de algo se nos pudiera acusar, seria de no seguir

nuestros apetitos, deseos y pasiones, de no tratar de satisfacer la sensibilidad, nuestra ley suprema en ese caso. Ni siquiera cabia tal acusacion, porque el descuidar nuestro bien consistiria en que la sensibilidad nos solicitase con menos fuerza. La voluntad nada significa en tal sistema; el deseo es todo. Cuando no existe éste, la inercia, la abstinencia, la inaccion es la unica cosa legítima.

Aun en el supuesto de que ese principio que establece el egoismo por fin y regla suprema de nuestras acciones, no destruyera toda moral, haciéndola hasta inconcebible, de que pudiese subsistir con tal principio, la nocion de deber al menos es incontestable que no seria admisible para con otro. En efecto; ¿por qué habiamos de abstenernos de una accion que pudiera perjudicar al prójimo, si para no obrar solo debemos tomar consejo de nuestro interés personal? Se concibe que muchas veces exija nuestro interés bien entendido que no hagamos daño á los demas, pero siendo el egoismo fin supremo de nuestras acciones, si nos conducimos así con el prójimo, no es porque reconozcamos en él derecho, sino porque conviene á nuestra mayor satisfaccion. La consecuencia necesaria de semejante principio es esta; que siempre que nada hayamos de esperar de nuestra conducta con el prójimo, que no aguardemos de él algun interés sensible ó material, á nada estaremos obligados, de suerte que ni los demas reconocen derechos respecto de nosotros ni nosotros deberes hácia ellos, y en su consecuencia que podemos dañar impunemente con tal que nos interese.

Así, pues, si admitimos un deber en el egoismo

:

deberá cada uno hacerse centro de todas sus acciones y perseguir su bien por do quiera que sea de hallar, en la inteligencia de que aun el mas pequeño, podrá lícitamente comprarse á costa del mayor del prójimo, Porque entonces ¿qué nos importa su felicidad? Si para conseguir un deseo estuviese en nuestra mano destruir el mundo entero, no solo nos autorizaria á ello el principio en cuestion, sino que deberíamos hacerlo.

Las consecuencias de semejante sistema son harto contrarias al sentido comun, á lo que experimentamos todos, á nuestra propia naturaleza para que no merezcan ser desechadas. Así que hay muy pocos egoistas de tan intrépida lógica que no retrocedan ante ella y sobre todo ante su aplicacion. Es de observar que cuando los hombres erigen errores prácticos en principios, por lo general son mejores ellos que sus doctrinas y se paran en el camino porque les falta la fuerza para llevar hasta el extremo sus máximas.

Otros moralistas alarmados justamente contra el egoismo y contra el interés personal considerado como principio universal de accion, han tenido por cuerdo adoptar el absolutamente contrario, del interés del prójimo. Segun ellos, no debemos proponernos en nuestras acciones el bien estar personal, sino el de la familia, el de la patria, el del género humano; no debemos vivir para nosotros, sino viviendo para los demas. El interés de la humanidad es mas grande á los ojos de la razon, de la creacion, que el de la patria; el interés de la patria mas grande que el de la familia, y el de la familia mas grande que el del individuo. Siendo esto así, es evidente que si nuestras acciones han de

ajustarse al bien mas grande, siendo nuestro interés personal el menor no debe considerarse como fin de nuestras acciones, sino en tanto que no pueda pasarse por otro punto.

Pero en este sistema tambien es el interés físico el objeto único de nuestras acciones. Tal doctrina coincide con la precedente: 1.º en que no contiene la nocion de deber: 2.º en que en ella se considera como soberano bien el físico, la satisfaccion de la sensibilidad. De donde se concluye que sino es deber para el género humano el ser feliz (y mal pudiera serlo no siéndolo para el individuo) su felicidad nada tiene de obligatorio. Ciertamente valdria mas que los hombres fueran felices que no el que no lo fueran; pero la felicidad es solo un hecho, no encierra nocion alguna ni por consiguiente deber alguno hácia la familia, la patria y la humanidad: 3.º Si el bien sensible debe ser el blanco de nuestras acciones por larga que sea la escala de seres á quienes hayan de alcanzar, si se dá en él, poco importa lo demas. Luego no hay todavía para las acciones mas regla que la sensibilidad; por lo que, si se trata de una accion que no refluye mas que en una familia, en siéndole agradable, en pudiendo serlo á todos sus miembros, tendremos facultad, y hasta deber de hacerla.

Aquí, pues, no hay mas criterio ni mas ensayo para el bien ó el mal moral que la sensibilidad. Por lo tanto, si en este caso se exigiese de nosotros una accion que solo interesára á una persona estraña, deberiamos hacerla únicamente por complacerla; por egemplo, si uno deseára morir y no teniendo valor para matarse solicitase auxilio,

seria permitido prestársele. Si uno careciera de los medios accesorios para perpetrar un crimen é implorase socorro, habria que dársele, aunque se dijera que en eso se trataba del interés de un tercero, porque aquí se vé buen servicio por un lado y malo por otro; hay paridad de posicion de parte á parte; la conciencia es, pues, libre de optar y decidirse por un partido ú otro.

Ademas, admitiendo el bien del prójimo por principio universal de todas nuestras acciones, es difícil explicar como hemos de tener deberes hácia nosotros mismos, todos podriamos ser considerados como instrumento del bien de otro; nadie seria respetable á sus propios ojos sino en concepto de medio. No habria quien no pudiera mirarse como esclavo, como cosa de todos; por consiguiente ninguno tendria derecho de reclamar contra un atentado cometido en su persona, opiniones, libertad, etc. Semejante sistema seria muy perjudicial á pretexto de beneficioso para todo el mundo, de redundar en mayor bien de cada uno. Sin duda que si se adoptára universalmente, ninguno abusaria de él, ninguno exigiria de otros lo que él mismo no estuviese dispuesto á hacer por ellos. Pero si no se consagra en nombre del derecho y de la moral el destino de cada individuo, si no se le hace objeto de las acciones personales y de las del prójimo, es evidente que siempre se encontrarán hombres dispuestos á abusar de la latitud errónea del principio que nos ocupa. La felicidad del prójimo debe entrar por mucho en nuestras acciones, pero no tanto que deba desaparecer el derecho que tenemos á existir, á cuidar de nosotros y á perfeccionarnos.

Tampoco es admisible en toda su latitud este sistema menos erróneo y peligroso que el anterior; que no ha podido seducir á talentos ilustrados, sino por lo que contiene de verdadero. Tomaremos en cuenta esa porcion de verdad y desecharemos la parte de error que la adultera.

Otros moralistas han considerado tambien como principio universal de accion, la obediencia á la autoridad doméstica, ó civil ó eclesiástica; en una palabra, la autoridad humana ó religiosa. Saquemos las consecuencias de estos principios y veamos si pueden subsistir. En cuanto á la autoridad humana claro está que si obliga en el hecho de manifestarse, entonces basta que aparezca, que haya mandato, bien del padre de familia, bien del legislador para que sea legítimo y deba ejecutarse. Pero supongamos ahora que un padre mande á su hijo una accion mala, que le encargue una venganza, un robo, una muerte, el hijo deberá obedecer por solo mandárselo su padre, pues todas sus acciones serian buenas por el solo hecho de ser mandadas. Ahora bien, la conciencia se rebela contra tal principio que destruye toda moral.

Y luego no podría preguntarse ¿con qué derecho existe y debe ser obedecida la autoridad humana? ¿Será por su propia virtud? Entonces habria una peticion de principio. Luego es necesario que carezca de razon ó que la tenga fuera de sí misma. Si carece de razon, nada tendrá de obligatorio. Bien puede á la verdad, haber un uso que consagre la obediencia á esta autoridad; pero, entre los usos los hay degenerados y falta saber si no es este uno de ellos. Si la autoridad paterna, social procede de otra parte que de sí mis-

ma, si emana de la razon, no puede esta ser concebida sino como un derecho que concebimos todos; en cuyo caso no es ya la autoridad principio superior que haya de consultarse como regla de las acciones. Es el que consagra la autoridad familiar y civil y el que pronuncia que no hay autoridad que pueda mandar el mal: entonces no tendria autoridad, seria contradictoria.

Diremos en resúmen acerca de la autoridad humana que nada es por sí misma; que tiene una causa fuera de sí que es consecuencia de un principio que la razon nos hace concebir, y que nos inspira la obediencia á los encargados de mandarnos. Pero como somos seres racionales, luego que tenemos uso de razon no podemos abdicarla para convertinos en instrumentos pasivos en manos de poder alguno; así es que la autoridad humana vuelve á la razon ó no significa nada.

En cuanto á la autoridad religiosa, así que se la distingue de la razon como espresion particular de la voluntad divina, equivale á una manifestacion especial de esa misma voluntad divina en tiempo, en lugar, y á hombres determinados que la hayan dado á conocer al resto del mundo. La cuestion se reduce á esta: ¿puede ser regla *universal* de nuestras acciones la voluntad divina manifestada de un modo estraordinario, es decir, esteriormente y no por medio de la voz de la conciencia que hay en todos desde que nacemos? O lo que es lo mismo, ¿no hay mas que esta regla? y en el supuesto de que así fuese ¿será obligatoria? Basta sacar la consecuencia de esta hipótesis para ver que este principio de accion como el precedente, se resuelve en el de la razon ó que es inútil, porque en ese

caso no está entendido. Penetrémonos bien de la hipótesis, y veremos que hace inconcebible la moralidad, y por consiguiente que el principio en cuestion es inadmisibile. En efecto, entonces seria falso que poseyéramos razon moral, que sin revelacion tuviésemos nociones de lo justo y de lo injusto; y no solo no las tendríamos, pero ni aun la facultad de tenerlas, porque como casi todas las circunstancias de la vida son propias para hacer concebir que tales acciones son loables y justas, y tales otras indignas é injustas, si semejante facultad no se ejerciera, seria evidentemente porque no existiria, y si así fuese ¿cómo habia de hacernos morales una revelacion moral sino lo éramos por naturaleza? En vano habria mandato de parte de la divinidad, no comprenderiamos la conveniencia moral ni la sin razon, ni el mal que se seguiria de hacer lo contrario. Ademas, como para que el hombre entienda cualquier comunicacion del pensamiento, ha de hacerse por signos, y aquí por medio de un lenguaje, claro es que la divinidad debe hablar una lengua que entienda el hombre, pero la suya, sino fuese ser moral, no podria contener los signos que pluguiese á Dios emplear para espresar las ideas morales, pues que el hombre no puede tener signos, palabras, sino para espresar las ideas que posee. Luego la divinidad le hablaria un lenguaje que le fuese absolutamente imposible entender. Donde se vé que no solo seria inútil sino imposible, una revelacion moral, si el ser á quien se dirige no estuviese ya dotado de la razon moral por su naturaleza, sino conociera ya el bien y el mal moral. Para comprender la ley escrita, es preciso llevar ya en si la

ley no escrita. ¿Pero qué relacion existe entre estas dos leyes? La de identidad ni mas ni menos; á no ser así, habria contrariedad entre ellas, y fuera contradictoria la obra divina. Porque es claro que la ley natural es obra suya, y si por otra parte se admite una ley moral revelada, tambien es obra suya. Esta última no será mas que espresion de la primera; si la escediese no seria entendida; si la fuera contraria, haria á la razon moral contradictoria y lescéptica; autorizando á sacrificar la una á la otra, daria derecho para no hacer caso de ninguna de las dos. Es, pues, evidente que la autoridad religiosa considerada en sí sola, prescindiendo de la razon, ó so pena de contradecirse, no pudieser elevada á la dignidad de regla, de principio *universal* de accion. Esta autoridad no es capaz de existir sino concibiéndola desde luego como tal, lo que es ya un acto de soberanía de parte de la razon. Lo que prescribe carece de valor moral á no estar conforme á la ley natural. En efecto, ¿qué valor tendrian á nuestros ojos la doctrina evangélica y la vida misma del modelo de los cristianos, si nuestra razon no hallase conformes una y otra al ideal que concibe de la ley moral y de la perfeccion práctica?

Por último, nos falta examinar si cabe considerarse el perfeccionamiento de sí mismo como regla universal de nuestras acciones. Este principio deja desde luego algo que desear en cuanto á su perfecta inteligencia, pues ¿en qué consiste el perfeccionamiento? y aun suponiendo que le concebamos exactamente, ¿por qué ha de ser obligatorio? Si esta pregunta tiene respuesta, dará un principio superior al del perfeccio-

namiento; sino la tiene no puede ser obligatorio.

Si volvemos á tomar por separado estas dos cuestiones, encontramos que en el sistema del perfeccionamiento propio como regla suprema de accion, ninguno estaria obligado, caso de poderlo ser, sino en consecuencia de la idea que se formase del suyo: tanto que el hombre de inteligencia limitada en este punto, tendria pocos ó ningunos deberes, al contrario del que con gran talento concibiese alta idea del destino humano en cada individuo. Los deberes varian, pues, en razon del ideal que uno se forjára de su perfeccionamiento posible. No sucede así ó al menos en el mismo grado, con la nocion de bien moral, mas al alcance del sentido comun, que la de perfeccionamiento. Esta es mas bien nocion de bello que de bueno; antes pertenece al arte que á la moral.

Otra consecuencia de este principio es, que si se premiasen cualidades de poca importancia y hasta vicios, seria un deber descollar entre los viciosos y mostrarse mas capaz que otro bajo este punto de vista.

Pero supongamos que no existan tales aberraciones, que todo el mundo forme idea exacta del primer perfeccionamiento por adquirir, y que llegando á este grado se realza mas el ideal, se presentan nuevas virtudes que tener y nuevos grados á que llegar en estas virtudes; ¿habrá entonces obligacion de adquirirlas? Ya hemos respondido, que si hay obligacion es á consecuencia de otra idea que la del perfeccionamiento. Admitamos ahora como es necesario, lo obligatorio de éste, y se resuelve en la razon como la autoridad humana y la religiosa.

En resumen, todos los móviles ó motivos de acciones se reducen al interés nuestro ó de otro, y á la razon. El interés considerado en sí mismo, debe desecharse como principio universal y de derecho; no es ley sino apetito, con cálculo ó sin él. Para entender el verdadero principio de la moral, fuerza es remontarse mas allá del interés personal, mas allá del interés del prójimo, sea la autoridad humana ó tradicional, y por último, mas allá del perfeccionamiento de sí mismo; es decir, que es preciso remontarse á la razon que prescribe á un tiempo el bien de los demas y el perfeccionamiento de sí propio, y que consagra la autoridad humana y la escritura.

No se crea por eso á la razon humana superior ó anterior á la ley moral absoluta, tal como se la concibe en Dios; solo que no podemos conocer esta sino por la primera; pero en el fondo la una es la otra, no podemos concebir dos morales. Si pudiese haberlas no las habria, pues que á pesar de su oposicion serian tan buenas una como otra; lo que quiere decir que no serian mejores, que no obligaria mas una que otra. De consiguiente, en el fondo no hay mas que una sola ley moral, ley que todos trahemos al nacer, al venir al mundo como dice San Juan, y que luego puede ser proclamada en el tiempo y en el espacio; pero esta proclamacion no es distinta de la misma ley, no es mas que su fórmula, su signo,

Quede, pues, consignado que lo que Dios proclama como deber, es tal en sí, que él lo quiere por que es bien, pero no que es bien, solo porque él lo quiere. Admitir que la voluntad absolutamente arbitraria de Dios pudiese hacer ley, regla moral

de accion, seria admitir la indiferencia en si del bien y del mal y con eso negar uno y otro: seria admitir que Dios era libre de proclamar su ley de otro modo que lo ha hecho, que hubiera podido imprimir en nuestra alma un sello moral enteramente distinto del que ha gravado: eso es hollar la ley moral, es admitir que no hay en el deber mas que una pura dependencia de hecho, respecto de la divinidad, opinion peligrosísima que puede sostenerse por motivos de religion mal entendidos pero que es á la vez una impiedad y un ultrage á la moral.

§ 3.º

Importancia relativa de los diversos motivos de accion.

Si investigamos ahora cual es la importancia relativa de estos diferentes principios de accion, considerándolos divididos en dos grandes clases, segun entran en la sensibilidad ó en la razon, es fácil de ver que los motivos deben tener la primacia sobre los móviles, esto es, que en moral sola la razon debe ser escuchada, y no accederse á la sensibilidad sino en los límites consentidos por la misma razon: que no es el sensualismo propiamente hablando una moral, sino al contrario, incompatible con toda nocion de deber, que el racionalismo solo permite concebir nociones fundamentales de esta especie. Y como existen realmente

en la humanidad, él es su único y verdadero intérprete bajo este punto de vista.

Si consideramos estos diversos motivos de acción, de una manera mas especial, podremos clasificarlos por el orden de su importancia de la manera siguiente.

1.º La razon moral que comprende cuanto los otros principios tienen de verdadero, que los domina á todos, los hace posibles y les dá su autoridad.

2.º El perfeccionamiento de nosotros mismos entendido con la bastante latitud para que entren en él los deberes hácia otro.

3.º El bien del prójimo proclamado deber por la conciencia.

4.º Una ley exterior considerada como procedente de la divinidad, y que prescribelos deberes del perfeccionamiento de sí mismo y la cooperación al bien del prójimo; porque no es inteligible bajo estos dos *aspectos* á no concebirse uno ya obligado por la razon sola, lo que hace que este principio de acción no pueda ocupar otro rango que el que le asignamos aquí.

5.º La autoridad humana (ley civil, utilidad pública.)

6.º El interés personal que es la negativa de toda moral y que por bien entendido que esté, por bien que se calcule, siempre será habilidad, no deber.

CAPITULO XXIV.

FENOMENOS MORALES EN QUE DESCANSA LO QUE SE LLAMA CONCIENCIA MORAL, SENTIMIENTO Y NOCION DEL BIEN Y DEL MAL, OBLIGACION MORAL, ETC.

Despues de haber examinado cual debia ser y es en efecto el principio de accion que ha de servirnos de regla suprema, nos falta describir los fenómenos en medio de que aparece.

La nocion del bien y del mal moral, toma varios nombres en el lenguaje vulgar y aun en el científico; se la llama indiferentemente: *conciencia moral, distincion del bien y del mal moral, sentimiento moral, obligacion moral*; nombres no sinónimos en rigor, pero que llegan á serlo por el uso que se hace de ellos, sin distinguir claramente su verdadera acepcion.

Comenzaremos este estudio esponiendo la diferencia que existe entre los hechos y las ideas significadas por cada una de estas espresiones: en seguida, el orden en que se clasifican naturalmente los hechos morales, y por lo tanto el en que debemos estudiarlos.

Si hubiera de entenderse la frase *conciencia moral*, de modo que se la conservára alguna analogía con el sentido dado á la palabra *conciencia* en psicologia, indicaria una série particular de hechos de conciencia, á saber, los que conciernen

á las ideas morales; de suerte que la conciencia moral seria solo uno de los lados de la psicologia, comprenderia las nociones fundamentales de la moral, los juicios de que son materia y los sentimientos que son su consecuencia. De aquí vemos que la conciencia moral así entendida, abrazaria concepciones, productos de la razon pura, en tanto que se presentáran al espíritu; porque es de advertir, que, á pesar de que la razon propiamente dicha no es la conciencia, luego que aparecen en el espíritu las concepciones que aquella produce, se convierten en modificaciones suyas, cuyo órgano es la misma conciencia, porque estas concepciones son simples hechos relativamente al sujeto. Pero si es confundirlo todo el no distinguir la conciencia de la razon, á pretesto de que sin la primera no conoceriamos la existencia de las concepciones; si la verdadera distincion de las capacidades no gira sino sobre sus funciones, y es la conciencia una especie de órgano que nos sirve para tomar conocimiento de los productos de la razon, claro está que son dos capacidades diversas, una que produce los hechos, otra que los dá á conocer. En todo caso, es evidente que pueden mirarse bajo dos puntos de vista las concepciones morales, á semejanza de todas las demas, como simples hechos, y bajo este aspecto se refieren á la conciencia; ó bien en cuanto tienen un sentido objetivo, un valor eterno, en cuanto se aplican á actos; en tal concepto son muy inteligibles, objetivas, bien que les falte una realidad correspondiente; en tal concepto ya no hacen parte de la conciencia, la razon las reivindica íntegras, lo mismo que las reivindicaba ya por su origen.

Despues de esta esplicacion, fácil es deslindar la conciencia moral de la *razon moral*.

Respecto al *sentimiento moral* y á la noción de deber, es preciso distinguir dos cosas; el deber como noción, y el conocimiento que hay de él. El primero incumbe de lleno á la razon; en tanto que tenemos conciencia de él, es del dominio de esta; de donde se infiere que aun aquí hay negacion del doble punto de vista que hemos señalado antes. Esta locucion presenta otro vicio; que la noción de deber no puede ser mas que lógicamente consecutiva; sino hubiese leyes, no habria deberes; sino concibiéramos que una cosa es buena o mala, no nos creeriamos obligados á hacerla ó á omitirla. Luego la noción de deber presupone la del bien y del mal moral, sin lo que no tendria objeto. En efecto, no hay deber que no nos imponga algo, que no lleve algun fin positivo ó negativo que conciba la razon debe ser realizado.

La distincion del bien y del mal moral, es la mas elevada de todas las nociones de su especie; sin ella seria inconcebible toda obligacion. Esta distincion concierne á la moral, es decir, que intelectualmente estamos organizados de un modo, que á la vista de las acciones de nuestros semejantes, y al reflexionar en las nuestras propias, nos es imposible dejar de concebir las unas buenas, las otras malas ó indiferentes, segun nos dice nuestra razon, que con las unas hacemos un bien, con las otras un mal, ó que recaen sobre cosas que no son ni bien ni mal.

Durante mucho tiempo se ejercita así nuestra razon moral concretamente; durante mucho tiempo está sin concebir bien ni mal moral, mas que

en las acciones que juzga. Estas son los fenómenos á que se junta dicha noción, son como la materia á que dá forma la razón moral. Pero mas adelante, por medio de una abstracción, nos despojamos de todo lo que hay de empírico, de fenomenal en estos juicios concretos. No consideramos ya tal ó cual agente, sino uno en general. Ya no es necesario que pensemos en actos ciertos, es decir, que pasen en tiempo y lugar determinados. Nuestro espíritu se apodera de la noción pura del bien y del mal moral, hace de ella asunto de sus meditaciones, la conserva y aplica mas adelante, segun las necesidades de las circunstancias, sean estas reales ó imaginarias; porque es privilegio de nuestra especie comparada con el resto de la creación, el tener la facultad de figurarnos acciones que no existen todavía, que quizá no existirán jamás, y juzgarlas como si fueran reales.

Después de haber concebido el bien y el mal moral, primero aplicándole á los fenómenos, después de haber comparado lo que es en materia de acciones, con lo que debe ser, aunque esto nos sea sugerido primitivamente por lo que es, somos tenidos de hacer lo uno y evitar lo otro. Observemos lo que ha debido pasar en nuestro espíritu cuando hemos formado nuestros primeros juicios morales. Si no hubiésemos sido testigos de alguna acción, ora nos interesase ó no, nunca hubiéramos juzgado de esta manera, y sin embargo la acción en sí misma no es mas que un fenómeno, no lleva consigo noción alguna del bien ni del mal moral. Bien pueden seguirla un placer y un dolor, que nosotros ya sabemos que son esencialmente distintos del bien y del mal moral. De no ser así, todo lo que

nos diese gusto, seria un bien solo por eso, y un mal todo lo que nos desagradára. Con arreglo á este sistema, no tendríamos mas criterio moral que ser afectados físicamente, y segun fuese la afeccion agradable ó desagradable, seria la accion buena ó mala. Pero no sucediendo así, es necesario que haya en nosotros otro punto de vista, desde el cual juzguemos de la bondad ó del vicio moral de una accion, punto que es el que nos ocupa en este momento.

¿Pues cómo se manifiestan esas nociones de bien y de mal moral, aunque admitiendo las circunstancias fenomenales propias para hacerlas nacer, es decir, acciones respecto de las cuales somos objeto, autores ó testigos? No hay relacion alguna entre los fenómenos, y la noción que nos ocupa y cuyo origen inquirimos. No podemos, pues, establecer vínculo lógico entre estas dos cosas; todo lo que nos es permitido, es señalar los hechos y el orden en que se producen. Cuando somos testigos de una accion y comprendemos su objeto, concebimos la intencion del agente, nuestra razon moral se pone al punto en juego y pronuncia que esta intencion es buena ó mala moralmente, prescindiendo de las ventajas ó desventajas materiales que acarree. Hay, pues, para cada accion que puede tener resultado una idea moral á que se la compara, y segun está ó no de acuerdo con él, la razon moral la aprueba ó reprueba, la declara buena ó mala. No se crea por eso que existen tantos ideales como acciones particulares; al contrario, veremos que no hay mas que dos grandes fines de nuestras acciones bajo el aspecto moral; que los concebimos *buenos*, ab-

:

solutamente buenos y por lo tanto obligatorios, y que pronunciamos sobre el valor moral de cada accion particular, en consecuencia de ese juicio sintético *á priori*, de que no tenemos al principio mas que una nocion muy vaga hasta que por la ciencia nos elevamos á tomar este doble fin por deber.

Decimos que este juicio es sintético, porque en efecto la nocion de bien moral no contiene la de obligacion; por mas que se la analizára si fuese posible, jamás se encontraria en ella otro elemento que el de bien absoluto, de un bien que no lo es respecto de otro, sino que se concibe tal prescindiendo de toda hipótesis. Ciertos es que la nocion de obligacion se junta, como por sí misma, á la de bien moral; sin embargo, no hay mas identidad entre esas dos nociones que entre las de sustancia y modo. Este juicio: el bien moral es obligatorio, no es, pues, analítico; luego es sintético *á priori*.

Para que podamos juzgar un acto moralmente, es preciso que sea algo mas que un simple hecho. En efecto, si no fuese espresion de la voluntad de un ser dotado de inteligencia, ó no se lo imputáramos á ese agente ó si se le imputaba no le haríamos de él un mérito ni un crimen. Para que sea posible la *imputabilidad* se requiere *libertad*; para que la nocion de bondad ó de maldad sea aplicable se exige ademas *moralidad*. No volverémos aquí á la cuestion de libertad que ha sido tratada en psicologia: solo observaremos que es un antecedente necesario para entender la teoría de la moral.

Si repasamos ahora las diferentes nociones

que acabamos de examinar para saber cual es su orden natural diremos:

1.º Que la razon es su capacidad generadora.

2.º Que la primera de estas nociones es la de *bien* y de mal moral; la segunda la de *obligacion*; la tercera la de *deber*, porque el deber no es mas: que una especie de obligacion; en ese sentido se dice de una accion, es un deber.

3.º Que la conciencia y el sentimiento moral significan lo mismo si con ellos se expresa el conocimiento que tenemos de las nociones precedentes; que si por el contrario entendemos la misma capacidad de tener tales nociones, estas dos palabras se tornan sinónimas de *razon*.

Luego habremos de examinar:

1.º El origen de la noción del bien y del mal moral.

2.* El de la noción de obligacion y de deber.

No hablaremos de la conciencia ni del sentimiento moral, porque son impropias estas dos palabras ya que no se trata aquí de un estudio de hechos puros y simples psicológicos considerados solo como tales; y por otra parte si la conciencia y el sentimiento moral son sinónimos de la palabra *razon*, preferimos naturalmente esta última denominacion por ser la única propia. No obstante, observaremos que la frase sentimiento moral tiene una acepcion especial en nuestra lengua filosófica: significa el dolor ó el placer que experimentamos á la vista de una accion buena ó mala. Tal será el sentido que demos en general á las palabras *sentimiento moral*.

La noción del bien y del mal moral no perte-

nece á los sentidos ni al entendimiento, porque no nos la dá ningun sentido, ningun órgano, no corresponde á fenómeno alguno estérno. No es tampoco un simple hecho de conciencia que no pasa del sujeto, que sea puramente afectivo como el placer y el dolor; al contrario, tiene un valor ideal, objetivo, absoluto. Tampoco es fruto del entendimiento, ni resultado de mas ó menos observaciones y comparaciones sucesivas con los fenómenos. La abstraccion y la comparacion tienen una materia, y lo que se abstrae y compara no por eso cambia de naturaleza.

La idea general ó hablando lenguaje filosófico mas exacto, la idea se compone esencialmente de los mismos materiales que aquellos sobre que ha operado el entendimiento. Abstraer es separar, pero no alterar, no cambiar.

Si, pues, la noción que nos ocupa y cuyo origen investigamos hubiese sido obtenida por los procedimientos de la inteligencia, aun nos faltaria saber sobre qué habia ella operado para obtenerla.

Sin duda ha sido abstraída esta noción tal como está en nuestro espíritu, es decir, separada de todo fenómeno á que estuvo unida primitivamente por la razón. Pero observemos, que no por eso se ha generalizado, que se ha encontrado generalizada súbitamente: que no es de la misma naturaleza que los fenómenos de que la ha separado la abstraccion, que siempre ha sido idéntica consigo misma, que por consiguiente la abstraccion nada la ha cambiado. Solo en virtud de esta operacion ha llegado á ser susceptible de la contemplacion aislada del espíritu y de ser el principal elemento de una teoría científica.

No es tampoco fruto de otra operacion intelectual, esto es, de la induccion ó de la deduccion. La primera, segun el concepto que generalmente formamos de ella, no hace mas que estender la aplicacion de una idea y aumentar su estension; pero no la cambia nada: no es otra cosa que una anticipacion de la esperiencia, que se funda en una ley de la naturaleza, ley á su vez verdadera ó falsa, segun que la induccion es confirmada ó contradicha por la esperiencia. Para inducir en materia de nociones morales se necesitaria tenerlas ya. En cuanto á la deduccion no es posible, al menos sin dos ideas, una de las cuales es deducida de la otra. Ahora bien, aquí no tenemos mas que una y suprema en su género. Pues si fuese deducida ¿cuál seria la noción superior que la contuviera? ¿La del bien ó la del mal físico? Ya sabemos que son esencialmente distintas; la segunda está formada con el auxilio de numerosas abstracciones y comparaciones.

La otra es una concepcion ¿Será acaso la del bien y del mal en general? Pero tampoco esta idea es mas que resultado de una comparacion y de una abstraccion hecha con las dos especies de bienes de que acabamos de hablar. La idea del bien es un género y como tal debe convenir á estas dos especies y no contener el carácter de la una ni de la otra. Puesto que la noción general del bien no contiene lo que constituye, lo que caracteriza el bien moral, es evidente que no puede derivarse de la primera, luego no es deducida: lejos de eso, está hecha consecutivamente á la de bien físico y del bien moral.

Inútil seria buscar el origen fuera del indivi-

duo en la educacion, en una enseñanza cualquiera: harto lo hemos demostrado en la leccion precedente. La educacion, hablando con propiedad, no dá ideas, no hace mas que poner al sujeto en estado de tenerlas ó de advertirlas; pero no hay hombre en el mundo capaz de producir las por sí ó por medio de cualquier otra cosa.

Mas ya que no hay otras fuentes de conocimientos que los sentidos, la conciencia y la razon, ya que hemos hecho ver, que no debemos á las dos primeras capacidades la nocion del bien y del mal moral, y que el entendimiento al modificar los datos perceptivos no cambia su naturaleza, que las ideas, en cuanto á su materia, son elemento de percepciones de fenómenos, claro está que la nocion del bien y del mal moral no proviene de estas fuentes, no puede tener otro origen que la razon; luego es una pura concepcion del espíritu.

Sabemos que todos los hombres están dotados de igual número de concepciones primitivas, que es el fondo de riqueza intelectual de nuestra especie, que no es dado á nadie tener una familia de ideas que no se encuentre en el espíritu de todos. Las familias de ideas son naturales y universales; naturales, en cuanto no son fruto de la educacion; universales, en cuanto las tienen todos porque salvo algunas monstruosas escepciones, hablo de los idiotas, todo el mundo ha sido tratado por la naturaleza bajo el pié de igualdad. La diferencia consiste en el grado de precision con que se presentan al espíritu ó en lo mas ó menos cultivado de este. Lo que acabamos de decir de la nocion del bien y del mal moral puede aplicar-

se enteramente á la de obligacion , con solo cambiar las palabras.

Aunque la noción del bien y del mal moral tenga un antecedente cronológico, pues no se ofrece al espíritu sino cuando hemos sido testigos de alguna acción, no por eso tiene antecedente lógico, no se deriva de otra idea como acabamos de ver. Es pues, una noción primitiva *sui generis*, y por consiguiente inesplicable, si se entiende por explicar resolver una idea en otra.

Síguese de aquí que la de obligacion no es consecuencia de otra, que estamos obligados primitiva, pura y simplemente, y que seria falso decir que el deber es consecuencia de cualquiera otra cosa. Cuando se toma la palabra conciencia por sinónima de razon, se dice con eso que la conciencia obliga. Pero fuera inconcebible y hasta absurdo asentar que está uno obligado á obedecer á su conciencia, porque eso querria decir dos cosas: 1.^a que la conciencia no obliga por sí; 2.^a que fuera de ella hay otra facultad que nos obliga. Pero ademas de que no es así, de que no tenemos dos conciencias, una de las cuales proclame el deber sin obligar, y la otra obligue á obedecer a la primera, aun pudiéramos preguntar ¿por qué si no obligase aquella habia de obligar la otra? ¿Acaso en virtud de una tercera? y esta, en virtud de una cuarta? Seria preciso ir subiendo de conciencia en conciencia sin poder alcanzar á una que fuese inmediatamente obligatoria. De suerte que en último resultado es menester, ó que no haya obligacion, ni razon moral, ni conciencia, ó que la obligacion sea inmediata sin razon ulterior estraña á la conciencia.

Con esto se comprende que si un individuo no estuviese dotado de la razon moral que le obliga por sí misma directa y originalmente, seria imposible hacerle entender la obligacion, que esta cualidad es natural ó no lo es; que no podria ser obligacion el adquirir la razon moral si nos faltase; en lo que habria contradiccion, pues para estar obligado á adquirir la conciencia, se necesitaria tener ya una que hiciese de ello una obligacion. Lo que decimos del deber puede decirse de todos los sentimientos morales que son consecuencia suya.

Sin embargo, veremos al tratar de los deberes para con nosotros mismos, que aunque no estuviésemos obligados á hacernos seres morales, si no lo fuésemos naturalmente, ni siquiera fuese posible, tenemos deberes relativos á la conciencia, debemos perfeccionarla.

No nos falta para haber tratado esta cuestion de un modo bastante completo, mas que resolver una objecion que por desgracia es todavía harto comun; consiste en que la nocion de deber, la del bien y del mal moral, no son mas que preocupaciones que tomamos por ideas naturales; porque lo hemos aprendido así desde la infancia, en otros términos, que no hay bien ni mal moral, que estas ideas son quiméricas, ficticias, sin mas valor que el que les ha dado el convenio social.

Ya hemos espuesto el principio que ha de servir para la solucion de esta dificultad; el hombre no crea ideas; la educacion no puede mas que poner los individuos en las circunstancias propias para favorecer el ejercicio de sus facultades, pero sin darles ninguna.

Si pues las nociones del bien y del mal moral no fuesen naturales al hombre, no las tendria como no las tiene el animal, ni tampoco, como le sucede á él, podria inventarlas. Observemos de paso que no se inventa mas que lo que se conoce. La invencion no es cosa de idea, sino de arte; á veces es de idea, y entonces consiste en realizar una, en el sentido de crear un objeto que la corresponda; esto es, que se modifique la materia de modo que se le dé la forma cuya idea se tiene. Si las nociones que nos ocupan no fueran naturales al espíritu humano, nunca hubiera habido preceptores capaces de enseñarlas, porque nunca habrian surgido en el espíritu del hombre, y si hubiesen sido patrimonio de algunas cabezas privilegiadas, no hubieran podido entrar en el dominio de la inteligencia, puesto que no eran capaces de ellas los entendimientos en general.

Ademas es preciso que nos entendamos acerca de la palabra preocupacion (*prejugé*) (1).

Por lo comun se indica con ella una especie de error; pero no lo es toda preocupacion (*prejugé*, *prejuicio*), porque se puede *prejuizar* (preocuparse de una idea) y no engañarse, y por consiguien-

(1) La discordancia que resulta en español entre dos puntos de vista, que realmente no son mas que uno, al traducir la palabra *prejugé* antes es gramatical que científica, y nace de dos cosas: Primera, que en francés el uso comun le dá un sentido, y la ciencia le dá otro, contrayéndose á su etimología. Segunda, que entre nosotros tiene uno solo, el vulgar, por mas que en rigor sea lo mismo que el filosófico; pues la *preocupacion* es un juicio inexacto, por anticipado, por prematuro, por haberle formado sin la presencia de todos los datos necesarios.

te prejuzgar con acierto. Por lo tanto hay dos clases de preocupaciones (prejuicios), según se juzgue, *contra* la verdad ó *antes* de la reflexion suficiente; anticipándose con el pensamiento á la experiencia, ó al resultado de una madura meditacion, y en este caso puede la preocupacion (el prejuicio) ser compatible con la verdad. Aunque las nociones del bien y del mal moral fuesen una preocupacion en este sentido, aun no serian un error. ¿Y cómo creer que desde el tiempo indefinido que se está ocupando el espíritu humano de esas ideas, sin interrupcion, en todas partes, en todos los grados de civilizacion, que esa preocupacion, caso de serlo, no fuese una ley de la naturaleza, como tantas otras nociones comunes á toda nuestra especie? ¿Cómo creer que no sea un juicio que formamos naturalmente, ó por mejor decir, que la naturaleza forma en nosotros y que lleva por consiguiente el sello de la verdad? Porque solo los juicios de la naturaleza son de todos tiempos y lugares; pues los de la reflexion, si son falsos se abandonan tarde ó temprano. Ahora bien, los juicios morales de nuestras acciones han sido examinados por todos los que reflexionan, y reconocidos como verdaderos por la inmensa mayoría despues de un detenido exámen. Poco significa el número de los que han pensado de otro modo. Ademas se esplica este error por una ligereza ó por un sistema erróneo que debia hacer considerar lógicamente las nociones morales como pertenecientes al dominio de los sentidos, y sin nada de necesario.

La palabra preocupacion (prejugé) suele tambien significar un juicio falso por no haberse to-

mado tiempo para reflexionar ; pero aquí no ha faltado la reflexion , luego no es probable que consista en esto la preocupacion errónea, si la hay. Probemos que es imposible que el espíritu humano se engañe en este punto.

Todo error no es mas que la aplicacion lógica de una idea á otra , ó de una manera mas general: el error es el uso vicioso de una idea. En realidad no hay errores sin juicio; y como todo juicio equivale á la afirmacion ó negacion de un atributo respecto de un sujeto , se vé que el error se reduce á el uso de un atributo respecto de un sujeto. Todo error supone, pues, el conocimiento de las ideas que se aplican mal. ¿Y de qué se trata aquí? No de la aplicacion legitima de las ideas , sino de su origen. Sin embargo , se concibe la posibilidad y hasta la existencia de las preocupaciones en moral , por egemplo, si teniendo una alta idea de la virtud de un hombre, prejuzgamos (nos preocupamos) que no ha cometido una falta que le imputan. Mas esta preocupacion, este error, si se quiere, y todos los de igual clase, provienen del uso abstracto que hacemos de las ideas morales, y no de su origen ni de su existencia. Luego estas ideas no pueden ser preocupaciones.

Si nos preguntan en qué época de la vida se presentan al espíritu esa especie de ideas, diremos lo que hemos dicho ya en cuestiones semejantes, a saber: que no se puede dar una respuesta fija: 1.º porque hay unas inteligencias mas precoces que otras, y que conciben mas temprano; 2.º porque la educacion puede mucho para acelerar el desarrollo de estas ideas ; 3.º porque al principio se muestran al sujeto de una manera

poco perceptible. Lo constante es que no nos acordamos la primera vez que las tuvimos, que están en el niño, que las llevamos mucho antes de que lo advirtamos. No hay que confundir la reflexión con el conocimiento espontáneo que la precede; y cuando el niño forma juicios en materia moral, no los analiza, no discurre todavía sobre las operaciones de su espíritu; está juzgando largo tiempo hasta en moral, sin saberlo.

CONTINUACION.

DEL SENTIMIENTO MORAL.—DE LA CONCIENCIA VERDADERA Ó FALSA.—CRITERIO DEL BIEN MORAL.—CRITERIO DE LA MORALIDAD.—MATERIA Y FORMA DEL DEBER.—FINES, DEBERES.—SUS ESPECIES.—DIFERENCIA ENTRE LEY, REGLA Y MÁXIMA DE ACCION.

I. Suele confundirse el *sentimiento* moral con el *sentido* moral. Ya hemos dicho que el *sentido* moral significa las mas veces en lenguaje vulgar *razon* moral; que esta locucion es tambien sinónima de conciencia, tomándose de cuando en cuando el *sentimiento* moral en igual acepcion. Pero si se quiere darle una significacion propia, es mas conveniente entender por él la *afeccion* que sigue á ciertos juicios morales.

El *sentido* moral tomado como sinónimo de *ra-*

zon moral, no es otra cosa que esa facultad mal denominada, y mas frecuentemente todavia su producto mal conocido. Referirse al sentido moral como á la noción suprema del deber, es tomar por principio de sus acciones una concepcion mal determinada, de donde nace el riesgo:

1.º De formarse una idea falsa del deber, tomando impulsos sensibles por preceptos de la razon.

2.º De dar demasiado influjo á la imaginacion en la regla de nuestra conducta, apartándonos de las concepciones morales y sustituyéndolas con nociones arbitrarias, tradicionales, simbólicas y aun místicas. El no determinar lo bastante la esfera de las ideas morales, espone, pues, á errores diametralmente opuestos; por una parte al sensualismo y por otra al misticismo, dejando á la razon indefensa contra las sorpresas á que puede estar espuesta constantemente.

En cuanto al sentimiento moral es tan poco á propósito para servir de principio, que no es mas que consecuencia de nociones mas elevadas en el orden moral, y habria contradiccion en considerarle como el hecho moral primitivo. Otro vicio de la misma hipótesis seria emanciparnos de toda obligacion, si es que puede ser obligatorio un sentimiento, cuando llega á faltar: autorizarnos á hacer todo lo que nos agrada y á omitir todo lo que nos disgusta. Porque en la hipótesis que suponemos, sino se parte de una concepcion, como de una regla que sirve para conocer el bien y el mal moral, para distinguir uno de otro, es muy fácil confundir el bien moral con el bien físico, lo bueno con lo agradable, el mal moral con el mal

físico, lo prohibido con lo desagradable. El tercer vicio de esta hipótesis es, que estando el sentimiento fuera de la libertad, siendo un hecho que no podemos realizar ni evitar directamente, no teniendo carácter obligatorio por sí mismo, no tendría tampoco fuerza de ley.

II. Puede concebirse la *conciencia* de diferentes maneras, si entendemos por ella la razón moral ó el sentimiento que acompaña á los juicios. Dicese en el primer sentido que es verdadera ó falsa, segun son ó no lo que deben los juicios que formamos en materia de moral. Se concibe, pues, que un acto hecho ó por hacer es bueno ó malo á *priori*, cualquiera que sea el juicio que forme de él el agente, y que sería *falso* todo juicio que no caracterizase la acción como requiere serlo moralmente; y que es *verdadero* si la caracteriza *en realidad* como *debe* serlo. Mas por otra parte, siempre que formamos un juicio moral con exámen, con atención, aunque nos engañáramos, sino nos es imputable este error, si ha sido invencible, ese juicio es moralmente válido para nosotros; es decir, que si creemos poder permitirnos una acción mala *en sí* y á nuestro juicio buena, no somos culpables de la falta que cometemos materialmente; mas lo somos cuando hacemos una acción que tenemos por lícita en sí, pero que está prohibida. Bajo este punto de vista no puede ser falsa una conciencia, como no puede ser á la vez de dos opiniones contrarias. Luego cuando se considera la conciencia en un sujeto, de cualquier modo que ella se pronuncie, respecto á una acción dada, si además el sujeto se encuentra en las circunstancias arriba dichas, puede decirse que siempre es

verdadera. No podría ser falsa, sino comparada con una conciencia concebida, absoluta y objetivamente, con una conciencia moral infalible, con la cual estuviese en desacuerdo. Y como esta conciencia normal es una pura idea, como nadie concibe mas que su conciencia propia sin poder compararla á la ideal, no es esta distincion de aplicacion alguna en la práctica, pero tiene su verdad, su fundamento en la teoria de la moral.

Mirada la conciencia como facultad moral de juzgar, se llama tambien *lata y estricta*, segun nos inclinamos á ver las faltas reales como sino lo fueran ó fuesen pequeñas, ó al contrario, á tener estravíos leves por delitos graves, ó á convertir en actos obligatorios actos insignificantes del dominio de la libertad ó indiferencia. Bajo este doble aspecto puede llamarse la conciencia verdadera ó falsa, puesto que se aparta del ideal de la conciencia objetiva.

Dícese de ella, considerada como sentimiento moral, que es *susceptible, delicada*, ó que no lo es, para dar á entender que las ideas del bien y del mal moral y el juicio de la misma clase producen poco ó mucho efecto sobre el alma.

III. Puesto que la conciencia ó la razon moral puede aplicar falsamente las nociones del bien y del mal, dando mucha ó poca importancia á ciertas acciones, y el sentimiento es un guia engañoso ó que puede estraviarse exaltándose sin tiempo ó embotándose y quedando indiferente, es preciso buscar un carácter por el cual se pueda reconocer la bondad ó maldad de una accion dada. Ya hemos visto que este criterio no puede ser la conciencia objetiva, que no es mas que una idea

Se ha preguntado si la materia del deber precede en el espíritu á la forma, ó si la forma precede á la materia. Por de contado la alternativa no es completa : es preciso añadir : ¿y si ambas son contemporáneas? El deber sin materia es una concepcion que no viene como tal al espíritu, sino despues de haber estado mucho tiempo antes en él, bajo la forma concreta. En general y sin escepcion, lo concreto precede á lo abstracto cuando se considera el orden cronológico de las ideas. Ya que hemos hecho esta observacion cuyo valor conocemos, la noción del deber en general nos presenta un sentido esacto ; no obstante, si no la hubiésemos aplicado anteriormente seria tan vaga, tan poco comprendida, si es que podia serlo, que no presentaria ventaja alguna, seria una concepcion inútil en ese caso ; del mismo modo si hubiéramos tenido desde un principio las ideas de las acciones á que se aplica ahora esta noción, sin concebirlas con un carácter moral, en otros términos si no hubiésemos conocido mas que la materia del deber, como éste es un juicio analítico, claro está que nada habríamos concebido moralmente. Así, la forma sola del deber ó su noción primitiva y pura, no es por sí de aplicacion alguna, puesto que no hay deber posible, sin algo á que esté uno obligado. Una forma sin materia repugna, como tampoco es concebible una materia sin forma. Luego para que seamos seres morales, es menester que la forma del deber se una á la materia; esto no quita para que podamos luego aislar estos dos elementos y considerarlos de una manera abstracta, separadamente.

Ademas de la diferencia que ya hemos señala-

do entre la materia y la forma del deber , notaremos que la materia es contingente , fenomenal , y por lo tanto suministrada por la esperiencia, mientras que la forma es racional y lógicamente anterior á ella , lo que quiere decir que no es la esperiencia la que nos ha enseñado á juzgar las acciones morales : aunque no hayamos podido formar juicios semejantes , sino por nuestras propias acciones ó por las de otros , la esperiencia es enteramente fenomenal. El fenómeno no puede dar á la análisis lo que no tiene , y lejos de que la esperiencia pueda enseñarnos la forma del deber , es fuerza por el contrario para que podamos juzgar moralmente las acciones que nos presenta , que seamos capaces por naturaleza de ideas morales. De donde concluimos que no es posible la esperiencia moral , á no ser que la forma de nuestros deberes esté *á priori* en nuestra alma , en nuestra razon ; que seamos capaces de producir las ideas morales primitivas que son la forma de todo deber. Sucede aquí como en el conocimiento de las cosas exteriores , la materia de los fenómenos nos la suministran los sentidos ; pero su forma especulativa , esto es , el espacio y el tiempo son datos enteramente subjetivos *á priori* , que la esperiencia lejos de producir , supone.

No hay , pues , conocimientos experimentales ora especulativos , ora prácticos sin un elemento racional puro , esto es , sin concepciones de la razon. No tiene , pues , aquí lugar la pregunta hecha antes de , si la forma precede á la materia , ó la materia á la forma , sino que estas dos cosas son simultáneas en la formacion del conocimiento moral.

VI. Puesto que no hay deber sin su materia, es evidente que ha de haber un fin último de todas nuestras acciones, esto es, un fin preciso, impuesto por la razon. Supongamos que no exista semejante fin; no habrá deber: porque, por hipótesis, las diferentes acciones encaminadas á las que podrian considerarse como el último término de la intencion, no serian obligatorias por sí mismas, sino solo medios para llegar á cierto fin. Si este fuese del dominio de la libertad intencional, en el sentido de que nos fuera permitido proponérnosle ó no; es evidente que todas esas acciones que tendiesen á realizarle no serian mas obligatorias que él mismo. Aquí nada seria obligatorio ni los medios ni el fin, y los medios no lo serian solo porque el fin no tendria este carácter. Es preciso que una accion sea obligatoria por sí misma ó á título de medio para alcanzar un fin obligatorio: es decir, que se necesita que sea inmediata ó mediatamente obligatoria ó que no haya obligacion, en una palabra, si no hay fines-deberes no hay obligacion. Mas en realidad no podemos concebir el no estar obligados puesto que la razon nos dice lo contrario; luego hay fines-deberes.

No puede un fin reputarse deber, sino en cuanto la razon del agente le imprime este carácter. En efecto, supongamos á ese agente sin la razon moral, pero dotado de alguna inteligencia y aun de la razon práctica, como facultad de conocer la relacion de los medios con los fines; es evidente que podria concebir fines á sus acciones pero no podria considerarlas como deberes. Supongamos ademas un agente moral semejante á nosotros; bien se le puede forzar físicamente á

ciertos movimientos mas ó menos parecidos á acciones; mas en el hecho de ejercer sobre él una violencia, de servirse de su cuerpo como de instrumento extraño y puramente pasivo, en el hecho de no querer él lo que se le precisa á hacer, de que no se propone en su ánimo el fin del agente que le violenta, este fin no es *suyo*; ni siquiera es *agente*, no es mas que *paciente*. En tercer lugar supongamos se propone á uno que haga tal ó cual accion; como depende de él quererla ó no quererla si la hace, si la quiere, desde luego se la propone, se vuelve *suya*, le es imputable. Si es buena él merece, si mala, desmerece. En el último caso, no está exento de culpa el que se la ha persuadido, pero puesto que la ha ejecutado sabiendo lo que hacia, es tambien culpable. Así un fin puede ser objeto de varios agentes, si varios son los que le quieren. De donde concluimos:

1.º Que todo fin es personal; que ninguno puede quererle sino por sí:

2.º Que puede imputarse á varios un fin dado aunque no pueda ser alcanzado sino por un agente.

VII. ¿Cuáles son nuestros fines-deberes, es decir, el último término que deben proponerse al obrar seres racionales y al cual están obligados á conformar su voluntad? Estos fines-deberes son de dos clases, segun se refieren al agente ó á otros que él, porque no hay otro blanco posible de nuestras acciones; todas recaen ó sobre nosotros ó sobre otros, como veremos de una manera mas particular al dar la division de los deberes. El fin-deber que nos concierne, consiste en el perfeccionamiento propio: el otro fin-deber, en el bien

del prójimo. ¡No se puede tomar uno por otro ni acumularlos bajo ninguno de estos dos puntos de vista, esto es por lo que á nosotros respecta, no podemos proponernos el propio bien como fin último como fin-deber de nuestras acciones, ni por lo que respecta á los demas su perfeccionamiento y por consiguiente tampoco nuestro bien y nuestro perfeccionamiento, ni el bien y perfeccionamiento del prójimo á la vez. En efecto, no podemos estar obligados á procurarnos nuestra felicidad, porque implicando la obligacion violencia, era preciso para que así fuese que hubiese en nuestra naturaleza resistencia á ser felices; pero como la sensibilidad lo pretende fatalmente, como no está en nosotros el no tender á serlo, es contradictorio decir que somos forzados á ello, que estamos obligados. Esta tendencia á la felicidad es natural en nosotros: no tenemos mas que regularla, á veces reprimirla: porque la razon está obligada á declararle la guerra de cuando en cuando sino que-remos embrutecernos y degradarnos.

Si el perfeccionamiento de sí propio no fuese obligatorio, habria que concebir nuestras facultades como dadas sin intencion, como medios sin destino, habria que negar que vale mas cultivarlas que descuidarlas; que estamos mejor sin educacion, sin progreso en el estado de imbecilidad y de embrutecimiento, que cuandose elevan nuestras facultades á su mas alto poder. Es evidente que no puede admitirse semejante principio, la razon lo rechaza en alta voz. Si nos respetamos en algo, si respetamos á la humanidad de nuestra persona, hay que admitir un perfeccionamiento como fin-deber en lo que nos concierne.

Aunque no sea un deber inmediato el procurarnos nuestro bien estar, como la miseria degrada al hombre, y no le permite perfeccionarse, al menos en el sentido de que es próxima ocasion del mal, puesto que aconseja el vicio, es no solo permitido, sino obligatorio el sustraerse á ella por medios lícitos. Decimos que deben ser lícitos. En efecto, no basta que los fines que nos proponemos sean buenos y obligatorios, se requiere además que sean permitidos los medios que empleamos para conseguirlos. En principios está prohibido hacer el mal con la mira de un bien; de otro modo el mal moral no seria tal absolutamente, y entonces nada habria absolutamente prohibido ni absolutamente mandado: no habria deber. La regla que hemos sentado para reconocer si un fin que nos proponemos y una intencion que nos anima son lícitos, puede aplicarse á los medios que se empleen para realizar este fin, para cumplir esta intencion. Este criterio obra de tal modo etc., es pues valido universalmente, es decir, aplicable á todas las acciones. Verdad es que podemos engañarnos aun en la aplicacion que hagamos de él; que si el corazon está corrompido y el juicio falseado, el empleo de este criterio estará lejos de ser infalible. Pero no es menos bueno en sí mismo á pesar del uso malo ó defectuoso que se haga de él, como no se desechan las leyes de la lógica porque se abuse algunas veces del razonamiento. No pueden darse reglas que enseñen á servirse de este criterio, porque serian susceptibles de aplicarse mal, y así no tendrian objeto las que se dieran y cada vez irian siendo mas inútiles.

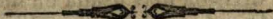
Puesto que el fin del hombre en lo que le con-

cierne es el perfeccionamiento, y que este es obligatorio, se sigue que el hombre debe ser en sí mismo el fin de sus acciones, que no puede servir exclusivamente de medio á una voluntad estrañia, que su libertad es por consiguiente tan sagrada como la ley moral, pues no puede cumplir ésta sino por la primera. Nadie, pues, tiene el derecho de abdicar su libertad, de renunciar á ella en provecho de otro, porque esto seria renunciar á la razon, á lo que esta prescribe y por lo tanto á la dignidad de hombre. Pero si debemos ser fines para nosotros mismos, como necesitamos del socorro de otros, en calidad de medios, preciso es que á nuestra vez sirvamos de medios tambien al prójimo, sin renunciar á nuestro propio fin, pues que él no debe renunciar el suyo en interés nuestro, sino en apariencia ó para conseguirlo mejor. El hombre es esencialmente fin de sí mismo y medio de los demas, por la doble razon de que puede y debe perfeccionarse, lo que no le es dado sino con ausilio de sus semejantes; de aquí la necesidad moral y por lo tanto la obligacion de la sociedad.

2.º Puesto que solo el agente es capaz de proponerse el fin de sus acciones, puesto que su valor moral depende de su intencion, no puede perfeccionarse, sino queriendo, y él solo principalmente puede purificar sus intenciones de manera que se haga mas y mas perfecto moralmente; es claro que no nos es posible procurar *directamente* á los otros su perfeccionamiento. En este sentido hemos dicho que no es fin deber sino con respecto á los otros. Sin embargo, nos es dado contribuir *indirectamente* al perfeccionamiento de otro, en el sentido de que nuestras acciones, consejos y saber sirvan de

ocasion para que él se proponga su perfeccionamiento, y le ejecute mas segura y facilmente; pero somos dueños de contribuir *directamente* al bien de otro, aliviando sus miserias. Y como la sensibilidad es cosa personal, el projimo debe ser juez de la manera en que hayamos de serle útiles; pero si exigen de nosotros una asistencia que repruebe la moral, podemos y hasta debemos negársela.

VIII. Se entiende por *ley moral* la forma general de todos los deberes; es decir, la concepcion de su necesidad, de su constancia absoluta. Una *regla moral* es mas particularmente relativa á la conducta que hemos de observar para alcanzar nuestro último fin, sin distrahernos en los medios de que nos servirnó, de los límites de la moral. La máxima es una regla de accion menos general, es subjetiva personal y puede no erigirse en ley, es decir, que una máxima se aplica á todos los móviles de accion buenos ó malos, á todas las intenciones que pueden animar á un agente moral.



CONTINUACION.

- 1.º DEBERES.—2.º DEBERES LATOS Ó IMPERFECTOS.—
3.º MATERIAS Y FORMALIDADES. —4.º COLISION DE
LOS DEBERES.—5.º LOS DEBERES NO PUEDEN SER
DETERMINADOS NI POR LO QUE HACEMOS NI POR LO
QUE NOS CREEMOS OBLIGADOS Á HACER.—6.º DEBE-
RES DE DERECHO Y DEBERES DE VIRTUD.

I. Es deber lo que la ley impone. Se dividen á veces los deberes de una manera general en deberes de *accion*, de *omision* y de *permision*, ó *imperativos*, *prohibitivos* ó *facultativos*. Pero esta division sacada del carácter de la ley, ó mejor de la analogía de los actos con nuestro fin, se usa más en derecho que en moral; pero no es racional pues comprende un miembro inútil. Claro está que toda accion no mandada ni prohibida, permanece en el campo de el libre albedrío, que somos dueños de hacerla ó no hacerla sin faltar á la ley, luego no es necesario admitir deberes de permision.

II. Otra division mas usada en moral y mucho mas razonable, es en deberes *latos ó imperfectos*, y en *estrictos ó perfectos*. No obstante, estas últimas denominaciones de imperfectos y perfectos son viciosas, porque tomados al pié de la letra, harian creer que hay deberes que obligan sin obligar, por decirlo así, mientras otros son esencialmente obligatorios. Mas no hay que entender por

deberes imperfectos aquellos cuyo cumplimiento no es necesario, porque entonces no serian deberes. Entendido el epíteto de imperfecto en este último sentido, formaria una contradiccion *in adjecto* con la idea de deber. Tambien pudieran tacharse las denominaciones de *latos* ó *estrictos* como caracteres de las dos clases de deberes; del mismo modo se interpretarian abusivamente si se entendiera por esto que respecto de unos tenemos la latitud de cumplirlos ó no cumplirlos, mientras estamos estrictamente obligados al cumplimiento de los otros. Hay, pues, que convencerse desde luego que todos los deberes como tales obligan por igual, son igualmente sagrados en el sentido de que todos son deberes: esto es, son los mismos en cuanto á la forma, aunque difieren en la materia; los unos son mas importantes que los otros, y si ocurren varios á la vez, no es indiferente la eleccion como veremos mas adelante al tratar de su colision. Tan deberes son los que se llaman *latos* ó imperfectos, como los *estrictos* ó perfectos; pero no estamos obligados á cumplir los primeros en cierto tiempo ó lugar, ni con personas determinadas, ni en cierta medida; tal es el deber de la beneficencia y de la caridad; en rigor no tenemos que hacer limosnas en cierto día y no en otro, en un parage preferido, á un necesitado mas bien que á los demas, ni dar una suma determinada en lugar de otra cualquiera: bajo este aspecto se goza á los ojos de la razon de cierta latitud, y de aqui han tomado el nombre de *latos*.

Lo deberes que conciernen á nuestro perfeccionamiento, son tambien *latos* como los relativos al bienestar de otros. En efecto, aunque obligados

á cultivar nuestras facultades físicas, intelectuales y morales, con el objeto de hacernos á propósito para todo fin, y de mejorar la humanidad en nuestra persona, hasta que hayamos elegido un estado de vida que exija un desarrollo particular de ciertas facultades; el *quantum* de este desarrollo no está rigurosamente determinado: depende de nuestras facultades naturales, de los recursos que tenemos á nuestra disposicion, y el todo queda á nuestro arbitrio dirigido de una manera general y determinado por la conciencia moral.

Se comprenderá mejor el carácter de los deberes latos si se reflexiona sobre la intencion que debe presidir á todas nuestras acciones, á saber, el respeto á la ley y la consideracion de practicar el bien por sí mismo, y el deber por deber. Sin duda que es esto una obligacion, pero lata: no estamos obligados rigurosamente á no faltar jamás ni de pensamiento, porque á pesar nuestro fácil es que se mezclen los motivos sensibles á los morales. Tampoco podriamos estar perfectamente ciertos de lo puro de nuestras intenciones, aunque creyésemos que nuestros actos tenian el mas alto grado de pureza moral. Es indudable que nuestra obligacion bajo este aspecto, se contrahe á purificar nuestras intenciones en cuanto podamos, pero ¿cuándo será suficiente este poder? ¿Cuando estaremos seguros de haber hecho lo que dependia de nosotros, para dar á nuestra accion la moralidad posible?

Bien sabemos cuando una accion es mala, cuando tenemos que echarnos en cara una falta real; pero si es materialmente buena y se ha hecho con alguna intencion moral, hay muchas ve-

ces dificultad en asegurarse del grado de pureza de esta intencion; no nos es fácil despojarnos de nuestra sensibilidad para que nos muevan meras consideraciones de razon. Se vé, pues, que la intencion, la vigilancia sobre sí mismo, la eleccion de los motivos, son susceptibles de grados indefinidos, y que la conciencia goza en esto de mas ó menos latitud.

Pero si en lo que toca al interés de otro y á nuestro perfeccionamiento propio miramos el mal de que hay que abstenernos, entonces los deberes son *estrictos*, de todos los instantes, lugares y personas, de una cantidad rigurosa, es decir, que no puede hacerse ningun mal. Los deberes *estrictos* con respecto á otro, son de dos clases: 1.^a darle lo que es suyo; 2.^a no atentar en nada contra lo que haga parte de su bien, respetar su persona, su honor y sus recursos físicos como medios de subsistencia. La menor lesion que se hiciera á otro seria una falta; no hay aquí incertidumbre sobre el grado ni sobre las circunstancias que dan á los deberes precedentes el carácter de *latos*. Del mismo modo en lo que concierne á nosotros, el no hacer nada para mejorar nuestra naturaleza, es un mal estrictamente prohibido; el menoscabarla, y el empeorar de lo que uno era en vez de perfeccionarse, es un mal mayor aun, y de prohibicion igualmente estricta.

De donde vemos que los deberes de *abstencion* son *estrictos*; en otros términos; es deber riguroso que no admite latitud, abstenerse del mal que afecte, ora al interés de otro, ora á nuestro perfeccionamiento.

Los deberes de accion son de dos clases, unos

lutos cuyo cumplimiento constituye una virtud positiva; otros *estrictos* cuyo no cumplimiento constituye una falta de valor moral, y á veces un vicio positivo. Es de esta clase, no solo el de no hacer nada que degrade nuestra naturaleza, sino el de no permanecer inactivos, en lo que respecta á nuestro perfeccionamiento. El carácter lato del deber, solo principia así que se trata de averiguar lo que hemos de hacer, cuándo, cómo y cuánto. La abstinencia ó falta de accion al dar á otros lo que es suyo, por ejemplo, el no declarar en favor de la inocencia acusada, seria un mal positivo, y por lo tanto el deber de evitarlo es estricto. Lo mismo sucede con el de pagar una deuda.

Seria forjarse una conciencia falsa el aplazar indefinidamente el cumplimiento de los deberes latos, á pretexto de que no se requieren en un tiempo con preferencia á otro. Lo mismo seria si los llenásemos tibiamente, esto es, en un grado muy inferior á nuestros medios, so color de que no está graduado precisamente su cumplimiento. Bajo este aspecto estamos obligados á hacer *siempre todo lo que se pueda*, pero como solo el agente es capaz de medir su poder, debe hacerlo con conciencia: y esto es cosa entre él y el escrutador de los corazones.

III. En lo relativo á los deberes como en lo relativo á la virtud, se distinguen la *materia* y la *forma*. Hay varios en cuanto á la materia, puesto que estamos obligados á varias cosas; pero no hay mas que una sola forma para los deberes, á saber, la obligacion misma. Todos ellos se asemejan en la *forma* cuando se les mira bajo este punto de vista elevado; pero si consideramos que se refie-

ren esencialmente á uno de los dos grandes fines últimos de nuestras acciones, hallaremos que cada uno de ellos debe tener su principio propio, y no puede por consiguiente demostrarse sino partiendo él. Sea, por egemplo, el deber de la veracidad, claro está que no se le motiva sino partiendo del fin deber que obliga al perfeccionamiento, que prohíbe la degradacion de sí propio y de la humanidad de nuestra naturaleza; en efecto, no seria de alegar en apoyo de esta obligacion, la ver-güenza de que se cubre el mentiroso; porque de aquí se seguiria: 1.º que lo prohibido seria la ver-güenza y no la mentira: 2.º que si al mentiroso no le importase la opinion que formasen de él, tendria derecho á mentir, lo que no es así. No se razonaria mejor fundándose en la prohibicion de perjudicar á otro con la mentira; porque entonces no seria esta lo prohibido sino el perjuicio á otro: de donde pudiera suponerse permitida toda men-tira que no trajese esta consecuencia: y mas aun; que seria deber euando fuese útil á los demas. Por el resultado de esta hipótesis, se vé quanto hay en ella de falso y de verdadero en el princi-pio que acabamos de establecer.

— IV. Se dice que dos deberes están en colision si se oponen uno á otro: lo que sucede solo en apa-riencia, porque un deber no puede oponerse á otro como la verdad, no puede oponerse á sí misma. En efecto, si así no fuera, para ser justos tendria-mos que ser injustos: no seria dado hacer el bien, sino haciendo el mal, lo que es tan inadmisibile como la posibilidad de acertar errando ó de errar acertando. En el fondo ha de hallarse el deber tan en ar-mónia consigo mismo como lo está consigo mis-

ma la verdad. Por lo tanto cuando, parece que dos deberes reclaman á la vez su cumplimiento de parte del ajente, hay una ilusion que es preciso saber disipar. Es así que no puede existir sino

1.º O porque se repunte deber lo que absolutamente no lo es, ora recaiga este error sobre los dos deberes aparentes ó sobre uno solo.

2.º O porque se considere absoluto al relativo, es decir, lo que no lo es sino cuando no hay deberes mas sagrados que cumplir siendo indiferente que recaiga el error sobre cualquiera de los dos.

3.º O bien porque se juzgue intempestivo el cumplimiento de dos deberes como imposible por incompatibilidad.

4.º O porque se crea posible cumplir los dos á un tiempo cuando en realidad no lo sea.

Luego es necesario asegurarse de si los dos deberes por cumplir son tales ó si alguno de ellos no es mas que aparente, en cuyo caso, no hay colision puesto que no hay dos deberes.

Si hecho este primer exámen, quedamos convencidos de la existencia real de ambos, hay que examinar si uno de ellos no nos liga mas fuertemente que otro, en el supuesto de que uno no pueda ser diferido, y en que sea imposible su cumplimiento simultáneo: así es que concurriendo deberes latos y estrictos, han de cumplirse estos con preferencia: por egemplo, para el que posee lo absolutamente preciso no es un deber el dar limosna; claro es que no podrá hacer el bien, sino con grave perjuicio suyo ó del prógimo: en el primer caso faltará al principio de que la caridad bien ordenada empieza por sí mismo, y de que no es posible cumplir uno sus deberes hácia otro, sino

cumpliendo antes los que tiene para consigo : en el segundo , su generosidad seria solo una consecuencia de su injusticia. Si son deberes de la propia índole los que hay que cumplir al mismo tiempo , por egemplo , dos estrictos , se ha de preferir el mas apremiante. Si no hay razon para distinguirlos bajo este respecto, siendo ambos estrictos y no pudiendo cumplirse á la vez , no queda mas recurso que cumplir con uno optando entre ellos libremente. Verdad es que entonces la imposibilidad de su cumplimiento simultáneo hace que desaparezca el uno en presencia del otro, á merced del libre albedrío. Inútil es decir que el que no optase porque no pudiera llenarlos ambos, haria un lastimoso sofisma de que jamás le absolveria su conciencia.

Raro es que dos deberes latos concurren hasta el punto de que el cumplimiento del uno impida el del otro , porque estas clases de deberes nada tienen de riguroso tocante al tiempo, ni en general tocante á las circunstancias ; de suerte que siempre está en nuestra mano dilatar para otro momento la ejecucion de aquellos que no la admiten en un instante dado. Si á pesar de eso, no fuese así , habria que decidirse por los deberes estrictos conforme á la regla que acabamos de establecer.

Si de dos deberes por llenar , el uno requiere serlo inmediatamente, y el otro puede serlo despues , es evidente que hay que principiar por el primero , aunque fuera menos importante que el segundo.

Si el error consiste en creer practicables dos deberes al mismo tiempo, aunque solo lo sean su-

cesivamente, los hechos le rectificarán. Sin embargo, tiene su lado peligroso por inocente que sea: el de conducirnos á dar la preferencia al cumplimiento de un deber lato, imposibilitándonos así de llenar uno estricto, de manera que en semejante caso, por querer hacerlo todo, no haríamos lo bastante; hasta procederíamos mal, material si no intencionalmente, anteponiendo lo subsidiario á lo principal. Donde vemos que en moral los errores mas inocentes suelen traer graves perjuicios al aplicarse.

V. No pueden los deberes fijarse por lo que uno se siente capaz de hacer: verdad es que nadie está obligado á lo imposible; pero habria gran inconveniente en partir de la idea de lo que se *puede*, para determinar lo que se *debe*. Muchas veces y quizá sin conocerlo, consultariamos nuestro interés propio, nuestra pereza, nuestra falta de valor, en una palabra, nuestros apetitos mas que nuestra verdadera fuerza, de suerte que la moral perderia su carácter de absoluta, se rebajaria al nivel de los apetitos, variaria segun los temples y caracteres, y aunque pudiera presentar todavia cierta grandeza cuando la practicasen almas elevadas, la menguarian las débiles y pusilánimes; cesaria de ser ideal, no seria su espresion lo que está por hacer, sino lo ya hecho. Entonces no habria razones para atreverse á hacer un bien superior; todo acto de virtud seria medida de sí propio, y aunque costase poco, se le juzgaria quizá de un gran valor moral, por no tener un término de comparacion elevado que marcara la distancia á que se hallase de donde debiera estar. Luego era preciso proceder á la inversa, determi-

nar el deber *á priori*, prescindiendo de nuestras fuerzas para su cumplimiento, y de quedar mas ó menos bajos en la escala de la realizacion de perfeccionamiento moral. Al menos existe entonces en realidad una doctrina moral, y no es ya el deber tan complaciente que condesciende a cada paso con los deseos. Entonces existe un ideal, entonces tenemos razones siempre nuevas y siempre de igual valor, para esforzarnos constantemente en acercarnos mas y mas á este ideal; no seriamos perfectos, sino despues de haberle alcanzado; pero no habiendo de llegar á la *perfeccion* porque somos hombres, tampoco es ella un deber, pero sí lo es el *perfeccionamiento*, que no puede ser indefinido, sino en tanto que el ideal es inaccesible. Este ideal es en moral la estrella del norte que perdiéndola de vista, se corre el riesgo de extraviarse, de estacionarse sin término y hasta de retroceder.

VI. Llámense deberes de *derecho* aquellos á cuya ejecucion podemos ser compelidos por una fuerza exterior, es decir, por la fuerza pública. Al contrario, son deberes de moral aquellos á que no puede obligar al agente poder alguno exterior. No se crea por eso que los deberes de derecho están fuera de la moral; ademas de los que son propios de esta última ciencia abraza todos los de derecho, en el sentido de que hace un deber la obediencia á las leyes civiles, y constituye por sí misma la mayor parte de su *materia*. Tambien en el sentido de que quiere que tal obediencia no sea simplemente material sino intencional, que no se verifique por temor ó cálculo, sino por respeto á la autoridad social; bajo este punto de vis-

ta, tambien convierte en deber la *forma* del cumplimiento de las obligaciones de derecho.

CONTINUACION.

DE LA VIRTUD.—1.º QUÉ ES VIRTUD.—2.º VIRTUD POSITIVA.—NO VIRTUD.—VICIO.—3.º TODA VIRTUD IMPLICA COACCION.—4.º VARIAS CLASES DE VIRTUDES EN CUANTO Á LA MATERIA.—UNIDAD DE LA VIRTUD EN CUANTO Á LA FORMA.—5.º ¿EN QUÉ SENTIDO SE ADQUIERE LA VIRTUD?—¿EN QUÉ SENTIDO NO SE ADQUIERE?—6.º VIRTUD PROGRESIVA.—VIRTUD HUMANA IMPERFECTA.—7.º NO ES EL MEDIO ENTRE LOS VICIOS.—8.º NO PUEDE TOMARSE DE LA ESPERIENCIA.—9.º SU CONDICION NEGATIVA.

I. Han definido los autores la virtud: el hábito de hacer el bien: mas acertados hubieran andado en decir el hábito de quererle, porque se puede contraer la necesidad habitual de hacerle materialmente, de modo que con el tiempo falte á las acciones en mas ó menos grado, lo que constituye su carácter moral, á saber la intencion. Entonces se hace el bien de una manera por decirlo así, mecánica, y sin la reflexion necesaria para que tenga todo el mérito moral de que es susceptible.

Verdad es que hay en la virtud algo de hábi-

to, porque sino habria *acto* de virtud, buena accion, mas no *virtud* propiamente dicha. ¿Qué malvado no hace algo bueno? Y ¿se dirá por eso que es *virtuoso*? Así tambien el hombre honrado que á propósito conforma su conducta al deber, puede delinquir alguna vez, sin que se diga por ello que es *vicioso*. Lo que caracteriza la virtud en el hombre es la intencion habitual de ajustar su conducta al deber.

II. La virtud es al vicio como una fuerza á otra fuerza, que se le opone: ambas son positivas. Si se presenta la una como la negacion de la otra, por egemplo, el vicio como la negacion de la virtud, la oposicion será *contraria* y no simplemente *contradictoria*. El vicio es algo mas que la falta ó ausencia de virtud: hay, pues, un medio entre el uno y la otra, que no es vicio ni virtud, sino simplemente *no-virtud*. Estas tres posiciones morales pueden representarse por los signos + — o que afectan á las cantidades. La virtud se marcará con el signo + como positivo del bien: el vicio con el signo — como positivo del mal, la no virtud por o que espresará la nulidad moral.

III. La idea de virtud implica la de fuerza (*virtus, vir*), porque en general la virtud exige esfuerzo; es la espresion de nuestra vigilancia habitual sobre nuestras acciones, del imperio de nuestra voluntad sobre nuestras tendencias para arreglarlas. Sin embargo, como el bien moral tiene su atractivo particular, á que nadie es absolutamente insensible, atractivo tanto mayor cuanto mas adheridos estamos al deber y mas habituados á cumplirle, no toda práctica de la virtud cuesta necesariamente esfuerzo, no siempre implica

combate interior: solo le supone en general, siempre piensa tener que combatir. Bajo este aspecto se concibe al hombre perpétuamente armado, aun cuando vive en paz consigo mismo. Esta paz, sobre todo, si es fruto de una guerra larga y difícil, nada quita al mérito de la virtud, es su consecuencia legítima; porque en derecho, el fin último de toda guerra es la paz. Es meritorio en el hombre el haber logrado pacificar las dos tendencias de su naturaleza, sabido conciliarlas y subordinado el instinto á la razon, porque no hay paz interior sino á este precio.

Puesto que en principios la virtud es una guerra, y supone discordia, lucha en el agente, es claro que no se concibe mas que en el hombre y en los seres que pudieran asemejársele; en su consecuencia no es patrimonio de un ser santo como Dios.

IV. — Si se considera la materia del deber, es decir, á lo que estamos obligados para alcanzar nuestros dos fines, hay que distinguir varias clases de virtudes. Mas ya que todas estas se parecen en que son el cumplimiento del deber con intencion, haciendo este último carácter por sí de un acto ordinario una virtud, se deja conocer que en cuanto á la forma no hay mas que una virtud, como no hay mas que un vicio. Por haber confundido la materia con la forma, es decir, lo hecho con la intencion que debe presidir á su hechura, es por lo que los estóicos admitian una sola virtud y un solo vicio, lo que los llevó á colocar todas las virtudes y vicios en la misma línea, á no admitir entre unas y otros diferencia alguna de gravedad: á sus ojos todas las virtudes y los vicios

eran iguales: el mérito y el demérito siempre los mismos. Y sin embargo, segun la índole del deber, si hay virtudes mas grandes, mas meritorias porque hay deberes mas sagrados, mas obligatorios por decirlo así, tambien hay vicios mas reprecensibles y por igual razon, á saber: porque son mas importantes los deberes á que se oponen. Estos dos errores daban márgen á un tercero, que consistia en pensar que la menor falta debe castigarse con tanta severidad como el mayor crimen, porque en ambos casos hay igualmente infraccion de la ley.

V. Los antiguos filósofos, y en particular Sócrates y Platon, trataron de inquirir si la virtud se aprende y se enseña. Responderemos que sí y que no, segun los puntos de vista: 1.º no puede ser enseñada en sus condiciones subjetivas, en el sentido de que, si naturalmente no estuviéramos dotados de la noción de bien y de mal moral, sino concibiéramos la obligacion de buscar el uno y huir el otro, sino tuviéramos voluntad capaz de realizar el bien, sino fuéramos capaces de juzgar la moralidad de una acción, no estaríamos obligados á adquirir estas disposiciones porque no podríamos: 2.º si; la virtud puede enseñarse, y por consiguiente aprenderse, en el sentido de que nos es dado ayudar á la razon del prógimo, á fin de que se forme una idea clara del deber, á juzgar con cordura en las diferentes circunstancias de la vida; tambien en el sentido de que podemos dar á los otros el egepllo del bien; en fin, en el de que tenemos la facultad de quererle, de realizarle en nuestras acciones, adquiriendo así imperio sobre nosotros, y sometiendo nuestras inclinacio-

nes á la razon. Por lo tanto la virtud se enseña y se aprende en cuanto á su idea; y su práctica engendra en el agente una fuerza, una aptitud para el bien, que constituyen propiamente la ascética moral.

VI. Por lo demas, la virtud es esencialmente *progresiva*, porque comparada á su ideal siempre se la encuentra muy inferior. No seria perfecta, sino cesando de ser virtud, practicándose sin esfuerzo y hasta con un arranque que no permitiese á la libertad moral apartarse de ella.

Ahora bien, como no es dada esta *perfeccion* á la naturaleza humana, como jamás somos perfectos realmente, no podemos estar mas que en el camino del perfeccionamiento. El último término de la carrera á que llegamos, el punto en que aparecemos á cada instante, siempre es un punto de partida, un principio si le consideramos con respecto á la altura superior á que debemos elevarnos sin cesar; luego siempre estamos en el primer paso relativo del perfeccionamiento, puesto que siempre hay una virtud superior á la nuestra, que exige de nosotros esfuerzos suficientes para alcanzarla ó al menos para acercarnos á ella.

VII. Ha dicho Aristóteles que la virtud ocupa el medio entre dos vicios opuestos, que no es mas que el uno y el otro en cierta proporcion, que la economía por ejemplo, es una medida de avaricia, combinada con cierto grado de prodigalidad.

Doctrina falsa, porque ademas de que no toda virtud presenta dos extremos contrarios, como sucede con la veracidad, no se puede comprender este medio formado de dos vicios, sin participar de

la naturaleza de ellos; ó esta teoria es falsa, ó la virtud no es diferente del vicio, ó la virtud no es mas que un vicio en cierto grado. Pero el sentido comun se rebela á la idea de que la virtud y el vicio sean idénticos. No, no se trata aquí de una diferencia de *grados*, sino de *esencia*. La virtud se distingue esencialmente del vicio por la intencion, por el motivo y no por el grado de realizacion de una idea, ni tampoco, si se quiere, por un grado en la materia misma de la accion. Tan cierto es esto, que se puede concebir una idénticamente la misma, bajo el aspecto material, hecha por dos agentes, uno culpable y otro inculpable y hasta meritorio. Por otra parte esta teoría es incompatible con las nociones de bien y de mal moral, de deber, de mérito y demérito, y con todos los sentimientos morales.

En efecto, no existiria deber, ó el vicio seria obligatorio, porque si son diferentes nombres dados á una misma cosa, considerada en diversos grados, esta diferencia de denominacion no altera la identidad de la cosa. Si pues hay deber en general, recae sobre el vicio, de que no es mas que un grado la virtud en la hipótesis de que hablamos.

No nos detendremos á probar la contradiccion, la incompatibilidad que existe entre esta doctrina y los otros hechos morales; bástenos observar que en esta misma hipótesis, no está fijada naturalmente la línea que separa la virtud del vicio, quedando cada uno dueño de trazarla á su antojo.

Donde se vé que entonces nada hay mas arbitrario que la distincion del vicio y de la virtud, que las pasiones explotarán en su provecho esta

latitud, y que podrán satisfacerse sin que la conciencia las acuse.

VIII. La virtud es un ideal, y así no puede tomarse de la experiencia; es decir, que no la concebimos como tal porque la vemos practicar; de lo contrario, se seguiría que es bien todo lo que se hace generalmente. Que sino presenciáramos mas que malas acciones podríamos tomarlas por buenas; que la virtud se determinaría por lo que es, y no por lo que debe ser; que sería cosa convencional, una moda por decirlo así, y que dependería del libre albedrío, del capricho de cada uno. Pero sabemos que la virtud se reviste de caracteres absolutamente opuestos; que se nos aparece como una idea que exige ser realizada; que es un tipo á que podemos ser infieles, pero que continúa siendo lo que es; que se impone al hombre y se apodera de él, dándole la ley, lejos de recibirla. Sino tuviese esta inflexibilidad, sino estuviera al abrigo de los embates de una voluntad gobernada por las pasiones, no existiría porque no sería un *ideal*, sino meramente una *idea*; se reduciría á lo que se llama el uso, la costumbre; nada sería bien, sino lo que se hiciera solo porque se hiciera, y como quiera que se hiciese; que la virtud variaría universalmente al capricho de los individuos, de los tiempos y de los lugares. Derivar la de la experiencia, construir su ideal al tenor del proceder de los hombres, arguir con lo que hacen para determinar lo que deben hacer, es quitarle su verdadero carácter; es desconocerla ó negarla.

IX. Puesto que la práctica de la virtud exige fuerza, la condición necesaria de su realización

es el dominio sobre sí mismo. De aquí una especie de apatía voluntaria obligada, que no es la insensibilidad, sino la firme voluntad de no dejarse abatir por la sensibilidad, es decir por las inclinaciones, por las pasiones, y ni aun por las emociones; ser superiores al bien y al mal físico, no ser esclavos de uno ni otro, saber resistir á los dos, *absteniéndose* del uno y *soportando* el otro; de aquí aquella hermosa máxima de los estóicos (*sustine et abstine*) (*αρεχον και απεχον*). Sin embargo, este no es mas que el lado negativo del deber; solo á fin de poder obrar, es preciso *abstenerse* y *soportar*, pues no estamos destinados á abstenernos del mal moral ni á soportar valerosamente el físico para permanecer fieles á la ley moral, sino para realizar el bien de una manera positiva.

CAPITULO XXV.

MÉRITO Y DEMÉRITO.—CASTIGOS Y RECOMPENSAS.—

SANCION DE LA LEY MORAL.

Así como á la idea del bien se une la de obligación, así á la idea de cumplimiento del deber se une la del *mérito* y á la de infracción del deber la de *demérito*. No hay que pedir cuenta de la alianza de estas ideas: forman entre sí juicios sintéticos *á priori*, primitivos: y tan difícil es explicarlos como explicar otros de esta índole, cualquiera que sea la familia de conocimientos á que pertenezcan.

Por ejemplo, no se explica el porque no podemos concebir en lo que concierne á las leyes de la naturaleza que no haya cambio sin causa, ni modo sin sustancia; y á pesar de eso nadie duda de la verdad de estos juicios primitivos que para su respectivo orden de ideas son principios fundamentales, sin los que nada progresaria el espíritu respecto de ellas. Quedamos en que el principio de que toda práctica intencional del deber es *mérito* y de que toda transgresion es *demérito*, es un doble juicio primitivo en moral.

Ademas, el espíritu no requiere datos sobre la verdad, sobre la posibilidad á *priori* de estos juicios, que van acompañados de una evidencia intuitiva ó inmediata; no se nos ocurre que necesiten de prueba como no se nos ocurre que para ver la luz con cuyo auxilio percibimos todos los objetos exteriores, necesitemos de otra luz para que nos alumbre. Diremos, pues, en derecho que la virtud, la práctica del bien requiere la felicidad; que el vicio requiere la desgracia, esto es mas que un deseo de la razon, es un juicio necesario, cuya verdad no desconoce siquiera el mismo que se siente perjudicado. No son arbitrarios estos juicios; no depende de nosotros formarlos ó no formarlos; no somos nosotros sus autores propiamente hablando, sino la razon dentro de nosotros.

Este doble principio de derecho corresponde á un hecho declarado necesario por la razon, de suerte que ni existiria el orden moral, ni la razon moral estaria satisfecha, si el bien físico no fuese consecuencia del bien moral y el mal físico del mal moral.

De este modo se concilian nuestras dos grandes leyes, y se restablece la paz en nuestra naturaleza. La ley debe cumplirse por ella misma, porque el bien que prescribe no es un bien *medio*, sino un bien en sí; ley por consiguiente sagrada, y que nada de su autoridad debe á elementos alguno extraño. Como seres racionales, estamos destinados á llenar nuestros deberes por la sola consideracion del deber, y sin embargo nuestra sensibilidad protesta; tambien tiene sus derechos, y la ley moral no puede quedar satisfecha sin dolor, sin sacrificio, en una palabra, sin violencia de nuestra naturaleza sensible; no porque el bien moral carezca de cierto atractivo para nosotros; no porque no nos satisfaga el ver que le hacen ó hacerle nosotros mismos; nuestras tendencias no son hostiles; pero es verdad que tampoco están siempre de acuerdo; la razon manda una cosa, la sensibilidad solicita otra, y ambas quieren ser satisfechas á la vez. Ciertó es que la una manda, mientras la otra no puede hacer mas que desear, apetecer; así reconocemos en la una cierta autoridad que no podemos conceder á la otra; y como de hecho es imposible muchas veces satisfacer á ambas al mismo tiempo, al menos hay que sacrificar una de ellas: Si nos conducimos como seres racionales, si seguimos nuestra esencia superior, sino queremos decaer del rango y dignidad en que la naturaleza nos ha colocado al darnos la razon, no vacilaremos en el sacrificio que debemos hacer; ni aun tenemos la libertad especulativa de elegir; fuerza es obedecer sopena de degradarnos á nuestros propios ojos. Pero no bien hemos seguido el noble precepto de la razon, no bien hemos sacrifi-

cado el animal al hombre, cuando nos sentimos con un valor moral positivo, cuando concebimos que la dicha debe ser consecuencia de nuestra fidelidad á la ley y la merecemos tanto mas, cuanto menos la hemos buscado, cuanto mas duró nos ha sido cumplir nuestro deber. Y sin embargo padecemos.

¿Cuál es la consecuencia de este estado de cosas? ¿Habremos de acusar á la naturaleza y á su autor? ¿Habremos de renunciar á la moral, caso de que fuera posible, por un bien estar que no hallaríamos siguiendo los apetitos sensuales? Nada de eso; lo que hay es que nuestras dos tendencias aunque contemporáneas, no pueden ser satisfechas juntas ó á la vez; la prioridad es de la una, la posterioridad de la otra; la satisfaccion de la una es el antecedente y condicion de la de la otra. Facilmente se echa de ver cual ha de seguirse desde luego: la que tiene por carácter obligar, claro está; pues si el tiempo, si las circunstancias no bastan para que se realice la dicha, fruto de una conducta moral, habrá que concluir que la posicion del hombre sobre la tierra no abraza su destino completo; que el presente es la época del sacrificio y del merecimiento, que el otro mundo es la de la satisfaccion de la sensibilidad.

No obstante, ya en este mundo reina el orden moral hasta cierto punto, ya el justo recibe parte de la recompensa que le es debida en el hecho de gozar de una buena conciencia y de la paz del alma. El malvado sufre parte del castigo que merece, puesto que mas ó menos le atormentan los remordimientos. Añadamos á esto que hay recompensas y castigos fisicos destinados por la natura-

leza misma ó por las instituciones sociales á la práctica del bien y á la perpetracion del mal. En efecto, la templanza no está sujeta á los males físicos consecuencia del vicio contrario: la honradez, la lealtad no está infamada por la opinion ni por la mano de la justicia como lo están los atentados contra los derechos de otro.

Si á pesar de estas consecuencias morales y físicas que siguen á la virtud y al vicio, no queda enteramente satisfecha la justicia absoluta, la razon exige un porvenir en que el órden moral y el órden físico estén en perfecta armonía. Así es que casi todos los pueblos en todos los tiempos han admitido una vida futura. especialmente por consideraciones morales, persuadidos de que la ley del *mérito* y del *demérito* no se realiza por completo en la tierra.

Supongamos trastornado el órden que acabamos de asignar á la manera de satisfacerse nuestras dos grandes tendencias: supongamos que haya de principiarse por la *felicidad* y concluir por el *mérito*. ¿No se vé 1.º que la felicidad no tendria razon moral pues no seriamos dignos de ella? 2.º ¿Qué en el hecho de buscarla con todas nuestras fuerzas, sin cuidarnos de merecerla, las mas veces nos hariamos indignos de ella? 3.º ¿Qué por esta regla, siguiendo los ciegos apetitos de la sensibilidad correriamos con frecuencia á una pérdida segura, de modo que la felicidad se nos haria física y moralmente imposible?

¿No se vé ademas que seria absurdo seguir una ley, que despues de todo no es mas que una necesidad por despreciar otra que al cabo es un deber?

Pero hay mas todavía: Una de estas dos leyes puede ser ejecutada, satisfecha en la tierra, pues siempre nos es absolutamente posible llenar nuestros deberes con arreglo á nuestras fuerzas, al paso que nos es absolutamente imposible hacernos felices. El cumplimiento del deber depende de nuestra voluntad: los medios de felicidad están en manos de la naturaleza y de nuestros semejantes sin que jamás podamos disponer de ellos á nuestro antojo. Y sino, haciendo, el mal ¿somos dueños de proporcionarnos una conciencia tranquila? ¿Hay felicidad en llevar uno en su seno el remordimiento sin cesar? ¿Puede ser feliz semejante existencia cuando está envenenada por el pesar de no haber hecho nunca el bien, de haber cometido el crimen, de no tener valor moral alguno, de haber degradado su naturaleza hasta el extremo de haberse vuelto esclavo del deleite y del vicio? ¿Es posible ser feliz cuando los apetitos y las necesidades se multiplican indefinidamente cuanto mas se les vá satisfaciendo? ¿Es posible satisfacerlos del todo? y aunque se pudiera ¿no nos resultarían la saciedad y el hastio? ¿Qué diremos de las enfermedades de que no podemos preservarnos? ¿Qué diremos de la muerte que pone término á la vida mas feliz en apariencia? ¿No bastaria esta sola idea para hacer miserable una existencia que se hubiese consagrado á la sensualidad hasta sin remordimientos? Aparece evidente que la felicidad no es posible en la tierra: si Dios hubiese tenido el designio de hacer feliz al hombre, estaríamos espuestos á menos males, los deseos serian menos y los medios de satisfacerlos mas comunes, mas al alcance de todos y mas apropiados al objeto.

Pues si por una parte, es posible, es necesario el cumplimiento del deber; si por otra, la felicidad no es necesaria ni posible en el mundo, antes por el contrario, cuanto mas hagamos mas nos queda siempre que desear; si nuestra vida no es mas que una aspiracion constante hácia un mejor-estar indefinido que no pueden realizar todos los bienes del mundo; debe quedar asentado que no hay felicidad en la tierra, que no podemos tender á ella, sopena de desconocer nuestro destino, sus términos, sus verdaderas relaciones, y por lo tanto de errarle completamente.

En resumen, lo primero es la virtud en este mundo, es decir, el sufrimiento, luego la felicidad, pero en el otro mundo: por consiguiente, poca felicidad al principio, pero hay merito; nada de felicidad y de virtud simultáneamente, escepto en el corto grado que plugo á la Providencia dárse-las al hombre de bien, antes por via de estímulo que como verdadera recompensa.

Despues de lo dicho, fácil es ver que se llaman *castigos* y *premios* el bien y el mal físico considerados como consecuencia legítima del vicio y de la virtud. El bien de derecho y de hecho que así enlaza el placer y el dolor, el bien y el mal físico, con el cumplimiento ó infraccion de la ley moral, es propiamente lo que se llama *sancion* de esa ley. Por lo tanto, sancionar una ley es señalar castigos y recompensas á su transgresion ó á su observancia: en otros términos, es interesar la sensibilidad en la ejecucion de la ley: es forzarla en lo posible á conformarse á la razon, tomándola por su propio interés.

MORAL.



CONTINUACION.

APLICACION DE LOS PRINCIPIOS, O TEORIA DE LOS DEBERES.

CAPÍTULO XXVI.

DIVISION DE LOS DEBERES.—MORAL INDIVIDUAL Ó
DEBERES DEL HOMBRE PARA CONSIGO MISMO.

§ 1.º

Division de los deberes.

No pueden dividirse los deberes, partiendo del sujeto ó del agente, porque es uno. Para que una cosa sea susceptible de dividirse, es preciso que pueda ser considerada bajo varios puntos de vista. Por lo que ya hemos dicho parece que pudieran dividirse los deberes en dos grandes clases, al tenor de los dos grandes fines de nuestras acciones, á saber: el agente mismo ó su perfeccionamiento, y los otros hombres, ó el bien del prójimo. Esta division seguramente seria posible y hasta buena, pero por conformarnos al uso distin-

guiremos los deberes en tres clases, segun que se refieran 1.º al agente, 2.º á los demas hombres, 3.º á Dios.

Sin embargo, haremos observar que esta triple division no es á *priori*, y que considerada á *posteriori* ni aun es rigurosa por ser incompleta. ¿Por qué no habiamos de distinguir tambien una especie de deberes para con los seres inferiores al hombre, ya que los distinguimos con relacion á él y al ser que le es superior? La division empírica completa debe ser esta: Deberes del hombre con ocasion

1.º De los seres que le son inferiores.

2.º De sí mismo (lo que comprende al agente y á los demas hombres).

3.º Del ser que es superior á él.—Esta division tendria un carácter aun mas lógico, si en la distincion de sus miembros se procediese por via de disyuncion, de esta manera: Deberes del hombre

1.º Hacia sí mismo (el agente y sus semejantes).

2.º Hacia los seres diferentes de él (el que le es superior y los que le son inferiores).

La division mas racional seria la primera de que hemos hablado, esto es, la determinada por los dos grandes fines del hombre; y entonces lo que se llama deberes con ocasion de los seres inferiores al hombre y de Dios, se enlazarian con los deberes de perfeccionamiento que se llaman deberes *reflexivos* ó para consigo mismo.

Como la division mas usada y que adoptamos, no hace mencion de los deberes con ocasion de los seres inferiores al hombre, los referiremos en todo caso á los deberes *reflexivos*.

Deberes del hombre para consigo mismo.

SUMARIO.

- 1.º POSIBILIDAD DE LOS DEBERES REFLEXIVOS.—
- 2.º CONDICION DE SU CUMPLIMIENTO Y POR CONSIGUIENTE PRIMER DEBER DE ESTA NATURALEZA.—
- 3.º SU DIVISION.—4.º SU CUALIDAD DE LATOS Y ERICTOS, SEGUN LOS PUNTOS DE VISTA.—5.º DEBERES CONCERNIENTES AL HOMBRE FISICO, Y SU TRANSGRESION. — 6.º DEBERES CONCERNIENTES AL HOMBRE MORAL Y SU INFRACCION.—7.º DEBERES REFLEXIVOS INDIRECTOS.

I. A primera vista no parece posible haya deberes para *consigo mismo*, porque en ese caso, el agente seria el sujeto de dos atributos contradictorios, ya que habia de hacer á la vez de obligante y de obligado: se concebiria *activo* en tanto que se obligase, y *pasivo* en tanto que estuviese obligado. Si pues, no puede ser *activo* y *pasivo* al mismo tiempo, sino puede hacer dos papeles tan incompatibles como los de acreedor y deudor de sí mismo, tampoco parece que puede estar obligado á cosa alguna consigo propio, como no pue-

de ser dos personas. La unidad del *yo* se opone en la apariencia invenciblemente á que existan deberes reflexivos.

Y sin embargo si esos no existiesen, no existirían otros; no es posible admitir especie alguna de deberes sino se reconocen los reflexivos. En efecto, si nos concebimos obligados hácia otro, no es mas que en virtud de nuestra razon, en virtud de lo que pasa en nosotros, de lo que hace parte de nosotros, en una palabra, de nosotros mismos. En vano se dirá que el concebirnos obligados hácia otras personas, es porque hemos contraído obligaciones; pues ademas de que existen para con el prójimo sin compromisos previos, por ejemplo, deberes de abstinencia, aun faltaria saber porque habiamos de estar obligados á cumplir una promesa hecha, una palabra dada: bajo este punto de vista no es mas que el signo de la obligacion que queremos contraer; lo que verdaderamente nos liga es la razon, la *voluntad moral*. Luego es esacto, que, sino existiesen deberes reflexivos, no habria otros. De donde se puede concluir que los que negaran los primeros y reconocieran los segundos estarian en contradiccion consigo mismos, y que si los deberes para con el prójimo no están sujetos á la misma dificultad que los reflexivos, sino son concebibles mas que suponiendo estos últimos, es necesario admitirlos, aunque no se pudiera resolver directamente la dificultad que acabamos de suscitar; pero está lejos de ser insoluble lo que aquí ocasiona el error, la ilusion, es que se considera el deber moral como resultado de una especie de contrato que pasase entre nosotros y nosotros mismos, á la manera de las obligaciones

convencionales del derecho civil. Partiendo de este falso supuesto, es muy cierto que se requeririan dos personas para que el contrato fuese posible, una que aceptara la obligacion y otra que la contrajese en utilidad de la primera. Por consiguiente seria preciso el concurso de dos voluntades distintas para la posibilidad del cumplimiento de este convenio, y aun seria ilusoria hasta cierto punto, puesto que siendo en el fondo la misma la voluntad del obligado y del obligante y no acarreando necesariamente esta dualidad ficticia de personas divergencia alguna en la voluntad, bastaria que el primero deseara hallarse libre de su obligacion para que el segundo consintiese en ello porque el interés del uno seria el del otro; en esto jamás estaria el obligante en oposicion con el obligado; lo que estaria deseando seria remitirle su deuda, por medio de una aceptilacion general; y como siempre deberia suceder lo mismo, es evidente que no se tomaria el trabajo de contraer una obligacion para libertarse de ella en seguida; en una palabra no se contratarian deberes para eximirse inmediatamente de cumplirlos. Así, pues, bajo el falso punto de vista que hemos señalado mas arriba y que sin embargo dá solo origen á la antinomia que se trata de hacer, la obligacion seria ilusoria aun cuando fuese posible partiendo de semejante suposicion.

No hay en nosotros una obligacion como entre personas distintas ni aun entre personas ficticias porque no se puede fingir que lo que es uno sea múltiplo; la ficcion no es admisible ni aun posible á no ser contradictoria. Otro vicio en que se funda la objecion es la suposicion de que no estamos

obligados sino en tanto y porque nos obligamos: en otros términos que la obligacion es la espresion de la voluntad; esto no es exacto en moral. Si no estuviéramos obligados mas que por el hecho de nuestra voluntad, no habria deberes necesarios á *priori* y todo el que á nada se aplicase estaria exento del deber. Bastaria no imponérsele uno para no tenerle. Ademas es contradictorio que el deber sea voluntario, aunque su cumplimiento haya de llevar el carácter de una voluntad libre. No somos, pues, nosotros á fuer de seres dotados de voluntad y libertad los que nos obligamos, por lo tanto en este sentido no estamos obligados con nosotros mismos; luego sino hay obligante no hay obligado.

Pues ¿cómo hemos de concebir los deberes reflexivos?—Como impuestos por la razon sin que medie la voluntad lo mas mínimo; en efecto, nos concebimos obligados pura y simplemente; el deber nos sujeta; no hemos hecho para estar obligados mas de lo que hemos hecho en general para ser lo que somos; ni esta ley ni otra alguna de las que nos rigen son obra de nuestra voluntad, y aunque la razon se manifieste en nosotros y bajo este aspecto haga parte de nuestra naturaleza intelectual, se concibe con respecto á nosotros como absolutamente fuera de nuestra voluntad, la trata como haria una persona estraña; luego la voluntad lejos de mandarla está destinada á obedecerla. Esta posicion de la voluntad sujeta á la razon no solo es un hecho, sino la espresion de un derecho, y de un derecho necesario, porque la voluntad de suyo no es mas que una manera de concebir la facultad de obrar, que sería

como una fuerza ciega, si la razon no la dirigiera é ilustrara. Es la luz á cuyo favor solo es posible la voluntad; envolveria contradiccion que hubiese una voluntad sin luz ó que la luz de la razon fuese fruto de la voluntad.

Cuando decimos que estamos sujetos por el deber, por la razon moral que nos le impone, no hay que tomar al pié de la letra esta espresion, porque daria márgen á creer que aunque la razon se manifiesta en nosotros, ella es una cosa y nosotros otra, que estamos obligados por ella á otra cosa. Reparemos que si así fuese, se necesitaria una segunda razon para entender la intimacion de la primera, luego al menos se necesitarian dos razones, una que mandara, y otra que recibiera el mandato y le sometiese á la voluntad, porque de otro modo no seriamos capaces de comprender lo que la razon nos exige, puesto que esta inteligencia seria concebida distinta de nosotros, y por lo tanto como si no la tuviéramos, al paso que nos tendríamos por sujetos de obligacion.

En su consecuencia es evidente que no debemos distinguir la razon moral en cuanto nos obliga, de nosotros mismos, en cuanto estamos obligados; por el contrario, que es menester adherirse fuertemente á la unidad invisible del *yo*, concebirla como forma de todas nuestras capacidades y facultades juntas á toda la sustancia desconocida de nuestro ser, y entonces la espresion «*estamos obligados*» no significa mas que la manera con que nos concebimos bajo el aspecto moral: lo que nos hace seres morales. Decir que estamos obligados es decir que tenemos una naturaleza moral

y preguntar cómo estamos obligados, es preguntar cómo somos seres morales, como Dios ha querido hacernos así. A esta pregunta como á todas las semejantes, no hay respuesta posible porque es haber llegado á los límites de la naturaleza moral y la filosofía, es decir, la ciencia humana no puede salvarlos. Su objeto, su mision es tratar de comprender la obra del criador; pero no penetrar en los consejos de la creacion.

No diremos, pues, que nos obligamos, ni por consiguiente que estamos obligados *para con* nosotros mismos, sino que nos concebimos obligados por necesidad con *ocasion* de nosotros mismos.

II. Hecha esta rectificacion es palmario que no tendrian estos deberes materia, blanco que conociéramos, sino nos conociésemos á nosotros mismos lo que la razon nos exige. De aquí un primer deber fundamental y reflexivo: *el de conocerse á sí mismo*; todo lo demas depende de eso; ¡precepto de alta sabiduria era el *γρῶθι σεαυτὸν* de los antiguos! Cuanto mas profundo y exacto es el conocimiento de sí mismo, tanto mas íntima y segura es la inteligencia de los deberes reflexivos. En efecto, sin conocerse uno, ¿cómo emprender su perfeccionamiento y como ejecutarle?

El conocimiento de sí mismo presenta ademas dos grandes ventajas; impide el desprecio fanático de sí y del hombre en general, á la par que previene la desordenada estimacion de sí propio, el orgullo. Da á conocer el lado bueno y el malo de la naturaleza humana, su grandeza y su miseria, impide una vista parcial incompleta y falsa del hombre, una presuncion esclusiva del

mal y del bien. Entonces se vé que no son los hombres tan buenos ni tan malos como se ha dicho ; pero que son buenos y malos hasta cierto punto , y que las circunstancias suelen entrar por mucho en su carácter moral ; así no se siente uno impelido ni á aborrecerlos ni á elogiarlos con esceso. Pero como raras veces es la maldad su falta esclusiva, un sentimiento de lástima y de indulgencia que se asemeja bastante al amor acompaña la mayor parte de nuestros juicios acerca de ellos.

III. Los deberes con ocasion de nosotros mismos se dividen desde luego en *directos é indirectos*, segun que nuestra accion recae inmediatamente sobre nosotros mismos ó solo de una manera mediata.

Los deberes directos no pueden dividirse bajo el punto de vista del sujeto, porque el agente destinado á cumplirlos es *uno*. Por lo comun se refieren al alma ó al cuerpo. Si se entiende por alma (sin prejuzgar nada acerca de su naturaleza íntima), lo que hace de nosotros seres inteligentes racionales ; pudiera admitirse esta division, porque aunque no estuviéramos de acuerdo sobre la diferencia esencial entre el cuerpo y el alma, no desconoceríamos en nosotros dos órdenes de fenómenos , y por consiguiente dos órdenes de capacidades y facultades. Distinguiremos deberes *físicos* y deberes *morales*, no porque realmente haya deberes *físicos* ; esta locucion no solo seria impropia , sino ininteligible si la tomáramos al pié de la letra , es elíptica, es un modo mas espedito de dar á conocer nuestro pensamiento, pues así se evita un circunloquio preciso para verter com-

pletamente la idea. Los deberes físicos son los que se refieren á nuestras aptitudes corporales. La misma observacion debe hacerse con motivo de la denominacion de los deberes *morales*.

IV. Tanto unos como otros se subdividen en *estrictos* ó de *abstinencia*, que tambien se llaman *negativos*, y en *latos* ó de *accion* que tambien se llaman positivos. El principio comun de los primeros es el respeto de sí mismo ó la necesidad de conservarnos al menos como la naturaleza nos ha hecho. El principio de los segundos es la necesidad moral de hacernos mejores que somos naturalmente. Los primeros tienen por objeto *el ser (esse)*; los segundos el *mejor ser (mellius esse)* es decir, por una parte hay que evitar el mal, la degradacion, y por otra, hay que realizar el bien, la mejora, el perfeccionamiento.

V. A. Nuestro ser físico no puede degradarse por obra nuestra, mas que no obedeciendo racionalmente los impulsos de nuestra naturaleza, ó cuando cediendo á ellos, caemos en escesos. La primera de estas faltas es poco comun á menós que nos arrastren principios de un ascetismo mal entendido, á perjudicarnos físicamente negándonos á ceder á las estrictas necesidades del cuerpo en ciertos límites trazados por la moral. Mas comun es el pecar cediendo á ellas con sobradá complacencia. Las principales faltas que podemos cometer respecto del cuerpo son: 1.º el suicidio; 2.º la intemperancia; 3.º la impureza. 1.º El *suicidio* se opone á nuestra conservacion. Es *total* ó *parcial*, segun que se quita uno la vida ó no hace mas que mutilarse. De hecho nos degradamos, cuando sin suicidarnos total ó parcialmente, nos

incapacitamos por culpa nuestra de ejercer alguna facultad física. Bajo este aspecto, ya hay una especie de suicidio en cierto grado aunque en seguida se pueda recobrar el uso perfecto de la facultad degradada, como sucede en la embriaguez.

Por lo demás no todo acto material de suicidio *total* es igualmente culpable; si se consuma en estado de locura, no se le puede imputar al agente de un modo directo; no responde de él sino en cuanto el estado de demencia fuese efecto de acciones anteriores ilícitas hechas con pleno conocimiento de causa; sobre todo si preveía que podía seguirse de ellas la locura.

Aun cuando se realice el suicidio con pleno conocimiento, y de una manera libre, no siempre presenta igual carácter de culpabilidad: 1.º porque las causas determinantes pueden hacer mas ó menos fuerza á la libertad, y luego porque las consecuencias de semejante muerte pueden no traer el mismo resultado moral. Por mas que el suicidio esté prohibido en sí mismo, es decir, no atendiendo mas que al agente, el que se hace culpable de él comete una falta mas grave, si así se sustrae á deberes domésticos ó sociales que no son los mismos para otros muchos. Un padre de familia cuyo trabajo es necesario para la subsistencia y educacion de sus hijos, delinque mas gravemente matándose, que el individuo aislado, inútil y que ni siquiera prevee que pueda servir de algo. Con todo es moralmente imposible que un hombre de alguna inteligencia renuncie á ser útil algun dia á los demás y á sí propio, luego en general lo que aquí falta es la voluntad:

no las facultades. Además, aunque no tuviéramos tal esperanza, no sería eso una razón para atender á nuestra vida. De hecho y de derecho no estamos en la tierra para ser felices, y si fuese permitido salir de la vida, cuando le va á uno mal en ella, nadie á poco que viva y reflexione dejaría de tener motivo suficiente para darse la muerte. Puesto que la desgracia es inseparable de la vida, si bien en diversos grados, y ninguno es dueño de determinar el crítico en que sería permitido sustraerse á ella, quiere decir que ese grado es indeterminable, y que es menester aceptar la vida con la comitiva de males mas ó menos grandes que la acompañan.

Lo que hace comprender claramente que el suicidio voluntario es un crimen, es que si fuese lícito en alguna circunstancia, entonces sería permitido no tener deberes, puesto que en esta hipótesis podría uno ponerse en la imposibilidad absoluta de cumplirlos. Mas la conciencia niega en alta voz semejante derecho como incompatible, hasta con la noción de deber; porque ¿qué significa un deber que es uno árbitro de cumplir ó no cumplir?

Si cuadrára aquí inquirir y clasificar las causas del suicidio, las distinguiríamos de varias especies; la una *mediata*, que es la voluntad misma; las otras *inmediatas*, que son causas ocasionales. Entre estas últimas hay una muy notable, la facultad de reflexionar, es decir, de tomar posesion de nosotros mismos por medio del pensamiento, porque sin esta facultad sería imposible que se nos ocurriera jamás el poner fin á nuestra existencia. Ciertó es que se citan egemplos de sui-

dios de animales, pero bien observados no merecen el nombre de *suicidios*. Tambien es reparable que en nuestra especie no es en los pueblos menos civilizados donde se matan mas personas, sino en los de mayor civilizacion, y entre ellos los habitantes de los paises ó provincias donde mas ha cundido la instruccion. Pero no acusemos por eso á la civilizacion y á la instruccion; no es consecuencia necesaria de ellas. Otra cosa que tiende á justificar estas dos condiciones sociales es que donde los suicidios son mas frecuentes es mas respetada la persona del prójimo; y menos crimen hay en matarse á sí mismo que en matar á los demas. Por otra parte, la estadística demuestra que no son mejores los pueblos donde menos se suicidan, pues que allí se mata voluntariamente á los otros. Entre las demas causas ocasionales del suicidio hay que distinguir *físicas* y *morales*; las primeras dependen de los temperamentos, aun parecen hereditarias, de las circunstancias de salud, en una palabra, de todo lo que constituye la posicion física del individuo; las *morales* son en general todas las pasiones llevadas á un grado extremo de violencia, por mas que los signos exteriores no le revelen. Todas se reasumen en la desesperacion, porque es falso que uno se mate por capricho; esta desesperacion puede ser mas ó menos mal fundada. Digo mas ó menos mal, porque ninguna posicion desgraciada es demostrativamente desesperada. Si por egemplo consideramos las enfermedades, no hay razon para desesperar de la cura hasta que uno se ha muerto, porque todas las dolencias han pasado por incurables mientras no se las ha podido curar, y no las hay incurables

demonstrativamente ó á *priori*. Nadie sabe todos los secretos de la naturaleza.

2.º Está prohibida la intemperancia no solo á causa de los inconvenientes á que puede dar origen, no á causa de las enfermedades que acarrea, porque esto es cosa de prudencia, sino sobre todo cuando se la mira con relacion al agente, porque le degrada, le constituye esclavo del deleite y le hace olvidar la profunda indecencia que hay en hacer un Dios de su vientre, como dice la Escritura. Ni siquiera es prudente satisfacer las necesidades del hambre y de la sed, de modo que se arriesgue traspasar los límites de la sobriedad: porque si se acerca uno mucho; ¿está seguro de que no los pasará? Quanto mas próximos estamos al exceso, menos fuerza tenemos para evitar el caer en él, luego no nos es permitido acercarnos demasiado.

Tambien está prohibida la intemperancia por otra razon que no pertenece á los deberes reflexivos, porque privamos á nuestra familia de recursos que tenemos obligacion de conservar y con mucha mas razon si es pobre.

3.º Entregándose el hombre á la *impureza* se convierte en instrumento de goces vergonzosos, se hace medio para un fin degradante, el placer. Este vicio está moralmente proscripto por esta consideracion, y por lo que dicta la prudencia, pues el que se avasalla á los deleites sensuales corre en todos sentidos á una pérdida casi segura: de bienes, de honor, de salud, de valor moral é intelectual, en fin, pérdida de la vida.

B. Tales son los principales deberes estrictos

á que estamos obligados por nuestra naturaleza física. Los latos, los que debemos cumplir en proporcion á nuestras facultades y á las circunstancias en que nos hallemos, sin que se pueda determinar rigurosamente su grado, consisten en cultivar nuestras facultades físicas de manera que nos hagamos aptos para todos los fines que pueden presentarse, de modo que nuestra naturaleza física sea todo lo mas perfecta posible, en la inteligencia de que los cuidados que la consagremos en nada han de perjudicar á los mas graves, que debemos á nuestra naturaleza moral. Hay mas, los cuidados que prestemos al cuerpo deben ser con la mira del alma, porque el cuerpo no tiene por sí mismo valor alguno en el hombre, sino por ella, de quien es instrumento; solo por este título debemos pulirle y perfeccionarle.

VI. Los deberes *no-físicos*, que hemos llamado *morales*, se dividen en dos clases, segun concierne á nuestras facultades intelectuales ó morales propiamente dichas. Como seres inteligentes debemos evitar todo lo que puede degradarlas é inducirnos á error: hacerlas en cuanto nos sea dado mas eficaces, de uso mas seguro, mas pronto, mas sostenido, en una palabra, mas enérgico; y de consiguiente tratar de estender nuestros conocimientos, puesto que así nos mejoramos emancipándonos, ya de la ignorancia, ya de las preocupaciones, peores que la ignorancia misma.

Los principios de moral *estricta* ó de abstinencia, con ocasion de nosotros mismos, son: 1.º la *veracidad*, 2.º el *desinterés*, 3.º la *dignidad*. A estas virtudes se oponen: 1.º la *mentira*, 2.º la *avaricia*, 3.º la *bajeza*.

1.º La *mentira* consiste en decir lo contrario de lo que se piensa: es *externa* ó *interna* segun mentimós á los demas ó á nosotros mismos. La *externa* está prohibida en nombre de la prudencia, pues el mentiroso pierde el derecho á ser creído y se envilece á los ojos de todos. Está prohibida tambien en nombre de la justicia cuando puede perjudicar á otro: pero no debemos considerarla aquí bajo el aspecto de la prudencia ni bajo el del interés ageno: sino fuese un mal, mas que bajo este doble aspecto, no estaria prohibida respecto de nosotros mismos, ni seria la veracidad un deber reflexivo. Bien se comprende que el hombre que miente se degrada y vale menos que una cosa cualquiera, pues para nada se puede contar con él, ya que se presenta de un modo apropósito para engañar.

Que podamos mentir á los demas, es cosa evidente: pero que podamos mentirnos á nosotros mismos, es lo que no parece tan claro á primera vista. Y sin embargo, todo lo que se llaman capitulaciones con su conciencia, todos los subterfugios á que se acude para zafarse sutilmente de los deberes, en una palabra, todas las supercherías y ardidés que se emplean para engañarse y tranquilizarse moralmente, haciendo como que creemos llenar un deber que no llenamos; todo eso es *mentira interna*. Estos hechos no son imaginarios; demasiado ciertos son por desgracia: se les encuentra en todas las clases de la sociedad: todos quieren hacerse ilusion acerca de sus deberes.

Pero han de saber todos, que somos responsables de las acciones practicadas así por una espe

cie de sorpresa hecha á nuestra propia razon. No se trata de cegarse, á no hacer en seguida del inocente: esa es la primera falta de que somos responsables, así como de todas las omisiones que luego resultan.

2.º La *avaricia*, como contraria á los deberes reflexivos, es sin duda un vicio, pues somete el hombre á las cosas, le hace esclavo de ellas cuando debe ser su señor y aprovecharlas en su interés físico y moral. No consiste la avaricia en querer amontonar mucho, porque eso tiene de comun con la prodigalidad, sino en hacerlo solo para conservar sin gozar, al paso que esta desea adquirir para gozar sin conservar.

3.º El hombre considerado como medio de produccion, esto es, como causa de recursos físicos para otro, tiene un valor material apreciable como todos los valores de esta clase, y hasta uno inferior á muchas otras sustancias ú objetos de la naturaleza. Bajo este aspecto hay multitud de cosas que valen mas que el hombre. Pero si le miramos en cuanto á su naturaleza moral, como ser con capacidad de concebirse un fin, aun obligado á proponérsele; y alcanzarle con todo su esfuerzo, entonces tiene un valor particular, un valor moral á que no puede compararse otro alguno. No tiene precio; y como es igual asimismo en todos los miembros de la familia humana, como la cualidad de su naturaleza es la misma en todos los individuos, bajo este punto de vista todo hombre es igual á otro: todo hombre es igualmente precioso á los ojos de la naturaleza, y sagrado á los ojos de la razon. De aquí, por lo que respecta á los deberes reflexivos, la necesidad de no envile-

-cerse con nadie, de no hacer cosa que rebaje nuestro ser y haga creer á los otros que estamos destinados á ser instrumentos de su voluntad ó de sus caprichos. Este deber de la *dignidad* no pugna con los miramientos que se deben á la diversa posicion de las personas. Si con frecuencia estamos obligados á obedecer, hemos de hacerlo con dignidad, como seres racionales, que tienen conciencia de sus derechos y de sus deberes. La *dignidad* es, pues, perfectamente compatible con el orden social.

El deber positivo no-físico exige el desarrollo de las facultades intelectuales y morales. En el hecho de tenerlas requieren ser desenvueltas, no solo porque es mejor que lo estén que no que dejen de estarlo, sino porque de este modo alcanzamos mas fácilmente nuestro fin, en el supuesto de que su desarrollo y las mismas facultades fuesen consideradas como medios. Pues piénsese en el servicio que pueden prestar, ó piénsese en ellas mismas, la razon nos manda darles el mayor grado de energía de que sean susceptibles. Pero las que mas importa desenvolver son la razon y la voluntad moral: es preciso trabajar con todo nuestro poder por enterarnos de nuestros deberes, por juzgar seguramente en la aplicacion de los principios de la moral á las acciones que se ocurran. Pero como una razon moral perfectamente ilustrada no forma mas que la moral *especulativa*, la ciencia de los deberes que está destinada á practicarse, claro es que la voluntad reclama tan riguroso cultivo como nuestras demas aptitudes morales. Ahora bien, la voluntad no se cultiva sino egercitándola; queriendo, se aprende á querer. Por este lado es

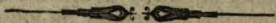
doblemente obligada la ascética, la práctica del bien; primero, por el bien en sí mismo; luego, por el hábito que se contrae practicándole, hábito necesario porque puede flaquear la voluntad en ocasiones.

VII. En la division de los deberes hemos enlazado las reglas de accion relativa á los seres inferiores al hombre con los deberes reflexivos: hemos llamado á nuestros deberes, bajo este respecto, indirectos, porque entonces no somos blanco inmediato de nuestras acciones, que recaen en nosotros, solo pasando por las cosas.

En teoría no se puede estar obligado sino *hácia* ó *con ocasion* de las personas: no siéndolo las cosas inanimadas ni los mismos animales, puesto que las unas son insensibles y los otros no reflexionan, no tienen carácter alguno de los indispensables para imponer este deber. Todos los seres que nos son inferiores pueden colocarse en la misma línea, reputándolos cosas, en oposicion á la personalidad humana. En efecto, los animales no conciben para sí fin, deber que cumplir, ni por consiguiente derecho. Lo mismo que las cosas inanimadas, son medios en manos del hombre, única criatura que conocemos que se proponga un fin, se sienta obligado á alcanzarle, y tenga por lo tanto derecho á disponer de todo lo que está en su poder para llenar su santa mision.

Mas seria abusar de su derecho el usarle sin necesidad, si en nada hubiera de contribuir á su perfeccionamiento: seria abusar, si con él intentase atacar á sus facultades, por egemplo, si contragara el gusto y el hábito de destruir sin razon los objetos de la naturaleza. Toda obra de Dios es

respetable, en el sentido de que lleva en sí el sello de una sabiduría y de un poder infinitos: es tambien respetable, si ademas presenta á nuestros ojos un carácter de belleza; destruirla sin motivo y solo por el bárbaro placer de aniquilarla, es sin duda satisfacer una necesidad perversa, es robustecer un gusto que es fuerza comprimir y rectificar y mucho mas si se trata de la destruccion de un ser sensible como nosotros bajo ciertos aspectos. Matar á los animales sin necesidad, sin provecho y matarlos de una manera cruel, haciéndoles sufrir un suplicio mas ó menos largo, es esponerse á embotar la sensibilidad hasta para los padecimientos de nuestros semejantes: cebarnos en su dolor es ya una monstruosidad, y mas siendo nosotros la causa. Si tal espectáculo nos interesára, seria ya un mal, y en lugar de favorecer esta necesidad sanguinaria urgiria comprimirla, y si fuese posible, hacer que la sustituyese otra absolutamente opuesta.



CAPÍTULO XXVII.

MORAL SOCIAL.—DEBERES DEL HOMBRE PARA CON SUS SEMEJANTES.—1.º PARA CON EL HOMBRE EN GENERAL.—2.º PARA CON EL ESTADO.

§. 1.º

Deberes para con los otros hombres en general.

SUMARIO.

1.º FIN DE LOS DEBERES DIRECTOS.—2.º SUS CARACTERES, DIVISION.—3.º DEBERES DIRECTOS ESTRIC-
TOS.—4.º DEBERES DIRECTOS LATOS.—5.º VICIOS
OPUESTOS Á ESTOS DEBERES.

I. Todos los deberes para con el prójimo tienen un solo objeto, el bien. Se les divide en *generales* y *particulares* segun que son comunes á todos los hombres á fuer de tales, tanto activa como pasivamente, es decir, que obligan á todos para con todos, ó que resultan de ciertas posiciones sociales particulares. Desde luego se comprende que nos ligan deberes hácia todos los hombres como

tales, esto es, porque son hombres; pero que si á este título se añaden otros como los de la familia, la ciudad, la amistad, la profesion, etc., ademas de los deberes generales, habrá otros que no son mas que de circunstancias y posicion.

II. Los deberes generales, considerados en cuanto á su carácter moral, son *negativos* ó de abstinencia, y *positivos* ó de accion. Ya sabemos que los primeros son *estrictos* ó *perfectos*, y los segundos *latos* ó imperfectos. Tambien á los deberes *negativos* para con otro se les llama deberes de *respeto*, y á los positivos, deberes de *caridad*. La razon de estas dos denominaciones es palpable, porque en el cumplimiento de los primeros *se respetan* pura y simplemente los derechos del prójimo, al paso que en los segundos se exige algo mas, como quiera que hacemos mas de aquello á que estricta y jurídicamente estamos obligados.

III. Todos los deberes de derecho que prescriben el respeto á la vida, al honor, á la libertad y los bienes del prójimo son negativos. Aunque impuestos por las leyes civiles, porque se pueden impedir físicamente sus infracciones, probar los delitos y crímenes de esta clase y castigarlos, se apodera de ellos la moral y sanciona con toda la fuerza de la conciencia la obra del legislador civil. Bajo este aspecto el derecho regresa á la moral.

Hay otros deberes negativos para con el prójimo, que no puede hacer cumplir el legislador civil porque son del foro interno, ó si se revela su omision con signos posibles de probar, es el delito de tan difícil apreciacion, que casi no se podria

establecer escala para su penalidad. Estos deberes corresponden al dominio esclusivo de la moral. Los vicios contrarios son el *desprecio*, el *orgullo* y la *maledicencia*. Con el desprecio y el orgullo no hacemos á los otros la justicia debida, atacamos su derecho á que los estimemos sin rebajarles de su valor ó al menos de su dignidad de hombres; porque estos dos vicios tienen por objeto el envilecer al prójimo en comparacion nuestra. El hombre como tal nunca es despreciable, aunque se recomienda poco por su conducta, y es ultrajar á la humanidad en la persona de otros y faltarse á sí mismo indirectamente el despreciarles á fuer de hombres. De aquí se sigue que no es permitido infamar ni al reo, haciéndole sufrir una pena inútil, que le denigra y hace sonrojar á sus semejantes de pertenecer á su especie. La pena como tal, no es infamante: lejos de eso: si el paciente la acepta como debe, es un medio de rehabilitacion á sus propios ojos y á los de sus semejantes, puesto que es una espiacion. Castigar al culpable no es degradarle; pero en el castigo hay que evitar cuanto respire venganza, crueldad y desprecio del género humano, por egemplo, el descuartizar, el enrodar, el cortar la nariz, las orejas, etc.

4.º El *desprecio* del prójimo no consiste solo en la manera de tratarle físicamente, sino mas aun en los juicios que formemos acerca de su valor intelectual y moral. Tratar á uno seriamente de tonto, de insensato, es un ultrage y hasta una contradiccion; porque si de veras nos merece ese concepto, ¿á qué viene disputar con él? Luego siendo posibles todos los errores, es mas natural y justo al mismo tiempo, suponer que el que no par-

ticipa de nuestro parecer, el que ni aun le comprende, no vé las cosas como nosotros, tiene razon á su modo, solo que ciertas preocupaciones que no ha podido destruir, le impiden tomar el hilo de nuestras ideas y ser de nuestra opinion.

Tampoco debemos menospreciar tanto al hombre vicioso que se aperciba de que en nada estimamos su valor moral, porque si así fuese, ni siquiera tendria la conciencia necesaria para conocer la injuria que le hacemos, y en ese caso careceria de todo fundamento lógico. El vicioso, el malvado aun está dotado de razon mientras tiene conciencia del mal que ha hecho, lo que nos distingue mucho de todos los demas seres que nos rodean. Por tanto, cualquiera que sea el estado de abyeccion en que caiga, es posible que vuelva al buen camino, que se corrija y que al fin valga mas que nosotros.

La *burla*, siendo ofensiva y no provocada por la perversidad, es cierto desprecio que participa de la maledicencia, puesto que con ella descubrimos los defectos y extravagancias de otro, esponiéndole á la befa de los que nos oyen. Ademas revela en el que gusta de ella, poca simpatía hacia sus semejantes, poco amor á los hombres, algo de malo esencialmente, que hace que se complazca en ajar el amor propio de los demas, y en retorcer, por decirlo así, el puñal dentro de la herida. En general el espíritu cáustico y dado á la burla mordaz, anuncia bastante mal corazon.

2.º La *maledicencia* es la divulgacion de las faltas del prójimo; no es vicio mas que siendo deliberada, pero llega á ser detestable cuando de-

genera en una necesidad , en una inclinacion á desollar á los ausentes ; á perderlos en la opinion , á envilecer á los unos en el concepto de los otros , á dividirlos así en lo posible , inspirándoles un desprecio y un alejamiento recíprocos. Desde luego hay algo de ofensivo en la pesquisa indirecta de la conducta de otro , en un espionage de pura curiosidad , aunque nada se hallara de reprehensible y nos guardásemos los descubrimientos poco favorables que hubiésemos hecho. Con razon exige la finura gran discrecion en este punto , y las gentes bien educadas niegan su estimacion al maldiciente. Mas el callar los defectos ajenos , antes que asunto de buen tono y de buena sociedad , es una necesidad moral , pues si se sentase como principio la facultad de divulgar las faltas de otros , sin moderacion ni miramiento , se estableceria el derecho de sembrar el ódio y la division entre los hombres , derecho inadmisible por contrario á la sociabilidad , al perfeccionamiento de sí mismo y al bien de los demas. Fácil es comprender tambien que la moral proscribe la maledicencia , porque nadie querria que se erigiese en máxima general de accion , en atencion á que entonces habria que temer de los otros lo que uno se permitiera contra ellos. Ademas la maledicencia cuando se convierte en hábito conduce á otra cosa peor , á la calumnia. No contento el maldiciente con satisfacer la maligna curiosidad del público , divulgando faltas reales , primero inventa ciertos accesorios que dan mas chiste al relato , que satisfacen mas el odio , la envidia , la antipatia ; luego con el tiempo , pasa de estas invenciones accesorias á otras mucho mas graves destituidas de todo funda-

mento. Entonces se vale del primer pretesto en que él mismo no cree, le basta que pueda creerse, y aun este pretesto no le emplea sino por su propio interés, y á fin de que lo que refiere á los otros tenga visos de mas verosimilitud y naturalidad.

3.º El orgullo es un sentimiento que nos inspira no solo desprecio hácia otro sino ambicion de dominarle, de ponerle debajo de nosotros, de supeditarle, de arrancarle la confesion de nuestra superioridad sobre él; no es solo una necesidad de humillar á los otros, sino de hacerlo en utilidad propia; el orgullo es pues un desprecio cuya razon está en un profundo egoismo, es esencialmente imperioso porque niega á los otros la justa estimacion que merecen y exige de ellos sentimientos que no pueden tener.

Si el orgulloso no estuviera animado de un espíritu de bajeza, dispuesto á envilecerse y arrastrarse á los pies de aquellos á quienes teme ó adula, en una palabra, si tuviera el sentimiento de la dignidad de hombre, no exigiria que los demas le sacrificasen la suya. El orgullo es una pretension odiosa; y aunque nos hallemos para rendir homenaje á la superioridad de un hombre, si él lo exige de una manera insolente, hay derecho para negársele, porque ya no le merece. Esto es lo que se experimenta hácia él. De donde es preciso concluir que el orgullo es tan poco prudente como moral.

IV. Los deberes de caridad se llaman así porque no siendo impuestos por el sentimiento de una estricta justicia se consideran expresion del de la benevolencia. No es su base la simpatia, es

decir, el sentimiento que nos acerca naturalmente unos á otros, que lleva el hombre hácia el hombre, que le hace amarle, porque además de que el sentimiento no impone deber alguno, se seguiria de aquí, que si no estuviéramos obligados á la benevolencia eficaz, sino en tanto que nos moviera á ella el corazón, mas que nos arrastrara la razón, no interesarían los deberes del prójimo luego que no se experimentara este movimiento hácia el bien; y sin embargo, en principio, la razón nos obliga no solo á respetar el derecho de los demás, sino á ayudarles á alcanzar su destino, á hacernos medio para ellos á fin de que á su vez se hagan ellos medio para nosotros, y se ausilien así mutuamente los miembros de la humanidad de manera que produzcan una armonía moral en que valga cada uno por su valor propio y por el de todos. Luego aun cuando no fuera un deber el contribuir con todas nuestras facultades al bien de los otros, sin que de eso debiera resultarnos utilidad propia, se nos impondría como tal el del perfeccionamiento; en primer lugar á causa de las ventajas que debemos sacar del socorro que tenemos derecho á esperar de nuestros semejantes: en segundo porque mas vale hacer bien con miras desinteresadas que no hacerle: nuestra naturaleza moral es mejor cuando somos benéficos que cuando no lo somos.

4.º No es esto decir que la *benevolencia* sea de deber como sentimiento ó como afección; ya sabemos que en los sentimientos estamos pasivos, que no depende de nosotros el tenerlos, que están fuera de nuestro libre albedrío. Lo que únicamente se nos impone aquí es la *beneficencia*, por-

que siendo del dominio de la libertad, siempre puede ejercerse aunque no sea dictada por el sentimiento; la razon la manda y la voluntad basta para ejecutarla. Cuando se dice pues, «Amarás á tu prójimo como á tí mismo» no se puede significar que se le tenga afecto, que se le desee la dicha con el mismo ardor con que suspira uno por la propia, como hay que entender este precepto es; «Harás á tu prójimo el bien que podrias querer razonablemente que te se hiciese si te hallases en su posicion.» Se manda una accion y no una afeccion en esta máxima.

2.º Si es un deber hacer bien á los demas, tambien lo es el de ser *agradecidos* con los que nos le han hecho. Hay dos especies de gratitud, *efectiva* y *afectiva*. Su menor grado es devolver el servicio recibido. Si no podemos, ya porque nos falten los medios, ya porque el que nos ha obligado no lo necesite, estamos reducidos á un agradecimiento afectivo, esto es, á una demostracion de los sentimientos de benevolencia y de respeto que deben animarnos hácia él. Y digo de *respeto*, porque todo hombre que recibe un beneficio de otro se encuentra por eso un grado mas bajo que el que se le ha hecho, salvo cuando es un amigo.

Estamos obligados al agradecimiento no solo hácia aquellos que nos han hecho el bien inmediatamente y á quienes conocemos, sino hácia los que le hacen mediatamente por conducto de otros hombres y á quienes no conocemos. Así es que á los genios, á los inventores de artes y ciencias, á todos los bienhechores del género humano debemos un sentimiento de gratitud llena de

respeto, y como no existen ni podemos manifestársela, es deber nuestro trasladarla á los semejantes que nos rodean, mostrando así á la memoria de los bienhechores de la humanidad que en cierto modo nos anima hácia ellos un sentimiento de filantropía.

Por el hecho de hallarse el *obligado* inferior al que obliga, padece su amor propio; así es á veces una especie de ingratitud el querer desquitarse demasiado pronto del agradecimiento; es como una carga que nos corre prisa el soltar.

Aunque no hubiese algo de monstruoso en la ingratitud y no fuera un mal con relacion al sujeto que se hace culpable de ella, la execraria la moral, porque seca la beneficencia en cuanto puede, pues es á propósito si no para hacer arrepentir de un beneficio, al menos para procurar no esponerse otra vez á la pesadumbre que debe sentir el que encuentra la ingratitud en lugar del agradecimiento; ademas tiende á presentar la humanidad bajo un aspecto muy desfavorable. El agradecimiento debe ser desinteresado, si no, no pasa de un cálculo: aunque nada tengamos ya que esperar de aquel de quien hemos recibido un beneficio, debemos tener hácia él las disposiciones de alma y de accion que constituyen la gratitud, porque este sentimiento se funda en lo pasado y no en lo futuro. Hay mas, cuando se pueden esperar razonablemente nuevos servicios de aquel á quien ya somos deudores, ha de ser mayor nuestro apuro para manifestar el agradecimiento por temor de que pueda interpretarse como un cálculo, segun la máxima: «*Gratiarum actio est ad plus dandum invitatio.*»

3.º Se alivian nuestras penas cuando encontramos en nuestros semejantes un interés simpático, y nuestros placeres se aumentan cuando nos acompañan en ellos. Si es un deber consolar á los que lloran y contribuir en cuanto podamos al bien de los demas, profesémosles viva simpatía, tomemos parte en sus satisfacciones, y sobre todo en sus amarguras.

Se ha preguntado si puede ser un deber el participar de la pena de otro, puesto que así se aumenta la suma del mal, el padecimiento en el mundo. Los estoicos pensaban que es justo socorrer á los demás; pero sin compartir sus dolores: hablaban de la participacion activa, pura y simple, y proscribian el sentimiento capaz de producirla. Pero ademas de que el sentimiento no puede mandarse ni prohibirse, es censurable este principio bajo otros aspectos, porque no es tanto el socorro de nuestros semejantes lo que nos alivia, como los sentimientos que experimentan hácia nosotros. Si los estoicos se hubieran limitado á decir que el sentimiento simpático debe contenerse en justos límites, que no debe dominar á la razon, serian muy exactos; pero al proclamar la obligacion de defenderse y huir de él, se levantaban contra una sapientísima ley de la naturaleza que le llama en apoyo de la razon. Por otra parte es incierto, si no falso, que se aumente la suma del mal con participar de los males ajenos; porque ademas de que esta participacion tiene algo de dulce, falta saber si aquel por quien nos interesamos de corazon no se siente aliviado en mas cantidad de padecimientos que el que experimentamos al prodigarle nuestros consuelos.

En resúmen : 1.º hay qué distinguir el sentimiento simpático, de la accion.

2.º El sentimiento no es obligatorio ; pero ís la accion.

3.º Stendo la simpatía como afeccion un poderoso ausiliar para escitar á la beneficencia, es menester no sofocarla, antes al contrario, favorecer su desarrollo, si bien salvando los derechos de la razon que siempre debe quedar por reguladora suprema de la voluntad.

4.º Si la hipocresia es un mal, si es una mentira bajamente interesada, una manera astuta de ocultar nuestros vicios y darnos por hombres de bien á fin de sorprender la estimacion agena ó de sacar alguna utilidad, nunca puede ser un deber el cinismo, el descaro, que consiste en hacer alarde sin pudor de principios vergonzosos y en practicar públicamente acciones que al menos deberian estar ocultas. No es hipocresia en el que tuviera feas llagas morales que encubrir, el sus-trairlas á las miradas, si lo hace por respeto á las costumbres. La hipocresia lleva consigo la mira de una ambicion secreta, y un disimulo acompañado de cálculo y no la de respeto á la moral. Puede haber en un hombre vicioso un sentimiento todavía respetable que le induzca á disimular sus ideas, sus sentimientos, á fingir lo que no experimenta, á decir lo que no piensa; pero sin cálculo alguno de interés, y únicamente por no escandalizar á los demas, por evitarles una pesadumbre ó en fin, por no desagradarles. Lo que se llama *finura* en el mundo, esa falsedad convencional que consiste en aparecer mejor de lo que somos, mas benévolos, mas simpáticos no es

tan vituperable como generalmente se cree: hay en ella mucho mas que en la hipocresia «un homenaje secreto rendido á la virtud.» El que se conduce así, conoce que deberia ser lo que trata de aparentar. ¿Y no puede suceder que al fin lleguemos á ser benévolos, gracias á los numerosos esfuerzos que hayamos hecho por parecerlo? ¿No es la opinión pública un medio de que se sirve la naturaleza para obligarnos á pulir nuestras costumbres, hacernos mas sociables y por consiguiente menos imperfectos? Hasta que tengamos una virtud real ¿no es un bien que tomemos sus apariencias, su esterioridad, en obsequio de ella? Mas lo repetimos, si es el cálculo el que inspira esta conducta, lejos de mejorar nuestra naturaleza, no vemos en eso mas que una gran falsedad, una hipocresia indigna y á veces una infamia.

V. Los vicios opuestos á las virtudes de que acabamos de hablar son:

- 1.º La envidia, la malevolencia y la venganza.
- 2.º La ingratitud.
- 3.º La dureza de corazón.
- 4.º La groseria.

1.º a La *envidia* es el disgusto que se experimenta al ver el bien de otro. Esta es la envidia propiamente dicha, porque hay otra que nada tiene de odioso, y es cuando nace de la ambicion de un bien igual al que presenciamos, sin desear por eso que los demas pierdan nada del suyo. En este sentido suele decirse de alguno, *es digno de envidia*. La envidia como vicio, es decir, como la hemos definido al principio, no es hija de una perversidad tan profunda como á primera vista parece, porque si nos fiáramos de apariencias, diría-

mos que procede del deseo del mal, sin interés propio, sin que nos resulte el menor bien. Dudoso es que haya en la naturaleza tal maldad. Así, la verdadera razón de la envidia es las mas veces la comparacion que hacemos entre nuestra posición y la ajena: cuando vemos á alguno disfrutar un bien mayor que el nuestro, se encuentra este aminorado, por decirlo así, y para darle mas importancia, deseamos que el de los otros se reduzca al nivel del nuestro. Este sentimiento nace de la ley del contraste. Descendiendo un grado mas en ella, esplicamos tambien como puede desearse ver á los demas menos dichosos que uno mismo, á fin de gustar mejor de nuestro propio bien. A pesar de esta esplicacion psicológica, que tiende hasta cierto punto á disminuir lo odioso de la envidia, á darle su verdadero carácter, á absolver la naturaleza humana de parte de su falta, estamos lejos de querer atenuar en lo mas mínimo la gravedad real de este bien. Es esencialmente opuesto á los deberes para con el prójimo, y al espíritu de sociabilidad que debe unir á los hombres. Si pudiera permitirse la envidia en el menor grado, ¿por qué no habia de ser licita en otro, y entonces cómo determinar este grado? No; sabemos que el vicio siempre es vicio en todos los grados, y que la intención del agente es lo que le caracteriza. Todo sentimiento contrario al bien ajeno, opuesto al respeto y caridad que debemos á nuestros semejantes es vicioso, y si por desgracia sentimos su germen en nuestro interior, es preciso hacer todos los esfuerzos por ahogarle, y en todo caso evitar seguir sus impulsos. Hemos dicho que el sentimiento no se manda directamente; tampoco se le

hace brotar ni desaparecer al antojo, mas sin embargo, tocante á esto tenemos un doble recurso, el de colocarnos en circunstancias físicas ó intelectuales, á proposito para prevenir ú ocasionar un sentimiento (segun es malo ó bueno). Aquí, por egemplo, depende de nosotros reflexionar que la dicha que los demas gozan no siempre es tan grande como parece, que por lo tanto no es tan digna de envidia; que al lado del bien siempre se encuentra algun mal; que la condicion humana, mas feliz en apariencia, puede serlo muy poco en realidad, que el hombre es mucho menos dichoso, mucho menos rico por lo que posee, que por los límites que sabe poner á sus deseos, que no hay posicion en la vida que corresponda á la ambicion que puede dominarnos si la damos rienda, que ya estemos un poco mas altos ó un poco mas bajos, el secreto de la felicidad siempre es el mismo, el de la *moderacion* de los deseos, que la condicion humilde es muchas veces en realidad mas afortunada, pues está exenta de mil contrariedades, de mil inquietudes, que no se conocen sino en las posiciones mas elevadas; por último, que solo en las altas regiones se forman las tempestades.

b. Entre los sentimientos hostiles á la felicidad del prójimo, hay uno que lleva consigo la apariencia de justicia: tal es de la *venganza*. Todos conocemos que el ultraje merece castigo; en este sentimiento se funda la justicia penal de todos los pueblos. Pues si hay injusticias que la sociedad puede castigar, ¿cómo no tiene este derecho el ofendido? ¿Por qué no le ha de *exigir* por su propia autoridad?

Los castigos son verdaderas *deudas* que deben

pagarse; con admirable exactitud decian los anti-guss: *repelere pœnas, luere pœnas, solvere pœnas*: Si la venganza es culpable, no puede ser sino por exigir mas de lo que se le debe, es decir, mas de lo que se debe á la justicia estricta. Sin embargo, no puede admitirse como principio que sea legítima; y si es verdad que todo delito necesita castigo, tambien lo es que el ofendido es en general muy mal juez (de la medida del que merece la ofensa; la falta siempre aparece á sus ojos mas grave de lo que es en efecto; le estimula la usura al reclamar los derechos de la justicia absoluta. No repara en sus propias faltas, en su injusticia, en la debilidad del hombre, y su principio tenderia á dar á las relaciones sociales, un carácter de dureza que acaso degeneraria á causa de la exageracion sucesiva del castigo, en una especie de guerra continua, y hacer á la larga intolerable el trato de los hombres.

La venganza no deja lugar al arrepentimiento; no lo admite, es contraria á un hecho de nuestra naturaleza, es opuesta al espíritu de reconciliacion, al de perdon que tan bien cuadra á cualquiera que tenga necesidad de él, ¡y quién será el que pueda vanagloriarse de no haberle de implorar!

2.º Al hablar de la gratitud hemos dicho ya casi todo lo que importa notar acerca de la *ingratitude*. Solo añadiremos aquí, que se pueden distinguir dos clases, segun que es puramente *negativa* ó *positiva*; la primera consiste únicamente en no manifestar reconocimiento alguno ni en palabras ni en acciones; la segunda en querer y hacer mal á su bienhechor. La primera es mas bien una *falta* de agradecimiento, y la segunda una *ingratitude*

propiamente dicha. Se explica la causa de la ingratitud poco mas ó menos como la de la envidia; no es lícito aborrecer á un bienhechor sin razon; no le aborreceremos por el beneficio que de él hemos recibido, por sus sentimientos de benevolencia hácia nosotros; sino por la posicion en que necesariamente nos encontramos con respecto á él, á consecuencia de nuestra cualidad de *obligados*; nuestro amor propio se vé ofendido de esta inferioridad y acrimina al que es causa de ella. En llegando á este caso fácil es adelantar mas, porque es muy obvio no amar al que nos pone mal con nosotros mismos, al que nos humilla. Y digo al que nos *pone mal con nosotros mismos*, porque estos sentimientos son faltas de nuestra parte, y cuanto mas graves son, mas aversion nos inspira su causa inocente. Con razon, pues, puede decirse con Rousseau: «que no se perdonan al prójimo las injusticias de que se ha hecho uno culpable hácia él;» palabras profundas y de gran exactitud.

3.º Al deber de dividir la pena con el prójimo, se opone la alegría de su desgracia. Pero como semejante grado de maldad es poco concebible en el hombre, puesto que segun hemos dicho, no quiere el mal por el mal, sino solo por el provecho que cree poder sacar de él, nos parece mas conveniente llamar *dureza de corazon* al vicio opuesto á la participacion en las penas del prójimo, que *satisfaccion* por el mal que sufre. No es que no se conozca en la naturaleza humana un sentimiento análogo, pero se explica por la necesidad del contraste, por el deseo de sentir mas ó menos vivamente nuestro gozo ó nuestro sufrimiento.

§. 2.º

Deberes particulares segun las posiciones diversas, en la familia, en la ciudad, etc.

Acabamos de estudiar los deberes generales relativos al prójimo. Aun nos quedarian por examinar los que resultan de las posiciones particulares en que puede uno encontrarse con relacion á los demas hombres, si correspondiese este examen á la materia de nuestra enseñanza. Pero como estos deberes particulares no son mas que la aplicacion de los principios generales que hemos establecido á circunstancias que basta comprender bien, escusado es insistir mas. Nos contentaremos con señalar los puntos de vista especiales que dan origen á esta segunda clase de deberes, pero antes observaremos que todos se ajustan á los anteriores. No teniendo los generales su razon mas que en la naturaleza humana considerada en el sentido mas ámplio; siendo obligatorios para con todo hombre solo porque lo es, claro está que no pueden derogarlos los deberes especiales que se les agregan, produciendo otros secundarios que resultan de relaciones particulares: estas son:

- 1.º De la familia.
- 2.º De la ciudad.
- 3.º De la profesion.
- 4.º De los sentimientos particulares que pueden unir á los hombres, es decir, de la amistad.

1.º Los deberes de familia se subdividen segun las relaciones de los miembros que la componen, es decir, en deberes:

(a) Del marido hácia la muger y recíprocamente (fidelidad, amor y respeto mútuos, pero mas en particular proteccion del uno y amor de la otra).

(b) De los padres y madres hácia sus hijos y recíprocamente (educacion, buen egemplo, sanos consejos, obediencia, amor y respeto).

(c.) De los hermanos y hermanas entre sí (indulgencia, amistad, ausilios mútuos).

(d.) De los amos hácia los criados y recíprocamente (justicia, humanidad, buenos consejos, fidelidad, obediencia é interés).

Basta conocer la naturaleza de estas relaciones para que se perciban facilmente los deberes que de ellas derivan; ya lo hemos indicado y no creemos oportuno entrar en mas esplicaciones.

2.º Los deberes del ciudadano entran en el *respeto* á las leyes y en el *amor* á la patria: en primer lugar no hacer cosa perjudicial á su país; en segundo, prestarle todos los servicios que se puedan. Tales son los dos deberes que pesan sobre el ciudadano. Son tanto mas sagrados cuanto que depende de ellos un interés mas grande; el de la sociedad, sin la que no podria desenvolverse ni cultivarse el individuo, seria el mas desgraciado de los seres, porque tendria la posicion mas anormal. No creamos que lo que se llama *estado de la naturaleza*, el salvaje, sea *natural*; por de contado no se conocen salvajes propiamente dichos; los pocos individuos que se han encontrado aislados en los bosques, segun todas las señales no son

mas que niños abandonados en edad de proveer á su subsistencia. Luego para ellos ya habia habido un principio de sociedad que aprovecharon. Mas aunque no le hubiese habido, el estado de degradacion en que se hallaban, hace ver lo bastante cuan lejano está el hombre de su posicion natural; destinado á desarrollarse intelectual y moralmente, no puede en tal caso hacer uno ni otro. Y como la inteligencia constituye toda su fuerza para con la naturaleza exterior, el hombre aislado, sin ocupacion y sin medios de adelantos, es uno de los seres mas débiles y mas dignos de lástima. El estado natural de una criatura es aquel en que puede llegar á ser todo aquello á que está destinada, en que sus facultades pueden ser elevadas al mas alto grado de energia; en una palabra, el estado en que puede desarrollarse. Ahora bien, este es la sociedad, fuera de ella le faltan el instinto de los animales y de la razon; no tiene ni lo que debe tener como hombre, ni el instinto, patrimonio de los animales, porque está destinado por la naturaleza á ser poderoso en virtud de su inteligencia sola. El hombre aislado está fuera de su lugar; luego el estado de *naturaleza* no es el natural. No viene al caso desenvolver mas esta tesis, haciendo ver por cuantos vínculos mas ó menos estrechos encadena la naturaleza al hombre con el hombre. Bastará reflexionar en su larga infancia, en la necesidad de una asistencia estraña, cada dia y cada instante. De aquí necesidades de cariño entre los padres y los hijos; de aquí una sociedad completa formada invenciblemente por la naturaleza, y cuya disolucion fuera un crimen, puesto que no podia verificarse las mas veces, sino eri-

giendo en principio la ingratitud de los hijos para con los autores de sus dias.

Siendo la sociedad el estado natural del hombre, y el solo medio en que puede vivir, se deja ver cuanto tiene de sagrado para cada miembro que la compone; se deja ver la necesidad de respetar sus leyes y de obedecer á la autoridad civil instituida para mantenerlas y aplicarlas. Seguramente puede suceder que el ciudadano como individuo sea ó se figure lastimado en sus intereses por alguna medida legislativa, ó en la aplicacion de ciertas leyes, pero ademas de que este inconveniente se encuentra en todo lo humano, en todo lo imperfecto, es indudable que no por eso puede elevarse á principio la facultad de sustraerse á esas leyes. Seria la declaracion del derecho de desobediencia absoluta á toda ley posible, puesto que no hay una que no contrarie algun interés. Harto peor es que el *derecho* en lugar del *interés*, sea el lastimado por una ley ó por la accion de la autoridad pública. Mas aun en este caso, si es permitido quejarse, acudir á la justicia ilustrando al soberano, está prohibido conspirar, rebelarse, en una palabra, esparcir el desórden y la confusion en la sociedad. Si se permiten opiniones contrarias al poder, si pueden existir en el seno de un Estado, si hasta son una garantía que refrena el gobierno y cuya vigilancia tiende á conservarle en la línea del derecho, así que un *partido* degenera en *faccion*, se convierte en enemigo que es permitido combatir, y en su consecuencia aterrar. En efecto, autorizar las facciones solo porque se fomentan y ensanchan, es erigir en principio la guerra civil y la facultad de derrocar un poder cualquiera. A los

gobiernos les sucede lo que á las leyes, siempre tendrán enemigos aunque sean los más justos posibles, pues aun entonces estarán contra ellos los malvados.

Es menester no solo respetar las leyes y la autoridad civil, sino subordinar sus fines á los del estado tener el mismo respeto á la libertad pública que á la de los particulares; no rezagarse cuando se trata de restablecer el orden comprometido ó prevenir turbulencias interiores y prestar auxilio á la fuerza-pública si es necesario; porque una de las grandes ventajas de la sociedad es que cada uno sea fuerte con la fuerza de todos en interés de su propia libertad.

3.º No daremos detalles sobre los deberes relativos á cada profesion y estado porque todos se reasumen en la necesidad de hacer lo mejor y mas honradamente posible aquello á que nos hemos comprometido.

4.º La *amistad* es un sentimiento misto compuesto de cariño y de respeto que comprende en su mas alto grado los dos principios de los deberes relativos al prójimo. En que la amistad no es obligatoria como sentimiento no cabe duda; que lo sea activamente es lo que al parecer se disputa; pues pudiera decirse que para grangearnos un amigo ya hay que principiar por obrar con él como tal. Pero ademas de que acaso perderia la amistad en cualidad lo que ganase en cantidad, si los amigos fueran muchos, puede decirse que no sucede en esto lo que con el simple deber de beneficencia, de benevolencia; al contrario en este caso se trata de sentimientos particulares y de acciones que deben ser su resultado. Luego aquí

el sentimiento debe preceder á la accion. Por otra parte, los amigos verdaderos nunca serán muchos. Por lo tanto no se puede asentar la necesidad de estender indefinidamente la amistad: los amigos se encuentran, se hacen; no se les busca; no se les hace; el adquirirlos es mas bien suerte que habilidad. En efecto ¡cuán difíciles son de hallar las condiciones de la verdadera amistad!

1.º Es preciso que en cada uno de ellos el respeto sea igual al cariño y el cariño al respeto. Demasiado respeto desviaria, demasiado cariño intimaria escesivamente, engendrando una familiaridad que pudiera llegar á ser cansada é importuna.

2.º Se requiere que haya proporcion entre el cariño y el respeto de ambos, sino el uno será mas afectuoso que el otro y creará que este no tiene para con él igual sentimiento, que está frio, resultando una falta de equilibrio con cualquiera otra desproporcion.

Fundado ha sido el considerar la amistad perfecta como un ideal sumamente raro, casi imposible de hallar en la vida. Pero lo que se encuentra y con frecuencia, es una amistad mas ó menos estrecha y entonces hay compromisos de corazon, de propósito á que no se puede faltar sin ser culpable. Porque ademas de que fuera una especie de decepcion en el trato mas dulce de la vida seria faltar á los deberes de respeto, á lo que hay de mas hermoso entre los hombres, la *fraternidad* del alma; así se pone en duda la realidad de tan bello sentimiento: se hace juzgar al hombre de una manera mas ó menos desfavorable y no puede uno menos de juzgarse indigno de él. Por con-

siguiente en la traicion á la amistad hay una degradacion de sí propio tanto mas detestable cuanto afecta á lo mas tierno y mas sagrado que existe en la relacion de los hombres entre sí.

CAPITULO XXVIII.

ENUMERACION Y APRECIACION DE VARIAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

§ 1.º

Varias pruebas de la existencia de Dios.

Si Dios fuese un objeto de esperiencia indudablemente no se hubiera pensado nunca en demostrar que existia; digo *indudablemente* porque el mundo que tambien es objeto de esperiencia lo ha sido de duda para ciertos filósofos y de demostracion para otros. No obstante, la mayor parte le han admitido, como dado inmediatamente, sin ocuparse de probarle. Por eso se nos ocurre que Dios pudiera habersido dudoso para algunos, aunque fuese dado al hombre conocerle inmediatamente. Con todo, en este caso como sus atributos esplicarian al mundo y al hombre sin ser ellos susceptibles de esplicacion ulterior; nada dejaria que desear este último conocimiento; ninguna cabeza cabal pediria mas demostracion.

Hay mas: aunque Dios no sea objeto de esperia nos admiramos tanto mas de que le hayan puesto en duda, cuanto la creencia en algun Dios es verdaderamente humana, como quiera que se encuentra en todos los hombres y en todos los tiempos. El que parezca que no la han tenido algunos salvages nada ofrece de raro ya que para adquirirla es menester discurrir, comparar, y fijar nuestra atencion en el mundo y en sí mismo; mas no concluyamos de ahí que no sea natural porque tampoco el hombre salvage se halla en su estado natural, no es lo que debe ser. La única consecuencia que pudiéramos sacar de este hecho, es que la idea de Dios no es innata como han sostenido los partidarios de cierto sistema tocante al origen de nuestras ideas. Lo que hay de innato en nosotros son nuestras aptitudes y facultades y no nuestras ideas. Todas hasta la mas natural es *adventicia*; aparece en nuestro espíritu con el tiempo, no la traemos al venir al mundo.

A pesar de lo evidente de la existencia de Dios ha habido piadosos varones que han intentado dar á los sentimientos religiosos el apoyo de una demostracion, porque es de advertir que muchos metafisicos que han hablado de esto y entre ellos Fenelon han reconocido que se cree en Dios sin demostrarle; luego consideraban su obra, solo como un apoyo para la fé natural en Dios.

¿Pero qué nos ha llevado á plantear el problema religioso y cómo ha concebido la razon el plan de probar la existencia de Dios? Solo en plantear esta cuestion parece que hay algo de contradictorio, puesto que para preguntar si realmente existe Dios, es necesario tener ya una noción de él. Ver-

dad es que si no se atendiera mas que á la tradicion, se pudiera admitir que esta creencia ha ido pasando de generaciones en generaciones, y que solo por esto se ha preguntado si es fundada, si tiene objeto; mas no seria resolver la dificultad sino alejarla. En efecto, no hubo tradicion para los primeros hombres, al menos podemos suponerlo, y en su consecuencia nada obsta para inquirir cómo ha llegado el hombre á plantearse el problema religioso.

Antes de hacerse esta pregunta ha debido la razon humana desenvolverse y reflexionar sobre lo que la rodea; solo mucho despues se ha ocupado de investigar, si no hay fuera del hombre y del mundo una inteligencia que fuese causa de este. Partiendo, pues, de la noción de *causa*, es como hemos llegado á plantear el problema que nos ocupa; de donde vemos que la teología racional tiene por principal objeto una cuestion de razon pura; porque la esperiencia, el conocimiento de la naturaleza, no es mas que ocasion de esta cuestion. Los animales perciben como nosotros el mundo exterior; pero no se preguntan si tiene causa, si es eterno y si aunque eterno no pudiera ser tambien obra eterna de una causa estraña. Por lo tanto es claro que solo la razon es capaz de plantear este problema, partiendo de la causalidad y la sustancialidad; es decir; que la solucion debe ser racional, que no puede hallarse en la esperiencia por mas que se pudiera partir de ella para darla.

¿Cuáles son los puntos de vista en que podemos colocarnos para salir de esta cuestion? en otros términos, ¿de cuántas maneras podemos

resolverla y porqué ese número de soluciones y no otro?

Es indudable que no puede partirse sino de la naturaleza tal como se ofrece inmediatamente ora á los sentidos ora á la razón. Si entendemos por naturaleza física cuanto perciben los sentidos y la conciencia, los fenómenos esternos é internos, parecerá que el argumento físico se basa en estas dos especies de fenómenos. Pero además hay un orden de cosas que puede llamarse moral por oposicion al orden físico precedente. De otro modo, todas nuestras ideas se reducen á dos clases, una comprende lo que *es*, otra lo que *debe ser*; la primera *física*, la segunda *moral*; luego para probar la existencia de Dios hay que principiar por el mundo *sensible* y por el *racional*. De aquí nacen dos especies de argumentos el *físico* y el *moral*.

También se admite un tercero llamado *metafísico* ú *ontológico* y que consiste en concluir de la idea del ser que llamamos Dios, su existencia. Mas es evidente: 1.º que no se puede pensar en este argumento, sino partiendo de datos sensibles; 2.º que el argumento físico y el moral implican necesariamente el *ontológico*. Así por una parte este último tiene su razón en los dos primeros; por otra, los hace posibles. Por último solo se reconocen dos argumentos el *físico* y el *moral*.

I. El físico puede formularse del modo siguiente; «Existe un orden admirable en el mundo; por do quiera hay causas y efectos, medios y fines; apesar de la infinita multiplicidad y la inmensa diversidad de sus partes forma una armonia perfecta. Este orden que reina en el mundo no ha de ser fruto del acaso, ni un efecto sin causa; es nece-

cesario que exista una inteligencia dotada del poder suficiente para ordenarle. Esta inteligencia tan poderosa es lo que llamamos Dios. Luego Dios existe.»

Verdad es que brilla el orden en todas las partes del mundo; que las imperfecciones que creemos notar en él, pueden muy bien ser debidas á la impotencia en que nos encontramos de juzgar del conjunto del universo: que por lo tanto no somos capaces de apreciar su verdadero destino porque no vemos las cosas en su verdadero lugar. Así se presentan dos puntos incontestables: 1.º que vemos el orden, que nos afecta: 2.º que el desorden que se nos figura percibir es muy cierto con relacion al conjunto y al destino del todo. Luego hay que reconocer la verdad de la mayor de este argumento. En efecto no depende de nosotros, cuando nos hallamos frente á la naturaleza, no concebirla como obra de una inteligencia superior, no atribuirle á algun ser independiente de la materia: porque esta es por si misma, inteligente, inactiva é incapaz de haber establecido el orden del mundo. Antes que concebirla como fruto de ella, estariamos por reconocer una alma del mundo por concebir á Dios como parte de él; y hasta como el mundo entero. Estas ideas son mucho menos groseras que las que hacen de la materia el principio formal ó intencional del orden admirable de la naturaleza, tambien llamado por los pitagóricos *νοστος*. Así como juzgamos las obras que salen de mano de los hombres y las atribuimos á una inteligencia de nuestra especie, así tambien y en virtud de la misma ley intelectual atribuimos el mundo á un obrero que ha concebido su plan, que quiere su fin y los medios pro-

pios para alcanzarle. Toda la fuerza de este argumento reposa, por una parte, en una ley de nuestra inteligencia en el principio de causalidad y de intencionalidad, y por otra en el conocimiento experimental de las bellezas naturales. Y como el principio de causalidad se aplica por sí mismo en presencia del mundo, claro está que será tanto mayor la fuerza de este argumento cuanto mejor se conozca la naturaleza; de manera que para darle la posible, sería necesario reunir como en un cuadro todas las maravillas conocidas y digo todas las *conocidas* porque estamos muy lejos de conocerlas todas absolutamente.

Este argumento físico, el mas fuerte sin duda para la mayoría de inteligencias, no lo es tanto para todos, al contrario varia su fuerza en razon del mayor ó menor conocimiento que se tiene del universo. Pero aun cuando se conociesen todas sus maravillas, aun no probaria este raciocinio todo lo que es posible saber acerca de Dios ó al menos lo que de él se concibe. Porque si no nos paramos mas que en la *forma* del mundo, solo concebimos que exige un *ordenador* y entonces al Dios de este mundo físico nos le figuramos con poder bastante para ordenarle pero no omnipotente. Así no queda la razon satisfecha y se pregunta si el Dios que ha *formado* el mundo, no ha *creado* tambien la materia, si no ha formado tambien la *sustancia*. El argumento con que se establece este último punto se llama á *contingentia mundi strictiori sensu*; consiste en decir: Algo existe, de consiguiente algo ha sido siempre. Pero lo que ha sido siempre es eterno y lo que es eterno no tiene su razon de ser, mas que en su misma necesidad.

Ahora bien, el mundo no es mas necesario en cuanto á la sustancia, que en cuanto á la forma; porque se concibe que no exista una de sus partes por egemplo un grano de arena; y como todas las partes del mundo se parecen en esto, es decir, en concepto de materia, puede hacerse igual suposicion de todas ellas. Y ademas como ninguna es necesaria, tampoco el mundo entero es necesario: luego no es eterno, luego ha sido creado. Así el *arquitecto* del mundo es tambien su *creador*.

En el segundo argumento fisico, pura consecuencia del anterior, llegamos á mas alta idea de la Divinidad : antes, no teniamos mas que un Dios *formador*, ahora tenemos un Dios *creador*.

Mas ¿no podemos preguntar todavia si ese Dios es perfecto, si es todo lo concebible acerca de un ser semejante? ¿No se puede decir que seguramente ha de ser muy poderoso para haber criado el mundo, pero que no sabemos si eso es una potencia infinita? ¿Que este mundo no nos dá mas idea que la de un poder capaz de hacerle pasar de la nada al ser, pero que nos falta averiguar qué distancia, qué diferencia existe entre estas dos cosas?

Si de la nada al ser hay no una diferencia de grados, sino íntima, esencial, absoluta, por último, infinita, aunque Dios no hubiera creado mas que un átomo, habria hecho un acto de potencia infinita. Por lo tanto la creacion, como la concebimos, no es una formacion pura y simple, luego exige una potencia infinita. Mas ¿puede semejante potencia residir en un ser imperfecto, por otros lados? No, esto seria una profunda desarmonia, y que ademas hiciera del ser que la ocasionára, la contradiccion mas chocante, puesto que el

infinito seria finito y recíprocamente. Así pues, el ser infinitamente poderoso, es por lo mismo infinito bajo todos aspectos. En efecto, no olvidemos que si para ayudarse en el estudio de la teología racional, es permitido hacer abstracciones, distinguir aptitudes y atributos, estas aptitudes y atributos no son en realidad mas que diversos puntos de vista de un solo y mismo ser; divisiones ontológicamente arbitrarias; que de consiguiente está todo el ser en cada uno de estos puntos de vista, Así, en psicología hemos encontrado el *yo* en cada una de estas aptitudes, que no son, ya lo hemos dicho, mas que el *yo* considerado de diversa manera. Así vimos tambien que la sensibilidad es inseparable de la inteligencia y de la actividad, que la inteligencia supone la sensibilidad y la actividad, y que la actividad misma seria improbable sin la inteligencia y la sensibilidad. Si los atributos de Dios pueden ser concebidos como los de nuestra alma (¿y qué idea pudiera uno formarse de ellos á no ser por analogía?) fuerza es elevarlos á la mayor altura, que sean la realidad suprema. Además, sino fuese así, ¿no habria fuera de él algo (cualidades) que no tuviese razon? En su consecuencia, el Dios dotado de un poder infinito, debe estar tambien dotado de una inteligencia infinita, debe ser soberanamente bueno, en una palabra, perfecto.

II. Tales son las dos facies bajo que puede mirarse á Dios con relacion al orden del mundo físico, y los dos argumentos físicos por los que se puede demostrar su existencia. Si le miramos ahora con relacion al orden moral, diremos raciocinando de la misma manera: Hay un orden

moral que existe enteramente en el hombre, es absoluto é impuesto por la razon: ¿de dónde viene? ¿Es el hombre quien se dá la ley? No, la recibe, está tan sometido á la ley moral como su cuerpo á las de la gravedad. Luego es igualmente pasivo bajo estos dos aspectos: Hay no solamente un ordenador para el orden moral como para el físico, sino un creador, porque esta ley hace parte de la naturaleza humana. Ser hombre y no estar dotado de razon, es contradictorio. Por otra parte, siendo la ley moral una ley de la razon del hombre, es necesario que emane con él de una misma fuente, esta no puede ser el mundo, no puede ser sino Dios; luego Dios existe. Además el fin de un ser inteligente y sensible solo ha de ser el soberano bien, inaccesible como no exista un ser que tenga entero poder sobre la naturaleza, sobre el universo, y que le rija segun las leyes de la moral. Sin esta condicion habria que decir: ó que la ley moral no existe, ó que no hay soberano bien, ó que puede hallarse en este mundo; tres hipótesis igualmente inadmisibles.

1.º La ley moral es un hecho que no depende de nosotros negar ó desconocer.

2.º No puede admitirse que no deba buscar el soberano bien un ser hecho para poseerle. ¿No seria absurdo que pudiésemos realizar una cosa buena, excelente y no debiéramos hacerla? ¿No seria esto una contradiccion con la ley moral, y un choque palmario con la razon?

3.º Sin embargo, no podemos alcanzar en este mundo el soberano bien, porque es ó el placer solo, ó la virtud sola, ó las dos cosas juntas. Ahora bien: 1.º no es el *deleite*, porque sobre no ser mas

que un bien falaz, no está muchas veces en nuestra mano, debe cesar con nosotros, y no le falta su mezcla de amargura, de dolor y de disgusto: 2.º no es la *virtud*, porque, aun cuando deba ser el blanco absoluto de nuestra actividad, como la práctica del deber cuesta sacrificios, el hombre virtuoso no puede ser absolutamente feliz: 3.º tampoco consiste en las dos cosas reunidas, porque son incompatibles. Si se presenta alguna acción que ejecutar, hay que optar con frecuencia entre la razón y la sensibilidad, no podemos satisfacerlas ambas a un tiempo, y entonces si nos sometemos á la autoridad de la primera, padece la sensibilidad, y si obedecemos á la segunda, nos atormenta el remordimiento. De donde se vé que no es posible la felicidad en esta tercera hipótesis, porque aun supuesta la posibilidad de satisfacer á la vez á la razón y á la sensibilidad, no se podría mas que á medias, semi-vicio y semi-virtud, inadmisibles como condiciones de felicidad.

¿Cual es, pues, la consecuencia de esta posición? Que el soberano bien no es de este mundo: y como la razón exige que se alcance, hay que distinguir dos condiciones en el hombre, una (su misión) por la que hace lo que debe, otra (su destino) por la que Dios le hace lo que debe ser, esto es, dichoso. De este modo consigue el hombre su doble fin de ser racional y sensible.

Se preguntará ahora, ¿si para que esté satisfecha la razón, para que sea el hombre lo que debe, no hay que admitir un ser superior á todas las fuerzas del mundo, y que someta la naturaleza al orden moral? ¿Pues qué garantía tendríamos de la posibilidad del soberano bien, sin ese ser? No hay

mas que suponer la no existencia de Dios y sacar las consecuencias. ¿Si no existiese Dios, qué haría el hombre, qué habia de esperar? Por un lado no podria ceder á sus inclinaciones sin faltar á su dignidad de hombre, y por otro, no seria segura la perspectiva de una vida futura. Así, ó se aniquilaria despues de la muerte, ó continuaria siendo, y como esta vida futura no seria mas que consecuencia de leyes físicas, naturales, el destino de las almas humanas seria el mismo para todos los hombres, de suerte que no habria diferencia entre los buenos y los malos. Si la vida futura era feliz, serian felices los malos, si infeliz, serian infelices los buenos. Como la suerte del alma estaria determinada por causas puramente naturales, seria necesario que hubiese identidad entre el destino de las almas. Mas la razon moral se subleva contra el supuesto que dice: «aniquilamiento sin distincion, ó vida futura, cualquiera que deba ser su duracion; identidad de esta vida sin distinguir lo que se haya hecho sobre la tierra.»

La única hipótesis razonable, admisible es la de la existencia de Dios.

Pero si el órden físico y el moral exigen una potencia superior, debiendo el primero estar sujeto al segundo que es absoluto y el otro no lo es, falta averiguar si existe ese ser en realidad. Cier-to es que la razon le reclama á nombre del órden, pero ¿no seria esto una exigencia puramente lógica? Esta dificultad es comun á los dos argumentos anteriores, y no puede resolverse, sino porque se ha convenido en apelar al raciocinio metafísico, complemento de los otros dos, pues no tienen sin él fuerza alguna demostrativa.

III. Falta saber si de tener la idea de un ser creador, ordenador del mundo, autor de la ley moral, podemos concluir que existe. Para encontrar su existencia partiendo de su idea sola, se raciocina en consecuencia de su posibilidad, que no admite duda. Es así que si él no existiera, no sería posible; luego, puesto que es posible (posibilidad que depende de su existencia) es necesario que exista.

También se presenta este argumento diciendo: «concebimos un ser perfecto; en esta idea no hay elemento alguno que repugne: la existencia es una de sus cualidades. Fuerza es que este ser exista realmente, porque sino, no se le podría concebir perfecto, lo que es contrario á la hipótesis. Si no se admitiera la existencia de este ser, podría concebirse la de otro, que fuese desde luego mas perfecto que el primero, sin embargo de haberle supuesto perfecto. Pero, como si existiese el ser perfecto no podría ser mas que perfecto, no lo sería mas ni menos que el primero; luego es preciso ó que la existencia sea indiferente á la perfección (lo que no es) ó que sea lo mismo ser y no ser (lo que tampoco es) ó por último que el ser *concebido* perfecto, sea necesariamente imperfecto ó inconcebible (lo que repugna). Ahora bien, como ninguna de estas tres hipótesis es admisible, no queda otra aceptable á la razón sino la misma que estaban destinadas á eliminar, á saber la de la existencia del ser concebido perfecto.»

Se vé que el complemento necesario de las dos principales argumentaciones es esencialmente metafísico, que no parte mas que de la idea de un ser perfecto para determinar su existencia. Pe-

ro si se considera que esta idea ha salido del doble conocimiento del orden físico y moral, se reparará en que el argumento metafísico no es mas que la conclusion ontológica de otros dos, que no tienen hasta entonces sino un valor lógico.

No hablamos del raciocinio sacado del sentimiento universal, porque ningun hombre en particular cree en Dios sobre la palabra de otro; porque si nadie tuviese razones inmediatas para creer en él, á todos les faltarian y de consiguiente ninguno creeria. No hay pues en realidad argumento sacado del *consensus* el cual solo prueba una cosa, á saber que está en la naturaleza humana el creer en Dios, pero no que esta creencia sea ontológicamente legitima.

§ 2.º

Apreciacion de varias pruebas de la existencia de Dios.

Tales son los argumentos que se hacen comunmente en favor de la existencia de Dios: vamos ahora á apreciarlos.

Ya hemos dicho que la fuerza de los argumentos físico y moral depende de la del metafísico. En efecto al afirmar una causa del mundo físico y moral, asentamos solo con el pensamiento un ser no dado por la esperiencia. Si esta afirmacion no fuese válida en sí misma y sin demostracion alguna propiamente dicha, habria que dudar del orden

y de la contingencia del mundo físico, del carácter absoluto de la ley moral y de la verdad de nuestros juicios primitivos; por último habria que ser escéptico. Luego si no pueden ponerse en duda estas afirmaciones de la razon especulativa y práctica, sin poner tambien en peligro todos nuestros conocimientos, sin comprometer su certidumbre y verdad, se infiere que es verdadera la creencia religiosa natural, la fé puramente racional en Dios.

A pesar de eso, los que quieren demostrar esta verdad no se contentan con tan poco aunque en realidad sea mucho; como ya hemos visto, quieren ademas hacer que entre por fuerza la existencia en la misma noción que tenemos de Dios. Aunque el argumento ontológico fuese tan fuerte como á primera vista parece, acaso no inspiraria toda la convicción propia de una demostración por presentar un viso de sutileza de sorpresa y de violencia que pone en guardia al espíritu contra un engaño posible. ¿No seria tan conveniente y mas sencillo á la vez acudir al buen sentido, á las nociones primitivas de la razon y preguntar sino es una necesidad, una ley absoluta de nuestra naturaleza intelectual el concebir un ser correspondiente á la idea que nos formamos, en el hecho de estar en nuestra esencia el concebirle, por mas que no nos le dé la esperiencia? Porque si nos le diese le *conoceriamos* y no nos veriamos en el caso de tener que *concebirle*.

¿No podemos mirar al mundo y al hombre de un modo análogo á cualquier otra obra mucho menos maravillosa, es decir, á los productos del arte humano y afirmarles legítimamente una cau-

sa como afirmamos que lo es un artista de un objeto de arte, aunque veamos solo el objeto y no al artista? En esto, nada hay propiamente demostrativo; pero ninguna creencia primitiva es demostrable: y ¿dudamos por eso? Lo que es de evidencia inmediata tiene algo menos de dialéctico, está menos sujeto á controversia que lo susceptible de ser demostrado. Podemos decir razonablemente que esta creencia en Dios al aspecto de la naturaleza es mas que una demostracion; es un artículo de fé de la razon, un principio, una idea sin la cual nada es ya fundamentalmente concebible en el mundo fisico ni en el mundo moral.

Por lo demas, las ciencias naturales, y en particular la geologia quizá podrán conducir á una prueba de la existencia de Dios, capaz de satisfacer á todas las cabezas bien organizadas. Si se demuestra que ha habido un tiempo mas ó menos remoto en que no existia el hombre sobre la tierra porque era á la sazón entera y absolutamente inhabitable é incapaz de producir los medios de subsistencia y que no podia servirle de morada, se habrá demostrado de hecho, que la raza humana ha tenido principio, y entonces será preciso admitir o que ha sido producida sin causa, ó por el acaso, ó que ha salido del seno de la tierra á modo de plantas ó por último, que es obra de algun ser distinto de ella y extraño á la tierra. La primera suposicion es inadmisibile; en cuanto á la segunda, aunque se admitiera que la tierra haya podido producir alguna vez lo que no ha podido producir despues (dificil es concebir porqué habia de haberse quedado de repente estéril) nada habríamos adelantado, porque nos faltaria averiguar

como la tierra, materia sin inteligencia en el fondo, pudo producir un ser como el hombre, y sobre todo darle una sensibilidad y una inteligencia que ella no tiene. Pero hay mas; lo que aquí alucina es que la tierra parece que produce vejetales que realmente no produce, porque no es mas que la matriz general de los gérmenes que no forma, sino que se desarrollan en ella bajo la influencia de la luz y de otros agentes atmosféricos. (1) Así, lejos de poderse discurrir por analogía, son muy defectuosas sus bases, se falsean por los dos lados; porque se hubieran necesitado gérmenes humanos, como se han necesitado vejetales para que brotaran de la misma manera; prescindiendo de la inmensa diferencia de las condiciones de desarrollo que existen entre estos dos órdenes de seres. Si pues, la tierra no ha producido ni aun vejetales; ¿cómo concebir que haya producido animales y sobre todo al hombre? Ese es un aserto no solo sin razon sino contrario á toda razon, no se funda en datos á *priori*, ni en analogías que no existen segun hemos visto. En resúmen, podemos decir que en esta afirmacion no hay fundamento á *priori* ni á *posteriori*; de donde conclucimos que la tercera hipótesis sobre el origen del hombre es la única absolutamente admisible.

(1) No creemos que se haya *demostrado* formacion alguna espontánea de seres orgánicos.

CAPÍTULO XXIX.

DE LOS PRINCIPALES ATRIBUTOS DE DIOS.—DE LA DIVINA PROVIDENCIA Y DEL PLAN DEL UNIVERSO.

§ 1.º

Principales atributos de Dios.

Llámanse *atributos* divinos las determinaciones que nuestra razón concibe en Dios. Son de dos clases, pues se refieren inmediatamente á su acción sobre el mundo ó á su *naturaleza* con relación al mismo. Estos últimos atributos se llaman á veces *absolutos*, pero impropriamente como se vé.

I. Bajo el primer punto de vista Dios es:

1.º *Creador é increado* (porque este es un principio ó una hipótesis necesaria de la razón).

2.º *Conservador* (porque el mundo dura).

3.º *Regulador*, y por consiguiente legislador y juez (porque el mundo tanto físico como moral, está y debe estar ordenado).

Ahora bien, estos atributos exigen:

(a) La *inteligencia* (porque Dios ha concebido el plan del mundo).

(b) La *potencia* (porque le ha ejecutado).

(c) La *voluntad* (porque la exige el ejercicio de la potencia).

(d) La *bondad* (porque el mundo es bien).

(e) La *justicia* (porque la ley natural tiene y debe tener su sancion).

(f) La *causacion* (porque todo lo que precede tiene por término la accion).

II. Bajo el segundo punto de vista Dios es:

1.º *Necesario* (porque no puede ser concebido relativamente al mundo, ni haber recibido la existencia).

2.º *Eterno* (porque sino, no seria necesario ni increado).

3.º *Inmutable* (porque no puede perder ni adquirir esencialmente; sin lo cual, no seria necesario, espiritual, ni metafisicamente uno).

4.º Es por consiguiente *infalible*, á no ser así, el descubrimiento de su error le haria mudar de designio (si así no fuera, no seria perfecto).

5.º *Uno* (porque basta al mundo, y como dice la escuela, segun Occamp, ó mas bien, segun la razon: *entia non sunt multiplicanda præter necessitatem*).

6.º *Independiente ó libre* (porque nada hay superior á él ni que pueda darle la ley).

7.º *Espíritu puro* (porque la materia, en cuanto la conocemos, no pasa de un fenómeno humano).

8.º *Sustancia y realidad* (porque todos estos modos necesitan un sujeto real).

OBSERVACION.

La *perfeccion* y la *infinidad* no son atributos especiales, sino manera de concebirlos en su conjunto y su grado ; ó mas bien de una manera *absoluta* y *sin grado*.

Se demuestra la perfeccion infinita de los atributos divinos del mismo modo que la del infinito en general , haciendo ver 1.º que es posible , 2.º que no lo seria si no existiese. Pero es evidente que la posibilidad no se entiende aquí y allí en el mismo sentido , que antes se trata de una posibilidad *lógica* ó *sujetiva* y despues de una *ontológica* ú *objetiva*. En seguida se concluye de la primera á la segunda. Y como esta no es posible sin la realidad , por la falta de condicion ó de potencia *extrinseca* , y porque si el infinito fuese creado, ya no seria infinito, al menos en cuanto al tiempo, se concluye la realidad de la posibilidad puramente lógica del infinito : único caso en que se ha creído poder concluir legítimamente de lo posible al ser.

§ 2.º

De la Providencia.

La accion de hacer principiari el mundo se llama *creacion* ; la de hacerle durar , *conservacion*;

estas dos operaciones recaen únicamente sobre las sustancias, porque no puede decirse de lo que les es adherente y nada mas que contingente, ni que ha sido creado, ni que se conserva. Esta diferencia entre la sustancia y el accidente nos guia á distinguir en Dios el criador y el arquitecto del mundo. No se concibe propiamente en él mas que un acto único que no puede cesar ni tiene mudanza; porque en Dios no hay sucesion alguna de estados, ni por consiguiente de tiempos. ¿Cómo no habia de durar en él una fuerza mas que cierto tiempo para interrumpirse ó cesar luego? Por tanto, esa fuerza divina que ha realizado el principio del mundo, está realizando tambien su duracion, y no se requiere menos potencia para conservarle que ha sido precisa para crearle. No obstante, si todas las sustancias del mundo solo duran por una accion *divina*, continua, es, como si hubiesen perdido su sustancia propia. Pero la espresion de *subsistencia*, (existencia independiente) es la que ocasiona la dificultad ó aparente contradiccion. Verdad es que no podemos reemplazarla con otra mejor; porque no la tiene la lengua; pero podemos hacer que desaparezca su parte equívoca con una definicion. Una sustancia ó una cosa subsistente por sí misma, es lo que no necesita sujeto alguno de inhesion, es decir, lo que existe, sin ser predicado de otra cosa. Por egemplo, yo soy una sustancia porque refiero á mí cuanto hago, sin necesitar otro sujeto á quien haya de atribuir mis acciones como determinaciones suyas. Sin embargo, siempre necesito la existencia de otro sujeto para ser yo mismo. Este sujeto puede ser el creador y el conservador

de mi existencia, sin volverse ni ser al propio tiempo autor de mis acciones. Importa distinguir con cuidado la sustancia y el accidente de la causa y del efecto, porque es muy distinta la relacion entre estas dos cosas. Puede una ser efecto de otra para existir ó necesitar de su existencia, y sin embargo subsistir por si misma. Pero es menester diferenciar el subsistir del existir originalmente, porque seria contradictorio afirmar que una cosa que existe originalmente, deba existir como efecto de otra. Con todo, definiríamos mal la sustancia, si llevados de las teorías Cartesianas dijésemos con Espinosa, que es lo que no necesita de la existencia de otra cosa: *quod non indiget existentia alterius*. El resultado de todo es, que á pesar de no haber contradiccion, no se entiende cómo duran sustancias por la accion divina.

Hay concurso de causas, cuando se juntan varias para producir un efecto, por no bastar una sola, pues de otro modo una de ellas no seria necesaria como *complementum ad sufficientiam*. La *causa solitaria* única, no admite concurso; para que le haya se exigen no solo varias causas, sino tambien coordinacion y no subordinacion entre ellas; porque si están subordinadas formando una série, una cadena de que es un eslabon cada causa particular; entonces cualquiera de ellas es causa completa de la que le sigue inmediatamente, aunque todas juntas tengan su principio comun en la primera. Consideradas en sí mismas, una á una todas serian solitarias, y por lo tanto no habria concurso. Para que así no sea; las que están unidas deben coordinarse, dándose mútua-

mente lo que les falta á todas para realizar su efecto comun.

«Sentado esto, claro está que Dios no concurre á la existencia de las sustancias, porque estas en nada contribuyen á su duracion; luego no pueden ser causas concurrentes. Por lo tanto, aquí no hay concurso sino subordinacion de causas, de suerte que todas las sustancias tienen su razon en Dios como *causa primera*, porque todas son materialmente creadas por él. No hay, pues, causa concurrente con Dios en los acontecimientos de la naturaleza. Por lo mismo que debe de haber acontecimientos naturales, se supone ya que su causa primera, inmediata está en la naturaleza, que en su consecuencia debe bastar por sí misma, á la realizacion de este acontecimiento, aunque semejante á todas las causas naturales, tenga su razon en Dios como causa suprema.»

«Con todo, no es imposible el concurso de Dios con los sucesos del mundo; porque se concibe siempre que una causa natural no puede por sí misma producir cierto efecto: Dios, pues, le dará su *complementum ad sufficientiam*; pero esto seria haber milagro; porque decimos que le hay, cuando es sobrenatural la causa de un suceso, como ocurriria si Dios mismo obrase en concurrencia con otra causa.»

«Pero, ¿qué diremos de las acciones libres? ¿Son susceptibles del concurso de Dios? La razon especulativa no alcanza, ni la esperiencia prueba, segun Kant, como una criatura en general es libre; pero nuestro interés práctico exige el supuesto de que somos árbitros de obrar segun la idea de la libertad, es decir, que nuestra volun-

taad puede determinarse á alguna cosa independientemente de todas las causas naturales. Mas entonces no se concibe, como sin perjudicar á nuestra libertad concurre Dios á nuestras acciones y puede cooperar en nosotros mismos , á manera de causa sobrenatural de nuestra voluntad ; porque en ese caso, no seríamos autores de nuestras acciones ; al menos íntegramente. Esta idea de libertad hace parte del mundo inteligible cuya existencia sabemos, si bien ignoramos las leyes que le rijen. Aunque nuestra razon no niegue la posibilidad de tal concurso , conoce que habria milagros en el mundo moral como en el físico , mediante la intervencion divina.»

«La *omni-presencia* (*ubiquidad*) de Dios, está íntimamente unida á la *conservacion*, consiste en su accion inmediata para que duren las cosas en el mundo. Esta omni-presencia desde luego es inmediata: no obra Dios por causas medias en las sustancias cuando las conserva ; á no ser así, se necesitaría que crease otras para la conservacion de las primeras. Pero una sustancia en el mundo no puede ser causa de la existencia de otra , ni contribuir en nada á la duracion de su existencia ó á su conservacion , porque crear y conservar es un solo y mismo acto.

«La omni-presencia de Dios es la presencia mas íntima; es decir que Dios conserva lo sustancial, lo interno de las mismas sustancias , porque sino, las cosas dejarían de ser. Se concibe una presencia, que aunque inmediata, es íntima. Tenemos un egemplo, segun las teorías de Newton en la accion recíproca de las cosas físicas que se atraen inmediatamente ó al través del vacío , que

todas están á presencia unas de otras, pero sin intimidad, porque aquí no hay mas que influjo recíproco, esto es, una accion en su estado ó una modificacion en sus determinaciones respectivas y mudables. Mas una presencia íntima es la realizacion de la duracion de lo que hay sustancial aun en las cosas. No se puede llamar á la conservacion influjo constante en las sustancias, porque seria decir que Dios no conserva estas sino su estado; seria afirmar que la materia es independiente de Dios. Su omni-presencia es *inmediata é íntima*, no *local*, porque es imposible que una cosa esté á un tiempo en dos ó varios puntos, pues estaria fuera de si misma, lo que es una contradiccion. Por egemplo, supongamos que A esté en *a*, entonces está enteramente en *a*. Si se dice que está en *b* es que no está en *a* ni en *b* enteramente, sino solo parte en *a* y parte en *b*. Por lo tanto decir que Dios está en todas partes, es concebirle como un compuesto, como una masa estendida por todo el universo, poco mas ó menos que el éter. Pero tampoco estaria Dios enteramente en ningun lugar del mundo, no habria sino una parte de él, como no está la atmósfera entera en sitio alguno, sino parte de ella. Dios, como el espíritu mas puro, no puede concebirse en el espacio, porque el espacio no es condicion mas que de los fenómenos sensibles de las cosas.

Ha dicho Newton que el espacio es el *sensorium* de la omnipotencia de Dios. Ciertamente se concibe en el hombre un sensorium que se *fija* en el alma, y que es como el punto de convergencia de todas las impresiones sensibles; pero al mismo tiempo seria el órgano del alma, desde donde dis-

tribuyera sus fuerzas y sus operaciones por todo el cuerpo. No puede representarse así la omnipresencia divina; porque segun esto, seria mirado Dios como el *alma del mundo* y el espacio como su *sensorium*; lo que repugna á la idea de la independencia de Dios. Porque si debiese ser el alma del mundo, fuera preciso que estuviese en comercio con él y con todas sus cosas, es decir, que no solo debería obrar sobre ellas, sino sufrir su accion. Al menos nosotros no concebimos un alma mas que siendo una inteligencia de tal suerte unida á un cuerpo, que haya accion *mútua* de una de las partes del todo sobre la otra. Ademas, ¿cómo se habia de conciliar esta opinion con la posibilidad de un ser supremo?»

Mas vale decir que el espacio es un fenómeno de la omnipresencia de Dios, aunque la espresion no sea del todo propia. Pero como el espacio no es mas que un fenómeno de nuestros sentidos y una relacion de las cosas entre sí, como ni ésta se concibe posible, sino en tanto que Dios las conserva, que está inmediata é íntimamente presente á ellas, y que por lo mismo les determina su lugar con su omnipresencia, él es la causa del espacio y el espacio un fenómeno de su omnipresencia, que de consiguiente no es local sino virtual: es decir, que Dios influye siempre y por do quiera en todas las cosas; así conserva las mismas sustancias y rige su estado. Hay que cuidar de no caer aqui en la supersticion, porque á pesar de la omnipresencia de Dios en cada uno, por medio de la misma realizacion de nuestra existencia, nadie puede sentirla, ni estar seguro de que Dios obra en tal ó cual caso. En efecto, ¿cómo experi-

mentar ó sentir lo que es la causa de mi propia existencia? Sino se tratára mas que de la mudanza de mi estado, seria muy posible experimentar una cosa semejante, pero mientras mi existencia está actualizada no cabe esperiencia. Esto importa mucho y sirve de salvaguardia contra todos los extravíos é ilusiones de los fanáticos.

«Cuando se admite un *concursum divinum* con relacion á las cosas como acontecimientos en el mundo, suele llamársele *concursum físicum*. Fácil es de ver, por lo que arriba hemos dicho de la cooperación divina, que se hace mal emplear esta espresion por la de conservacion providencial; porque ¿puedo yo mirar las sustancias como causas concurrentes que contribuyen con Dios á su propia conservacion, no estándole coordinadas puesto que dependen de él, como de una causa solitaria absolutamente primera? ¿No afirmaré yo por eso que su existencia no seria obra de Dios y que por consiguiente para durar necesitarian de su causa, no en concepto de única, sino solo de coeficiente? No fuera mas fundada la suposicion del concurso de Dios á los sucesos de la naturaleza; porque siempre es preciso concebirles una causa *próxima*, que obra segun las leyes de la misma naturaleza; en otro caso no habria sucesos naturales. Tampoco se concibe como Dios en cualidad de causa *primera* de todo lo criado deberia obrar *tambien particularmente* como causa coeficiente en cada suceso: serian otros tantos milagros; porque siempre que Dios obra inmediatamente, hay escepcion de la ley de la naturaleza. Por tanto, si debiera cooperar á cada acontecimiento particular en el universo, habria una es-

cepcion constante en sus leyes; ó mas bien no habria orden natural, porque no se verificarian los sucesos segun las leyes generales, sino que deberia dar siempre un *complementum ad sufficientiam* si habia de ocurrir algo conforme á su voluntad. Esta imperfeccion del mundo es indigna de un creador soberanamente sábio.»

«Por lo que hace al *concursus moralis* ó á la libre cooperacion de Dios en las acciones de los hombres, es sin duda incomprensible á causa de la indole de la libertad; pero no nos es dado mirarla como imposible, porque si se supone que todo ser racional puede obrar por sí mismo contrariamente al plan de Dios, de una manera libre é independiente de todo mecanismo de la naturaleza, posible es que Dios para poner la libertad de las criaturas racionales, de acuerdo con su voluntad suprema, cooperase como causa eficiente á su moralidad. La *Providencia* es un acto único; pero podemos concebir en ella tres funciones particulares, á saber: *Providencia* en el sentido estricto de la palabra, *gobierno* y *direccion*. La prevision consiste en fundar ciertas leyes, segun las que debe marchar el mundo: el gobierno es el mantenimiento de su orden, segun las leyes, y la direccion divina es la determinacion de los acontecimientos particulares conforme á su desigño.»

«Se divide ordinariamente la providencia en *general* y en *especial*: entiéndese por la primera la accion por cuyo medio conserva Dios todos los géneros y especies, y por la segunda, aquella con que interviene en los acontecimientos particulares relativos á los individuos. No ha de confundirse aquí la espresion *general* con la de *universal*, co-

mo si hubiese todavía muchas escepciones de una providencia general; así se dice de un rey que tiene cuidado general de sus súbditos. Mas esta idea de la providencia divina es absolutamente antropomórfica, porque semejan'te prevision general es en extremo defectuosa, y solo se halla en los seres que no pueden conocer las cosas sino por esperiencia. Pero esta nunca dá mas que agregados, y las reglas que de ella se tomen jamás pueden ser universales, porque siempre falta parte de las observaciones posibles. Por consiguiente, las leyes cuya beneficencia no reposa en principios empíricos no pueden convenir á todos los individuos del estado, porque ¿cómo habia de conocer el soberano de un país á todos sus súbditos y todas las circunstancias de que depende, que sus leyes sean útiles á los unos y perjudiciales á los otros? Mas Dios no necesita esperiencia, sabe todo á *priori*, porque ha criado todo, lo tiene á su cuidado, y nada es posible sin él. Ha combinado las leyes del mundo con cabal conocimiento de todos los sucesos particulares que debian pasar en la série de los tiempos, y ha tomado por mira de su realizacion el mayor bien posible, porque es infinitamente sábio y todo está en todo. En su alta sabiduría, antes de existir nada, previó cada individuo posible como cada género, y al realizarlos cuidó de establecer leyes apropiadas á su existencia y á su conservacion. Su providencia es universal, pues todo lo sabe á *priori*, es tan general que comprende géneros, especies é individuos. Vé de una sola ojeada cuanto existe y lo conserva por su poder. Esta universalidad de la providencia divina no es *lógica*, como la que sirve á los hom-

bres para darse reglas generales que clasifiquen los caracteres de las cosas, sino *real*; porque su entendimiento es intuitivo, al paso que el nuestro no es mas que discursivo. No puede concebirse en el Ser supremo una providencia general, porque conoce infaliblemente todas las partes del universo. Al contrario, su vigilancia es universal, y en tal caso desaparece la distincion entre la providencia universal y la especial.»

«Estando sujetos á la voluntad suprema de Dios todos los acontecimientos del mundo, la direccion divina es en parte *ordinaria* y en parte *extraordinaria*. La *primera* consiste en un órden de la naturaleza, tal que las leyes están conformes á él en sus designios sobre el curso del mundo; la *segunda*, en que él mismo determina para sus miras sucesos particulares que, á no ser así, ó segun el órden de la naturaleza, no corresponderian á sus fines. No hay imposibilidad alguna en que en un mundo escelente las fuerzas de la naturaleza exijan alguna vez una intervencion inmediata de Dios para realizar algunos de sus grandes fines; nada hay de imposible en que el señor de la naturaleza les comunique un *complementum ad sufficientiam*, á fin de que se ejecute su plan. A causa de ciertos acontecimientos que se ha propuesto Dios como fines, puede, para mayor perfeccion del todo, hacer servir las causas naturales á título de simples medios empleados por él en la produccion de tal ó cual acontecimiento. Pueden ser necesarias estas escepciones á las reglas de la naturaleza, porque de otro modo no pudiera Dios realizar todos sus grandes propósitos. Mas no hay que querer determinar sin otros datos si ha lu-

gar á semejante direccion de Dios en tal ó cual caso. Baste saber que *todo* está sujeto á su accion divina para tener en él una confianza sin límites.»

No obstante, no todo sucede por la direccion divina, aunque sí *bajo* de ella; porque luego que produce un suceso, es un milagro y un efecto de su direccion extraordinaria. Los milagros están ó ligados á las leyes de la naturaleza, ó hechos por Dios mismo en una circunstancia especial, como parte del curso del mundo y con la mira de llegar á un fin necesario. En el fondo y para nuestro reposo, en los azares de la vida podemos concebir todo acontecimiento como efecto de la direccion y gobierno divinos. Todo está puesto bajo su vigilancia. La mayor utilidad que resulta de la oracion es sin duda la *moral*, de que son consecuencia el agradecimiento y la sumision á Dios. Hay un riesgo practico que evitar; el de dejarle que haga lo que debemos hacer nosotros. Tampoco en la investigacion de las causas, de los sucesos, hemos de atribuirle lo que con una reflexion ejercitada debe reconocerse como obra de la naturaleza. Esta tendencia á suponerle causa inmediata de todo, torna á la razon perezosa y la impele á la supersticion y á todos los estravíos que la acompañan. Hemos de inquirir activamente las causas naturales y medias, y aunque saliesen vanos nuestros efectos, siempre habriamos llenado nuestra vocacion de seres inteligentes y esclarecido nuestra razon. Además, el suponer con facilidad que Dios interviene inmediatamente en los hechos del mundo, es ir contra las leyes de la razon y hacer incierto el orden natural; siendo este la presuncion de de-

recho, mucho menos inconveniente hay en atribuirle demasiado, que demasiado poco (1).

§. 3.º

Del plan del universo.

Es una máxima necesaria para nuestra razon, admitir que no hay la menor cosa inútil y sin designio en lo creado, que todo encierra los medios mas convenientes á ciertos fines, principio inconcuso del conocimiento de la creacion y confirmado por la esperiencia. Y si hay en toda la naturaleza organizada aunque no racional, algo perfectamente ordenado ¿no ha de suceder lo mismo en la parte mas noble del mundo, la naturaleza racional? Pero esta ley es igualmente aplicable conforme á la armonía necesaria en que todo marcha á la unidad bajo un principio supremo indispensable á los seres organizados y al reino mineral. Se puede y aun se debe admitir á nombre de la razon que todo en el mundo está dispuesto y es lo mejor posible.

Esta theoria tiene el mismo alcance en moral que en la ciencia de la naturaleza, porque sino estamos seguros de que las leyes que presiden á todo su curso son las mejores posibles, deberemos dudar si la verdadera felicidad será alguna vez

(1) Kant, Volesung über die phil. Religionslehre, segunda edicion 1830, págs. 197 y siguientes.

consecuencia de merecerla. Mas el mundo es excelente, mi moralidad se afirma y sus motivos conservan su fuerza, porque seguros estamos que en un mundo tal, será la dicha patrimonio de la buena conducta y aun que no la experimente al parecer una parte de mi existencia, la experimentará la totalidad de ella si este mundo es en realidad el mejor. Nuestra razon práctica toma tambien gran interés en esta teoria y la reconoce sin fundarse en la teologia, como una suposicion necesaria en sí.

Se pueden concebir dos fines á la creacion: uno objetivo que consiste en la perfeccion lo que ha hecho del mundo un objeto de la voluntad divina y otro sugetivo ó la manifestacion de Dios á sus criaturas. No hablaremos mas que del primero.

¿En qué consiste la perfeccion que determinó á Dios, por decirlo así, á crear el mundo? No debemos buscarla en las criaturas desprovistas de razon, porque aquí todo son medios para fines mas elevados que no pueden alcanzarse sino con aquellos. La verdadera perfeccion del universo consiste en el buen uso que las criaturas racionales hacen de su razon y de su libertad. Mas ¿á qué se reduce la bondad de este? A sujetarse al principio del sistema de todos los fines, el cual no es posible sino con arreglo á la idea de la moralidad. El buen uso de nuestra razon será tambien el conforme á la ley moral y la perfeccion del mundo consistirá en que esté de acuerdo con la moralidad bajo cuyo solo imperio cabe un sistema de todos los fines.

Se conciben dos especies de sistemas de todos

los fines: ó por medio de *la libertad ó segun la naturaleza de las cosas*. Se realiza por medio de la libertad al tenor de los principios de la moral que constituye la perfeccion moral del mundo. En el mero hecho de poder ser miradas como miembros de este sistema universal criaturas racionales, ya tienen un valor personal. Porque una buena voluntad es algo de bueno en sí y en su consecuencia, de *absolutamente* bueno. Cualquier otra cosa no es buena sino relativamente, por egemplo, la salud, el talento, no son buenos, sino en tanto que se hace de ellos buen uso. Pero la moralidad que hace posible un sistema de todos los fines dá á la criatura racional un valor en sí, puesto que la constituye miembro del gran reino de aquellos. La posibilidad de un sistema universal de los mismos depende de la moralidad, porque solo en tanto que *todas* las criaturas racionales obran segun estas leyes eternas de la razon pueden sujetarse á un principio comun y componer un sistema de fines. Este por egemplo será posible, si todos los hombres dicen la verdad; pero así que uno miente, su fin, su término no se aviene ya con el de los otros. Por lo cual la regla universal para juzgar la moralidad de una accion es siempre esta: si la hicieran todos los hombres ¿podria haber un concierto de fines? La perfeccion física del mundo es la realizacion del sistema de todos los fines segun la naturaleza de las cosas con el merecimiento del bien por la criatura racional; su estado conserva así una dignidad superior, sin lo que tendria indudablemente por sí misma un valor de dominacion, pero dicho estado podria aun ser siempre malo y reciprocamente, mas si las dos cosas están

reunidas la perfeccion moral y la fisica, entonces el mundo es el mejor posible. El fin objetivo de Dios en la criatura ha sido la perfeccion del universo, no simplemente la felicidad de las criaturas porque esta no seria mas que una perfeccion fisica; faltaria la moral ó el mérito de ser dichoso. La perfeccion del mundo para las criaturas racionales no podria consistir en nadar en el seno de los placeres aun teniendo conciencia de ser indignos de vivir.»

«Ademas de las razones objetivas de encontrar gusto en una cosa y en sus cualidades, hay tambien razones sujetivas de placer que acompañan á la existencia de una cosa: dos circunstancias que hay que distinguir, pues acaso por razones objetivas me parecerá una cosa siempre bella aunque nada haya en su existencia que me convenga, en cuyo caso no tendrá mi placer razones sujetivas, no tendrá interés. Lo mismo sucede con los motivos morales: si son objetivos ciertamente me obligarán á hacer algo, pero no me darán la fuerza ni la inclinacion ó el móvil. Porque para practicar las acciones reputadas buenas y justas, tambien se requieren ciertos móviles sujetivos que me impelan (1). No basta que yo juzgue la accion noble y hermosa, es preciso que mi eleccion se determine en su consecuencia. Pregúntase pues otra

(1) Este móvil puede ser el placer mismo que se tiene del bien moral, el amor de este bien, como Kant dice en otra parte. Bajo este aspecto la oposicion que Kant va á establecer entre la voluntad divina y la del hombre no es tan grande como parece. No estaria esenta de error ni de peligro la opinion contraria.

vez, si ha podido un móvil subjetivo independiente de la razon objetiva de la perfeccion de este mundo decidir á Dios á crearle ; y ¿cuál seria este móvil?—No puede concebirse en Dios móvil alguno subjetivo distinto de los motivos objetivos:—El placer que encuentra en la idea de la perfeccion de un objeto junto á la conciencia de sí mismo, como principio absoluto de toda perfeccion determina ya su causalidad.—Porque si debiese haber en él, antes de que realizase una cosa, placer subjetivo en la existencia de ella como móvil de la causalidad, dependeria parte de su felicidad de aquella existencia que le interesa, pues que el placer que resultara de la idea de la perfeccion de la misma cosa, no seria aun bastante poderoso para determinarle á producirla, sino que aun necesitaria un interés particular tomado de la existencia misma de la cosa. No habria habido tal interés si esta no hubiera existido en realidad, por perfecta que fuese en idea; por lo tanto habria necesitado Dios la existencia de un mundo para ser perfectamente feliz, lo que es contradictorio con la soberana perfeccion. Debe hacerse diferencia entre una voluntad *original* y una *derivada*. La última requiere sin duda móviles particulares que la determinen á la eleccion de un bien. La voluntad soberanamente perfecta, le realiza solo porque es bien. Luego Dios ha criado un mundo porque se complacia en la gran perfeccion de él, perfeccion segun la cual, todas las criaturas racionales deben participar de la medida de bien estar de que se hagan dignos: en una palabra, ha criado el mundo tanto á causa de su perfeccion fisica como de su perfeccion

moral. No puede pues decirse que el motivo determinante de Dios en la creacion, sea simplemente el bien de las criaturas, como si pudiera complacerse en ver seres felices fuera de él, sin que merecieran esa felicidad, sino al contrario, que la inteligencia infinita de Dios reconoció la posibilidad de un soberano bien fuera de él, donde fuese la moralidad el principio supremo. Se reconocia al mismo tiempo con el poder de realizar este mundo, el mas perfecto de todos los posibles y la satisfaccion de este reconocimiento de su potencia, como principio universalmente suficiente, fué lo que le decidió á realizar este bien finito supremo. Mejor dicho está, pues, que Dios ha criado el mundo para su gloria, ya que no cabe honrarle sino obedeciendo sus santas leyes. Porque ¿qué es honrar á Dios? ¿Será servirle? ¿y cómo se le puede servir? Seguramente no es tratando de atraerse sus favores tributándole toda clase de alabanzas, porque eso á lo mas serán medios de elevar nuestro corazon y prepararle á buenos sentimientos, sino *haciendo su voluntad*, observando sus mandamientos. La moral y la religion están estrechamente unidas, sin que se las distinga mas que en que por una parte, deben practicarse los deberes morales, como principios de todo ser racional, y en que este ser ha de obrar como miembro de un sistema universal de fines; al paso que por otra, deben mirarse estos principios como órdenes de una santa voluntad suprema, porque en el fondo las leyes de la moralidad son las únicas que se avienen con la idea de una perfeccion suprema.

«El universo se considera un sistema univer-

sal de todos los fines, tanto naturales como libres. Esta teoría de los fines se llama teología. Pero habiendo un sistema físico de fines en que todas las cosas de la naturaleza se refieren en clase de medios á ciertos fines que deben encontrarse en las criaturas racionales, hay tambien un sistema práctico de fines, es decir, un sistema, segun las leyes de la libre voluntad, en que todas las criaturas racionales se enlazan entre si recíprocamente como fines y medios. El primero es objeto de la *teología física*, el segundo de la *teología práctica* ó *pneumática*. Allí todas las criaturas racionales se miran á fuer de medios posibles de alcanzar los mismos fines de los seres racionales, y de este modo no se presenta el mundo simplemente *in nexu effectivo*, segun el encadenamiento de causas y efectos, sino al contrario, *in nexu finali*, como un sistema de todos los fines. Véase aqui en la *Teología práctica*, que las criaturas dotadas de razon son como el centro de la creacion á que todo se refiere en el mundo; pero que se refieren unas á otras como medios recíprocos. Por desordenada que nos presente la historia la conducta de los hombres, no hemos de creer que el género humano deja de estar sujeto á un plan universal, que ha de llevarle á su mayor perfeccion, por mas que abuse de su libertad, porque hasta ahora solo conocemos partes, fragmentos de él.

Para terminar este estudio, inquiriremos si ha criado Dios al mundo por *tiempo* ó por *toda la eternidad*. ¿No seria una contradiccion la creacion eterna del mundo? Porque entonces ¿no seria eterno como Dios, y sin embargo no deberia depender de él? Pero si hay que entender por eternidad un

tiempo infinito me obligo á un *regressus in infinitum*, y caigo en un absurdo. ¿No puede concebirse la creacion del mundo mas que por tiempo? Nada mas, porque si yo digo el mundo ha tenido principio, afirmo así, que *antes* de su origen habia tambien tiempo, porque todo principio de una cosa es fin de un tiempo pasado y primer instante de un tiempo siguiente. Mas si antes de que existiese el mundo hubiese habido ya tiempo, debió de ser tiempo vacio ¡otro absurdo! ¡y habia Dios en ese tiempo! ¿Cómo saldrá la razon de este choque de sus ideas? ¿Dónde esta la causa de esta aparente dialéctica? En que yo miro una simple *forma de la sensibilidad*, una simple condicion formal, un fenómeno, á saber, el *tiempo*, como una determinacion *mundi numenon*. No son todos los fenómenos mas que acontecimientos en el tiempo; pero si quiero someter á su ley la realizacion (*actuatio*) de las sustancias mismas, *substratum* de todos los fenómenos, y por consiguiente de mi representacion sensible, caigo en un error notable, en una *μεταβασις εις αλλο γενος* porque confundo entre sí cosas que no se convienen. Mi razon reconoce aquí su impotencia para elevarse sobre la esperiencia, y puede á la verdad hacer ver que son vanas las objeciones de los adversarios, si bien es harto débil para decidir algo, apodícticamente cierto (1).

(1) Kant. Vorles etc. pág. 86 y siguientes.

RESUMEN. (1)

Dios , en cuanto dió leyes al mundo desde el principio , y en cuanto se le supone queriendo á cada instante su resultado , se llama *providencia*.

Tambien se llama así á la intervencion posible de Dios en el tiempo para determinar en apariencia ciertos acontecimientos *segun ó contra las leyes de la naturaleza*. En este último caso se llaman *milagrosos*.

Apesar de la debilidad de nuestra inteligencia podemos concebir el orden y belleza del mundo. La astronomía y todas las ciencias físicas certifican la armonía que reina por todas partes , en las grandes masas como en las pequeñas : es evidente la unidad de esta diversidad infinita. Existe no solo en el mundo material, sino entre este y el espiritual; uno y otro han salido sin duda de la misma mano , han sido concebidos por la misma bondad inteligente y providencial. Sin embargo, no creamos que no son las maravillas de la creacion mas de lo que á nosotros nos afecta ; sabemos sobrado poco de Dios y del mundo para conocer la relacion del uno con el otro , la razon del mundo , y la del mundo tal cual es , antes que de otro cualquiera. En una palabra , conocemos muy imperfectamente el plan de la creacion , no solo en su principio, sino tambien en su ejecucion. No pueden todas las ciencias reunidas trasladárnosle

(1) Este resumen no comprende el párrafo de los atributos divinos, irreducible á mas sencilla expresion.

fielmente , y el silencio de la adoracion es el sentimiento que debe dominar aquí; sentimiento tanto mas enérgico cuanto mas sabemos. Cuanto mas se conoce al mundo, mas se conoce á Dios. De aquí el carácter esencialmente religioso de la ciencia, de aquí su lado noble y hasta obligatorio. No nos atrevemos á hacer resaltar el orden admirable del mundo , porque nos sentimos abrumados á la vez por lo que ignoramos y por lo que creemos saber. Siempre quedaremos muy inferiores á esta tarea; hay mas: parece que un sentimiento de piedad nos veda emprenderla. Bástenos aquí consignar la necesidad de acudir á la ciencia y hasta á la poesía.

CAPITULO XXX.

EXÁMEN DE LAS OBJECIONES FUNDADAS EN EL MAL FÍSICO Y EN EL MAL MORAL, (CONTRA LA SABIDURIA CREADORA Y PROVIDENCIAL DE DIOS).

Tambien tomaremos toda la materia de este capítulo de la *Lecciones de Kant sobre la teoría filosófica de la religion*. Reconócense tres clases de objeciones; pero la primera y la tercera no son realmente mas que una , la del mal moral.

«La primera es contra la *santidad* de Dios , y puede reasumirse así : si Dios es santo , si aborrece el mal moral , ¿de dónde viene ese mal , objeto de la aversion (*Verabscheung*) de todos los se-

res racionales, y principio del extravío (*Verabscheuens*) intelectual?»

«La segunda es contra la *bondad* divina. Si Dios es bueno y quiere el bien de los hombres, ¿de donde viene al mundo el mal *físico*, objeto de aversion (*Verabscheung*) para todo aquel á quien alcanza, y principio del extravío (*Verabscheuens*) físico?»

La tercera es contra la *justicia* de Dios; si Dios es justo, ¿de dónde viene la desigual distribucion del bien y del mal moral en el mundo, distribucion absolutamente incompatible con la moralidad?

I. La primera objecion, la tomada del origen del mal moral en el mundo, no obstante lo santo de la fuente primitiva de todo, toma su fuerza de la reflexion de que nada puede suceder sin una razon primera que sea obra del criador. ¿Pues como es esto? ¿Habia el mismo Dios santo de haber puesto en la naturaleza del hombre el gérmen del mal moral? No pudiendo el hombre conciliar estas dos cosas, imaginó un *mal* principio eterno, particular, que ha corrompido por decirlo así, parte de las cosas en el santo manantial primitivo de todo y les imprime su carácter. Pero este mecanismo es contrario á la razon humana, que no nos conduce sino á un ser único de todos los seres, y que no puede concebirse sino soberanamente santo: pues entonces, ¿cómo derivar el mal moral de un Dios santo? Esto es lo que van á esplicarnos las siguientes consideraciones.

Por de contado hay que observar que el hombre es la sola criatura que debe sacar de si mismo todas sus perfecciones, y por consiguiente

formar su carácter. Dios le ha dado talento, capacidades y facultad de servirse de ellos como quiera. Le ha creado libre, pero tambien le ha dado instintos animales, le ha dado sentidos que debe dominar y regir, puesto que le ha dotado de razon. Creado así, era de una naturaleza excelente, atendidas las disposiciones que le adornaban; mas respecto á su desarrollo todavia era grosero. A él le tocaba este desarrollo, el cultivo de su talento, la bondad de sus intenciones de su voluntad. Mucho puede esperarse y temerse de una criatura provista de tan grandes medios; puede encumbrarse sobre los ángeles que carecen de voluntad, como puede rebajarse del bruto privado de razon. Si quiere trabajar en perfeccionarse y en salir de su estado grosero, en emanciparse del instinto ¡cuán brillante será su destino! Pero si se aparta de la senda que le traza la razon, si se estravía, ¿á quién tendrá que echar la culpa?

Este modo de ver cuadra perfectamente á la tradicion mosaica, que nos presenta al hombre en el paraíso, como al hijo querido de la naturaleza, grande por sus facultades, pero tosco todavia. Primero pasa su vida sin inquietud llevado de sus instintos, hasta que siente la conciencia de su libertad; entonces ya no es animal, se ha hecho hombre. Continúa adelantando; pero á cada paso que da, sigue una nueva caída, y sin embargo cada vez se va acercando mas y mas á la idea de la perfeccion de un ser racional, perfeccion á que acaso no llegará sino en millones de años.»

«En el mundo terrestre todo es progreso. Así

el bien y la felicidad no existen realmente en él, lo que existe es el camino de la perfeccion y de la felicidad. No se puede mirar el mal, como desarrollo imperfecto del gérmen del bien. El mal no tiene principio ó gérmen particular; porque es una simple negacion, es la limitacion del bien, es la imperfeccion del desarrollo de su gérmen. Mas el bien tiene un gérmen, porque es por sí mismo independiente del mal. Estas disposiciones que ha puesto Dios en la humanidad, debe desenvolverlas el hombre antes de que pueda mostrarse el bien. Teniendo y debiendo tener el hombre, para durar, gran número de instintos que hacen parte de la animalidad, su fuerza le lleva á abandonarse á ellos, y el mal es consecuencia de este impulso; ó mejor, cuando principia á servirse de su razon cae en mil locuras. No es concebible un gérmen particular del mal, mas el primer adelanto de nuestra razon hácia el bien, es el origen del mal, y lo que queda de rudo y de inculto en el hombre es tambien mal.

¿Es, pues, inevitable el mal moral y lo quiere Dios así? De ninguna manera: Dios quiere que desaparezca con el omnipotente desarrollo de los gérmenes de perfeccion. Quiere que se aniquile con el progreso en el bien. Tampoco el mal es un medio para el bien, no es mas que un accesorio suyo, como quiera que el hombre debe estender su naturaleza y combatir sus instintos animales. El medio del bien está *en la razon* y es el esfuerzo en salir de la rudeza. Al tomar el hombre la iniciativa en esto, somete su razon al instinto y al cabo la desenvuelve por sí misma. El mal, pues, no existe, sino desde el momento en que su razon

se ha desenvuelto ya, hasta el punto de reconocer obligacion. Así dice San Pablo que el pecado no viene hasta despues de la ley. Por último, cuando el hombre se ha desarrollado del todo, cesa el mal naturalmente. Por lo tanto, si se reconoce obligado al bien y á pesar de eso hace el mal, es punible, porque puede vencer su instinto, y aun cuando los instintos hayan sido dados para el bien, si los lleva al extremo, culpa es suya y no de Dios.»

«La santidad divina está justificada, por cuanto la especie humana debe llegar así á su perfeccion. Mas si se pregunta de dónde viene el mal á los individuos de la humanidad; haciéndose cargo de los límites necesarios en las criaturas, es lo mismo que si se preguntára, de dónde viene la parte del todo. El género humano debe formar una clase de criaturas cuyo destino es emanciparse de sus instintos naturales, y á cuyo progreso acompañan muchos tropiezos y caídas. Pero llegará un día en que marche derecho y sin vacilar, por mas que acaso no brille hasta que el hombre haya sido castigado de sus estravíos. Si alguno preguntase, por qué le ha criado Dios, seria una arrogancia, porque es como si se preguntára ¿por qué ha completado la gran cadena de las cosas de la naturaleza con la existencia de una criatura semejante al hombre? ¿Por qué no ha dejado una laguna? ¿Por qué no ha hecho al hombre ángel? Pero entonces ¿cómo habia de ser hombre?—La objecion de que si Dios tiene bajo su poder las acciones de los hombres en general y las dirige segun leyes universales, es tambien el autor de esas malas acciones, es trascendental y no debe hallar su solucion, sino en la psicologia racional, artí-

culo de la libertad. Con todo, al hablar de la providencia hemos dicho cómo ha de entenderse la voluntad de Dios y las libres acciones de los hombres.»

«Puede decirse aun que la posibilidad de separarse de las leyes morales debe ser inherente á toda criatura, porque no se concibe alguna que no tenga necesidades y límites: solo Dios es infinito. Pero si toda criatura tiene necesidades, si carece forzosamente de alguna cosa, debe ser tambien posible que conducida por móviles sensibles (porque estos móviles son consecuencia de las necesidades) pueda separarse de la moralidad: en el supuesto, sin embargo, de que no se habla aquí sino de criaturas libres, porque las que no tienen razon, tampoco tienen moralidad. Si el hombre ha debido ser una criatura libre y desarrollar y perfeccionar por sí mismo sus facultades y sus talentos, ha debido igualmente estar en su poder el seguir ó no las leyes morales. El uso de su libertad ha debido depender de él aunque hubiera de ser contrario al plan del mundo moral, tal como Dios le ha trazado. Solo Dios podia darle fuerzas y motivos superiores, á fin de que mereciese ser dichoso en su clase de ciudadano del gran reino de los fines, y obrando segun los designios de Dios. Si pues no impide el mal en el mundo, no se deduce que le permite, sino que le tolera.

II. La segunda objecion tomada del *mal físico* que hay en el mundo, se dirige contra la voluntad divina. Se trata de examinar de donde viene este mal. Tenemos ciertamente idea de una plenitud perfecta de bienestar y de contento supremo, pero no podemos alegar un caso *inconcreto* en que se

realice *completamente*. Dos clases hay de felicidad:

1.º Una que consiste en la satisfaccion de los deseos. Pero desear supone siempre necesidades que hacen que deseemos alguna cosa. Por consiguiente sufrimiento y mal.

2.º La otra cuya posibilidad se concibe y es una felicidad sin deseos, consiste únicamente en el goce. Hombres que quisieran ser dichosos de este modo, serian los mas inútiles del mundo; porque carecerian de todos los móviles de accion que estriban en el deseo. En el fondo, ni siquiera podemos formarnos idea exacta de una dicha que no sea un progreso en el bienestar. De aquí el disgusto ocasionado por el género de vida de los que no hacen mas que comer, beber y dormir. A ningún hombre que se siente con fuerza é inclinacion a la actividad se le antojaria cambiar su estado por esa pretendida felicidad, aunque tuviera que vencer muchas dificultades. Por eso los novelistas eliminan siempre de la escena á los héroes que despues de vencer innumerables dificultades, no tienen ya mas que reposar, porque conocen que no pueden pintar una felicidad en el simple goce; el trabajo, los obstáculos, la fatiga, la perspectiva del reposo, el esfuerzo en llegar á este ideal, todo esto es una dicha para nosotros y una prueba de la bondad divina. El grado de felicidad no debe determinarse por una criatura, conforme á un solo punto de su existencia, sino conforme á toda ella. El mal físico es un medio que emplea Dios para conducir á los hombres á su bien. Conocemos demasiado poco el éxito de las penas, el fin á que vienen á parar en los designios de Dios, la condicion de nuestra naturaleza respecto de la

felicidad, y hasta lo que es ser dichosos, para que seamos capaces de calcular la felicidad de que es susceptible el hombre en el mundo. Bástenos poder librarnos de la mayor parte de los males, convertir nuestra tierra en un paraíso y hacernos dignos de gozar un día la felicidad eterna. El mal físico es aquí necesario para enseñar al hombre á dirigir sus plegarias y sus deseos hácia un estado mejor, y á esforzarse en merecerle. Habiendo el hombre de morir un día, no debe estar muy apegado á la vida por la felicidad; la suma de sus goces y la de sus padecimientos han de hallarse en tal proporcion que vea acercarse la muerte sin gran sentimiento. ¿Puede concebirse mejor plan para el destino del hombre?

III. La tercera objecion es contra la *justicia* de Dios, fundada en la desproporcion que existe en la tierra, entre la buena conducta y la felicidad. Examinando detenidamente, hallamos, que no es tan grande, y que resumidas cuentas, todavía la mejor posicion es la del hombre de bien. No nos deslumbre el brillo exterior que frecuentemente rodea al vicioso. Veamos su interior, y leeremos en él lo que Shaftesbury llama la confesion de su razon «y sin embargo, tú eres un pícaro.» Los remordimientos de su conciencia le atormentan sin cesar: amargas reflexiones le abruman á cada instante, y toda su felicidad aparente no es mas que aturdimiento de sí mismo, ilusion. Con todo, no puede negarse que algunas veces el hombre mas probo, si se trata de circunstancias exteriores de felicidad, parece ser juguete del destino. Pero se destruiria toda moralidad, no habria honradez desinteresada, no se cumpliria el

deber por el deber, si hubiera de medirse nuestro verdadero mérito por el curso de las cosas y por los accidentes que nos ocurren. Toda conducta moral se convertiría en regla de prudencia; el egoismo sería el móvil de nuestras virtudes. Pero hay que hacer el sacrificio de nuestro reposo, de nuestras fuerzas, de nuestros intereses, cuando lo exigen las leyes eternas de la moralidad: no hay virtud verdadera sino la que merece una recompensa futura. Y si no hubiera desproporción entre la moralidad y la dicha de este mundo, no nos quedaria ocasion alguna de ser verdaderamente virtuosos (1).

CAPÍTULO XXXI.

DESTINO DEL HOMBRE.—PRUEBA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA.

§. 4.º

Destino del hombre.

La palabra *destino* se entiende de lo que ha sucedido ó debe suceder segun las leyes inmutables de la naturaleza y de lo que debería suceder segun la ley moral y la libertad. Hay, pues, dos

(1) Kant. Vorles uber Relig. pág. 147—159 y pág. 213.

clases de destinos, físico y moral. Y si se compara la conducta *real* de un agente libre á su conducta *ideal*, se distinguirá bajo el aspecto moral, un destino de *hecho* y otro de *derecho*.

Por lo demas, solo es susceptible de destino lo que sufre la ley del tiempo, lo que llega á ser. Dios no le tiene, porque no llega á ser, sino que es.

El hombre como ser físico, organizado y sensible, está fatalmente sujeto, sometido á las leyes generales que rigen la materia, á las menos generales que rigen los cuerpos orgánicos, y á las menos generales aun, que rigen á la animalidad.

Como ser inteligente y racional, y aun como ser libre, lo está tambien á ciertas leyes y en tal grado, mas bien que á otras y en tal otro.

Y no menos fatalmente lo está como ser misto, á las que presiden á las relaciones de lo físico y de lo moral, que dan origen á estas relaciones.

Lo mismo sucede con las circunstancias de su nacimiento, de su primera educacion y de gran número de consecuencias de sus acciones voluntarias y libres de que se apodera la necesidad; al agente se le crea una nueva posicion en que es llamado á ejercer su libertad dentro de un rádio de cierta estension variable, para recaer de nuevo bajo el imperio de la fatalidad. Así es, que el hombre marcha siempre con un pié en la necesidad y con otro en la libertad.

Al cabo de la carrera visible de la vida, si no ha acabado todo para él, como la razon exige, le espera el porvenir que debe abrirse tambien bajo un aspecto de fatalidad moral, como consecuencia física inevitablemente de acuerdo con la con-

ducta moral que haya observado en la tierra, en todas las posiciones fatales ó no fatales en que se haya hallado. Porque basta que podamos obrar con cierta libertad en una situacion fatal, para que seamos responsables de nuestra accion y de sus resultas aunque fueran fatales, (condicionalmente, es decir, supuesta la accion libre que les dá origen).

El destino total del hombre comprende toda la duracion de su existencia en este mundo y en el otro; mas estando el destino de la vida inmediatamente fuera de nuestro poder, no teniendo influjo sobre la determinacion de su cualidad, sino por la manera misma en que nos conducimos en el mundo, no tenemos para qué ocuparnos mas que del presente, del destino libre ó de derecho, no podemos con los otros.

Ahora bien, dos marchas se nos presentan, ó queremos nuestro bien fisico ó el bien moral, ó vivir como animales ó como hombres, obedecer la ley de la carne ó la ley de la razon.

1.º La sensibilidad no es una ley de accion, obligatoria, sino una ley fisica, sensible; un apetito, no manda, solicita. No es una autoridad, no tiene carácter para legislar. Es lo contrario de la razon.

2.º Esta nos manda someter el animal al hombre y no esclavizar el hombre al animal.

3.º Aunque solo quisiéramos trabajar en nuestra felicidad, nos seria imposible grangeárnosla, porque semejante fin no está á nuestro alcance ni puede ser el de la humanidad, puesto que la inmensa mayoria carece de medios para satisfacer sus necesidades.

4.º Cuanto menos civilizado es el hombre, menos necesita ; de suerte, que convertir la felicidad que no podria ser sino negativa en fin último de sus acciones, es erigir en principio la necesidad, la legitimidad de su embrutecimiento.

5.º Por el contrario, siempre podemos ajustar mas ó menos nuestras acciones á la ley moral, perfeccionarnos mas y mas, nuestra razon nos obliga á ello.

6.º Tambien nos asegura que si nos conducimos bien en este mundo, nada habremos de temer en el otro, que podemos y debemos esperar todo, y que así toda nuestra naturaleza quedará satisfecha, primero la razon, despues la sensibilidad. En lugar de que si invertimos este orden natural, si queremos ser dichosos donde es imposible serlo, pero donde tiene abierto su palenque la virtud, frustraremos á la vez nuestro destino presente y futuro.

7.º ¿Quién no vé, quién no sabe que el medio mas seguro de ser feliz aun en este mundo es el ser virtuoso? Así nuestro destino actual de derecho, nuestro destino absoluto del momento, es vivir conforme á la ley moral por mucho que cueste. Pero estamos sosténidos por la esperanza, por la conviccion moral mas firme de que si la virtud con sus sacrificios es condicion forzosa de la vida presente, la felicidad, y una felicidad pura y sin fin, será el patrimonio de la vida futura.

Inmortalidad del alma.

La experiencia no nos asegura de la inmortalidad del alma, porque aquella sería la misma de la otra vida, futura siempre para todo hombre en este mundo. Solo el razonamiento puede resolver esta cuestión, dado que sea posible. Para ello habría de partir, ó de la naturaleza del hombre ó de la de Dios, de sus atributos morales ó providenciales, ó de ambas cosas á la vez.

Por mucho tiempo se ha creído probar la inmortalidad del alma, haciendo ver que es espiritual, pensando que lo mortal es solo lo que está sujeto á perecer por disolución de partes. Pero en esto había muchos errores capitales. 1.º Los compuestos materiales se disuelven y no perecen, lo que se altera en la materia no es la sustancia, sino la forma: la materia, por su naturaleza, es tan eterna como el espíritu: 2.º Aun cuando la destrucción de la forma grosera y visible de la materia fuese el aniquilamiento de un cuerpo como compuesto, no es verosímil que los cuerpos se dividan ó disuelvan hasta su última composición; lo contrario es lo probable, por no decir lo cierto. Luego aunque el alma fuese corpórea, aunque su esencia consistiera en algunos de esós compuestos últimos, inaccesibles á los agentes exteriores, sería eterna á fuer de compuesto, como sería naturalmente eterna, en todo caso, á fuer

de sustancia corpórea simple ó primitiva. Así, aun en la hipótesis misma del materialismo, no perece el alma naturalmente á título de sustancia material simple, ni aun á título de sustancia material compuesta. Luego la mortalidad no es consecuencia de la materialidad.

Recíprocamente digo que la inmortalidad no es consecuencia necesaria de la espiritualidad, porque ser inmortal no es simplemente existir como sustancia, sino ante todo pensar.

1.º Dios puede aniquilar tan fácilmente la sustancia simple espiritual como la simple material, como la compuesta: 2.º Sin aniquilar la sustancia puede destruirla, impedirle su forma espiritual, el pensamiento. Es así que aniquilar este es aniquilar la vida, luego la mortalidad es absolutamente posible bajo todos aspectos, no considerando mas que la espiritualidad del alma. ¿Quién nos dice que pueda pensar el alma separada del cuerpo, y que no sea necesaria una acción especial de parte de Dios para mantenerla pensante?

En vano Mendelssohn ha pretendido probar en el *Phédon* que el aniquilamiento de un ente simple implica contradicción, pues que no puede efectuarse sin que tal ente sea y no sea al mismo tiempo. Si probase algo este argumento, probaria tambien la imposibilidad de la creacion. Y como no siempre hemos pensado ni vivido, y el *yo* era nada para la sustancia de nuestra alma antes que estuviese unida al cuerpo, ¿porqué no habia de continuar siendo nada despues que este se disolviese, aun cuando Dios no pudiera destruir un ente simple? Pero ¿no seria algo temeraria

esta asercion? ¿Es siquiera sostenible en buena metafisica? ¿Se concibe en el tiempo un ser simple? Además, y Kant lo ha dicho, para que se aniquile el alma, no se necesita que se destruya la sustancia, basta que se estinga el pensamiento, y como este tiene cierta intensidad sea la que quiera, como pueden distinguirse grados en él, se destruye el argumento de Mendelssohn. Luego es muy cierto que la espiritualidad no es una razon de inmortalidad.

Si partimos de Dios solo, prescindiendo del hombre, tampoco se sabe qué decir. Porque no conocemos inmediatamente los designios de Dios, ni las leyes de su suprema sabiduria, no se saca conclusion alguna de este punto de vista, en que con realidad no podemos colocarnos. Queda, pues, el del hombre y de Dios en su relacion.

El hombre no alcanza aquí bajo todo su fin; aspira á la felicidad y está condenado á sufrir; quiere ser justo y aun santo y peca; desea saber e ignora, cae en el error; quiere ser perfecto bajo todos aspectos, y bajo todos aspectos queda infinitamente inferior de lo que él se concibe. Por último, le horroriza la nada y sin embargo muere... No, no muere, lo parece. Si nó ¿qué otra criatura hubiera sido peor tratada que él, siendo la obra maestra, el rey de la creacion? ¿Qué otra criatura seria proporcionalmente mas imperfecta, menos acabada? ¿Qué otro ser no lograria mejor el fin, el término y la satisfaccion de todas sus facultades? ¿Presenta la naturaleza esta escandalosa escepcion para él solo? ¿Y porqué? Pero hay mas: ó no hay Dios, ó ha de cumplirse la justicia absoluta, tal es el grito unánime de la con-

ciencia humana. No hay idea mas clara, mas palpable, mas imperiosa, mas absoluta; ó se admite ó se desecha del todo la razon. Es así que de hecho no se cumple esta justicia absoluta en la tierra, luego la providencia duerme ó está solo pasiva, porque cuenta con la eternidad. No hay remedio, decir que está sujeta á errores, á distracciones, á olvido, á flaquezas, es negar que existe. No queda mas recurso que el de que se cumpla mas adelante, este adelante es mas allá del sepulcro, es la inmortalidad. Luego el alma es inmortal: al menos está asegurada la otra vida. Pero ¿será eterna ó no? esta es otra cuestion. Porque en efecto, parece que un mérito y un demérito finitos no requieren premio ni castigo infinitos: ademas de que puede añadirse que donde acaba la justicia de Dios principia su bondad. ¿Quién nos ha dicho que no hay *muchas moradas en la mansion del Padre celestial*? No es seguramente el Evangelio. Pero aquí se turba la razon, y si es cuerda, esquivo internarse mas en esas misteriosas profundidades de la vida futura, solamente espera con una confianza mezclada de temor.

Por otra parte, la creencia en la vida futura es de las creencias humanas universales que pueden pasar sin exageracion y sin error, por una de las leyes del espíritu humano.



CAPÍTULO XXXII.

MORAL RELIGIOSA Ó DEBERES PARA CON DIOS.

A los deberes para con Dios se les da el nombre comun de *culto*; entendiéndose por tal un sentimiento de amor, de respeto y de veneracion que puede manifestarse por movimientos ó actitudes corporales. Es, pues, un sentimiento misto que atrae por medio del *amor* hácia el objeto del culto, al mismo tiempo que aleja por medio del *respeto*.

Todo lo bueno, lo bello, lo grande, lo sublime, ocasiona en nosotros este sentimiento; pero su intensidad se mide por el mismo grado de belleza y sublimidad que le ocasionan. Y como Dios solo es perfecto, el culto que se le rinde debe sobrepasar infinitamente al que se rinde á las criaturas. Así que se ha concluido por no entender propiamente por culto otro que el divino, y mas particularmente se le llama *adoracion*, porque esta no se debe mas que á Dios, y entendida así significa ademas *oracion*.

Cada creencia religiosa tiene prácticas particulares que llama culto; pero no es de estas formas especiales, ó mas bien de estos diversos ritos de los que vamos á hablar, sino de los sentimientos que constituyen su alma y su verdad.

Investigaremos primero en qué consiste mas especialmente el culto, despues en qué sentido es

un deber, y por último cuáles son sus elementos.

I. Si no tuviera el hombre idea de Dios, es evidente, que nada experimentaria como consecuencia de esta idea, siendo el sentimiento del culto efecto de la idea de la divinidad. De aquí un primer deber con ocasion de Dios, el de conocerle. Pero esta idea, este conocimiento seria impotente sino estuviera determinado de alguna manera; ó mas bien no existiria. ¿Qué seria Dios para la inteligencia humana si esta no pudiese pensar mas que su existencia? Mucho menos conocemos á Dios por su sustancia que por sus atributos, como nos sucede con todos los seres y si hemos de referir los sentimientos del culto á la idea de Dios será aquel mas ó menos puro, mas ó menos verdadero, mas ó menos vivo etc., segun que la idea misma que nos formemos de Dios tenga ó no estos caracteres como prueba la historia de todas las religiones. Este no pasa de ser uno de los numerosos casos de la estrecha dependencia en que se encuentra el corazon con relacion al espíritu.

Si el culto es un deber, es porque consiste en conocer á Dios, de lo cual depende todo lo demas. El culto como consecuencia de las ideas es siempre de hecho lo que puede ser en cada hombre, esto es subjetivamente; tiene sin embargo su ideal arreglado sobre la idea menos imperfecta que podemos formarnos de la divinidad. Considerado bajo este punto de vista puede decirse del culto tal como se halla en cada hombre que es mas ó menos imperfecto. Tratemos, pues, de determinarle en derecho ú objetivamente, esto es, de lo que debe ser.

Aunque no intentemos aquí dar á conocer los

atributos divinos, los recordaremos para deducir el culto de ellos como de su principio. Bien se vé que no hablamos sino de los atributos llamados comúnmente relativos, porque desconocemos los absolutos, y por lo tanto no egercen influencia alguna sobre nuestros sentimientos.

Tenemos, pues, que ver qué sentimientos inspiran en nosotros esas cualidades divinas supuestas infinitas, esto es, elevadas al grado mas alto posible, para formarnos una idea esacta del culto ideal ú objetivo. Ahora bien, la inteligencia sin límites produce naturalmente una fé sin reserva; la omnipotencia produce la *admiracion*; la justicia, un *temor* mezclado de *confianza*; la bondad, el *amor*, el *agradecimiento*, la *esperanza*; la inteligencia y la justicia reunidas, la concepcion de la necesidad de la *obediencia* á la conciencia moral que es como la voz de Dios en nosotros.

Todos estos atributos juntos con los de segundo orden, en su accion simultanea sobre el espíritu, producen el sentimiento muy complejo y mas ó menos poderoso de la adoracion, especie de éstasis, ó absorcion del alma humana en la contemplacion y el amor del ser perfecto infinito.

La *oracion* en el sentido estricto no es mas que el resultado del conocimiento de nuestra miseria, del deseo natural de librarnos de ella, y nuestra confianza en un Dios infinitamente bueno, sábio y poderoso. No hace parte del culto propiamente dicho. Es ademas tan inevitable en el hombre que sufre (¡y quién no sufre!) y que cree en Dios como el deseo mismo.

II. Todo lo que acabamos de reconocer como elementos del culto, pertenece al orden de fenó-

menos internos que llaman sentimientos: como estos no son *inmediatamente* del dominio de la libertad, se sigue que á este título el culto no sería un deber.

Tampoco lo es en el sentido de que nada podemos en pro ni en contra de Dios; su fin está conseguido, y es imposible que el culto del hombre le haga caer de su felicidad suprema. El hombre no tiene, pues, bajo este aspecto, ni deberes de abstinencia ni de acción, y si alguno fuese tan insensato que creyera lo contrario, no haría ni un acto de piedad ni de impiedad, sino de pura superstición, de locura.

No hay que confundir en materia de culto lo bello, lo que produce en nosotros un sentimiento particular con el deber. Un acto de *latría* puede agradarnos como disgustarnos otro de irreverencia religiosa ó de impiedad propiamente dicho, si fuera posible que los hubiera; pero no son mas que hechos puramente estéticos, que se derivan de la idea que tenemos de una especie de finura y de grosería religiosa, pero no de la idea de deber.

Guardémonos por lo tanto de no dar al culto toda la importancia moral que merece. Por descontado, si vale mas ser religioso y hasta devoto que el no serlo, la capacidad religiosa, ó la religiosidad, (el espíritu y el corazón en cuanto tienen cierta afinidad con Dios) deben cultivarse como las demás disposiciones naturales nuestras, solo para hacernos mas perfectos.

Ahora bien, de nosotros depende mantener en nuestro espíritu la idea de Dios, despojarla de todo grosero antropomorfismo, hacerla viva y eficaz considerando á Dios en sus verdaderas relaciones

con el hombre y con el mundo. Puede faltarnos sin duda la influencia de esta idea, pero mas probable es que no suceda así, si hacemos lo necesario para retenerla.

Somos dueños, sino de ser afectados por el sentimiento que constituye el culto, al menos de buscarle, y aunque siempre nos faltara, no por eso dejaria de ser un deber esforzarnos todo lo posible para hacer á nuestra alma capaz del sentimiento de lo divino.

Por otra parte, es incontestable que el sentimiento religioso purifica al hombre, le engrandece, le eleva y le sostiene. Es, pues, un gran ausiliar para cumplir los deberes relativos á nosotros y á nuestros semejantes, y como es obligacion el no despreciar ningun medio propio para el cumplimiento de nuestros deberes, y sobre todo un medio muy poderoso, se sigue que en este sentido el culto es tambien un deber.

III. Puede dividirse el culto en *negativo* y *positivo*. El primero tiene por objeto lo que debe evitarse bajo el aspecto religioso; y el segundo lo que debe hacerse.

1.º No se ha de invocar el nombre de Dios en vano ó hablando de cosas bajas ó indignas, ni aun en apoyo de la verdad. Con menos razon se le ha de hacer que sirva para confirmar el error, ora en las aserciones comunes de la vida, ora en las solemnes, como en el juramento, por ejemplo.

Jamás se ha de disimular ó negar la creencia en Dios; lo contrario seria á la vez una cobardia, una mentira, un mal ejemplo, una impiedad.

Tampoco se han de poner en ridiculo las cosas religiosas, pues merecen nuestro respeto.

Hay que abstenerse sobre todo de juzgar desfavorablemente de la providencia, de quejarse de ella, de acusarla.

2.º Dividese ordinariamente el culto positivo en *interior* y *exterior* y este á su vez, se subdivide en *privado* y *público*.

Ya hemos espuesto antes el culto interior: el exterior propiamente hablando, no es mas que la consecuencia de aquel: al menos debe ser su signo porque si es solo, no merece el nombre de culto: no es mas que un lenguaje vano y engañoso. El exterior privado ó público no es un deber sino como medio de favorecer el desarrollo é intensidad del culto interior, primero en sí mismo y accesoriamente en otro. No es obligatorio por sí; de otra suerte el cuerpo como cuerpo tendria deberes en cierto modo; lo cual es un error, aunque se haya repetido cien veces.

Pero sobre todo, por lo que se manifiesta nuestra fé viva y eficaz en Dios es por la conformidad de nuestras acciones á la ley moral ó á la voluntad divina en lo que respecta á nuestros deberes reflexivos y sociales. Este es el mejor culto con que se puede honrar á Dios.

Los deberes religiosos negativos ó de abstinencia son *estrictos* ó *perfectos*; los positivos son por el contrario *latos* ó *imperfectos*.

En resumen: nuestros deberes para con Dios no pueden determinarse, sino partiendo de sus atributos.

Y como Dios no es pasivo respecto á nosotros, solo hallan fundamento moral en nuestro perfeccionamiento. No son sino deberes mediatos, medios y no deberes-fines ó últimos.

Reasumiendo, diremos, que el mejor modo de honrar á Dios es: 1.º cumplir nuestros fines-deberes: 2.º tratar de formarnos una idea perfecta de su naturaleza y atributos: 3.º no concebirle muy semejante al hombre: 4.º aprender á conocer y respetar la impenetrable oscuridad en que se envuelve: 5.º reverenciar su nombre: 6.º adorar la profundidad de sus designios, y por lo tanto juzgarlos con suma circunspeccion: 7.º estar firmemente persuadidos de que todo lo ha hecho lo mejor posible, que ninguna cosa mas perfecta podia salir de la nada, que tiene un cuidado paternal y moral de sus criaturas: 8.º confiar ciegamente en su justa bondad, si permanecemos fieles á su ley, manifestada á todos los hombres por la conciencia: 9.º respetar hasta en el ataque las creencias ó prácticas que nos parecieren falsas ó abusivas, y todo lo que corresponde á las ideas que los hombres se forman de Dios, y al culto que le rinden. Lo demas pertenece á los sentimientos é instituciones, cosas que están fuera de la filosofía, pero que no deben contrariar la idea racional ó filosófica de Dios.

INDICE DE MORAL Y TEOLOGIA RACIONAL.

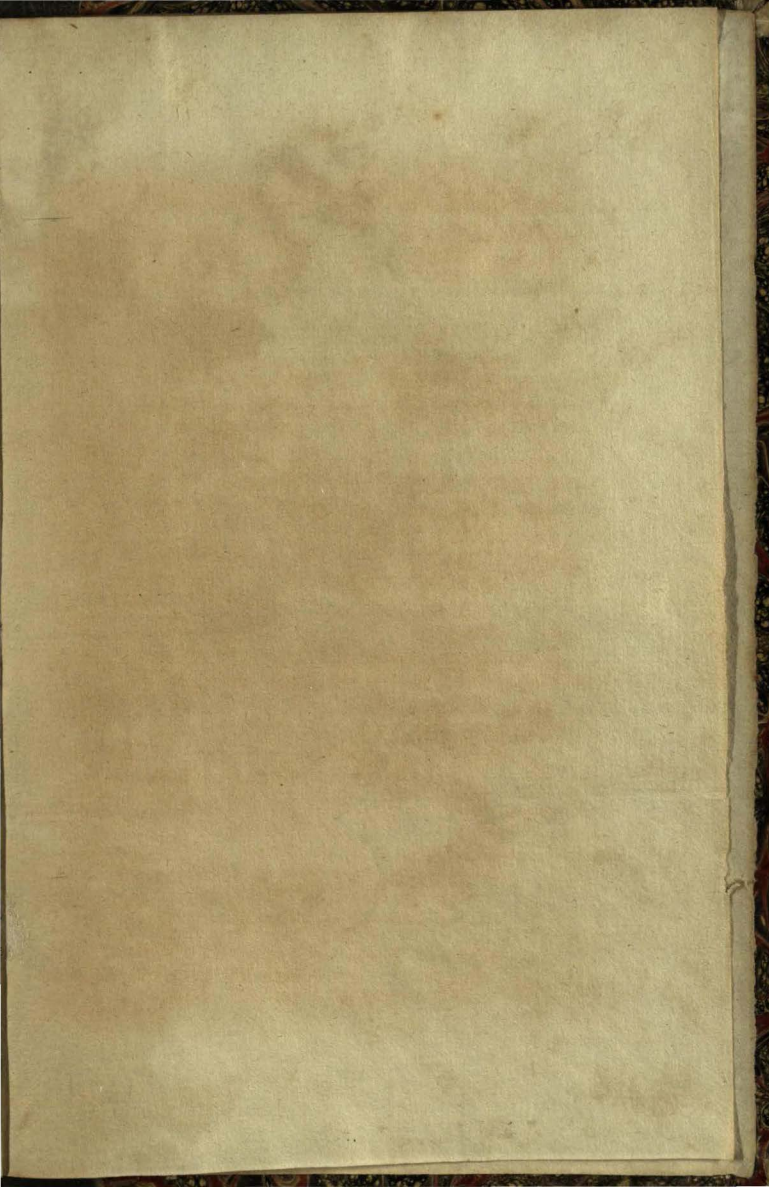
	Páginas.
CAPITULO XXII. Objeto de la moral. .	5
CAPITULO XXIII. De los diversos motivos de nuestras acciones. ¿Es posible reducirlos á uno solo? ¿Cuál es su importancia relativa?	15
CAPITULO XXIV. Fenómenos morales en que descansa lo que se llama conciencia moral, sentimiento y noción del bien y del mal, obligación moral, etc.	21
CONTINUACION. Del sentimiento moral.—De la conciencia verdadera ó falsa.—Criterio del bien moral.—Criterio de la moralidad.—Materia y forma del deber.—Fines, deberes.—Sus especies. Diferencia entre ley, regla y máxima de accion.	46
CONTINUACION. 1.º Deberes. 2.º Deberes latos ó imperfectos. 3.º Materias y formalidades. 4.º Colision de deberes. 5.º Los deberes no pueden ser determinados ni por lo que hacemos, ni por lo que nos creemos obligados á hacer. 6.º Deberes de derecho y deberes de virtud.	61
CONTINUACION. De la virtud. 1.º Que es virtud. 2.º Virtud positiva. — No virtud. —Vicio. 3.º Toda virtud implica coaccion. 4.º Varias clases de virtud en cuanto á la materia.—Unidad de la virtud en cuanto á la forma. 5.º ¿En qué sentido se adquiere la virtud?—¿En qué sentido no se adquiere? 6.º Virtud progresiva.—Virtud humana imperfecta. 7.º No es el medio entre los vicios. — 8.º No puede tomarse de la	

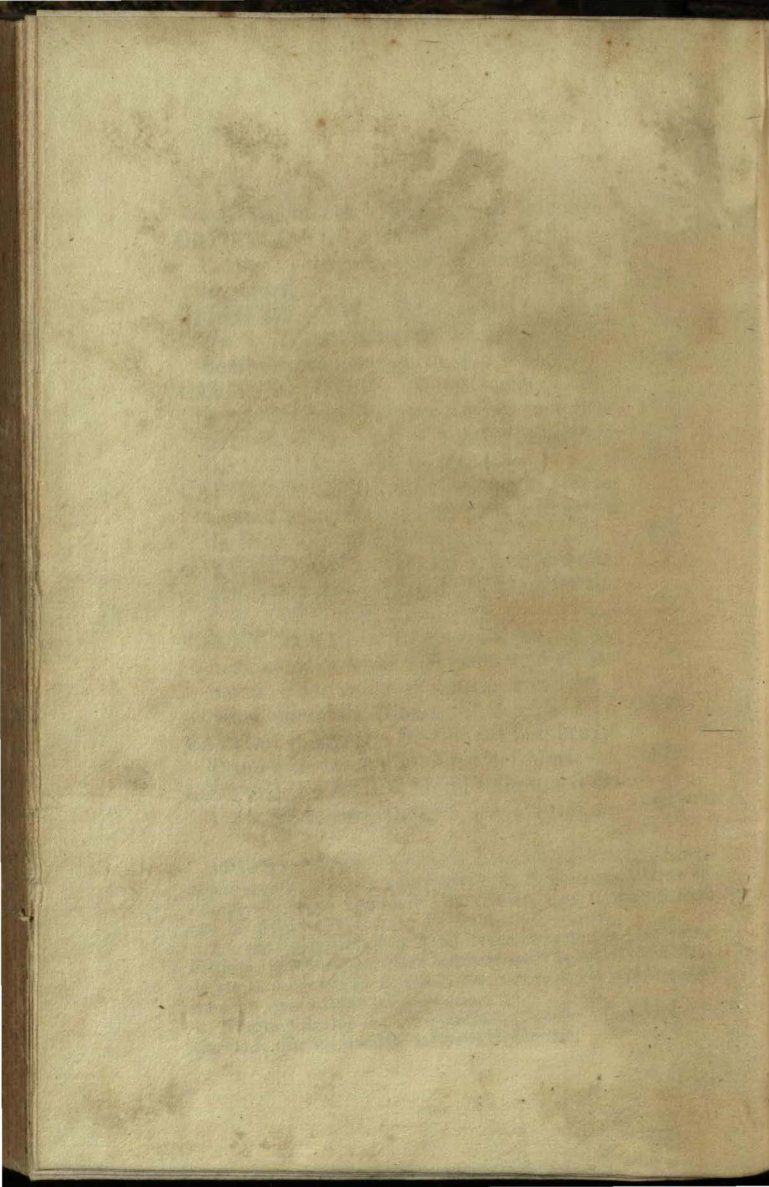
esperiencia.—9.º Su condicion negativa.	70
CAPITULO XXV. Mérito y demérito. — Castigos y recompensas.—Sancion de la ley moral.	77
CAPITULO XXVI. Division de los debe- res. —Moral individual ó deberes del hombre para consigo mismo.	83
CAPITULO XXVII. Moral social. —De- beres del hombre para con sus semejan- tes.—1.º Para con el hombre en gene- ral. —2.º Para con el Estado.	105
CAPITULO XXVIII. Enumeracion y apre- ciacion de varias pruebas de la existencia de Dios.	127
CAPITULO XXIX. De los principales atri- butos de Dios.—De la divina Providencia. y del plan del universo.	143
CAPITULO XXX. Exámen de las objecio- nes fundadas en el mal físico y en el mal moral (contra la sabiduría creadora y providencial de Dios.)	166
CAPITULO XXXI. Destino del hombre.— Prueba de la inmortalidad del alma. . .	174
CAPITULO XXXII. Moral religiosa ó de- beres para con Dios.	182

ADVERTENCIAS. 1.^a Está interrumpida la numeracion de los capitulos por la interposicion de la Gramática General, independiente de la obra de Mr. Tissot, que forma un todo con las partes anteriores y la Moral.

2.^a La Gramática y la Moral llevan cada una su pajinacion distinta, porque habiéndose impreso antes la última y debiendo ser la primera, en el órden de la enseñanza, no hay mas remedio que adoptar este partido.

Ninguna de las dos irregularidades ofrece obstáculos á la claridad, que no puedan salvarse fácilmente.





Universidad de Murcia

S-XIX 611(II)

121476

