

caracterizado: tercera, poner en quietud el ánimo agitado por las pasiones; pues nada es ménos á propósito que esta turbulencia interior, para ver con claridad y juzgar con exactitud: cuarta, colocarse á igual distancia de los extremos que presentan la laxitud y el rigorismo: quinta, reunir todos los datos, y no dejarse llevar de las primeras ideas y de una simple probabilidad: sexta, fijar la preferencia que deben tener los preceptos entre sí, y la lei en su concurso con la libertad, para precaver en la imputacion las consecuencias de una conducta ménos observante y mas inclinada en favor de la libertad.

Poniendo en práctica estas máximas saludables pueden con seguridad esperarse los mejores resultados en la formación de la conciencia y su aplicacion constante al sistema de la conducta. Ahora bien, sin pasar adelante en la exposicion de un punto que toca por derecho al dominio de los moralistas, procederémos al tercero.

§. III.

De la libertad considerada como un medio.

Despues de lo que hemos dicho sobre la conciencia, muy poco debemos decir sobre la libertad. Ella, para figurar como un medio rigurosamente moral, ha menester sin duda de suscribir el dictámen de una conciencia ilustrada y prudente, y decidirse constantemente por aquel extremo que figure en el sentido de la primera lei, cuya fiel observancia es la única garantía que puede adquirir el hombre en su conducta, para prometerse la consecucion del último fin. Ya hemos dicho que la libertad en la lei es la libertad noble y dignamente desarrollada, es el único sentido en que su existencia es un elemento moral. La libertad contra la lei, contra la conciencia, es la libertad convertida contra el hombre mismo, y un obstáculo constante para llenar sus deberes y elevarse á sus destinos. Colígese de aquí, que mientras la libertad está sometida á la lei de Dios, es un medio eficaz para obtener la felicidad.

CAPITULO V.

DE LAS INCLINACIONES, LA CONCIENCIA Y LA LIBERTAD CONSIDERADAS COMO OBSTACULOS PARA NUESTRO ÚLTIMO FIN.

El útil empeño de concertar todos los elementos morales de nuestra conducta en el sentido riguroso de nuestro último fin demanda el empleo de un doble trabajo, conviene á saber, el de allanar los obstáculos y el de arreglar, perfeccionar y multiplicar los medios. Este doble sistema de procedimientos presenta sin duda mas dificultades bajo el primero que bajo el segundo de ambos aspectos; pues es una cosa bien sabida que la inclinacion á la virtud es general, y no seria tan estéril, si á este extremo no la redujesen los vehementes impulsos de las pasiones, los extravíos de la conciencia y los abusos de la libertad.

Tan cierto es esto, que la lucha entre los vicios y la virtud ha sido casi el asunto perdurable de la eloquencia y aun de la poesia moral. Desde el celoso Pablo que consumia sus vigiliass y agotaba las fuerzas de su naturaleza en la empeñada y heroica tarea de convertir á los gentiles, hasta el último de nuestros oradores evangélicos, no se ve otra cosa que la lucha tenaz entre las inclinaciones vehementes que nos arrastran al vicio, y los nobles sentimientos que nos solicitan á la virtud. "Yo siento dentro de mí, decia el Apóstol San Pablo, dos leyes que pugnan: la lei de mis miembros y la de mi espíritu: una que me arrastra ó quiere arrastrarme incesantemente al mal que no quiero, y otra que me impele al bien que quiero; y tal es la fuerza de esta contienda y tal es el impulso con que obra esa lei del pecado, que me siento dispuesto á no hacer el bien que quiero, sino á ejecutar el mal que no quiero."

Los mismos filósofos y poetas gentiles, que se hallaban tan léjos de la luz y de las inspiraciones del Evangelio, deploran con harta frecuencia esta lucha interior de la naturaleza humana: *Ovidio* decia: "Mientras reconozco y apruebo lo mejor, admito y ejecuto lo que es peor."

Uno de los rasgos mas bellos que se admiran en las páginas de *Racine*, un rasgo que produjo una conmocion vehemente en los espectadores, y una sensacion profunda en Luis XIV, es este:

¡O Dios qué guerra cruel!
¡Yo veo dos hombres en mí!

Esta lucha, según la doctrina teológica y aun las luces que nos suministra la filosofía de la historia, como en otro de nuestros escritos hemos demostrado, es un hecho de forzosa consecuencia supuesto el pecado original.¹ Pero sin subir á las investigaciones á donde podría conducirnos la historia de la degradación de la especie humana, sin llevar nuestras miradas al pecado original, hecho que puede por sí solo dar una perfecta solución á todas las dificultades de la ciencia, nos basta entrar en nosotros mismos, examinar detenidamente lo que allí pasa, subir á las causas y seguir los efectos de esa perpetua lucha que el hombre sostiene consigo mismo, y en que parecen tomar á cada paso un carácter contradictorio todas las facultades, todas las potencias, todos los elementos en fin, de su miseria y de su prosperidad. Se sabe muy bien que los sentidos pretenden subyugarnos, sometiéndonos sin restricción á la influencia de los objetos materiales que nos rodean; que si les diéramos un libre curso, caeríamos por una parte en muchos errores, entraríamos por otra en una penosa inercia de las facultades activas de nuestro espíritu, jamás podríamos dominar en las regiones del pensamiento, ni ménos elevarnos á las contemplaciones sublimes de Dios, de la inmortalidad y de la virtud. Es igualmente notorio que las primeras inclinaciones de nuestra voluntad, cuya buena dirección pudiera disponernos con la práctica mas constante del bien al goce tranquilo y pleno de una verdadera dicha, se convierten por lo comun en objetos indignos, tuercen de ordinario su marcha natural, se transforman en pasiones, degeneran en vicios, y de esta manera, comenzando por extraviarnos, acaban por perdernos. Cuando el hombre está dominado por las pasiones dirige constante y tenazmente sus facultades todas al objeto de ellas: sus sentidos, sus facultades pasivas, sus potencias intelectuales, sus deseos, sus conatos, cuanto siente y cuanto tiene, se concerta para obedecer al movimiento de las pasiones. He aquí un hombre dominado por un principio, sintiendo según él, pensando según él, obrando según él. Mas por muy tiranizado que esté de sus pasiones, por muy espesas que sean las tinieblas que le circunden, el hombre tiene siempre dentro de sí un estímulo secreto que le solicita á la virtud, y una luz cuyos rayos ténues ó vivos, según los estragos que hayan hecho las pasiones, le alumbran constantemente su deber, presentándole al vivo la imagen de su conducta, y le

¹ Estudios fundamentales sobre el hombre. Libro sexto, sección primera.

dan una idea bastante clara de su extravío para que vuelva sobre sus pasos.

De aquí la necesidad imperiosa de ilustrarnos y prevenirnos para conocer y allanar los obstáculos que se opongan á la realización gloriosa de nuestro destino por medio de la virtud constantemente practicada. Estos obstáculos siguen siempre la razón de los elementos morales de nuestra conducta, y su estudio, por lo mismo, puede verificarse sobre la escala que desde el principio hemos trazado, esto es, las inclinaciones, la conciencia y la libertad. El grande arte de vencer los obstáculos presupone el conocimiento del modo con que ellos se forman, y la aplicación de este conocimiento al objeto. ¿Por qué? porque bien sabido el modo de formarse, se tiene mucho adelantado para frustrar su nacimiento; mas ya que esto no haya sido posible, el conocimiento de cómo se han formado, tendrá la mayor parte en la indispensable tarea de desarraigarlos. Veámoslo pues en los tres párrafos siguientes.

§. I.

Del modo con que las inclinaciones toman el carácter de obstáculos.

Ya hemos dicho que las inclinaciones convertidas á sus objetos y poniendo en acción las facultades del alma, se designan de ordinario con el nombre de *pasiones*; que estas son activas de por sí, y en su doble acción sobre sus objetos y sobre el alma, hacen á esta padecer ó sufrir mas ó ménos; lo cual ha dado motivo principalmente para llamarlas pasiones. De manera, que mientras las consideramos tan solo en cuanto convierten todas nuestras facultades hácia sus objetos, son exclusivamente activas y de preferencia debieran anunciarse con el simple nombre de *inclinaciones*. Al contrario, cuando reflejan sobre el mismo espíritu su acción, haciéndole sufrir, el espíritu siente y recibe los efectos de sus inclinaciones; y bajo este aspecto único tambien debían llamarse pasiones. Pero sea de esto lo que fuere, veamos de qué manera se van engendrando en el alma para servir de obstáculos á la realización de sus últimos destinos.

Hai en el hombre un sentimiento innato, un instinto universal que se desarrolla en todo el sistema de la vida, y se trasparenta, digámoslo así, en el curso de nuestras diversas relaciones y en el ejercicio de todas nuestras facultades; un instinto, ó si se quiere, una propensión de la cual nadie se ha

lla exento. ¿Cuál! *el amor de sí mismo*. Este sentimiento, propensión ó instinto contiene como en gérmen todas las pasiones, y por consiguiente todos sus objetos, sus principios y sus direcciones; en suma, todos los vicios y todas las virtudes. ¿Por qué? Porque así como el amor de nosotros mismos bien entendido es el que ha servido á Dios para determinar con exactitud la esfera de nuestros deberes, en el hecho de reasumirlos todos en la lei que nos manda amarle á él sobre todas las cosas y á los demas como á nosotros mismos, así tambien ese amor pervertido en su principio, extraviado en su direccion y prostituido en sus objetos, es el que sirve de explicacion al filósofo para señalar la primera causa de las inclinaciones perversas, de las pasiones malas y de los hábitos viciosos.

El amor de nosotros mismos desarrolla tres propensiones en el alma: primera, la de la preferencia; segunda, la del placer; tercera, la de la aversion al dolor.

La preferencia tiene un término lícito y un término inmoral. Cuando nos preferimos nosotros sobre los seres materiales ó físicos, y tambien en el sentido de nuestra felicidad contra los impulsos que tienden á extraviarnos, el amor de nosotros mismos es lo que debe ser, es un estímulo noble y generoso que Dios ha puesto en el corazon como una garantía para la felicidad. Pero cuando no viendo en el mundo mas que á nosotros mismos, queremos sobreponernos á todo y no subalternarnos á nada, el sentimiento de que hablamos se deprava y corrompe, viniendo á ser la primera raíz de todos los vicios. La propension desarreglada de la preferencia propia, cuando se explica en el sentido de someterlo todo á sí mismo, se llama *soberbia*, y cuando se explica en el sentido de no subalternarse á nadie, se llama *orgullo*.

La soberbia y el orgullo tienen á su turno cierto desarrollo, que da nacimiento á otras pasiones subalternas. La soberbia, desarrollando el instinto de la dominacion, se llama *ambicion*. El orgullo, desarrollando el pesar de la elevacion, ó el gozo de la caída de otro que pudiera mirarse como sombra ó rival, se llama *envidia*. La soberbia y el orgullo, desarrollando todas las facultades para contrariar la supremacia de los otros, se llama *rivalidad*; pero cuando no está determinada por estos principios, sino dirigida únicamente á sobreponerse con derecho, mediante un trabajo bien gobernado y sin perjuicio de los demas, se llama *emulacion*, en cuyo caso no puede figurar como un vicio.

La propension del placer es la inclinacion que el hombre tiene á gozar en todas líneas. Los placeres son de tres cla-

ses; físicos, intelectuales y morales, segun que se ocasionan originariamente de los sentidos, de la inteligencia ó de los afectos del corazon. La tendencia al placer se conoce ordinariamente con el nombre de *amor*. Cuando esta tendencia se fija en los placeres físicos, se llama *sensualidad*, ó *amor al deleite*; cuando se versa en el orden intelectual, se llama *buen gusto* ó *amor literario*; cuando se versa en el orden de los afectos, se llama *simpatía*, *estimacion*, *cariño*, *afecto*, *amor*, segun el grado en que se encuentre. Ahora bien, si estos varios sentimientos parten de un principio inno-ble, si se dirigen á un fin reprobado, ó se extravían en su direccion, depravan las inclinaciones, producen el mal, y con los hábitos delinquentes forman el vicio. La inclinacion así desarrollada, engendra primero, una voluntad resuelta de adquirir lo que se ama, y esto se llama *deseo*; segundo, un juicio de conseguirlo, y esto se llama *esperanza*; tercero, una satisfaccion de poseerlo, y esto se llama *alegría*, ó un desengaño de lograrlo, y esto se llama *desesperacion*.

La propension al placer trae por consecuencia la aversion al dolor. En este caso se van formando en el alma varios sentimientos graduales pertenecientes á un mismo género, como la *antipatía*, la *aversion*, el *temor*, el *disgusto*, la *tristeza*, la *melancolía*, &c. &c.

Finalmente, el amor de nosotros mismos en sus varias ramificaciones y en la diversidad de sus objetos, desarrolla ciertos caracteres ó forma ciertas situaciones morales, que no son sino los efectos de nuestras mismas propensiones, ó los medios para llegar á su objeto: el *valor*, por ejemplo, la *osadía*, la *temeridad*, son el concierto ó la exageracion de nuestro poder moral en su actividad para lograr lo que se desea, ó repeler lo que se teme; el *recelo*, el *temor*, el *miedo*, el *cuidado*, la *inquietud*, la *consternacion*, no son pasiones aparte, sino situaciones morales del hombre, movido por sus propias pasiones. La *vergüenza* puede ser el efecto de una secreta humillacion causada por la presencia de un objeto que de alguna manera nos abate, aun cuando sea por solo nuestra imaginacion, así como el *pudor*, que podriamos llamarla cubierta de la virtud, es un sentimiento que se articula en el alma por la causa mas ligera y en consecuencia de su delicadeza.

No iremos adelante en el análisis de nuestras inclinaciones ó pasiones; basta lo que hemos dicho para ver de qué modo figuran como obstáculos para el bien, y acabar de conocer cómo deben desenvolverse para que entren en la categoría de los elementos morales de nuestra felicidad.

§. II.

De la conciencia considerada como obstáculo.

La conciencia figura como obstáculo, siempre que influye sobre ella cualquiera de las causas que, como dijimos en el capítulo anterior, la desnaturalizan, oscurecen ó extravían. ¿Cuáles son estas causas? Primera, la inacción, pereza y abandono de nuestras facultades internas. El que padece estas cosas, carece de conocimientos positivos, y las nociones que tiene, de ordinario no son completas. Una noción deja de ser completa cuando se carece de algunas de sus ideas constitutivas; deja de ser perfecta cuando se conserva en un completo aislamiento, sin descubrirse su grado en la escala de las relaciones. Este aislamiento y aquella falta de ideas abren un camino mui espacioso á la impostura y al error, facilitan el paso á la sorpresa, y dan á nuestros juicios una superficialidad peligrosa. Este obstáculo nos persuade, como un deber, el cuidado de cultivar nuestras facultades y aplicarlas á la adquisicion de conocimientos exactos.

Las preocupaciones, ó sean esos juicios tradicionales que hemos ido recopilando sin exámen en nuestro entendimiento, son así mismo un semillero de errores. Aquellos determinan frecuentemente nuestros juicios posteriores, aventurando su exactitud y principalmente su verdad á la casualidad incierta de que las preocupaciones consistan en verdades, en errores ó en caprichos. Infiérese de aquí, que debemos mirarnos mucho en el uso de estos juicios, depurarlos en sus respectivos criterios, llamarlos al exámen, conservar lo sólido y verdadero, y desechar lo fútil y erróneo.

“La educacion, y por lo mismo el carácter, ejercen tambien un influjo mui diverso en el dictámen de nuestra conciencia. La educacion forma los hábitos; el carácter los arraiga. Si estos hábitos son buenos, nuestra carrera moral está mui adelantada y bastante garantida la accion de nuestra conciencia; pero si son malos, la consecuencia es enteramente contraria. No queremos inferir de aquí el deber estrechísimo que tenemos de corregir nuestra educacion, modificar nuestro carácter y reformar nuestros hábitos en el sentido del bien, sino la obligacion indispensable que la lei de la naturaleza nos impone, de juzgar de nuestros actos, no segun la educacion, el carácter y los hábitos, sino segun la lei y las reglas inmutables de la conducta.”

“Pero si hai un influjo mas violento, mas directo y mas

terrible sobre la conciencia, este es el de las pasiones: ellas se apoderan de todo nuestro ser, y arrastran á su objeto nuestras facultades todas. Contra esta invasion peligrosa no queda otro recurso que el juicio de la razon; y ya que la voluntad así sojuzgada no puede ejercer una facultad que no le pertenece, trata por lo ménos de influir en ella para procurarse un dictámen favorable, ó por lo ménos algun temple en el rigor de su fallo. Se ha dicho que las pasiones nos ciegan, y esta expresion es harto filosófica en un sentido moral. Infiérese de lo expuesto, que nada es tan contrario á la lei de la naturaleza como vender nuestro juicio al influjo de las pasiones, y que la independencia de ellas es la primera garantía de la verdad y uno de los mas importantes deberes del individuo en el uso de su razon.”¹

La independencia de esta, cuando se hace salir de sus justos límites, es tambien una fuente de errores prácticos: primero, porque una razon independiente resiste á la fe, y una razon que resiste á la fe, ni conoce los principios ni discierne en los actos las influencias de la gracia y la cooperacion de la naturaleza: segundo, porque una razon independiente desprecia las ajenas luces, desecha el consejo, odia la correccion, y una razon tal no puede ser exacta en sus juicios acerca de la propia conducta: tercero, porque una razon independiente no consiente superioridad, y una razon que en todo quiere ser superior, yerra con mas frecuencia que una razon subordinada.”²

Estas diferentes causas influyendo en la conciencia, determinan sus várias especies en que la distribuyen los moralistas, considerándola viciada por algun aspecto. La conciencia puede ser errónea, laxa, rigorista, probable, &c. &c. Cuando determina sus juicios por un error de hecho ó de Derecho, la conciencia es *errónea*; cuando los atempera excesivamente, cargándose al lado de la libertad con mengua de la lei, es *laxa*; cuando exagera las prescripciones de la lei, ó la malicia de los actos, traspasando los términos de la prudencia, es *rigorista*; cuando se muestra suspensa entre dos extremos, que le parecen igualmente probables, ó acerca de los cuales tiene igual falta de luz, es *dudosa*: su duda es *positiva*, cuando cuenta con datos en pro y en contra; es *negativa*, cuando carece absolutamente de datos y resiente los

¹ Esto lo hemos tomado de nuestra obra titulada: *Del Derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones.*

² Véase nuestra obra del Derecho natural, parte segunda, libro segundo, cap. 5.º, párrafo 1.º, núm. 169.

efectos de la ignorancia: cuando se siente inclinada hácia un extremo, en consecuencia de alguna probabilidad, es *probable*; cuando desarrolla sobre el espíritu una acción molesta y continua de pena y remordimiento, sin razones competentes, es *escrupulosa*.

Llamando ahora á nuestro propósito las nociones que acabamos de dar, advertimos desde luego que figuran como obstáculo, en primer lugar, la conciencia errónea, pues aventura todo el sistema de la conducta; en segundo lugar, la conciencia laxa, pues por su misma naturaleza tiende á relajar aquellos medios de perfección que consisten en la fiel observancia de la ley y en el diligente exámen de la conducta; en tercer lugar, la conciencia rigorista, porque desnaturaliza la ley, exagera la malicia de los actos, enerva la acción de la prudencia, y bajo el pretexto de un optimismo de perfectibilidad, y al impulso de un mal entendido celo, paraliza la carrera de las virtudes, engendra el fastidio y la desazon, esteriliza los sentimientos, y no pocas veces hace morir la caridad. Los casos de desesperación raras veces dejan de tener por principio el rigorismo. En cuarto lugar, la duda negativa, porque la ignorancia detiene ó precipita, y en ambos casos la moral corre todos los riesgos. En quinto lugar, la duda es positiva, pero solo en el caso bien raro de no abrir camino alguno, y concurrir con la necesidad de la acción, ó también cuando la conciencia se inclina preferentemente á la libertad en concurso de la ley. En sexto y último lugar, la conciencia es escrupulosa, porque vicia todas nuestras facultades morales en cuanto á la libertad expedita de acción que les ha dejado el Autor de la naturaleza. El escrupuloso padece mucho, merece poco, hace ménos, y raras veces deja de concluir con hacer triunfar, en la mas prodigiosa de sus anomalías, el instinto de preferencia, ó sea por lo ménos el orgullo, en la terrible cuestión de la moral privada. En materia de escrúpulos todo se reduce á este lema. El escrupulo es una enfermedad cuyo único antídoto es la resignación completa del propio dictámen en la obediencia debida.

Hemos visto los casos en que la conciencia figura como obstáculo, las causas que la pervierten ó depravan, las trascendencias que una conciencia viciada tiene en la moral, y los temores que justamente inspira respecto de nuestro último fin. Pasemos al tercer punto.

§. III.

De la libertad considerada como obstáculo.

La libertad es la que viene á decidir en último resultado sobre la moralidad de nuestras acciones; porque mientras ella no se mueve, no nos apropiamos bajo ningún aspecto las consecuencias de nuestros propios actos ni el carácter de nuestros pensamientos. Decidimos en este ó aquel sentido es apropiarnos el dominio de la acción, someternos á su influjo y aceptar con plena voluntad sus resultados. En este caso el uso de la libertad es el gran dato que nos ha de servir de materia para ilustrar la grave cuestión del temor y de la esperanza en la idea de la felicidad.

La libertad resolviéndose en el sentido de una conciencia recta, ilustrada y prudente, es lo mas grande que presenta la naturaleza humana en el orden moral; mas la libertad, siguiendo las inspiraciones del interés ó del egoísmo, obediendo á los estímulos del deleite, yéndose por la corriente de las pasiones desarregladas, es el carácter mas funesto de la degeneración moral.

La libertad pues, figura como obstáculo, cuando es dominada por los otros obstáculos que se oponen á la consecución de nuestro fin; cuando es abusiva; cuando figura como fin de nuestras facultades, y no como medio para llevarnos á su perfección y conducirnos al goce de la felicidad pura, suma é inmortal, á la posesión de Dios que constituye nuestro último fin.

CAPITULO VI.

LOS ELEMENTOS MORALES DEL HOMBRE CONSIDERADOS COMO MEDIOS Y RESTRINGIDOS DENTRO DE LA ORBITA DE LO PURAMENTE NATURAL, TIENEN UNA SUFICIENCIA ABSOLUTA PARA LLENAR LAS CONDICIONES DE SU ULTIMO DESTINO!

He aquí la cuestión mas capital que puede proponerse en el orden moral. Para tratarla con todos los antecedentes indispensables, hemos recorrido en los capítulos que preceden, varios puntos que deben considerarse como datos indispensablemente exigidos por la cuestión misma. En efec-

to, ella supone conocidos los elementos naturales del hombre, objeto del capítulo tercero; descubierto el sentido en que figuran como medios, objeto del capítulo cuarto; y el carácter de que se revisten cuando figuran como obstáculos, objeto del capítulo quinto.

Ahora bien, introduciéndonos á esta cuestion, manifestamos que el fin del hombre es el punto á donde deben dirigirse todas nuestras investigaciones sobre el poder moral. Sabido hasta qué punto pueden las facultades humanas realizar este fin, se tendrá una idea perfecta del poder moral en el órden de la naturaleza. Para saberlo, es necesario recordar que estas facultades, figurando ya como medios ya como obstáculos para nuestro último fin, se deben calcular por la diferencia que resulta en su lucha continua, bajo este doble carácter, pues segun esta diferencia de fuerza aparezca en un sentido favorable ó adverso, así será su poder para la felicidad.

Esta diferencia de fuerza, relativa siempre á los diversos estados, situaciones, caracteres y á las varias influencias intelectuales, físicas, morales y sociales que se desarrollan sobre cada uno, es imposible que admitan una regla tal, que la cuestion del poder moral quede resuelta de un modo absoluto y genérico sobre este último dato. El podrá servir para calcular el poder moral natural de un determinado individuo, mas de ningun modo el poder moral del hombre.

Si hemos pues de buscar nuevos datos para acercarnos á un resultado general capaz de suministrar al criterio una regla segura, debemos fijar en otro punto el verdadero estado de la cuestion.

En el párrafo primero del capítulo cuarto hemos hecho ver que nuestras inclinaciones morales no figuran como medios para llegar al verdadero fin, sino cuando tienen un principio noble, un objeto digno y una direccion prudente; segundo, que cuando por el concurso de estas circunstancias tienen el carácter de medios, se conocen con el nombre de *virtudes*. La virtud resume pues todo el sistema de los medios.

Pero así como hai felicidad verdadera y aparente, así tambien hai virtud verdadera y aparente. Mas siendo la virtud el medio para la felicidad, esta se hallará en la misma razon que aquella. Luego el mejor medio de calcular el poder moral del hombre, respecto de su felicidad, será sin duda descubrir lo que puede respecto de la virtud bien entendida. La virtud es un objeto comun á todas las investigaciones que llevan el nombre de morales: habrá pues una virtud se-

gun la filosofía, otra segun la religion. Tocándolas pues entrambas á su tipo que es nuestro fin, tendríamos una idea de la virtud bien entendida, y con ella nos colocáremos en el punto de partida para tan importante investigacion.

El análisis que hagamos de la virtud segun la religion, nos manifestará que ella resume todas nuestras facultades morales en Dios, que es nuestro fin. Esta consecuencia nos conducirá naturalmente á fijar las ideas progresivas del hombre moral, desde la carencia total de virtud hasta la virtud completa.

La palabra *virtud* en su acepcion literal, significa *fuerza*, porque está derivada de *vir* que quiere decir *varon*, al cual se atribuye por excelencia la fuerza, mientras que á la mujer se atribuye la debilidad. Esto ha dado lugar á que se aplique dicha expresion á todo aquello que manifiesta algun principio activo, alguna fuerza interior. Se dice de una planta que tiene tal ó cual virtud. Los antiguos tambien designaron con esta palabra el valor, no bajo el aspecto físico, pues para este caso siempre se servian de la palabra *vis* ó su equivalente; sino bajo el aspecto moral, esto es, como un principio de accion interior que progresa sin retroceder, que lucha, vence los obstáculos y triunfa por fin. He aquí la razon por qué el comun de los teólogos y filósofos se hallan de acuerdo sobre esta acepcion primitiva de la palabra virtud.

Mas pasando á sus aplicaciones ó á sus formas, unos reconocen virtud donde ven fuerza interior sin atender al objeto, otros la reconocen donde la direccion de esta fuerza tiende á realizar los objetos de nuestra comodidad é interes: otros, por último, han consagrado la palabra virtud reconociendo en la idea que representa, para designar el poder interior con que cuenta el hombre para realizar su felicidad por el cumplimiento del deber. Ella significa pues, en buena filosofía, *aquella disposicion moral que nos conduce á cumplir exacta, concienzuda y constantemente todos nuestros deberes*.

Estos, como son condiciones indispensables para que el hombre consiga su último fin, abrazan toda su naturaleza; porque la naturaleza es proporcional en todo al fin. Tan cierto es esto, que muchos escritores, sin otra luz que la filosofía, han sorprendido el último fin, la inmortalidad feliz, en el exámen de la naturaleza humana. El fin es el *para qué*, la naturaleza es el *cómo*, el principio es el *por qué*. La solucion de estas tres cuestiones abraza toda la filosofía, esto es, los hechos, las relaciones y las leyes concernientes al hombre. El *por qué* de la existencia humana está en la volun-

tad del Creador, que es su causa: el *cómo* en la naturaleza misma; y la luz que alumbra el *para qué* está en el *cómo*, pues el mejor modo de saber para qué ha sido hecho el hombre, dice Domat, es investigar cómo ha sido hecho.

Si pues nuestro fin abraza toda nuestra naturaleza con la moral, y nuestros deberes por lo mismo se extienden tanto como ella, es evidente que la virtud abraza todo el sistema de los deberes, y por una consecuencia forzosa domina todas las facultades humanas. Por esto un célebre filósofo, explicando la definición que precede, dice: "En efecto, la virtud demanda y gobierna la vida entera del hombre, todas sus facultades morales, todas sus facultades intelectuales, todas sus facultades físicas; es la verdad bajo otra forma, ó mejor dicho, es la verdad aplicada, realizada, puesta en accion."¹

Pues que la verdad consiste en el cumplimiento del deber, presupone el deber mismo, esto es, una obligacion á que está sujeta la humanidad entera; y como una obligacion tal es superior á la humanidad misma, la virtud supone una lei que no viene del hombre, una lei que ha venido de Dios; y que, como el hombre para quien se ha dictado, sea *natural*, y como Dios que la dicta, sea *divina, inmutable y eterna*. No es concebible la virtud sin esta lei; sería una quimera, sería, permitiéndonos la frase, un artefacto de la razon humana.

Si la obligacion presupone una lei, esta para imponer aquella da por supuesta la libertad. Sin libertad la obligacion carece de posibilidad y la lei carecería de justicia. Y como Dios es el autor de la lei y de la naturaleza humana, la lei es justa, la obligacion posible y la libertad humana incontestable.

Pues que la virtud es la fuerza aplicada al cumplimiento del deber, y este supone la libertad y la lei, es claro que la libertad humana es solicitada por una parte con los estímulos de la lei, y por otra con estímulos de la simple naturaleza.

La naturaleza, representada en todo el sistema de nuestras facultades, nos manifiesta en ellas mismas los elementos del poder moral; y en estos elementos una doble forma accidental, pues que figuran ya como medios, ya como obstáculos para llenar el deber. Esto quiere decir que las facultades humanas tienen un doble espíritu, un doble impulso, un doble principio de accion, por explicarnos así; el que las hace figurar como obstáculos, y el que las hace figurar

¹ Matter art. vertu (philosoph.) en el Dictionnaire de la Conversation et de la lecture.

como medios: el primero nos conduce á los vicios; el segundo á las virtudes. Luego el vicio y la virtud son las dos fuerzas contendientes entre las cuales gira la accion de la libertad humana; luego la virtud supone dos cosas; fuerzas contendientes y triunfo del deber sobre las pasiones desarregladas.

Este supuesto, revelado de continuo á la humanidad por todas las experiencias y acrisolado en todos los criterios, no ha podido ménos que uniformar tambien á todos los filósofos. Pero no pudiendo borrar el punto de partida, la division se produce por otras causas. Unos dicen, "la virtud supone la preponderancia de la fuerza moral sobre las pasiones desarregladas; pero esta preponderancia de fuerza, hija de la naturaleza, no es del dominio de la libertad: el hombre obra por una especie de fatalismo, y por lo mismo cuando hace el bien nada merece, cuando hace el mal nada se le puede imputar." Otros reconocen esta fuerza, pero alteran las ideas de la virtud desnaturalizando su objeto. Tiénela como una disposicion habitual y permanente, no de cumplir con todos nuestros deberes relativamente á nuestro fin y en la extension de nuestra naturaleza, sino de contribuir á la felicidad constante de aquellos con quienes vivimos, para reportar el beneficio de que ellos á su turno contribuyan á la nuestra. Esta virtud tiene por blanco el interes, por elemento la reflexion, y en consecuencia, por garantía la preponderancia de las cualidades meramente humanas. Es una virtud sin Dios, una virtud sin lei superior al hombre, una virtud sin unidad, una virtud sin garantía, una virtud hipócrita, ó una sombra de virtud.¹ Otros la localizan en el órden puramente humano, aunque sin fundarla en el interes, y dándola por motivo la simple satisfaccion de hacer el bien: idealísimo, ridículo á todas luces. "Los que han sentado como principio que es necesario amar y practicar la virtud por lo que es en sí misma, sin motivo alguno de temor ni de esperanza para otra vida, no son en realidad sino unos charlatanes que han querido seducir á los hombres con palabras vacías de sentido: han supuesto que el hombre sea capaz de obrar sin motivo y sin razon, viniendo á nivelarle de esta suerte con el bruto."²

Al tenor del sistema de ideas que cada uno se ha formado de la virtud, ha sido el de las reglas que han trazado á su

¹ Estas son las ideas que acerca de la virtud dió el Baron de Holbach, en su venenoso libro de *Moral Universal*.

² Encyclopedie catholique.

marcha. Buscando un precepto, una regla, una máxima, una lei general para todos los casos, los filósofos han aparecido divididos desde la antigüedad mas lejana. ¿Cuál es esta regla? llevar una vida armónica, decia Zenon; querer y no querer constantemente lo mismo, decia Séneca; vivir conforme á la razon, decia Sócrates con otros; vivir conforme á la naturaleza, decia Cleanto; seguir el sentido moral y los sentimientos de benevolencia que él inspira, dijo Hutcheson y la escuela escocesa; obrar de manera que la regla de nuestra voluntad pueda ser principio de la lei general, decia Kant. No extenderemos ya esta lista de opiniones. La filosofía cuando sacude la autoridad dogmática, cuando quiere fundar la unidad científica, en vez de colocarse en ella, no hace de ordinario sino esparcir errores y multiplicar los elementos de cisma en las doctrinas.

¿Y cuáles son las ideas de virtud que nos da la escuela católica? La voluntad constantemente adherida al deber que le impone la lei de Dios. Su regla será pues obrar de un modo conforme á la voluntad de Dios, tal como esta se manifiesta en la razon, en la conciencia, en el órden moral del mundo, en la revelacion. Tales son las leyes supremas que, segun la medida de sus luces, han sido prescritas á la virtud.

De esta definicion se colige: primero, que la virtud es un hábito de la voluntad; segundo, que tiene por norte la voluntad de Dios, por norma su lei eterna, por sancion las penas y los bienes de otra vida; tercero, que la virtud abraza todos los deberes, esto es los religiosos, individuales, humanitarios y sociales; cuarto, que los abraza en su gerarquía, esto es, que los refiere todos á Dios, al cual debemos amar por sí mismo y en el cual debemos amarnos á nosotros y amar á los demas; quinto, que abraza en su accion todas nuestras facultades haciéndolas obrar como medios para llegar á nuestro último fin.

CAPITULO VII.

IDEAS PROGRESIVAS DEL HOMBRE MORAL EN LA ESCALA DE LA VIRTUD.

Las observaciones que acabamos de hacer, manifiestan claramente que la virtud en su esencia y perfeccion absoluta, reasume todas las facultades del hombre en el órden físico, en el órden intelectual y en el órden moral: por consi-

guiente, que cuando algunas de las facultades se desarrollan en el sentido de la virtud y otras en un sentido contrario, no hai, propiamente hablando, una virtud completa en el hombre. Coligese de aquí que el hombre moral abre á la filosofía, relativamente á nuestro propósito, una carrera de observaciones, cuyos dos extremos son estos: primero, carencia absoluta de virtud; segundo, virtud completa. La primera nace de la depravacion, la segunda de la rectitud de nuestras facultades.

Entre estos dos extremos hai una escala gradual correspondiente á los progresos de cada hombre en cualquiera de los dos sentidos. Cuando de la carencia absoluta pasa el hombre á poseer algo en un sentido moral, este solo hecho coloca su alma en un buen punto de partida, esto es lo que llamamos *iniciacion de virtud*. Iniciada la virtud y queriendo el hombre proseguir esta marcha, desenvuelve con mas ó ménos actividad el sistema de sus facultades morales sobre los obstáculos que se oponen á su perfeccion. Estos obstáculos figuran en diferentes categorías y admiten varios grados: estos corresponden á la intensidad de su fuerza, aquellas á la variedad de sus objetos. Siendo la virtud el resultado del concierto de todas nuestras facultades, es claro que la clasificacion de los obstáculos sigue la razon de ellas; unos depravan al hombre físico con las pasiones carnales; otros al hombre intelectual con la ignorancia y los errores; otros, finalmente, al hombre moral con la impiedad, la inhumanidad, la injusticia, es decir, con los tres vicios que atacan á Dios, á los otros hombres y á la sociedad en clase de tal.

La experiencia nos enseña dos cosas: primera, que no hai hombre tan malo, que no tenga por lo ménos alguna buena inclinacion; segunda, que no hai hombre tan fuerte, que pueda vencer á un golpe á todos sus enemigos. De lo primero se infiere, que á nadie le falta alguna iniciacion de virtud. De lo segundo, que la accion moral sobre los obstáculos que á aquella se oponen, debe ser, y es de facto, gradual y sucesiva.

La disposicion en favor de la virtud, y la libertad para trabajar por ella, constituyen al hombre, aun cuando carezca totalmente de virtud, en el estado de perfectibilidad: luego el hombre, por muy malo que sea, es corregible; siéndolo, es tambien perfectible.

La necesidad de atacar las pasiones sucesiva y gradualmente, venciendo las unas despues de otras, hasta el extremo de encadenarlas todas á la lei, constituye al hombre que

trabaja y adelanta en la virtud en una condicion de perfectibilidad, porque quien trabaja, adelanta; pero al tocar al término, todavía es perfectible.

¿Y qué sucederá con el hombre que á fuerza de fatiga y trabajo ha conseguido dirigir bien sus pasiones, debilitando su accion para el mal, y desarrollándola para el bien? Que él poseerá la virtud. Mas como la accion maligna de las pasiones, por muy encadenada que esté, nunca perece del todo; el hombre, mientras vive, corre el peligro de ser asaltado y vencido, de retroceder desde la virtud hasta el vicio. Luego aun el hombre triunfante y virtuoso, no por esto ha tocado á la última perfeccion; porque esta seria la de aquel estado en que la libertad no pudiese ya declinar al mal, sino andar siempre por el bien: luego aun en este caso el hombre es un ser perfectible y no perfecto. Hai mas, la perfeccion absoluta presupone la de haber tocado los límites del bien en todo sentido: límites que parecen retirarse á medida que el hombre progresa. Sus adelantos afinan su sentido moral, y este descubre nuevos espacios, nuevas conquistas, nuevos obstáculos, nuevos objetos de perfeccion. La virtud en su elemento especulativo, que es la verdad, nunca puede pronunciar el hasta aquí; porque la verdad es el pensamiento de Dios, y este pensamiento no tiene límites: en su elemento práctico, que es la conducta, tiende al orden, y el orden, alta y sublime combinacion de todos los elementos morales, tiene su tipo en ese gran concierto de atributos que se revelan en la accion continua de la Providencia sobre el mundo físico, el mundo intelectual y el mundo moral; concierto superior con mucho á la accion meramente humana. Por último, la virtud en su vida moral, se inspira del amor en su fuente, esto es, del amor en Dios. Dios es el gran tipo, el gran modelo de aquel sentimiento sublime, el objeto final de todas las aspiraciones humanas en el sentido del bien. Observemos ahora que, ya por razon del objeto, ya por la naturaleza del fin, que debe consistir en la posesion de este objeto mismo, es metafísica y moralmente imposible que el hombre durante la vida humana llegue á elevarse á tal grado de virtud, que ya no tenga necesidad de progreso y de trabajo; que ya no tenga obstáculos que vencer ni grado á que subir. Luego el hombre, mientras está en la tierra, sea cual fuere su elevacion en la categoría de las virtudes, no deja nunca de ser perfectible. Todo ser perfectible está sujeto á la lei de la perfeccion: porque perfectible quiere decir tanto como ser hecho á propósito para ser perfecto. Luego, si no camina á la perfeccion, falta á la lei de su des-

tino, no tocará á su fin. Mas como en el hombre concurren la condicion de perfectible con la lei de la perfeccion; como esta concurrencia nunca deja de existir durante su vida, es necesario, para sostener las ideas que acaban de vertirse, destruir una ligera objecion. Héla aquí: si la perfeccion es una lei, el hombre puede ser perfecto, porque nadie está obligado á lo que no puede. Si el hombre puede ser perfecto, alguna vez dejará de ser perfectible; porque la perfectibilidad termina donde la perfeccion se consuma. Luego ó la perfeccion no es una lei, ó la perfectibilidad no es una condicion esencial de la naturaleza humana. Importaba mucho prevenir esta dificultad. La perfeccion es una lei, pero una lei que se extiende tanto como el poder humano, usando de todos los recursos con que cuenta: porque si nadie debe ser obligado á lo que no puede; todo el mundo es moralmente capaz de serlo dentro de la esfera de su posibilidad. Luego la perfeccion á que somos llamados todos, es la perfeccion posible; y como la posibilidad tiene los mismos límites que la vida en el orden humano, está visto que la perfeccion es una lei, porque obliga solo en la esfera de lo posible; y la perfectibilidad es una condicion esencial de nuestra naturaleza, porque nunca puede llegar el caso de que el hombre diga con verdad *ya no puedo mas*.

Las ideas que acabamos de vertir, prueban concluyentemente que hai una perfeccion absoluta, cuyo tipo está en Dios, y una perfeccion relativa, cuyos diversos grados están en el hombre. Donde hai perfeccion relativa, hai escala de virtudes y grados de perfeccion en cada virtud.

Las virtudes siguen la razon de sus respectivos objetos: con respecto á Dios, son fe, esperanza y caridad, porque el hombre no cumple con Dios, sino solo cuando cree lo que dice, quiere lo que quiere, y hace lo que manda: con respecto á cada uno en particular, las virtudes son, prudencia, fortaleza, templanza. La primera gobierna la razon, la segunda afirma el carácter, la tercera modera la accion: con respecto á los demas hombres, la virtud es la justicia, porque la justicia consiste en dar á cada uno lo que es suyo.

En la primera categoría puede darse fe sin esperanza y sin caridad, fe y esperanza sin caridad. Luego puede el hombre en este orden tener unas virtudes y carecer de otras. En lo individual puede el hombre ser prudente y débil, ser imprudente y fuerte, ó tambien ser prudente y fuerte, pero impetuoso, arrebatado en sus actos: luego tambien en este orden el hombre puede tener unas virtudes y carecer de otras.

Basta carecer de una sola virtud, cualquiera que sea, pa-

ra no tener la virtud en su esencia, en su integridad. Esto lo ve todo el que tiene ojos. Pero lo que solo ha visto y hecho ver la escuela católica, y con lo que ha vencido á todas las escuelas filosóficas, es que no puede carecerse de una sola virtud sin carecer de todas, esto es, de todas en clase de virtudes bien entendidas. ¡Por qué! Porque en la idea católica todo está sujeto á la lei de la unidad; porque esta lei pereceria si no fuera simple é indivisible, y porque, siendo tal, no admite medio, digámoslo así, éntre el todo y la nada. Esta lei de la unidad tiene su centro en la caridad. No puede faltarse á una virtud sin herir la caridad, ni herir la caridad sin hacer morir por este solo hecho todas las virtudes. No tiene caridad el que no cumple enteramente la lei, ni cumple esta lei el que deja de practicar una sola virtud; porque la lei abraza á Dios y al hombre, esto es, comprende toda la accion de las virtudes. Cuando decimos de alguno, que tiene tales virtudes y al mismo tiempo tales vicios, nos explicamos de una manera vulgar: mejor seria decir, Fulano tiene estas ó aquellas buenas cualidades, estas ó aquellas prendas; ¡lástima que no tenga virtudes! Virtud que no se anima de Dios, será una cualidad, será lo que se quiera, ménos una virtud: porque virtud que no se anima de Dios, no nos conduce á Dios, y una virtud tal no es ni puede ser un verdadero medio para llegar á nuestro fin, que es Dios.

Infírese de todo lo que hemos expuesto, que para graduar el poder moral del hombre, debemos calcular su accion sobre la virtud completa.

CAPITULO VIII.

EXAMEN DE LO QUE PUEDEN POR SI SOLAS NUESTRAS FACULTADES MORALES EN EL SENTIDO DE LA VIRTUD.

La virtud en el hombre, segun las nociones que acerca de ella tenemos dadas, no es mas que el hombre mismo sometido con su entendimiento, su voluntad y su libertad á la lei de su Creador. Sin el entendimiento no conocerá la verdad, sin la verdad no conocerá el bien, sin el bien no practicará la virtud. Esta por lo mismo, en su vasta é indefinida carrera, complica necesariamente el entendimiento, la voluntad y la libertad: luego estas tres potencias son de todo

punto indispensables para la virtud. No insistimos en demostrar esto, porque es palmario, porque nadie lo disputa. Pero estas tres potencias; bastan por sí, en sus límites naturales, para producir la virtud?; para salvar siempre al hombre de sus pasiones!; para conservar inalterable el órden en toda la humanidad? No. Las virtudes religiosas, llamadas tambien teologales porque tienen á Dios por objeto, no pueden tocar á su perfeccion relativa por solas las fuerzas de la naturaleza. El entendimiento necesita ceder á la revelacion é inclinarse ante los misterios para producir la fe; la voluntad necesita, por explicarnos de esta suerte, salvar los límites del poder humano y reconcentrar sus aspiraciones en lo infinito para poseer la esperanza: la libertad debe obedecer á la lei eterna, á la lei revelada, á la lei misteriosa y divina para poseer la caridad; y como la revelacion, el misterio, la lei eterna salen de los límites del poder humano, el hombre no alcanza con sus fuerzas puramente naturales á dar el lleno á sus deberes religiosos.

El órden individual es la conquista del hombre luchando con buen éxito contra las tendencias malignas de sus pasiones: estas, brindándole con el deleite, seduciéndole con el placer, arrastrándole por la corriente de una naturaleza carnal, no ceden por lo comun á un simple pensamiento, á una reflexion filosófica; sino solo á una fuerza irresistible, superior á los placeres, á los deleites, á los mas vehementes impulsos de la naturaleza. Luego aquella es importante para conducir al hombre á la posesion de la virtud en el órden individual.

Pasando á las relaciones que tenemos con los otros seres de nuestra especie, se comprende luego lo que será el hombre atraído por el celo, la rivalidad, la envidia, la antipatia, la avaricia, el odio y todas las demas pasiones que se desarrollan en la sociedad. Si le proponéis para contrarrestarlas bellas razones de conveniencia, idealismos de sentimientos generosos, &c. &c., se reirá de vuestra filosofía, porque no hai filosofía bastante para vencer el corazon. En fin, esta es una de aquellas verdades que tienen su prueba en todos los pueblos, en todos los siglos, en todas las ciencias morales; una verdad que ha palpado el mundo sin comprenderla.

No nos disputan los filósofos la preponderancia de las pasiones sobre la razon, y por consiguiente, ni la impotencia moral de las facultades morales para dar el lleno á todas las virtudes; pero sí nos niegan la eficacia de la gracia para formar completamente al hombre moral cuando concurre con

la naturaleza y desarrolla nuestras facultades hácia el bien bajo la accion plena de la libertad.

No insistiremos por lo mismo en demostrar aquí la insuficiencia de la naturaleza sola, y ménos cuando ya en otra parte¹ hemos dado sobre esto una demostracion completa, que tendrá su complemento en el capítulo XII, donde hablaremos de la necesidad de la gracia. Pero si manifestaremos que, concurriendo una y otra, las virtudes, no solo son posibles, sino fácilmente realizables en toda la perfeccion de que el hombre es capaz bajo este doble influjo: tal es el objeto de los capítulos siguientes.

CAPITULO IX.

EXISTENCIA, ACCION Y EFECTOS DEL PODER SOBRENATURAL.

Para hablar sin rodeos, comenzaremos por advertir que comprendiéndose todo este órden en la palabra *gracia*, tomada en su acepcion mas general, á ella nos referiremos constantemente al dilucidar esta delicada materia, para dar á la cuestion propuesta una solucion afirmativa. Mas á fin de que nuestros lectores tengan una idea completa de la significacion de una palabra, de la extension de la idea que ella representa, y preparar nosotros nuestras pruebas, oigamos lo que dice Bergier en el artículo respectivo de su Diccionario teológico.

1 Todo el libro sexto de la obra precedente, que lleva por título: *Estudios fundamentales sobre el hombre*, puede considerarse como una demostracion continua de la insuficiencia del poder puramente natural para realizar por sí la grande obra de la perfeccion, formando en el hombre y conservando tambien el hábito de todas las virtudes. En la seccion primera, que tiene por título: *Influjo del pecado original en los destinos de la filosofia*, hemos presentado las inducciones con que puede probarse el hecho sin salir de la filosofia, hemos analizado este hecho, descubierto sus causas, enumerado sus efectos, hecho patente su influencia en los destinos del género humano, y demostrado tambien, á la luz de la historia y de la filosofia, la necesidad de un Mediador. Esto equivale á una demostracion indirecta de la necesidad que el hombre tiene de apelar á recursos sobrenaturales para que sus facultades naturales se desenvuelvan sin obstáculos invencibles en el sentido de la virtud tomada en toda su extension. A esta obra, en el lugar citado, remitimos á nuestros lectores, para excusarnos aquí de dar mayor amplitud á la exposicion de la materia.

“*Gracia*. Esta palabra, tomada en general, significa un don que Dios concede á los hombres por pura liberalidad, y sin que hubiese precedido mérito alguno por su parte, bien sea que mire á la vida presente, ó que se refiera á la vida futura.”

“Los teólogos distinguen primeramente las *gracias* del órden natural de las *gracias* sobrenaturales. Por las primeras entienden las que nos vienen del Creador, como la vida, la conservacion, las buenas cualidades de alma y cuerpo, como un entendimiento recto, un gusto é inclinacion natural á la virtud, unas pasiones en calma, un fondo de equidad y rectitud, &c. Pero no son estas las que se llaman *gracias* con propiedad, aunque sean beneficios que merecen nuestro reconocimiento. Los pelagianos usaban de un equívoco llamando *gracias* á los dones naturales.

“En el órden sobrenatural se entienden por *gracias* todos los auxilios y medios que pueden conducirnos á la vida eterna: de estas hablan principalmente los teólogos cuando tratan de la *gracia*. Y en este sentido la definen en general, “un don sobrenatural que Dios concede gratuitamente por los méritos de Jesucristo á las criaturas racionales para conducirnos á la vida eterna. Esta definicion se aclarará mas y mas, distinguiendo las diferentes especies de *gracia*, añadiendo á cada una de ellas las convenientes reflexiones.”

“Se dividen primero en *gracias* interiores y exteriores. En estas se comprenden todos los auxilios externos que pueden mover al hombre á hacer bien, como la lei de Dios, las lecciones de Jesucristo, la predicacion del Evangelio, las exhortaciones, los ejemplos de los santos, &c. Los pelagianos no reconocian sino esta especie de *gracia*, ademas de los dones naturales de que hemos hablado. La *gracia* interior es la que mueve interiormente al hombre, inspirándole buenos pensamientos, santos deseos, piadosas resoluciones, &c. Cuando se dice en la Sagrada Escritura que Dios maneja los entendimientos y los corazones, que los cambia, los convierte, los abre y les da la voluntad, &c., esto no puede entenderse de una operacion puramente exterior. Por otra parte, sentimos por nuestra propia experiencia que Dios nos inspira pensamientos y deseos que no vienen de nosotros mismos.”

“Segundo. Entre los dones sobrenaturales hai algunos que se conceden directamente para utilidad y santificacion del que los recibe: los auxilios interiores que acabamos de explicar, todos son de esta especie. Los hai tambien que se conceden principalmente por la utilidad de los demas, co-