

facultad de querer ó no querer, esto es, la *voluntad*. Habiendo pues hablado ya del entendimiento, entremos al análisis de la voluntad. Ésta ofrece á nuestro estudio una serie de facultades subalternas, que se inician en el *apetito* y terminan en la *libertad*. En esta serie de facultades vemos unas veces la acción exclusiva de la sensibilidad, sentimos otras cómo esta sensibilidad complica mas ó ménos la voluntad, nos apercibimos de una serie de mutaciones consiguientes al desarrollo de las inclinaciones, al ejercicio de la actividad moral, al uso vário y constante de la libertad natural. Para proceder pues metódicamente, comenzaremos dando una idea genérica de la sensibilidad, y continuaremos hablando también generalmente de la *voluntad*, para mostrar en ella los impulsos con que se manifiesta, las causas que la determinan y el objeto que se propone. Como la voluntad en acción produce un sentimiento consiguiente á la privación del objeto que se busca, y este sentimiento concurre con las tendencias de la voluntad en una especie de desarrollo comun, hablaremos de ésto, bajo el rubro de la *necesidad* y sus *ramificaciones*. Mas la *necesidad* no basta, por muy grande que se suponga, para entorpecer de tal suerte la acción del espíritu, que éste no pueda sobreponerse á ella cuando así lo requieran las inspiraciones de la conciencia y los verdaderos intereses de la felicidad. Esto quiere decir, que la *necesidad* y las *inclinaciones* por una parte y la *conciencia* inspirada por la razón y gobernada por la lei por otra parte, suelen colocar á la voluntad entre dos fuerzas, y harian que ella necesariamente sucumbiese á la mayor, si el alma no contase con la facultad plena de decidirse por sí en cualquiera sentido: esta facultad es la *libertad*. La libertad, pues, tiene aquí su turno en el análisis de la voluntad. Conocidas estas facultades diversas, pueden caracterizarse con toda exactitud las diferentes formas y modificaciones con que al desenvolverse suelen presentarse; y por lo mismo, despues de haber hablado de la libertad, haremos una reseña brevísima de estas modificaciones y formas, con solo el hecho de definir ciertas palabras correspondientes á ellas. Llegando á este punto, puede y debe presentarse á un golpe de vista el sistema de las facultades de nuestra alma, definir la *Sicología* y manifestar las limitaciones con que aquí se ha considerado. Hecho esto, daremos por via de complemento metódico una brevísima demostración de la espiritualidad del alma, para introducirnos á la seccion segunda. Tal es la distribución que daremos á este segundo libro de la seccion primera.

CAPITULO PRIMERO.

DE LA SENSIBILIDAD EN SUS RELACIONES CON LA VOLUNTAD.

Nuestros lectores notarán acaso que nosotros mediamos y casi concluimos por donde otros comienzan; pero esto no debe chocar, pues la *sensibilidad*, como luego veremos, viene á reasumirse casi toda en los elementos morales del hombre, y debe figurar como una especie de vínculo entre el *entendimiento*, que siempre tiende á la *idea*, y la *voluntad*, que siempre tiende á la *acción*.

“Entiéndese por *sensibilidad* el conjunto de modificaciones que el YO experimenta cuando sufre la acción del mundo visible ó invisible, no por el conocimiento que de ellos toma, sino por las sensaciones agradables ó desagradables, los goces ó los padecimientos, las conmociones producidas por el placer ó el dolor, las aversiones ó los deseos, las afecciones simpáticas ó antipáticas que esta acción determina en él. En efecto, una cosa es conocer, juzgar, creer, acordarse; otra cosa es sentir, gozar, padecer y desear, como lo atestigua la misma conciencia. Ahora bien, las sensaciones y los sentimientos de todas clases, las penas y los placeres de todos géneros, los deseos y las afecciones de toda especie, tales son los hechos internos que comprendemos bajo el nombre comun de *sensibilidad*.”

“Mas no tienen un origen y carácter comun estos diferentes hechos comprendidos en la sensibilidad, pues la observación analítica reconoce entre ellos varias diferencias que es necesario tener en cuenta. Los unos se determinan en nosotros por la acción de los objetos materiales y sensibles; los otros por la de los objetos inmateriales: esto ha dado margen á dividir en primer lugar la sensibilidad en *física* y *moral*.”

“En cuanto á la *sensibilidad física*, debe advertirse que ella comprende todas las sensaciones agradables ó penosas que determinan en nosotros la acción de los cuerpos extraños, todos los placeres y dolores que localizamos en cualquiera de nuestros órganos, todos los apetitos ó deseos sensuales, atractivos ó repulsivos que con ocasión de los placeres ó dolores experimenta el alma. Hemos visto ya lo que es *impresión*, réstanos advertir que las impresiones tienen tres

grados que corresponden á tres diferencias ó divisiones que entre ellas pueden establecerse: primero, la que se verifica en la superficie interna ó externa del cuerpo, estas se llaman *orgánicas ó superficiales*; segundo, su comunicacion á los nervios, y estas se llaman *medias ó nerviosas*; tercero, su concurso en el cerebro, y estas se llaman *cerebrales*.¹

Cuando una impresion cualquiera toca al tercer grado, determina invariablemente una percepcion en el alma como ya hemos dicho; de donde resulta que toda percepcion sensible tiene por causa ocasional una impresion transmitida hasta el cerebro, así como la impresion tiene por causa la accion ó la presencia de un cuerpo extraño. La percepcion puede considerarse bajo dos aspectos en el orden de sus efectos; ó como el primer elemento de la idea, ó como el nacimiento del placer ó del dolor. Bajo el primero de estos aspectos es objeto de la *Sicología* y la *Ideología*, debiendo en consecuencia ser ella el primer punto donde comienza el análisis de nuestras facultades intelectuales; bajo el segundo, es, como ya hemos dicho, el primer móvil de la voluntad, es en consecuencia un elemento moral, y por él debe comenzarse el análisis de la voluntad humana.

No es pues de nuestro propósito entrar en un examen minucioso de todos los aparatos físicos que sirven para conducir al alma las impresiones de los diversos objetos externos, y por lo mismo, partiendo del hecho de que hai cinco órganos ó conductos para tales impresiones, nos atenderemos al simple resultado, para comenzar nuestro análisis en la sensibilidad física bajo el aspecto único que puede tener en sus relaciones con la voluntad, y para introducimos mas naturalmente al examen de la sensibilidad moral.

La *sensibilidad física* se manifiesta en el alma con la presencia del placer ó del dolor, afecciones opuestas que producen efectos análogos: el primero, impulsa el sistema de sus facultades, tendiendo á dilatarlas para prolongar el goce; el segundo, las reconcentra; porque cuando el alma se afecta del dolor recoge sus facultades, ó para aislarse del objeto, ó para obrar con la suma de sus fuerzas en el sentido de su repulsa: en uno y otro caso el alma es solicitada á la accion con motivo de una sensacion agradable ó penosa; y esta sollicitacion á obrar, es lo que se ha llamado *apetito*, por el filósofo que no ha mucho hemos citado. Mas para nosotros

¹ RATTIER. Cours complet de Philosophie mis en rapport avec le programme universitaire, et ramené aux principes du catholicisme. Psychologie, premiere part. tit. I.

el *apetito* es "la tendencia interior de nuestras facultades físicas al objeto de un placer sensible," así como la *repugnancia* es "el retraimiento de nuestras facultades del objeto que nos hace padecer, ó bien su reaccion contra el objeto mismo á fin de repelerle." Sea de esto lo que fuere, el hecho es que estas tendencias y repugnancias sensibles son, como la experiencia lo enseña, los primeros agentes de la voluntad humana. Cuando tales tendencias ó repugnancias se verifican por los impulsos de la naturaleza y sin el concurso de la razon, tienen el carácter de *instintos*: cuando complican la voluntad tienen el carácter de *inclinaciones y deseos* de tocar ó repeler el objeto; de donde resulta que los apetitos no toman un carácter moral, sino en tanto que complican en su movimiento la voluntad y la razon. Mas la voluntad y la razon abrazan todo género de sentimientos, los externos lo mismo que los internos; y por esto la *sensibilidad moral* es "el conjunto de todos los placeres, de todas las penas, de todos los sentimientos, de todas las afecciones y de todos los deseos del espíritu y del corazon, que no se localizan en un órgano;" esto es lo que la distingue de la *sensibilidad física*, en la cual siempre el sentimiento está localizado en algun órgano. De aquí se colige que la sensibilidad moral reasume todas las afecciones y sentimientos que pueden dominar el corazon, mientras la sensibilidad física, limitada segun parece á la localizacion orgánica del placer y del dolor, nunca puede salir de la esfera de las sensaciones. Por esto no deben confundirse nunca las sensaciones, limitadas siempre al orden físico, con los sentimientos, que abrazan todo el orden moral.

Todo sentimiento tiene un objeto: luego la diversidad de los objetos servirá de basa para establecer y clasificar la diversidad de los sentimientos. Aunque en un análisis mas riguroso seria fácil reconcentrar en la personalidad, ó en el YO como suele decirse, todos los objetos de los sentimientos; conviene, sin embargo, establecer ciertas categorías para facilitar su estudio. Estas categorías parten de los objetos mas directos é inmediatos de cada sistema de sentimientos: tales objetos pueden clasificarse en el orden de nuestra conservacion y bienestar individual, en el de las afecciones que nos ponen en contacto social con nuestros semejantes, y por último, en el de los sentimientos que nos impelen mas ó ménos hácia la perfeccion moral.

Como el estudio filosófico de tales afecciones y sentimientos no puede hacerse sino en un orden relativo, pues que se trata de calificarles nada ménos que por la diversidad de

sus objetos, y en este lugar lo consideramos todo de una manera simplemente histórica, visto es que, satisfechos con mencionarlos, debemos abstenernos de recorrerlos, reservando este procedimiento analítico para la segunda parte de esta obra, donde haremos el estudio metódico de las relaciones que abraza el sistema de nuestras facultades, de nuestros pensamientos y de nuestra lengua.

CAPÍTULO SEGUNDO.

IDEAS GENERALES ACERCA DE LA VOLUNTAD.

Estas dos palabras, *quero*, *no quero*, andan en la boca de todos los hombres, y corresponden exactamente á una potencia que cada uno reconoce en sí mismo por la experiencia que tiene de sus actos. La conducta del hombre en todas las épocas y situaciones de la vida nos manifiesta repetidas veces el carácter de esta potencia. Se la llama *voluntad*, palabra correspondiente al nombre *voluntas* latino, derivado del verbo *volo*, que significa *querer*. Para formarnos una idea exacta de la *voluntad*, debemos observar detenidamente tres cosas, que son: primera, los impulsos con que se manifiesta; segunda, las causas que la determinan; tercera, el objeto que se propone.

§ I.

IMPULSOS CON QUE SE MANIFIESTA.

Cuando yo recibo las primeras impresiones de los objetos, me contemplo como un ser enteramente pasivo, en cuyo arbitrio no está dejar de sentir la acción directa de las cosas que le mueven. Mas á poco de haber recibido tales impresiones, observo que ellas producen en mí uno de dos efectos, que son el placer, ó el disgusto. En el primer caso me aplico todo á prolongar el sentimiento de la impresión que acabo de recibir: si es un espectáculo magnífico, me detengo á mirarle con trasporte: si es un concierto feliz, en que resplandece el genio de la armonía, no me canso de escucharle: si es una fruta mui grata al paladar, la saboreo sin interrupción; si es un exquisito y delicado perfume, fijo con tenacidad sobre él el órgano de mi olfato: en

fin, encuentro mucho agrado en recostarme sobre un lecho blando, en tomar el fresco de la tarde, cuando me siento abrumado por el calor, en ponerme al sol, cuando me mortifica el frío del invierno, ó en pasar ligeramente mi mano por una tersa y pulida superficie. No sucede lo mismo cuando la impresión de los objetos es desagradable y penosa; pero en este caso, un impulso contrario mueve todo mi cuerpo: me levanto al punto, y abandono el sitio donde recibo tantas impresiones que me disgustan; y si la necesidad me obliga á permanecer, tomo varias precauciones contra el objeto referido: cierro mis ojos, ó aplico mi pañuelo al olfato, ó me tapo los oídos, como suele decirse, ó gusto de un sabor contrario, que me destruya el mal sabor que he recibido del otro, ó por último, disminuyo la ropa que me cubre, para evitar el calor, ó la aumento para guardarme del frío. En todos los movimientos que acabamos de recorrer descubrimos otros tantos impulsos interiores, sin los cuales habria sido imposible verificar ninguno de aquellos. Estos impulsos son el *quero* y *no quero* puestos en ejercicio, la *voluntad* en acción. Pero ellos no están reducidos al orden puramente físico y material: porque obran, y tal vez con mayor fuerza, en el sistema de nuestros pensamientos, en la lentitud ó precocidad con que se desenvuelven todas nuestras facultades internas.

Cada uno sabe por experiencia propia, que es dueño de fijar ó no su atención sobre cualquiera idea. La atención es el primer efecto de la actividad del alma, y fácilmente se comprende que sin esta actividad no existiría aquella. Cuando atendemos, sentimos un impulso interior que nos determina, y este impulso no es otra cosa que el *yo quero*, que indispensablemente precede á todo acto del alma. En consecuencia de lo expuesto, la reflexión y la comparación, obras indispensables de la actividad, se verifican en tanto que *queremos* ejercitarlas. El *juicio*, esta facultad que distingue al ser activo ó inteligente, este poder que experimentamos dentro de nosotros mismos para dar un sentido á esta palabra *ES*, esta facultad no se ejercita sino por un impulso que nos determina á ello, impulso que tiene el mismo origen que los otros. En consecuencia el *raciocinio* con todas las modificaciones de que es susceptible, exige para su ejercicio el que preceda un *yo quero* pronunciado por el alma. Por esto vemos esa diferencia que tanto nos admira, esa diferencia que ha introducido entre los hombres, ya por su tenacidad, ya por su objeto, el ejercicio de las facultades intelectuales. Unos se dedican á las ciencias, otros á las

artes: estos reconcentran su atencion en el comercio, aquellos la fijan en la agricultura: quienes sobresalen por el talento, quienes brillan por el genio &c. De este modo recorreremos en la sociedad una serie no interrumpida de producciones, entre las cuales notamos innumerables diferencias que consisten, no solamente en esa sábia desigualdad con que el Autor de la naturaleza distribuye la aptitud entre los hombres, sino tambien en los varios objetos que respectivamente atraen nuestra inclinacion, y tambien en el mayor ó menor empeño con que ejercitamos nuestro entendimiento. Y como tal inclinacion es un movimiento hácia el objeto, como este movimiento es obra de la actividad del alma, y esta actividad resulta del *yo quiero* que ella pronuncia, es claro que todos estos impulsos que ponen en accion al entendimiento humano, suponen un principio diverso del mismo entendimiento, y este principio es la voluntad. Pero qué, ¿todos estos impulsos son obra del capricho, del acaso, de la fatalidad? Un ligero exámen sobre ellos nos conducirá precisamente á descubrir sus verdaderas causas.

§ II.

CAUSAS QUE LA DETERMINAN.

Las causas mas comunes que nos mueven á obrar son el *instinto*, la *necesidad* y la *razon*: para convencernos de esto, basta un ligero exámen. Hai veces en que nos movemos sin haber tenido ántes la mas ligera reflexion; tal sucede v. g. cuando en la fuerza de la carrera se nos presenta repentinamente un precipicio: luego que le descubrimos, echamos el cuerpo atras; y lo mismo nos acontece á la vista repentina de una fiera &c. &c. En estos movimientos no tiene parte ninguna la reflexion, y por eso se dice que son determinados por el *instinto*.

La necesidad es un sentimiento penoso que proviene de la privacion de una cosa que estamos acostumbrados á gozar, ó por lo ménos, que llegamos á comprender como indispensable para nuestra subsistencia ó bienestar. Este sentimiento atrae nuestra voluntad irresistiblemente, y al impulso de nuestra voluntad entran luego en accion nuestras potencias intelectuales y aun nuestras facultades físicas.

Por último, hai veces en que sin experimentar el sentimiento de la necesidad, nuestra razon nos presenta este ó aquel objeto como útil ó agradable. Tal conocimiento en-

gendra una simpatía mas ó ménos fuerte: se comiezuza por la simple *inclinacion*, esta inclinacion repetida engendra el *deseo*, este deseo se convierte mui pronto en una *necesidad*, y esta necesidad, lo mismo que las primeras, determina la accion de nuestro pensamiento ó el movimiento de nuestro cuerpo.

§ III.

OBJETO QUE SE PROPONE.

Las observaciones que acabamos de hacer nos conducen á descubrir que la voluntad, sea que abraza, sea que repela los objetos, ya obre por una especie de instinto, ya excitada por la necesidad, ya finalmente determinada por la razon, siempre lo hace con un designio fijo. Cuando repele los objetos, es porque le repugnan; y cuando le repugnan, es porque les considera contrarios á la conservacion ó al bienestar. Podrán serlo ó no efectivamente; pero ella nunca les repele, sino porque les tiene como un mal. Al contrario sucede cuando se inclina á ellos, y les desea y les abraza: se le presentan como ligados íntimamente con su bienestar ó con la conservacion de su ser. Sucede muchas veces que lo que se desea y apetece no es un bien efectivo, sino un mal; pero como esto no impide que el alma lo contemple bajo un aspecto útil ó agradable, siempre resulta que la voluntad no abraza nada sino bajo la razon de bien. El objeto, pues, que se propone la voluntad, es adquirir un bien verdadero ó aparente, ó evitar un mal verdadero ó aparente.

Hemos visto ya los impulsos con que la voluntad se insinúa, las causas que la determinan y el objeto que se propone. Podemos definirla pues: *aquella potencia de nuestra alma, que guiada por el instinto, excitada por la necesidad, ó determinada por la razon, pone en accion nuestras facultades internas ó externas, con el fin de alcanzar un bien verdadero ó aparente, ó de evitar un mal verdadero ó aparente.*

CAPÍTULO TERCERO.

DE LA NECESIDAD Y SUS RAMIFICACIONES MORALES.

Desde que el apetito sensitivo ó la inclinacion de la vo-

luntad llegan á formarse, experimenta el alma dos conno- ciones diversas y al mismo tiempo análogas por su princi- pio y por su objeto. ¡Cuáles! primero, el sentimiento di- recto de la tendencia hácia el objeto de la *inclinacion*, ó el *apetito*; segundo, el sentimiento consiguiente á la privacion de este objeto: el primero nos hace obrar; el segundo nos hace padecer. Del primero hemos tratado en el capítulo primero, presentándole bajo el nombre de *apetito* en el ór- den físico, de *inclinacion* en el órden moral: réstanos pues el segundo. El sentimiento desagradable ó penoso que na- ce de la privacion del objeto á que tiende nuestra parte sensible, ó á que nuestra voluntad se inclina, se llama *necesidad*. Ahora bien, como la sensibilidad moral abraza todos los objetos físicos, intelectuales y morales, y como la pena que se sufre por la privacion del objeto, es consiguiente al *apetito* y á la *inclinacion*, las necesidades pueden dividirse en esos mismos tres órdenes, y habrá por tanto necesida- des físicas, intelectuales y morales.

La necesidad comienza con la *inclinacion* ó el *apetito*: ter- minará pues igualmente cuando ellos acaben. Dejan de existir la *inclinacion* ó el *apetito*, cuando nuestra alma prescinde ó se apodera del objeto: luego la necesidad acaba donde se consuma el goce ó se abandona el objeto. Pero mientras están coexistiendo con la necesidad la *inclinacion* ó el *apetito*, el alma continúa tambien tendiendo al objeto y padeciendo por su falta.

Esta progresion activa y pasiva de nuestro espíritu admi- te ciertos grados, que conviene distinguir, á lo ménos en lo principal.

En el primer grado, la tendencia al objeto no pasa de *apetito* en el órden físico, de *inclinacion* en el órden moral; mas cuando el alma se fija en aquello á que tiende la *incli- nacion*, y quiere satisfacerla, entónces la *inclinacion* se con- vierte en *deseo* y la necesidad se convierte en *pena*.

Desarrolladas hasta este grado nuestras facultades mora- les, pueden retroceder por una lei del influjo reciproco entre la conciencia y la libertad; mas no pueden estacionarse si- no solo pasajera ó momentáneamente.

A los estímulos de la necesidad corresponde la accion de nuestras facultades, y por lo mismo, el juicio concurre des- de luego á fijar los grados de probabilidad á que podemos atenernos acerca de la consecucion del objeto. Mientras el *entendimiento* se agita en este trabajo, el alma padece con la incertidumbre, y la necesidad parece convertirse en *especu- tativa*. Mas el juicio decide una de tres cosas; primera, la

seguridad de conseguir el objeto; segunda, la incertidumbre de no alcanzarle; tercero, la permanencia de la duda. En el primer caso, la necesidad y la tendencia del alma pare- cen adunarse en un sentimiento comun, formado á la vez por el juicio de conseguir el objeto, el deseo de alcanzarle y la mitigacion de la pena consiguiente á este resultado. Entónces el concurso de la inclinacion y la necesidad con el juicio del *entendimiento* hacen aparecer un fenómeno in- terior, una afeccion íntima que se llama *esperanza*. La *esperanza* es por lo mismo el concurso de la *inclinacion* con el juicio seguro que nos promete la consecucion de su objeto.

En el segundo caso los resultados pueden ser muy diver- sos. A veces la plena certidumbre de que nuestros deseos serán siempre estérilmente penosos, determina una especie de favorable crisis en la voluntad hasta decidiría noblemente á prescindir del objeto; y á veces tambien produce esos arrebatos consiguientes al choque de los deseos que no ceden, y de los obstáculos que no han de desaparecer. A causas opuestas corresponden efectos opuestos; y por lo mis- mo, así como el juicio favorable produce la *esperanza*, así tambien el juicio contrario produce la *desesperacion*, ó bien el abandono voluntario del objeto. Este abandono volun- tario del objeto producido por el buen sentido, se llama *resignacion*. La *resignacion* es pues el término médio entre una *esperanza* quimérica y una *desesperacion* absoluta: por lo mismo, la *resignacion* es una virtud. Resulta de lo dicho, que cuando el juicio pronuncia con entera seguridad que la voluntad no conseguirá su objeto, el *entendimiento* se desengaña, y la voluntad se desespera ó se resigna.

Mas por un efecto de la fuerza con que obran en el alma las inclinaciones muy desarrolladas, y del influjo que estas turbulencias de la voluntad ejercen en el juicio, no son tan frecuentes los desenlaces morales verificados en el sentido de la *desesperacion* ó de la *resignacion*. La *esperanza* tiene una realidad hija del juicio y de la conciencia; pero tiene tambien un fantasma encantado que se forma en la ima- ginacion; y he aquí porqué de ordinario la voluntad no cede ni sucumbe á los desengaños, no desespera ni se resigna, sino que abalanzándose siempre sobre su objeto, espera, como suele decirse, contra la *esperanza* misma. Cuando los de- seos y los tormentos de la necesidad llegan á este punto, el objeto de ambos es ya una especie de tirano que nos subyuga, que arrastra en pos de sí todas nuestras faculta- des, y si nos da un instante de tregua, es solo para re- faccionar, por explicarnos de esta suerte, la triste facultad

de desear y de padecer. Los deseos y las necesidades cuando llegan á este grado no pueden ya darse á conocer bien con tales nombres, y por esto se han caracterizado tan exactamente con el nombre de *pasiones*. Son pues las pasiones los grados extremos de la necesidad complicada con el deseo, los deseos vehementes y fuertes que concurren con las penas consiguientes á la privación del objeto, la tendencia constante, enérgica y universal de todas nuestras facultades hácia el objeto de los deseos.

El cuadro de las pasiones presenta tres fenómenos en el alma: primero, el de un movimiento impetuoso y exagerado hácia el objeto; segundo, el de un desconcierto y trastorno universal en el sistema de nuestras facultades; tercero, el de una especie de atmósfera nebulosa que parece arrebatarle toda su luz á nuestra razón. Por esto hallamos tan alta y eminentemente filosófica la definición que la Iglesia suele dar á los fieles en materia de pasiones por el órgano de sus catecismos, llamándolas *impetus ó turbaciones interiores que nos ciegan*. Las pasiones tienen pues un movimiento directo que desarrolla la actividad, y un movimiento reflejo que desarrolla la pasibilidad: son pues al mismo tiempo activas y pasivas.

CAPÍTULO CUARTO.

DE LA LIBERTAD COMO UNA FACULTAD COMPLEJA FORMADA POR EL CONCURSO DE LA VOLUNTAD CON EL ENTENDIMIENTO.

Para conocer el influjo recíproco que entre sí tienen estas dos potencias, basta recordar lo que se ha dicho ya. Se ha visto que la atención es obra de la actividad de nuestra alma; que el juicio no se verifica tampoco sino por consecuencia de la misma actividad; que todas las otras facultades del entendimiento se vienen á reducir á la atención y al juicio. De aquí resulta que todo el ejercicio del *entendimiento* es obra de nuestra actividad interior. También es cierto, que la actividad de nuestra alma tiene su asiento en la voluntad, y que en último resultado no es otra cosa que la voluntad en acción. Tal vez no está de nuestra parte suspender en lo absoluto la acción de nuestro pensamiento; pero si lo está el aumentar su energía, fijar su marcha, darle un objeto fijo, ó hacerle cambiar de uno en otro; y como regularmente hablando, nuestra atención y nuestro juicio

tienen un objeto determinado, puede asegurarse que su ejercicio depende de nuestra voluntad.

Hablando de ésta, vimos igualmente que no abraza cosa alguna sino bajo la razón de bien, ni repele nada sino bajo la razón de mal; y puesto que todas sus facultades se dirigen á abrazar ó repeler los objetos, es claro que ántes necesita de que se le presenten bajo la razón de buenos ó de malos. Ver una cosa bajo cualquiera de estos dos aspectos es conocerla: conocer es obra exclusiva del entendimiento: la voluntad no atiende ni juzga, ni conoce. Luego para que ella abraza ó repele un objeto, ha menester de que el *entendimiento* se le proponga como bueno, ó se le manifieste como malo. He aquí el influjo que tiene el *entendimiento* en la voluntad; y por esto ha pasado como un principio en las escuelas esta proposición: *nada puede quererse ó aborrecerse, sin que ántes sea conocido*.

Las reflexiones que hemos hecho sobre la influencia recíproca que tienen entre sí el entendimiento y la voluntad, nos conducen á fijar con exactitud los caracteres de la *libertad* considerada como una facultad de nuestra alma. Por muy grande que sea la fuerza que nos arrastre á practicar una acción cualquiera, sentimos á pesar de esto, que somos capaces de contenernos: al contrario, aunque el estado de perfecta quietud llegue á ser tan agradable para nosotros, que nos ponga muy lejos de hacer una cosa determinada, sentimos igualmente dentro de nosotros mismos la facultad de salir del estado de quietud y verificar la acción que se nos propone. Estos hechos, que hallamos confirmados por el testimonio de nuestra propia conciencia, nos conducen á reconocer esta verdad: *el alma tiene esencialmente la facultad de obrar ó no obrar*. He aquí la libertad considerada como una simple facultad de nuestra alma.

Mas cuando ésta pone ya en ejercicio aquella facultad, ofrece á nuestro examen un fenómeno en que se nos presenta ya la libertad bajo el carácter de una operación efectiva. Cuando nos decidimos á la acción, ó resolvemos permanecer quietos, es porque tenemos una causa para ello. Esta causa podrá ser cualquiera de aquellas que determinan nuestra voluntad; mas no pudiendo la referida causa hacer otra cosa que ponernos en la alternativa de elegir cualquiera de los dos extremos indicados, la voluntad no puede fijarse determinadamente en uno, sino en tanto que su resolución pueda encaminarla á su objeto, que como se ha visto ya, es un bien verdadero ó aparente. Mas ¿cómo conocerá nuestra alma la influencia mas ó ménos eficaz que pueda

tener en su bienestar una resolución cualquiera? Examinando el carácter de los objetos que se la proponen, y comparando las ventajas é inconvenientes recíprocos que la pueden aquellos presentar. Por esta razón, ántes de resolverse á elegir cualquiera extremo, analiza, compara, juzga; en una palabra, aplica con mas ó ménos rectitud las facultades del entendimiento al exámen del objeto que se propone á la voluntad, ejercicio que conocemos con el nombre de *deliberación*; y como no se resuelve sino en consecuencia de ésta, creemos que la libertad en acción "es el acto de querer ó no querer, después de haber deliberado."¹

La libertad es un hecho cuya existencia importa la solución definitiva de casi todas las cuestiones sicológicas, morales y sociales que ha propuesto la filosofía sobre la naturaleza, los derechos y los destinos del hombre. Importa pues muchísimo dejar bien establecido este hecho, pues que á él habrémos de referirnos frecuentemente en todos nuestros escritos filosóficos. Vamos pues á entrar en materia, con el objeto de probar que la libertad natural es un hecho incontestable en el sistema de nuestras facultades internas.

§ I.

La cuestión de la libertad natural, resuelta constantemente por la íntima persuasión del individuo, por la naturaleza de las facultades del alma, por la experiencia constante de todos los hombres, por las relaciones íntimas que tienen con el orden social y moral, parece hallarse aun indecisa entre la turba de los filósofos, para quienes es indigno de la razón cuanto no está sujeto á la disputa. No deberíamos pues gastar el tiempo en recorrer las pruebas de una facultad que resplandece de continuo en el carácter del individuo, en todos los elementos de la sociedad, de una facultad sin la cual sería imposible ó inútil dar reglas á la conducta é imaginar códigos entre los hombres: sin embargo, cediendo á esa especie de necesidad que ha engendrado el espíritu de disputa, apuntaremos aquí los principales argumentos, sin empeñarnos en el trabajo superfluo de un completo desarrollo.

§ II.

Acabamos de manifestar que la libertad consiste en

¹ LA ROMIGUIERE define así la libertad como facultad.

querer ó no querer después de haber deliberado. Esta facultad pues, supone conocimiento del objeto, é inclinación hácia él. Suele confundirse la significación de varias palabras que parecen sinónimas, y esta confusión que resulta en las ideas, contribuye no poco á suscitar y mantener las disputas sobre la libertad. Estas palabras son las siguientes, *espontaneidad*, *voluntariedad*, *libertad*, y en ciertos casos también la palabra *poder*. Procurémos pues, ante todas cosas, definir las y reducir á sus ideas constitutivas la palabra libertad.

Es notorio que todas las acciones que el hombre verifica, reconocen como su principio á la voluntad; pero entre estas hai unas que no exigen conocimiento previo; hai otras que se verifican con este conocimiento, pero que no pueden bajo ningun aspecto ser desechadas por la voluntad; hai otras finalmente, á las cuales precede la deliberación, y que pudieran muy bien haber dejado de practicarse. Las primeras son muy semejantes al instinto, las segundas á la necesidad; las terceras tienen un carácter propio, porque siendo deliberadas, no son instintivas, y pudiendo haber dejado de practicarse, tampoco son necesarias. Las primeras se llaman *espontáneas*, las segundas, *voluntarias*, las terceras, *libres*. Aunque las primeras no exigen deliberación ninguna, parten siempre de la voluntad y parecen corresponder al simple impulso de la voluntad hácia una cosa, prescindiendo de sus motivos; y como tal impulso aparece igualmente en lo que se quiere por necesidad y en lo que se quiere por deliberación, la espontaneidad comprende genéricamente todos los actos de la voluntad, y por tanto, los voluntarios y los libres. La voluntariedad no es otra cosa que la inclinación plena de la voluntad hácia un objeto que aunque necesario, se ama y no puede dejar de amarse; y como esta fuerza de inclinación aparece aun en lo que se ama con deliberación, la voluntariedad comprende genéricamente á la libertad. De todo esto resulta, que todo lo voluntario y libre es espontáneo, que todo lo libre es voluntario; pero no vice-versa; pues lo espontáneo no es voluntario, porque no exige conocimiento previo, ni libre tampoco, pues no supone deliberación: que lo voluntario no es libre, puesto que nunca puede desechar el objeto. Si lo libre es voluntario, es porque siempre hai adhesión al objeto preferido, y si es espontáneo, es porque hai un movimiento de la voluntad hácia el objeto. Visto pues aquello en que convienen estas tres diferentes nociones, y aquello en que se distinguen, solo resta separar ideológicamente la *libertad* y el *poder*.

§ III.

Quando hemos preferido ya un objeto determinado, deseamos conseguirle; pero no basta el desco, son igualmente necesarios los medios de alcanzarle. Cuando tenemos ambas cosas, reunimos al mismo tiempo la libertad y el poder, cuando solo contamos con esta inclinacion racional que parte de la deliberacion, tenemos la libertad, pero carecemos del poder. Resulta de aquí, que la libertad propiamente dicha no es la facultad de hacer ó no hacer una cosa, sino la de querer ó no querer despues de haber deliberado. Partiendo de esta idea, veamos las principales razones que prueban la existencia de la libertad.

El exámen que hicimos en toda la seccion primera sobre las potencias, facultades y naturaleza del alma nos dió por resultado que esta es esencialmente activa; que elige á su arbitrio; que el entendimiento es capaz de analizar los objetos que se proponen á su investigacion, de compararles, de distinguir los malos de los buenos, y estos de los mejores; que la voluntad no obra sino para tener un bien verdadero ó aparente, ó para evitar un mal verdadero ó aparente. ¿Qué resulta de todo? Que hai en el alma tres cosas: una potencia que delibera, un resultado de esta deliberacion, y una potencia que abraza ó no abraza, que quiere ó no quiere á su arbitrio; y como estas tres cosas constituyen la libertad, la misma naturaleza del espíritu es una prueba inconcusa de la libertad.

Esta razon tiene tanta mayor fuerza, cuanto que, dándose cada uno á sí mismo, forma en el individuo una persuacion intima, que por lo mismo existe en todo el género humano. El sentimiento interior es mucho mas demostrativo, cuando es el de todos los hombres; y el testimonio de todos los hombres adquiere mayor autoridad, cuando está fundado en lo que sienten íntimamente cada uno de ellos. "La idea de la libertad, dice un escritor nada sospechoso para los incrédulos, es una operacion de nuestro espíritu por la cual separamos el poder de obrar, de la accion misma, mirando este poder ocioso, aunque real, como subsistente, mientras que la accion no existe. Esta nocion no puede ménos que ser una verdad de sentimiento ó de conciencia..... Debemos por lo mismo creer que somos libres."¹

¹ D' ALEMERT. *Mélanges de littérature*. Tom. IV, núm. 7.

§ IV.

Si el sentido íntimo es el único medio que tenemos para saber lo que pasa dentro de nosotros: ó su testimonio es verdadero, ó no tenemos en lo humano recurso para llegar á tal conocimiento. El es el que nos advierte de la presencia de nuestras ideas, de nuestras inclinaciones: por él sentimos la existencia y el ejercicio de nuestras facultades internas. ¿Es este un testigo sospechoso, un oráculo impostor? ¿No debe inspirarnos una plena confianza? Pues nada hai cierto en el mundo. Porque siendo la primera certidumbre el convencimiento íntimo de nuestra propia existencia, y no teniendo otro medio natural para conocerla, que el sentido íntimo, debemos dudar de todo, puesto que aquel no merece crédito alguno cuando nos advierte de lo que pasa dentro de nosotros mismos. Si pues lo que nos dice el sentido íntimo, tratándose de lo que pasa dentro de nosotros, es una verdad evidente, ningun individuo debe poner en duda la existencia de la libertad, pues cada uno la siente en sí mismo tan positivamente como su propia existencia. Es un hecho cierto que cada uno siente que es dueño de hablar ó de callarse, de andar ó de estarse quieto, de levantar ó bajar sus brazos, de abrir ó cerrar los ojos, de gustar ó no alguna fruta; de aplicarse ó no á esta ó aquella investigacion, &c. &c. y lo es igualmente, que este sentimiento es el mismo en todos los hombres. "No estamos en el caso, dice el Cardenal de la Lucerne, de probar este hecho; pues él es tan incontestable, que nadie le ha desmentido: entre todos los absurdos á que se han avanzado los fatalistas, jamas les ha ocurrido el de negar este testimonio del género humano."¹

§ V.

Pero cuando el testimonio de nuestra conciencia y la voz de todo el género humano debieran inspirarnos recelo, ¿vacilaríamos aún, á la vista de esas experiencias repetidas que proclaman tan altamente la libertad humana?

"En primer lugar es notorio que mil veces deliberamos

¹ *Dissertat. sur la liberté de l'homme*, Chap. III.

antes de tomar un partido, y este hecho, que supone la facultad de elegir, es una prueba de la libertad.

Segunda experiencia: Yo tengo una prevision tan constante de mi libertad, que en ella fundo mis resoluciones sobre lo venidero. Puedo predecir lo que haré mañana, fijar á mi accion un tiempo ú otro; puedo desdeal presente determinar el orden que me propongo seguir en todo el resto de mi vida; puedo mui de antemano hacer depender mis acciones unas de otras, sujetar la ejecucion de mis resoluciones á condiciones de todo género: y esta presencia, esta determinacion anticipada ¿pueden explicarse sin la libertad? Si mis acciones no están en mi poder, ¿cómo lo estaria el conocerlas y arreglarlas anticipadamente?

Tercera experiencia: Yo sé mui bien, por lo que siento en mí mismo, que soi dueño de resistir á mis apetitos naturales, y decidirme á lo contrario de aquello á que me arrastra mi naturaleza. Ahora bien, si hubiese motivos que inevitablemente determinasen una accion, estos no serian otros que los que fuesen inspirados por esta inclinacion natural; pues una necesidad contraria á la naturaleza es una contradiccion en los términos. La primera proposicion es incontestable; motivos de religion, de honor, de amistad, de patriotismo &c. determinan muchas veces á los hombres á contrariar sus mas fuertes y deliciosas inclinaciones. La segunda proposicion es de una evidencia metafisica, y ambas dan por consecuencia forzosa la existencia de la libertad.

Cuarta experiencia: La necesidad obra siempre de la misma manera, produce constantemente los mismos efectos: si pues todas las acciones humanas fueran el efecto de una necesidad, unos mismos motivos nunca serian capaces de producir acciones diversas y aun contrarias. Es así que entre los hombres, motivos idénticos producen acciones diversas y aun contrarias: luego éstas no pueden ser efectos de la necesidad. Lo que afecta mui vivamente á éste no llama tal vez la atencion de aquel; lo que á unos agrada, disgusta sobremanera á otros &c. &c. Luego no puede sostenerse que la voluntad se decida por el carácter necesario de los motivos, y por consiguiente, debe confesarse que se resuelve por sí misma, por su propia eleccion y en uso de su libertad.

§ VI.

No hai necesidad de repetir experiencias. Las que se han enumerado son mas que suficientes para manifestar cla-

ramente que apenas puede el hombre dar un paso en el sistema de su conducta, sin descubrir al momento su libertad. Pero aun hai un hecho de otra clase, una cosa en que todos tienen parte, en que se versa la conducta del género humano, un hecho que abarca todas nuestras relaciones esenciales, hecho que no podria quitarse sin destruirlo todo, y que sin embargo, no podria subsistir sin la libertad humana: este hecho es el orden moral.

¿Qué seria del orden moral, si el hombre no fuese libre? Una palabra sin idea, una contradiccion, un imposible. “Si no hai libertad, el hombre, bajo el yugo de una necesidad imperiosa, no puede hacer sino lo que hace, ni puede querer sino lo que quiere. Y en este caso, ¿qué mérito ni demérito pueden tener sus acciones? El hombre que asesinase á otro seria tan culpable de esto, como la espada de que se hubiese servido: no seria el autor, sino el instrumento pasivo y necesario del asesinato. Incapaz de vicio, el hombre sometido á la necesidad, lo es igualmente de virtud. ¹ El ser bueno no está en el poder, sino en la necesidad, para aquel que siente la impotencia de ser malo: ² el bien que resulta de su accion, no le pertenece. ³ Entre el hombre que da una limosna y el dinero que sale de sus manos, no hai diferencia ninguna; pues una y otro concurren de la misma manera, con la misma necesidad y carencia de beneficencia al consuelo del pobre. Sin libertad no hai bien ni mal moral, no hai moralidad ninguna. ⁴ Es así que, aun segun la confesion de los fatalistas, existe la moralidad; luego existe precisamente la libertad.

Es un hecho para todo el mundo la existencia y el poder de los remordimientos. A la vista pues de estos acusadores constantes de nuestra mala conducta, podemos formar el siguiente raciocinio. O la naturaleza nos engaña, imputándonos acciones de que no somos autores; ó en efecto, somos los autores y las causas eficientes de nuestras acciones. ¿Porqué extremo nos decidimos? El primero envuelve una contradiccion manifiesta: porque no dejaría de serlo el que la naturaleza nos engañase en lo que es imposible que engañe, es decir, en su presencia, en su ser, en el sentimiento de ella; pues esto equivaldria á que no estuviese en el orden natural lo que experimenta el hombre por la condi-

¹ ORÍGENES. *Contra Celsum. Lib. IV, núm. 3.*

² S. JOANN. CHRYS de *Prod. Juda. Homil. I, núm. 3.*

³ ORÍGENES. *De Principiis Lib. II, cap. 9, núm. 2.*

⁴ TATIAN. *Contra Gracos Orat. núm. 7.*

cion de su propia naturaleza. Luego debemos decidimos por el segundo extremo, y reconocer en él la libertad del hombre. Sin libertad, el remordimiento es ilusorio; sin remordimiento, la moral es impotente.

Si pues en el *fatalismo*, es decir, en el sistema que excluye la libertad, el hombre no produce por sí mismo sus voliciones y sus acciones, ¿cuál será la causa eficiente de ellas? porque no pueden ser efectos sin causa. La respuesta no es difícil ni embarazosa, siendo evidente que á Dios deben referirse del mismo modo que las revoluciones de la materia, puesto que, así como éstas, serán aquellas las consecuencias de sus leyes necesarias. Así pues, una consecuencia inmediata del *fatalismo* es que Dios es el autor del pecado. Esta consecuencia no embaraza á los fatalistas, porque son al mismo tiempo ateos.

Otra consecuencia del fatalismo, igualmente evidente é igualmente funesta al orden moral, es que Dios quedaria por él imposibilitado de castigar los vicios y premiar la virtud: porque seria el colmo de la injusticia castigar á un hombre por una accion necesaria, es decir, inevitable bajo todos aspectos. Si Dios no tiene premios y castigos reservados para remunerar á los hombres, éstos pierden el interes mas poderoso que tienen en evitar el mal y hacer el bien; y si no obstante las esperanzas y temores que inspira la sancion eterna, se ven tan graves y repetidos males, ¿qué seria, si el hombre no tuviese absolutamente premios que esperar ni penas que temer despues de la vida? Imaginense un cuadro el mas terrible y desolador que cabe en lo posible; figurémosnos al hombre dueño de satisfacer sus pasiones sin obstáculos ningunos de parte de los medios, persuadido de que puede hacer cuanto le sea útil ó agradable, exento de temores por los mayores atentados, con tal que los ejecute con reserva, y sin esperanza de alcanzar otros bienes que los que el mismo se procure á toda costa durante su vida: ¿qué seria entónces de la especie humana? Pues cuanto hemos dicho es bastante débil respecto de lo que seria del mundo en el sistema de los fatalistas.

Si del orden moral pasamos al orden social, apenas alcanzariamos á enumerar los argumentos incontestables que suministra en apoyo de la libertad humana. "El orden social se divide naturalmente en dos ramas: la primera comprende todas las relaciones que unen habitualmente á los hombres entre sí; y á esto llamamos sociedad natural: la segunda, que es la sociedad civil y política, comprende las relaciones de los hombres con las leyes y con los gobiernos

que les mantienen unidos. Véamos ahora como uno y otro orden social suponen la libertad."

"Para demostrar al fatalista la primera parte, me dirijo á él mismo y le sostengo que su propia conducta es la prueba evidente de su libertad."

"Vos dais, le diré, consejos á las personas que os interesan; las exhortáis, las comprometéis á que hagan lo que os parece útil ú honesto. Pero todo esto prueba que les creéis libres: porque si les juzgáis sujetos á la necesidad, debéis pensar que harán inevitablemente ó lo que les proponéis ó lo contrario: en el primer caso, vuestros consejos y exhortaciones serán inútiles; en el segundo, superfluos."

"Llamáis á un médico, cuando estáis enfermos: ¿no es ésta una inconsecuencia? Está ya fijo por la necesidad que habéis de sanar ó habéis de morir: en el primer caso el médico de nada os sirve, en el segundo no impedirá vuestra muerte."

"Cuando reprendéis á vuestros inferiores sus desobediencias, incurris en igual inconsecuencia: vuestros preceptos han sido absurdos, vuestras reconvenciones injustas, y vuestros castigos bárbaros; pues aquellos no han sido libres para obedeceros."

"¿Para qué os empeñáis tanto en recomendar la custodia de vuestro secreto á un hombre que por falta de libertad no es dueño de guardarle ó descubrirle?"

"Si no os consideráis ligados por ningun vínculo con la fuente que apaga vuestra sed y el árbol que os provee con sus frutos, ¿porqué os mostráis reconocidos al bienhechor, y exigís á vuestro turno la gratitud? Suprimid la libertad, y para vosotros debe ser una misma cosa el bien que se debe á un hombre: pues en hacerle, léjos de reconocer un mérito debemos mirarlo todo como inevitable efecto de una causa necesaria."

"Todos los dias celebráis algunos contratos con vuestros semejantes, y la sociedad entera subsiste por estas reciprocas convenciones; pero en el hecho de creeros arrastrados por una necesidad absoluta, debéis reputarlas desprovistas igualmente de motivo y objeto. Ninguna razon tenéis para echar sobre vosotros un compromiso que no está en vuestra mano satisfacer; y no lo estará ciertamente, si una necesidad inevitable os estrecha precisamente á infringirle. No puede estar sometido al imperio de la obligacion el que se halla encorvado bajo el yugo de la necesidad. No podréis por lo mismo concebir ni una sociedad sin deberes mutuos, ni un deber sin libertad."

“El orden civil subsiste por las leyes: las leyes suponen la libertad; porque de otra manera serian bárbaras las unas, inútiles las otras: bárbaras aquellas que prescribiesen acciones que el hombre no fuese dueño de practicar; inútiles aquellas que prescribieran acciones que el hombre, impulsado por la necesidad de su naturaleza, hubiese de verificar inevitablemente.”¹

No nos cansemos: la libertad humana es en el orden metafísico un atributo que todo lo explica, y sin el cual el hombre seria un misterio; en el orden físico es un elemento de poder que hace sensible la soberanía que ejerce el hombre sobre el resto de la creación; y en el orden moral es la esencia misma, porque sin ella este orden no puede concebirse ni existir. Por ella comprendemos la naturaleza de la lei, el verdadero carácter de las acciones; por ella celebramos la virtud y execramos el vicio; por ella tiene un mérito el bien y un demérito el mal; por ella el precepto divino emana de la sabiduría y de la justicia de Dios; por ella conservamos los intereses del género humano; sobre ella se levantan igualmente los tronos y los patibulos: ella abre la marcha de la legislación, funda los imperios, autoriza los pactos, pone la corona de triunfo á la inocencia vindicada, y arma con el puñal exterminador al inflexible ministro de la lei. Suponed que la libertad es un nombre vano: ¿qué rumbo tomarian entonces vuestras ideas? Entrarian sin duda en un laberinto inexplicable, pues en el sistema de la fatalidad toda legislación es absurda: el precepto de la lei careceria de objeto, porque estaria dirigido á unos seres que obran por necesidad: la sancion de la lei permaneceria sin utilidad para el individuo, sin fuerza por el ejemplo, y lejos de ser el sello de la justicia, debería reputarse por el colmo de la barbarie.

CAPÍTULO QUINTO.

DE LA SIGNIFICACION DE VARIAS PALABRAS QUE EXPRESAN IDEAS RELATIVAS A LAS FACULTADES, OPERACIONES Ó MODOS DE SER DE LA VOLUNTAD HUMANA.

De todo lo que se ha dicho hasta aquí resulta: primero, que la voluntad obra en unos casos instintiva y en otros deliberativamente; segundo, que la voluntad tiende siempre

¹ LA LUCERNE. Disertacion citada. (Extracto.)

á la accion. De lo primero resulta, que hai algunos actos suyos verificados sin deliberacion previa, pero queridos por ella; y como todo acto de la voluntad se llama volicion, llamamos á esta clase de actos suyos *voliciones instintivas*, á diferencia de las otras, que pueden llamarse *voliciones libres*.

Cuando la voluntad toca á sus objetos, esto es, cuando trasciende á los actos, puede limitarse á la ejecucion de uno ó algunos, ó repetirlos con cierta continuacion. En este último caso llega á familiarizarse tanto en la práctica de dichos actos, que los verifica con extrema facilidad y aun siente una especie de necesidad de ello. La continuacion de una cosa por algun tiempo considerable, se llama *costumbre*, y la especie de necesidad y facilidad de practicarla se llama *hábito*. Hai pues de comun entre el *hábito* y la *costumbre*, la identidad de los elementos que forman uno y otra; hai de característico el aspecto bajo que se considera la frecuente y constante repeticion de los actos; pues la *costumbre* mira á la accion, mientras el *hábito* mira á la facultad. El *hábito* de practicar acciones reprobadas, se llama *vicio*, el *hábito* de practicar acciones moralmente buenas, se llama *virtud*. Mas el *hábito* afecta todos los objetos de la voluntad, trasciende por lo mismo á los del entendimiento, y por tanto, recibe siempre calificaciones análogas á sus respectivos objetos: la *destreza*, la *habilidad* &c. son hábitos de cierto género.

El desarrollo de los sentimientos producidos por el placer y el dolor da margen á diferentes estados, que conviene indicar. El placer en los sentidos se llama *deleite*, el placer en el alma se llama *gozo*: el cumplimiento de un deseo se llama *satisfaccion*: la difusion del placer por todas nuestras facultades, hecha de algun modo sensible, se llama *alegría*: el movimiento instintivo de nuestra voluntad hácia un objeto que nos atrae, se llama *simpatía*: el sentimiento agradable que nos produce un objeto, se llama *gusto*: nuestra inclinacion á conocerle y á estudiarle, por el gusto que nos inspira, se llama *aficion*: el juicio favorable que formamos de alguna cosa por la importancia que damos á sus cualidades, se llama *aprecio*: la distincion que otorgamos en nuestros sentimientos á las cosas, por el aprecio que de ellas hacemos, se llama *estimacion*. Este movimiento puede ser tierno, ó sentimental sin llegar á este grado: la ternura del sentimiento constituye el *carino*; la inclinacion al objeto, por la idea ventajosa que de él se tiene, se llama *afecto*: la tendencia del afecto hácia el objeto considerado como capaz de hacer nuestra felicidad, se caracteriza con el nombre