

42  
CIÓN

35

PHILOSOPHIA  
MORALE.

BJ1142

A4

C. 1

00983



1080021688

EX LIBRIS

HEMETHERII VALVERDE TELLEZ

Episcopi Leonensis



UANI

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Núm. Clas. 160

Núm. Autor 11468e

Núm. Adq. 9835

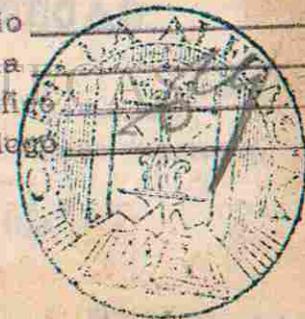
Procedencia LEÓN

Precio \_\_\_\_\_

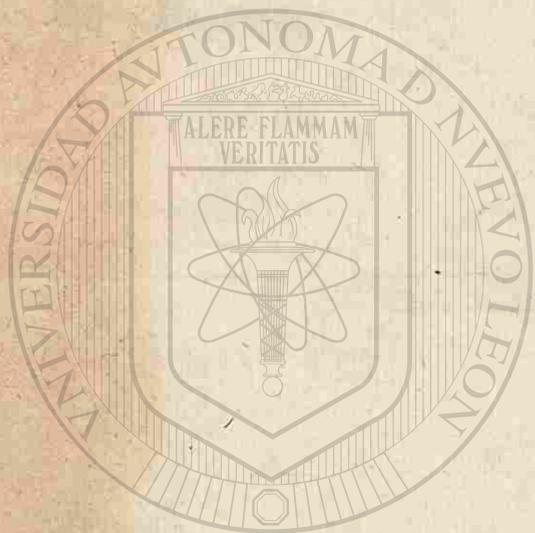
Fecha \_\_\_\_\_

Clasif. \_\_\_\_\_

Catálogo \_\_\_\_\_



FONDO EMERGENCIA  
VALVERDE Y TELLEZ



**ELEMENTOS**  
DE  
**FILOSOFIA MORAL**  
ESCRITOS EN LATIN  
POR  
**JUAN GOTTLIEB HEINECCIO,**  
Y  
TRADUCIDOS AL CASTELLANO  
E ILUSTRADOS  
CON LAS DOCTRINAS DE LAS INSTITUCIONES FILOSÓFICAS  
DEL ARZOBISPO DE LEON  
Y  
DE D. GREGORIO MAYANCIO  
PARA EL USO  
DE LOS ALUMNOS.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
DE  
**ZACATECAS.**

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS 46259

IMPRESA A CARGO DE ANICETO VILLAGRANA.

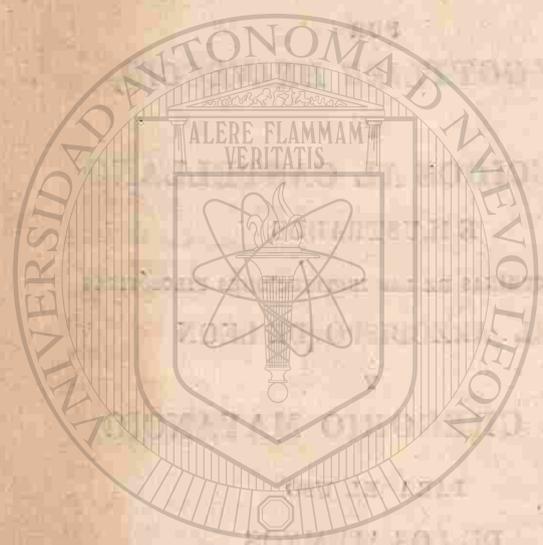


Capilla Alfonso  
Biblioteca Universitaria

1841  
9835  
UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
Biblioteca Valverde y Tellez

BJ1142

H4



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL D



III.

### PRÓLOGO

#### DEL TRADUCTOR.

Al escribir el célebre juriconsulto Juan Gottlieb Heineccio los elementos de FILOSOFÍA MORAL, que tanto aplauso le merecieron en las mas ilustres universidades de Alemania se propuso, segun él mismo dice en el prólogo que escribia en Francfort en 1738, explicar la naturaleza del alma humana; las costumbres, y vicios de los hombres; los signos, y caracteres de estos vicios; la naturaleza del bien, así en general como en particular de aquel sumo bien por excelencia, en cuya posesion consiste la verdadera felicidad, y cuyos efectos principales son la tranquilidad, y virtud del alma; y por último, el conocimiento de sí mismo, y todos los demas medios que dicta la razon para conseguir la felicidad eterna: ilustrar su doctrina con los esclarecidos testimonios de los escritores antiguos y modernos, no porqué necesitase de su apoyo para fundarla, sino para hacer ver que no fué desconocida de los filósofos paganos cuando hicieron uso de la recta razon, manifestando así la admirable conformidad de los hombres, aun en los puntos de moralias sublimes, cuando no han cerrado los ojos á la luz de la verdad que los ilumina; y previniendo

\*

880835

## IV.

al mismo tiempo las fútiles objeciones que los secuaces de los absurdos principios de Spinoza, Toland, y Hobbes podian hacer á su filosofía moral, acusándola de demasiado teológica, como ellos dicen, ó de vulgar, y supersticiosa: demostrar, en fin, por medio de conclusiones exactamente deducidas de principios ciertos, y conexos entre sí, la singular armonía de la razon y de la revelacion, citando con oportunidad aquellos textos de la santa escritura que favoreciendo á sus máximas, patentizan que la religion en medio de la sublimidad de sus misterios, no inculca doctrina alguna moral que sea contraria á la razon, ni manda sinó lo que la misma razon reconoce como santo, honesto, y digno de Dios.

Una obra concebida bajo plan tan luminoso, y ejecutada con tal método, claridad, y precision, juzgué sería la mas acomodada á la juventud estudiosa que se ha puesto bajo mi direccion, y á quien era ya conocido el estilo del autor de la filosofía racional adoptado para su enseñanza; pero cómo facilitar mas la instruccion en los preciosos elementos de su filosofía moral? cómo hacer mas amable la lectura de una obra en cuya doctrina se encuentra la base de la felicidad del hombre, y el principio de la armonía entre los seres inteligentes? una version al castellano podría lograrlo, y con este fin comencé á dictarla á los alumnos de la cátedra de filosofía, para que la escribiesen en la hora destinada á esta clase de ejercicios. Mas pronto advertí que la version al castellano de la edicion latina, necesitaba de mas tiempo, y diligente atencion que la que podía ponerse a la hora de dictarla; que era preciso examinar con escrupuloso cuidado la doctrina del autor para evitar, aun en las citas, cualquier deslíz que tuviera tenden-

## V.

cias á sus opiniones religiosas; añadir algunas doctrinas que faltaban para la debida inteligencia, y de las cuales Heineccio solo hace remisiones á algunas de sus obras donde se encuentran; aclarar otras á fin de evitar una mala interpretacion, y aprovechar la abundante materia de los escolios y autoridades refundiéndola en el cuerpo de los párrafos, para hacer la obra menos dilatada, y evitar desagradables repeticiones; y he aquí los objetos de las tareas que he emprendido, no ya en la hora destinada á los ejercicios de composicion para los alumnos, sinó en cuantas me han dejado libres las graves ocupaciones de mi destino.

Nada ocupó con mas preferencia mi atencion que la pureza de la doctrina; y los principios sanos y seguros de las instituciones filosóficas del Arzobispo de Leon, y principalmente los de D. Gregorio Mayancio, me sirvieron de modelo al examinar los del autor, que aquel supo ilustrar con los testimonios de muchos escritores sagrados y profanos. Si he tenido que luchar con algunas dificultades para conservar en la version castellana el mismo enlace y conexion de principios con que está escrita la edicion latina, sin incurrir en la frecuente repeticion de las partículas conexas del lenguaje, podrán conocerlo aquellos que sepan cuan diversa es la índole de ambas lenguas. Pero sea cual fuere este trabajo, si con él puedo contribuir de alguna manera, á la instruccion y adelantos de la juventud en la importante ciencia de las costumbres, habré conseguido á la vez el fin de mis desvelos, y su recompensa. Instituto literario de Zacatecas, Marzo 15 de 1841.

T. L.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL D

## ELEMENTOS

DE

### FILOSOFIA MORAL.

#### CAPITULO I.

DE LA NATURALEZA Y CONSTITUCION  
DE LA FILOSOFIA MORAL.

**C**omo la filosofía es el conocimiento no solamente de lo verdadero sino también de lo bueno; como la parte que trata de lo bueno ó del bien se llama práctica, y como esta se divide en moral y política, se sigue que la filosofía moral ó Etica, es una parte de la filosofía práctica. Se llama Etica de la palabra griega *Ethos* que quiere decir costumbres, á las cuales dirige esta parte de la filosofía.

Su objeto es el bien en general, y su goce; y por lo mismo puede definirse: el conocimiento de lo bueno ó del bien; ó de esta manera: es la ciencia que enseña el modo de conseguir y gozar el sumo bien. Es ciencia porque se funda en principios ciertos y demostrables.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL D

## ELEMENTOS

DE

### FILOSOFIA MORAL.

#### CAPITULO I.

DE LA NATURALEZA Y CONSTITUCION

DE LA FILOSOFIA MORAL.

**C**omo la filosofía es el conocimiento no solamente de lo verdadero sino también de lo bueno; como la parte que trata de lo bueno ó del bien se llama práctica, y como esta se divide en moral y política, se sigue que la filosofía moral ó Etica, es una parte de la filosofía práctica. Se llama Etica de la palabra griega *Ethos* que quiere decir costumbres, á las cuales dirige esta parte de la filosofía.

Su objeto es el bien en general, y su goce; y por lo mismo puede definirse: el conocimiento de lo bueno ó del bien; ó de esta manera: es la ciencia que enseña el modo de conseguir y gozar el sumo bien. Es ciencia porque se funda en principios ciertos y demostrables.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO

Así como el objeto del entendimiento es lo verdadero, así el de la voluntad es lo bueno ó el bien, y de consiguiente es propio de la filosofía moral mover la voluntad, persuadiéndola á apetecer el bien. Si la mueve con las verdaderas nociones de lo bueno distinguiéndolo de lo malo, como se hace en este tratado, entonces se llama dogmática; si la exita al bien con sentencias, amonestaciones ó argumentos, como lo hizo Séneca en sus epístolas, se llama parenética; si la mueve con ejemplos especiales, como Valerio Máximo, se llama paradigmática; y si los ejemplos son generales formando ciertos caracteres para conocer á los hombres, como los de Teofrasto y Labruyere, toma el nombre de característica.

La filosofía moral se distingue del derecho natural, y de la política: porque el primero tiene por objeto el bien según que es justo, honesto y decoroso; y la política tiene por objeto lo que es útil.

Al tratar de la filosofía moral, consideraremos primero la naturaleza del hombre que apetece el bien: después este bien apetecido: y por último los medios de conseguirlo y gozarlo. Todo lo cual es de suma utilidad en la vida civil y cristiana.

## CAPITULO II.

DE LA NATURALEZA MORAL DEL HOMBRE.

SECCION I.<sup>a</sup>

## DEL ALMA.

**E**l hombre destinado á la verdadera felicidad no solamente tiene un cuerpo extenso, sino tambien siente en sí mismo alguna cosa que piensa, y no solo percibe por los órganos de los sentidos las cosas que existen fuera de él y las distingue de otras, sino tambien forma ideas abstractas, es sabedor de sus percepciones, las compara, deduce unas de otras, y por último apetece lo bueno y aborrece lo malo. Esta experiencia nos convence suficientemente de que el hombre consta de alma y cuerpo, esto es de una substancia que piensa y de otra que es extensa en longitud, latitud y profundidad, tan estrecha y amigablemente unidas que cada una es parte esencial del hombre, y por lo mismo no ha de considerarse al cuerpo como cárcel del alma, según soñaron los Pitagóricos, Sócrates y los Estoycos.

Supuesto que el alma es una substancia que piensa, y siendo incompatible el pensamiento con la extensión, se sigue que el alma es una substancia inmaterial, un espíritu simple, que no teniendo partes

Así como el objeto del entendimiento es lo verdadero, así el de la voluntad es lo bueno ó el bien, y de consiguiente es propio de la filosofía moral mover la voluntad, persuadiéndola á apetecer el bien. Si la mueve con las verdaderas nociones de lo bueno distinguiéndolo de lo malo, como se hace en este tratado, entonces se llama dogmática; si la exita al bien con sentencias, amonestaciones ó argumentos, como lo hizo Séneca en sus epístolas, se llama parenética; si la mueve con ejemplos especiales, como Valerio Máximo, se llama paradigmática; y si los ejemplos son generales formando ciertos caracteres para conocer á los hombres, como los de Teofrasto y Labruyere, toma el nombre de característica.

La filosofía moral se distingue del derecho natural, y de la política: porque el primero tiene por objeto el bien según que es justo, honesto y decoroso; y la política tiene por objeto lo que es útil.

Al tratar de la filosofía moral, consideraremos primero la naturaleza del hombre que apetece el bien: después este bien apetecido: y por último los medios de conseguirlo y gozarlo. Todo lo cual es de suma utilidad en la vida civil y cristiana.

## CAPITULO II.

DE LA NATURALEZA MORAL DEL HOMBRE.

SECCION I.<sup>a</sup>

## DEL ALMA.

**E**l hombre destinado á la verdadera felicidad no solamente tiene un cuerpo extenso, sino tambien siente en sí mismo alguna cosa que piensa, y no solo percibe por los órganos de los sentidos las cosas que existen fuera de él y las distingue de otras, sino tambien forma ideas abstractas, es sabedor de sus percepciones, las compara, deduce unas de otras, y por último apetece lo bueno y aborrece lo malo. Esta experiencia nos convence suficientemente de que el hombre consta de alma y cuerpo, esto es de una substancia que piensa y de otra que es extensa en longitud, latitud y profundidad, tan estrecha y amigablemente unidas que cada una es parte esencial del hombre, y por lo mismo no ha de considerarse al cuerpo como cárcel del alma, según soñaron los Pitagóricos, Sócrates y los Estoycos.

Supuesto que el alma es una substancia que piensa, y siendo incompatible el pensamiento con la extensión, se sigue que el alma es una substancia inmaterial, un espíritu simple, que no teniendo partes

es indestructible é inmortal. Y siendo el cuerpo una substancia material, compuesta, disoluble y mortal, se sigue que aunqué ambas substancias pertenecen á la esencia del hombre, el alma es una substancia mas exelente, mejor y mas perfecta que el cuerpo, y por lo mismo debe procurarse mas, la verdadera felicidad de esta, que la comodidad del cuerpo.

Las facultades del alma son el entendimiento y la imaginacion de que trata la l6gica; la voluntad y la conciencia de que aquí hablaremos, y que son los principios de los actos humanos, porqué contribuyen á formarlos.

PARRAFO 1.º

DE LA VOLUNTAD.

La voluntad puede definirse: la facultad del alma que apetece lo bueno propuesto por el entendimiento, y aborrece lo malo: si lo bueno ó lo malo es inmaterial manifestado por sola la razon, la facultad del alma se llama voluntad: y si es material, se llama apetito sensitivo. La voluntad puede considerarse de dos modos: como que quiere simple y espontáneamente, ó como que quiere libremente, esto es con potencia para no querer; cuando quiere simplemente sus actos se llaman voluntarios, y cuando quiere libremente sus actos se llaman libres.

ACCIONES VOLUNTARIAS.—Voluntario se dice aquello que se hace con conocimiento del entendimiento y propension de la voluntad: los actos de la voluntad son varios; si existen en sola la voluntad como la volicion, la intencion, el consentimiento y otros, se llaman internos, ó elicitos; pero si de la voluntad pasan á manifestarse exteriormente en el cuerpo se llaman imperados: como si quiero mover un brazo y lo muevo efectivamente, este acto de la voluntad que se manifiesta en el movimiento del brazo, es un acto imperado, porqué pasó de la voluntad al brazo.

Lo voluntario puede dividirse en perfecto é imperfecto: se llama perfecto lo que se origina de una plena propension de la voluntad, é imperfecto lo que se hace voluntariamente pero con alguna repugnancia, como el acto del mercader que en la tempestad arroja al mar parte de las mercancías de su navio, para salvar las demas. Se divide tambien en directo é indirecto: se llama voluntario directo, lo que queremos en sí mismo, é indirecto lo que queremos en su causa.

Como lo voluntario es aquello que se hace con conocimiento del entendimiento y propension de la voluntad; y como al conocimiento se opone la ignorancia, y el error; y á la propension de la voluntad, la

coacción y el miedo, debemos hablar de cada una de estas cosas con relación á lo voluntario.

**IGNORANCIA Y ERROR.**—La ignorancia en general es, la privación ó falta de conocimiento. El error es una idea, juicio, ó raciocinio falso. La ignorancia, así como el error, se divide en ignorancia de derecho y de hecho, la primera la tiene aquel que no sabe si alguna cosa está mandada ó prohibida por alguna ley; la segunda tiene lugar en aquel que sabe la ley, pero no sabe si algún hecho es contrario á ella. Una y otra ignorancia se divide en vencible é invencible; voluntaria é involuntaria; eficaz y concomitante.

Se llama vencible, aquella que podemos evitar; é invencible aquella que, aun poniendo toda la diligencia de un hombre bueno y prudente, no se puede evitar: voluntaria es la de aquel que es causa de ella; é involuntaria la de aquel que no es causa de ella: eficaz es la de aquel que hizo alguna cosa que no habria hecho si no hubiera tenido ignorancia: concomitante es la de aquel que hizo alguna cosa, la cual siempre habria hecho, aunque no hubiera tenido ignorancia. Estas divisiones, y lo demas que digamos de la ignorancia conviene tambien al error.

Entendidas estas definiciones, se entenderan facilmente las siguientes reglas relativas á los actos humanos, por los cuales entendemos, todos los que se hacen con conocimiento del entendimiento, y plena deliberacion de la voluntad, á diferencia de los actos que se llaman de hombre, en los cuales no interviene la atencion del entendimiento, ni la propension de la voluntad: si la accion humana es conforme á la voluntad de Dios es buena, y si no es conforme es mala; mas nunca puede ser indiferente, porque aunque el objeto no sea en sí ni bueno ni malo, la accion será siempre buena ó mala segun el fin con que se ejecute.

1.<sup>a</sup> Las acciones que se hacen por ignorancia vencible son voluntarias, y en consecuencia culpables, si son malas. La razon es porque lo que se hace por ignorancia voluntaria es voluntario en su causa; y la ignorancia vencible es voluntaria, supuesto que está en arbitrio del hombre vencerla, poniendo el empeño y diligencia necesaria.

2.<sup>a</sup> Las acciones que se hacen por ignorancia invencible no son voluntarias, y en consecuencia no son culpables si son malas. La razon es porque para que las acciones sean voluntarias debe concurrir así el conocimiento del entendimiento como la propension de la voluntad, su-

puesto que esta á nada puede determinarse sino exitada por el entendimiento á apetecer, ó aborrecer; y donde hay ignorancia no hay conocimiento, faltando en consecuencia uno de los requisitos esenciales para que la accion sea voluntaria. No siendo voluntaria no puede ser culpable; de otra manera se seguiria el absurdo de que estaríamos obligados á lo imposible; porqué estamos obligados á evitar las acciones culpables, y si lo fueran las acciones que nacen de una ignorancia invencible, estaríamos obligados á evitarlas; lo que es imposible, porque se supone que no se puede vencer la ignorancia que se tiene, y que por eso se llama invencible.

**COACCION.** — Coaccion es una fuerza ó necesidad externa que impele á la voluntad á ejecutar acciones contra su inclinacion.

La voluntad puede coactarse en cuanto á las acciones externas ó imperadas; mas no en cuanto á las internas ó elicitas. Puede coactarse en cuanto á las primeras, porque dependiendo inmediatamente de las facultades corporeas, pueden ejecutarse contra la inclinacion de la voluntad, como sucede en el que es puesto violentamente en la cárcel aunque no quiera. Pero no puede coactarse en cuanto á los

actos interiores, porqué la voluntad no puede coactarse respecto de aquellos actos que no pueden ejecutarse si ella no quiere, y tales son los actos internos, pues aunque es verdad que por la fuerza externa puede obligarse á alguno á que no haga lo que quiere, ninguna fuerza externa puede obligarlo á que quiera lo que no quiere; ó á que no quiera lo que quiere: si así fuera, una cosa sería, y no sería al mismo tiempo, lo que es un absurdo. En efecto la voluntad querría, y no querría al mismo tiempo; querría porqué se supone que se le obliga á querer, y no querría porqué ella no quiere lo que resiste con toda su inclinacion, y se supone que se le obliga á querer lo que ella resiste, ó no quiere. Así es, quasi el entendimiento representa á la voluntad el bien que se sigue de la accion, mayor que el mal con que se le amenaza, no habrá fuerza alguna que sea capaz de obligarla á que no apetezca aquel bien.

De aquí se sigue que no es de depreciarse la distincion de voluntad antecedente, y voluntad consiguiente, aquella es la que delibera sin atender á las circunstancias que pueden ocurrir al tiempo de la accion, y esta atempera la accion á tales circunstancias.

Síguese ademas, que supuesto que la voluntad no puede coactarse en cuan-

to á las acciones elicidas, estas son voluntarias aun cuando el alma se determina á ellas mediante una urgente necesidad externa, porqué aunque es verdad que querriamos mas no obrar, si no es por el grave mal que se nos representa; pero realmente la voluntad delibera, y determina la accion. Así el navegante que arroja al mar las mercancías para evitar que la nave se vaya á pique, es verdad que querría mas no arrojarlas, pero entre este mal, y el mayor de perder la vida, la voluntad elije el primero, y se determina á la accion de arrojarlas, cuya accion es por lo mismo voluntaria, aunque imperfectamente por ser coactada, y en este sentido dicen bien los jurisconsultos *coactum velle: voluntas coacta voluntas est.*

**MIEDO.**—Miedo es la turbacion del alma originada de algun peligro que se teme: el miedo es grave, cuando el mal que se teme es grande como la cárcel, la proscripcion de bienes, las galeras, la infamia, este se dice que cae en varon fuerte y constante, porqué él obra tambien en los hombres de fortaleza y constancia: leve cuando el mal que se teme es tambien leve, ó aunque sea grave no hay probabilidad de sufrirlo.

El miedo leve no quita lo voluntario, porqué no quita ni el conocimiento del entendimiento ni la propension de la voluntad, y de consiguiente las acciones que se ejecutan por miedo leve, son voluntarias.

El miedo grave, cuando perturba de tal manera al alma que la saca fuera de sí, quitándole el uso de la razon, quita absolutamente lo voluntario, y en consecuencia las acciones que ejecuta en tal estado son involuntarias.

El miedo grave, el cual no obstante, permanece el hombre dueño de sí mismo, no quita lo voluntario; pero lo disminuye. No lo quita absolutamente, porqué no destruye absolutamente el conocimiento del entendimiento y la propension de la voluntad. Pero lo disminuye, porqué siempre que se disminuye la propension de la voluntad se disminuye lo voluntario, y el que obra por miedo grave no obra con toda la propension de la voluntad, sino con alguna repugnancia.

Síguese de aquí que las acciones que se ejecutan por miedo grave, cuando este no nos saca fuera de la razon, son voluntarias, y en consecuencia culpables, si son malas; pero como no son plena y perfectamente voluntarias, son en parte disculpables.

**ACCIONES LIBRES.**—La voluntad nada determina sino exitada por el entendimiento para apetecer, ó aborrecer, de consiguiente dos son los principios de las acciones humanas libres, el entendimiento y la voluntad.

En efecto, la voluntad nada apetece sino lo que el entendimiento le representa como bueno, y á nada tiene aversion sino á lo que él mismo le representa como malo. Siguese pues, que mientras mayor es el bien, ó el mal representado, mas vehementemente lo apetece, ó le tiene aversion la voluntad, y que puede suceder muy bien que el amor de un bien, ó la aversion de un mal menor se repriman por el amor de otro bien ó la aversion de otro mal mayor, cuya aversion no consiste solamente en la privacion del amor, sino en alguna cosa positiva que se llama voluntad.

Puede suceder tambien que en algun objeto esté mesclado el bien y el mal, y entonces sentimos en nosotros mismos que el alma tiene facultad para apetecer, ó aborrecer aquel objeto; esta facultad es la que se llama libertad, luego sentimos que nuestra alma es libre. Efectivamente no solo sentimos en nosotros mismos la facultad de dirigirnos á un fin antes conocido, que es en lo que consiste la voluntariedad ó espontaneidad; sino que tam-

bien experimentamos en nosotros mismos „la facultad de elegir de dos cosas posibles la que nos parezca” y esta facultad es la libertad.

Hay dos especies de libertad; libertad de coaccion, y libertad de necesidad, que tambien se llama libertad de eleccion, de indiferencia ó de arbitrio. Libertad de coaccion, es la inmunidad de toda violencia inferida contra la inclinacion de la voluntad; y libertad de necesidad es la que hemos arriba definido.

Mas como la eleccion de una de dos cosas, puede hacerse de dos modos, hay por esto dos especies de libertad de necesidad, ó de eleccion. La facultad de elegir una de dos cosas contradictorias, se llama libertad de contradiccion v. g. la facultad de amar ó no amar. La facultad de elegir una de dos cosas contrarias, se llama libertad de contrariedad, v. g. la facultad de elegir el bien, ó el mal; la virtud, ó el vicio. No hablamos aqui de las fuerzas del hombre en el estado actual de la naturaleza, ni de la potencia de pecar, porque estas cuestiones pertenecen á los teólogos.

Ha habido algunos hombres que se han atrevido á negar la libertad del alma: los Estoicos admitieron la necesidad del hado: los Maniqueos enseñaron que el hombre era impelido necesariamente al mal por el Principio malo, y al bien por

el Principio bueno: los Luteranos y Calvinistas decían que el hombre era arrastrado al bien por la gracia, y al mal por la concupiscencia. Todos estos atacaban la libertad de obrar ó no obrar que existe en el hombre, y cuya existencia está demostrada por el sentido íntimo que á cada uno nos dice que en nosotros hay tal potencia v. g. la de andar, si queremos, ó no andar, si no queremos; y por los estímulos de la conciencia, que no pueden nacer sino de la libertad que sentimos en nosotros mismos. En efecto, es cierto que cuando obramos mal, nos acusa la conciencia, y experimentamos remordimientos ¿pues quien es el que se acusa de haber ejecutado una acción que no pudo evitar? luego si nos acusamos es porqué sentimos, que así como pudimos obrar, pudimos no obrar, que es en lo que consiste la libertad.

El consentimiento unánime de los pueblos demuestra la persuasión en que han estado de la existencia de la libertad en los hombres. Todos los pueblos han establecido premios para la virtud, y castigos para el vicio; han sancionado leyes, celebrado alianzas, autorizado contratos, y exortado con ruegos, y amenazas ¿pues si no existe la libertad qué premio ni qué castigo merece el que ha obrado necesariamente? ¿de qué sirven las leyes, si los hombres son gobernados por una fatal ne-

cesidad? ¿para qué son las alianzas, y los contratos si necesariamente se han de quebrantar? ¿y qué aprovecharían los ruegos, ni las amenazas, si el hombre es arrastrado por una necesidad invencible al vicio, ó á la virtud? Luego el consentimiento unánime de los pueblos demuestra la persuasión en que han estado de que el hombre es libre para obrar, ó no obrar.

La justicia de Dios demuestra también la libertad del hombre. Dios no sería justo si el hombre no fuera libre: porqué la justicia de Dios consiste en dar á cada uno lo que corresponda segun su mérito, ó demérito, y si el hombre no fuera libre no habría mérito ni demérito, porqué nada se le podría, ni debería imputar de cuanto obrase, puesto que sin libertad, cuanto hiciera, lo haría por una necesidad que no podía evitar.

Sin libertad, serian los hombres unas meras máquinas que obrarían impelidas por causas necesarias; la virtud no merecería alabanza, ni oprobio el vicio, ocuparían un mismo lugar los virtuosos, y los malvados; no habría razon para agradecer los beneficios, porqué el que los dispensara no lo haría por un efecto de su liberalidad, sino impelido de una necesidad irresistible; no habría en fin lugar á la prudencia, ni á la deliberacion, porqué ¿para qué entrar á deliberar sobre cosas

que absolutamente no penderían de nosotros sino de una fatal necesidad? Tantos absurdos se seguirían si la voluntad del hombre no fuera libre.—La voluntad se versa, como queda dicho acerca del bien y mal inmaterial, y el apetito sensitivo apetece ó aborrece las cosas materiales según que la imaginación se las representa como buenas ó como malas.

**AFFECTOS DE LA VOLUNTAD.**—Según que la voluntad, ó el apetito sensitivo se afecta de diversa manera por los objetos externos materiales ó inmatrimales, nacen así diversos afectos; por los cuales entendemos „las conmociones de la voluntad, ó del apetito originadas de la representación del bien, ó del mal, y acompañadas del movimiento extraordinario de la sangre, y de los nervios.” El movimiento de la sangre lo acredita la repentina mutación del color, y el de los nervios, el gesto y contracción de los miembros del cuerpo, que aparecen unidos con cualquier afecto del ánimo.

Estos afectos, ó conmociones del ánimo, tienen sus grados que son, propensión, consentimiento, é ímpetu: en la propensión el alma es casi pasiva; en el consentimiento, é ímpetu activa, por eso es más fácil resistir á estos que á aquella.

Originándose los afectos de la repre-

sentación del bien, ó del mal, y apeteciendo naturalmente la voluntad el bien, y repugnando el mal, no puede dudarse que en el afecto el alma se mueve del mal al bien, ya sea verdadero, ó aparente. La causa pues de los afectos es la representación del bien, ó del mal; y el efecto la conmoción de la sangre y de los nervios; en cuyo estado el hombre no puede hacer uso suficientemente de su entendimiento ni de su imaginación, dándose á manifestar el afecto por el color, gesto, y posición de los miembros del cuerpo.—Mas no por esto deben reputarse malos en sí mismos todos los afectos, como decían los estoicos, porque nada tiene de malo el apeteecer el bien verdadero, y repugnar el verdadero mal, y de consiguiente los afectos que nacen de la representación del bien, ó del mal verdadero no pueden ser malos en sí mismos.

Los afectos son de varias clases, el apetito del bien se llama amor, la aversión del mal se llama odio, y estos son primarios.

Este bien, ó este mal, es pasado, presente ó futuro, el apetito del bien pasado se llama deseo, el del presente alegría, y el del futuro esperanza: la aversión del mal pasado se llama arrepentimiento ó penitencia, la del presente tristeza, y la del futuro miedo: y estos son afectos secundarios.

El que apetece el bien ó aborrece el mal, busca los medios necesarios para conseguir el uno, y huir del otro: si los medios de conseguir y retener el bien le parecen fáciles nace de aquí la confianza; si difíciles, la desconfianza; si los medios de evitar el mal se nos representan como fáciles, nace de aquí la audacia; si difíciles, ó imposibles, la desesperacion: y estos afectos pertenecen a una tercera clase.

Aunque todo bien verdadero sea al mismo tiempo agradable, honesto, decoroso y útil, sin embargo, muchas veces uno de estos respectos afecta mas al alma que otro; el bien aparente puede tener estos mismos respectos, y así es que si es aparentemente agradable nace de aquí el deleite, el cual si se dirige á cosas carnales se llama lascivia, si al conocimiento de cosas poco útiles curiosidad, y si á la gula lujuria; si el bien es aparentemente honesto, ó decoroso, nace de aquí la ambicion; y si en fin nos parece útil, nace la avaricia. Del mismo modo, si el mal nos parece que repugna á lo honesto, nace la ira; si al decoro, el pudor; si á lo agradable, el tedio; y si á lo útil, nace la envidia: y tales afectos forman una cuarta clase.

Hay otros afectos que nacen del bien ó del mal ageno: así del bien presente, ó pasado de un amigo, nace la congratulacion; del futuro, el favor: del mal pre-

sente ó pasado de un amigo nace la conmiseracion: del bien que acontece á un enemigo nace la envidia; del mal que le sucede la irrision ó la burla. De la reunion de dos afectos puede nacer un tercero: del amor y el miedo nace el zelo; de la envidia y ambicion, nace la emulacion.

Estos afectos repetidos muchas veces llegan á crear tan profundas raices en el alma que degeneran en hábito, en cuyo caso los afectos que antes eran raros, se convierten en costumbres.

## PARRAFO 2.

## DE LA CONCIENCIA.

El raciocinio íntimo que formamos acerca de nuestras propias acciones para ver si son ó no conformes con la ley, se llama conciencia.

La conciencia pues, raciocina acerca de la justicia, ó injusticia de nuestras acciones, y omisiones; y como de la justicia de ellas no puede juzgarse sino comparándolas con la ley, se sigue que la conciencia necesita comparar el hecho ú omision, y la ley, y de estas dos proposiciones sacar una tercera, lo cual no pudiéndose hacer sino por medio de un silogismo, resulta que el raciocinio de la conciencia es un verdadero silogismo, cuya proposicion mayor es la ley, la menor es el hecho, ó la accion

ú omision propia, y la conclusion es la sentencia.

Así en este raciocinio de Judas: todo el que entrega la sangre inocente, obra mal; yo hice esto; luego obré mal. La primera proposicion comprende manifiestamente la ley, la segunda la accion de Judas, y la tercera la sentencia. Pues lo mismo sucede en nosotros siempre que raciocina la conciencia; y por esto se dice que es la norma de nuestras acciones, en quanto representa fielmente á la ley, acusadora, testigo, y juez al mismo tiempo.

Siendo la conciencia, segun queda manifestado, una operacion de nuestra alma, por la cual juzga acerca de la justicia, ó injusticia de las acciones propias, se sigue que es un error ridículo el de Tolando y otros, que aseguran, que es un fantasma que solo puede infundir miedo á la plebe.

**DIVISION DE LA CONCIENCIA.**—Como en el siloismo de la conciencia, la conclusion es la sentencia, y esta absuelve, ó condena segun que la accion es conforme, ó se opone á la ley; si absuelve, la conciencia es buena, si condena, es mala, aquella siempre está acompañada de la confianza: y esta del temor, y de la desconfianza. Si raciocinamos de las acciones futuras, la conciencia se llama antecedente,

si de las pasadas, es consiguiente: aquella que es tierna y delicada, solo es propia de los hombres virtuosos, que procuran inquirir la voluntad de Dios para ajustar á ella sus acciones; y la conciencia consiguiente, la tienen aun los hombres mas perversos. Al comparar la accion con la ley, encontramos que ó está mandada por Dios, ó prohibida, ó permitida, en el primer caso la conciencia nos estimula á obrar, y se llama instigante, en el segundo caso nos retrahe del pecado y se llama retrahente, y en el tercero nos amonesta que obremos con prudencia, y tomando el necesario consejo, y se llama admonente. Así la conciencia instigaba á Sefora á circuncidar á su hijo, trayéndole á la memoria el precepto divino de la circuncision: la misma conciencia retrahía á David de la muerte de Nabal, recordándole la ley prohibitiva „no matarás:” la conciencia en fin amonestaba al apóstol S. Pablo, no comiese la carne sacrificada á los ídolos, y lo aconsejase así á los de Corinto, porque aunque esto no podía manchar á los cristianos, la conciencia aconsejaba se obrara prudentemente para no escandalizar á los demas.

Siendo la conciencia un raciocinio, puede ser recta ó erronea, y así como todo raciocinio puede ser falso por la forma, ó la materia, de la misma mane-

ra la conciencia puede ser errónea, ó porqué la ley sea falsa, ó porqué no se hayan considerado todas las circunstancias del hecho, ó porqué en fin no se hayan observado las reglas de raciocinar. Será (por ejemplo) conciencia recta, la que dicta que es lícito, ó ilícito lo que real y verdaderamente lo es; y errónea ó falsa, la que dice que es malo lo que es conforme á la ley, ó bueno lo que no es conforme á ella. La conciencia de los judíos que decían no estaban obligados á socorrer á sus padres si los bienes que debían darles los ofrecían á Dios, era errónea en la materia, porqué suponían que la ley así lo determinaba, lo cual era falso. La conciencia de Abimelec cuando creía que podía casarse con Sara, era también errónea en la materia porqué era falso el hecho que suponía, de que Sara no era casada. La conciencia de los fariseos que decían que en el sábado debían abstenerse de toda obra aun de la que exigiese la más imperiosa necesidad, era errónea en la forma, porqué de la ley que les prohibía trabajar el sábado inferían mal, que aun las obras más necesarias no podían hacerse.

Así como en los raciocinios puede el argumento deducirse de un principio cierto, ó de una hipótesis probable, de la misma manera sucede en la conciencia, si ra-

ciocina fundándose en un principio cierto, en la ley cierta é indubitable, se llama conciencia cierta, si en una hipótesis ú opinión de otros, conciencia probable: y así como hay muchos grados de probabilidad, así también la conciencia puede ser más ó menos probable.

La conciencia probable no se opone á la recta, porqué bien puede ser recta aunque no sea más que probable; y también puede ser falsa y probable, porqué así como muchas veces nos engañamos por los paralogismos bajo la apariencia de certidumbre, así también nos engañamos por los sofismas bajo la apariencia de probabilidad.

Lo que es probable, igualmente puede ser falso que verdadero, sucede pues que se presentan al ánimo razones probables pero opuestas, y entonces duda si la acción es lícita ó ilícita, y la conciencia se llama dudosa. Mas si las razones que tiene para dudar son ligeras, son fútiles conjeturas, se llama entonces escrupulosa, de la palabra *scrupulus* que significa una piedrecilla que aunque pequeña introducida en el calzado molesta, é inquieta.

Suele también suceder que el alma trasportada por las pasiones, y como oprimida por la servidumbre de ellas, apenas puede raciocinar con libertad acerca de

sus acciones, la conciencia en este estado es menos libre, y cuando se ha salido de él se llama libre.

La experiencia nos enseña que algunos hombres se adormecen de tal suerte en los vicios, que no se afectan ya del estado miserable en que se hallan, ni su conciencia raciocina de la justicia, ó injusticia de sus acciones: la conciencia en aquel caso está dormida, y como cauterizada. Pero si a estos hombres los despiertan las calamidades, ó algun peligro exitándolos á raciocinar de la justicia, ó injusticia de sus acciones, su conciencia está entonces despierta.

Dijimos arriba que la conciencia absuelve, ó condena; y como la absolucion no puede menos que estar unida con el placer del ánimo, así como la condenacion con la tristeza y el dolor, es consiguiente que la conciencia buena y cierta esté por lo comun tranquila, la mala acompañada de remordimientos, y finalmente la dudosa inquieta, y llena de ansiedad; pero estos afectos pertenecen mas bien á los efectos que causa la conciencia en la voluntad, que no á la conciencia en sí misma.

Conocida la naturaleza de la conciencia y sus divisiones, es fácil entender que no puede estimarse absolutamente como regla de las acciones humanas,

porqué la idea de regla lleva en sí misma la de ser siempre recta, cierta y constante, y siendo muchas veces la conciencia errónea, dudosa y probable, no puede servir de norma á nuestras acciones. Sin embargo, nunca es lícito obrar contra la conciencia; aunque algunas veces sea malo lo que se hace segun ella.

Esta proposicion no envuelve en sí misma, ni con lo anterior contradiccion alguna, si se reflexiona atentamente sobre sus fundamentos. Aunque la conciencia no pueda servir de regla á nuestras acciones; nunca es lícito obrar contra ella, perché nunca es lícito aquello que incluye la voluntad de pecar, y el obrar contra la conciencia incluye siempre esta voluntad, puesto que obrar contra la conciencia es hacer lo que juzgamos prohibido por la ley, ú omitir lo que creemos que está mandado, lo cual envuelve un manifesto y voluntario desprecio de la ley.

No obstante esta general prohibicion de obrar contra la conciencia, bien puede suceder que sea malo lo que se haga segun ella, perché puede ser errónea, y si el error es vencible será ilícito seguir entonces el dictámen de la conciencia, y hacer una cosa en sí ilícita, pero que erróneamente se crea lícita, perché aunque se haga con buena intencion, el objeto de la accion es en sí ma-

lo, y en consecuencia ésta, porque es un axioma que para la malicia de las acciones basta cualquier defecto: *malum ex quocumque defectu*. El hombre no por estos principios se hallará nunca en la necesidad de pecar, como aparentemente podría inferirse de que por una parte no deba obrar contra la conciencia, y por otra que puede ser malo el obrar según ella cuando es errónea, porque en este caso ni debe obrar contra ella, ni según ella, sino procurar cuanto antes salir del error, examinando por sí mismo con atención la materia, ó consultándola con otros.

De aquí se infiere claramente que el que tiene conciencia dudosa debe suspender la acción si no hay necesidad urgente de obrar, y si la hubiere debe entonces seguir la parte mas segura, que es aquella que nos aleja mas del peligro de violar la ley: debe en el primer caso abstenerse de obrar, porque el que dudando de la justicia de una acción la ejecuta, manifiesta que le es indiferente el que á quello esté permitido ó prohibido por Dios, con lo cual lo insulta, y reputa en nada á su ley. Pero si hubiere urgencia para obrar, deberá entonces seguir la parte mas segura, porque así no se expone de ninguna manera al peligro de pecar que debe evitarse á toda costa, y se ajusta á las reglas de la prudencia que en todos

los negocios aconseja no se siga la parte menos segura, cuando puede seguirse la que presta mayor seguridad.

Lo expuesto hasta aquí bastaría para la inteligencia del influjo de la conciencia en nuestras acciones, si los Probabilistas queriéndola erijir en regla absoluta de ellas, no hubieran con sus opiniones causado tanta ruina en la moral, abriendo puerta franca á todos los vicios; es pues necesario añadir alguna cosa mas, para la perfecta inteligencia de esta importante materia.

PROBABILISMO.—Se llaman probabilistas, ciertos moralistas que establecen que la conciencia probable es regla segura de nuestras acciones, de manera que según estos maestros á quienes se les ha dado el nombre de casuistas porque todo lo pretenden resolver por casos, ó ejemplos, es lícito seguir cualquier opinión probable, aun cuando concorra con otra opinión mas probable y mas segura, entendiéndose por opinión probable cualquier que se funda aunque sea en la autoridad de un solo casuista. Esto último bastaría para dar á conocer lo absurdo de semejante doctrina, pues como ha dicho un sabio no ha habido error que los hombres no hayan enseñado, y los errores de todos géneros que han affligido á

la humanidad no han sido sino opiniones particulares de los hombres ¿como podrían ser ellas la norma de nuestras acciones, por mas que en contrario se presentasen otras mas probables, ó mas seguras?

No es en efecto lícito seguir una opinion menos probable que favorezca á la libertad en concurso de otra mas probable que favorezca á la ley. Se dice que la opinion favorece á la libertad cuando dice que tal accion no está prohibida ni mandada por ley alguna, y que favorece á la ley cuando la opinion afirma que tal accion está mandada ó prohibida por ley. Cuando la hipótesis, ó sentencia está fundada en razones, la probabilidad se llama intrínseca, y si está fundada en la autoridad de los Doctores se llama extrínseca; y será mas ó menos probable, segun que las razones y autoridades en que se apoye sean mas ó menos graves.

Así pues, cuando concurre una opinion probable con otra mas probable, la conciencia saca estas dos conclusiones: „es probable que esta accion es lícita” „es mas probable que esta accion no es lícita” ¿cómo puede ser lícito tomar por norma de la accion la primera proposicion y decidirse á ejecutarla? el que así obrara se expondría manifiestamente al pe-

ligro de pecar, porque es probable con mas fuertes razones que la accion es ilícita; haría una manifiesta injuria á Dios pues haría aquello, que con razones mas fundadas, creía que le ofendía; obraría contra la conciencia, porque envolviendo contradiccion las dos conclusiones que saca la conciencia, no puede subsistir la primera siendo mas probable la segunda; obraría en fin con imprudencia, y temeridad despreciando los fundamentos mas graves que le persuadían ser ilícita la accion, por seguir los mas débiles en que se apoyaba lo lícito: y no siendolo exponerse al peligro de pecar, injuriar á Dios, obrar contra la conciencia, ni con imprudencia y temeridad, es claro que no debe seguirse la opinion probable que favorece á la libertad en concurrencia de otra mas probable que favorece á la ley.

Quando concurre una opinion probable en favor de la libertad, con otra igualmente probable que favorece á la ley no es lícito seguir la primera. Porque entonces la conciencia es verdaderamente dudosa, ella dice en tal caso: „esta accion probablemente es lícita;” „esta misma accion probablemente no es lícita” y habiendo duda ya queda demostrado que no debe obrarse si no hay una necesidad urgente, y que habiéndola debe seguirse la parte mas segura, que en el

casos es, la que dice que la accion no es licita, y la que debe decidirnos á no ejecutarla, por las razones anteriormente dichas.

SECCION 2.<sup>a</sup>

## DEL CUERPO.

**E**l alma no solo obra por sí misma, sino que usa del cuerpo como de un órgano é instrumento para sus operaciones, y mutuamente es afectada por él de diversas maneras: la experiencia nos acredita este mutuo comercio entre el cuerpo y alma, aunque realmente ignoramos la manera con que se verifica, sin que basten á sacarnos de esta ignorancia los sistemas de las causas ocasionales, de la armonía preestablecida, ó del influjo físico que no son sino hipótesis con las cuales pueden demostrarse los fenómenos.

El cuerpo se compone de diversas partes sólidas y fluidas; mas aquí debemos considerar únicamente aquellas que contribuyen principalmente á la vida del hombre, y que afectan en gran manera al alma. Tal es la sangre cuya circulacion mientras se conserva, se encuentra salva la vida vegetativa del hombre; y el fluido que especialmente nutre los nervios conservando así la vida sensitiva. El

alma para obrar el movimiento usa de los músculos, que son unos hacecillos de fibras cilíndricas suaves, y delicadas, y para las sensaciones usa de los órganos sensorios, y en uno, y otro caso es muy grande el uso de los nervios, que extienden ó comprimen los músculos, y son como el asiento de las percepciones: así la vision se verifica por la impresion del objeto sobre la expansion medular del nervio óptico que se llama retina; el sentido por la impresion que reciben los nervios auditivos, el olfato por medio de la membrana pituitaria que cubre las partes interiores de las narices; el sabor por las extremidades nerviosas y piramidales de la lengua y paladar; y el tacto por medio de las fibrillas de los nervios que se hallan extendidas por todo el cuerpo. Y por estos nervios se propaga la sensacion hasta el cerebro, y de aquí al alma.

La masa de la sangre se haya compuesta de diversas partes, y estas partes se encuentran en los individuos mezcladas en diversas proporciones. Ademas el pulso no es el mismo en todos los hombres, ni en todos se encuentran los vasos con una misma capacidad.

Si pues, la circulacion de la sangre es el fundamento de la vida vegetativa, si la sangre consta de diferentes partes mezcladas en diversas proporcio-

nes en cada uno de los hombres, si el pulso y los vasos son tambien diversos en ellos, es consiguiente que sea diversa la disposicion de las partes sólidas y fluidas para que se ejecute la circulacion de la sangre, y que por lo mismo sean diversos los temperamentos de los hombres. Entendemos por temperamentos „ciertas diferencias físicas y morales que se observan en ellos, y dependen de la diversidad de las proporciones y relaciones entre las partes de su organizacion, y de los diferentes grados de energía de ciertos órganos.”

TEMPERAMENTOS.—Con efecto, Galeno, y los humoristas establecían cuatro temperamentos segun el predominio de uno de los cuatro humores que ellos nombraban, la sangre, la bilis, la pituita y la atrabilis, y de aquí el temperamento sanguíneo, bilioso, pituitoso, y melancólico, ó atrabiliario. La fisiología moderna teniendo por base la anatomía y por consecuencia el solidismo ha dividido los temperamentos segun el predominio de los principales sistemas generales de los órganos, y de aquí los temperamentos vascular de sangre roja, y negra, vascular de sangre blanca, muscular, y nervioso; pero como estos temperamentos, que reconocen los modernos, puedan muy bien

considerarse como modificaciones de algunos de los que admitían los antiguos, y ademas esté reconocida, como dice Richerand, la verdad de los fundamentos en que se apoya la antigua division, esta será la que aquí seguiremos, por ser bastante para nuestro objeto. Así pues, cuando las fibras son delicadas y tensas, angostos los vasos, el pulso fuerte, duro, y veloz, hay una superabundancia notable en los jugos biliares, y la materia, que los antiguos llamaban oleaginosa ó sulfurea impregna en abundancia la sangre, el temperamento se llama colérico, ó bilioso. Si las fibras son duras, capaces los vasos, el pulso duro, y habitualmente contraído, predomina el humor que se encuentra en lo interior de las cápsulas suprarenales, que los antiguos llaman atrabilis, y la sangre abunda de lo que se decía antiguamente materia terrestre, el temperamento es melancólico, ó atrabiliario. Cuando las fibras no son demasiado largas ni estrechas, los vasos medianos, y estos y el corazón de una actividad predominante, el pulso no vehemente, pero vivo y regular, y las partículas salinas abundan en la sangre, el temperamento es sanguíneo. Finalmente, si las fibras son esponjosas, los vasos tenues, el pulso débil, lento y blando, si es muy considerable la proporción de los

líquidos respecto de los sólidos y la sangre abunda en partes acuosas, ó flemma como decian los antiguos, el temperamento es flemático, pituitoso, ó linfático.

Siendo tan estrecho el comercio del alma y el cuerpo de manera que mutuamente se afectan de diversos modos, valiéndose el alma del cuerpo para sus diversas operaciones, facilmente se concibe que las costumbres del alma deben seguir el temperamento del cuerpo. Así es que siendo muy fácil el movimiento de la sangre en los coléricos ó biliosos, su alma se engrandece, y se encuentra llena de satisfacción y de esperanza; el alma del sanguíneo por el plácido movimiento de la sangre, es siempre alegre; la del melancólico, como habita un edificio ruinoso teme todas las cosas; y finalmente la del flemático como encerrada en una estrecha casa, es para todo tarda y lánguida. De esta manera las inclinaciones del alma siguen el temperamento del cuerpo, y este determina el carácter de cada uno de los hombres.

El de los coléricos es en efecto, la esperanza, la ambición, la gravedad en las costumbres, la facilidad para la ira, la diligencia en cualquier genero de vida, y finalmente un juicio recto. Porqué estando su alma llena de esperanza, facilmente apetece las cosas superiores á

su mérito, y de aquí nace la ambición; el ambicioso es celosísimo de su honor y por esto se irrita con facilidad; la delicadeza de las fibras, y sutileza de los fluidos, no pueden menos que contribuir á un juicio recto, y como el que lo tiene y ademas desea los honores procura usar de los medios oportunos al efecto, nace de aquí la diligencia para conseguirlos, y la gravedad de costumbres para parecer digno de ellos.

Siendo alegre el alma de los sanguíneos, su carácter debe ser la seguridad, el deleite, la petulancia, la prodigalidad, la precipitación, la esperanza, el miedo, la inclinación al ocio, y un ingenio fecundo mas bien que recto. La razón es clara: los alegres toman placer de las cosas agradables, y nace de aquí el deleite; á este repugna la gravedad de costumbres, la parsimonia, el trabajo, y de aquí la petulancia, la prodigalidad, la inclinación al vicio: mientras mas sangre hay, se encuentra mayor abundancia de espíritus ágiles, que ayudan al alma para el ingenio, el que no estando unido con el juicio, ha de producir la seguridad, la esperanza, y precipitación, y ésta en los peligros inopinados el miedo.

Como el alma de los melancólicos teme todas las cosas, es consiguiente que su carácter sea la tristeza, la avaricia, cos-

tumbres rústicas y sin decoro, la envidia, laboriosidad, y una memoria tenacísima. Porqué el que teme está triste; el que teme juzga siempre que algo le falta y de aquí la avaricia; el avaro apetece todas las cosas, y siente ver las mejores en poder ageno, y de aquí la envidia; conoce que sin trabajo no puede hacerse de ellas y de aquí la laboriosidad; al avaro, y laborioso, se le da poco cuidado de agradar á los demas, y el envidioso á nadie ama, y de aquí nace la rusticidad, y falta de decoro.

Por último, siendo el alma de los flemáticos tarda y lánguida, fácilmente se conoce que han de ser dados á la flojedad, soñolientos, incapaces de eminentes virtudes, de grandes vicios, y de afectos vehementes, y destituidos de entendimiento é imaginacion, porqué aquel se entorpece, y esta se debilita con la pereza.

Dependiendo los temperamentos del predominio de algun órgano, ó aparato de órganos para distintas funciones, y de la diversa constitucion de la sangre, aunque al nacer traigamos estas disposiciones particulares del cuerpo, sería muy raro encontrar algun individuo de un solo temperamento ó que ofreciese en toda su pureza los caractéres que hemos asignado á los diversos temperamentos, pues que estos se alteran, y aun cambian en-

teramente por la educacion, el clima, y otras causas; y se encuentran mezclados en un mismo individuo. Pero como, por lo comun, predomina alguno de los que hemos indicado haciendo impotentes á los demas con los cuales se halle mezclado, y el linfático mas bien impida á los demas que determine á singular propension, por esto es que al hablar de los temperamentos mistos, solo tomaremos en consideracion el predominio de dos temperamentos. Se encuentran en efecto muchos hombres bilioso-sanguineos, cuyo carácter es aparentar mas la virtud que los sanguineo-biliosos; y otros bilioso-melancólicos, cuyo carácter es ser mas crueles y pérfidos que los melancólico-biliosos.

La diversidad de temperamentos influye en la diversidad de costumbres segun las edades. Porqué para graduar aquellos no ha de considerarse solamente la capacidad de los vasos y celeridad del pulso, sino tambien, como hemos dicho, la constitucion de la sangre, y cualidad de las fibras, y así es claro que los temperamentos deben variar segun las edades: en la niñez domina el flemático, en la edad viril el colérico, y el melancólico en la vejez, variando en consecuencia las costumbres: los niños son perezosos, soñolientos, poco capaces de a-

fectos, y necesitan de estímulos que los animen; los jóvenes son dados al deleite y al ocio, pródigos del dinero, petulantés, precipitados en contraer amistades y en los demás negocios de la vida; los varones deseosos de honore, ambiciosos, graves, y diligentes; y los viejos, medrosos, avaros, envidiosos, morosos, de buena memoria para las cosas antiguas, y de mala para las que no lo son.

Supuesto que en las costumbres, influye en gran manera el temperamento, constituyendo á este en mucha parte la sangre, y alterándose la constitucion de ésta por la atmósfera, y el clima, no es de admirar sean diversos los temperamentos de las naciones, y en consecuencia sus costumbres, modificadas por la educación, y las maneras sociales ¿quien no ve la diferencia de costumbres entre los españoles, franceses, alemanes, é ingleses? ó ¿quien confundiría á las de los chinos, con las de los etiopes, ó americanos?

### SECCION 3.<sup>a</sup>

#### DE LAS DIVERSAS COSTUMBRES Y VICIOS DE LOS HOMBRES.

Aunqué el alma humana se halle adoraada no solamente del entendimiento sino tambien de la voluntad, y aunqué la voluntad siempre apetezca el bien, y aborrezca el mal, sin embargo, como ha-

ya diversas especies de bienes, y los hombres algunas veces abrazen el mal bajo la apariencia del bien, y éste bajo la del mal, nacen necesariamente diversas costumbres en los hombres.

Costumbres son: „las propensiones y afectos del alma nacidos del temperamento, ó adquiridos por actos repetidos.“ Cuando así ha sucedido, las costumbres vienen á constituir una segunda naturaleza.

Las costumbres son de dos géneros: si la voluntad se inclina al verdadero bien, las costumbres seran buenas, y se llaman virtudes; si se inclina á un bien aparente, las costumbres seran malas, y se llaman vicios. De manera que la expresion *buenas costumbres*, no se toma aquí en el sentido vulgar por costumbres ajustadas á las reglas del decoro, sino en un sentido filosófico por las inclinaciones de la voluntad, corregidas por la virtud.

Siendo los vicios las inclinaciones de la voluntad hacia un bien aparente, no pueden menos que ser de muchos géneros, tres sin embargo son los vicios que se conocen como capitales. Porque el bien aparente, á que se inclina la voluntad, ó la engaña bajo la apariencia de lo honesto, ó bajo la apariencia de agradable, ó bajo la de útil.

Cuando el alma se inclina á bienes aparentes que engañan bajo la aparien-

cia de lo honesto, nace entonces la ambicion; si se inclina á los que engañan bajo la apariencia de agradables, nace el deleite; y si la inclinacion es hacia los que engañan bajo la apariencia de lo útil, nace la avaricia; que son los tres vicios capitales reconocidos por el apóstol S. Juan en la epist. 1. cap. 2. v. 16.

„Todo lo que hay en el mundo, dice, es concupiscencia de carne, ó concupiscencia de ojos, ú orgullo de la vida.”

La ambicion es un vicio que todo lo dirige a la consecucion de los honores, y prerogativas indebidas, y como algunos quieran abrogarse la prerogativa en cosas que nada importan, ó son indiferentes; otros en las acciones torpes; otros en las singulares dotes de alma, ó cuerpo, de aquí es que la ambicion se divide en necia, brutal, y especiosa. Esta, si consiste en la persuasion de la prudencia y de la política, se llama áulica; si en la persuasion de la doctrina, erudita; si en la persuasion de la fortaleza, militar; y si en la persuasion de la virtud y santidad, farisaica. Hay algunos á quienes hincha la hermosura, á otros la riqueza, y á muchos el poder; mas como todas estas cosas sean en sí indiferentes, y no hagan al hombre mejor, todos estos vicios se refieren á la ambicion necia.

Como la ambicion refiera todo al honor, y prerogativa, se sigue de aquí que los caractéres generales de los ambiciosos son: no sufrir al igual, ó cuando menos al superior; apetecer las riquezas como instrumentos del poder; abstenerse de los deleites y petulancia en cuanto obedecen á su propension. En cuanto á la religion su carácter es: ser amantísimos de opiniones y doctrinas singulares, y estar por lo mismo expuestos á caer ó en el ateismo, ó en la heregía, ó en una hipocresía crasa: al ateismo se inclinan, por su natural propension á la independencia y prerogativa; afectan la heregía si previen el aplauso de los sectarios, y la piedad siempre que así conviene á sus intereses. Ejemplo memorable es, el de Publio Cornelio Scipion cuya hipocresía pinta Livio. En cuanto á los otros hombres, el ambicioso no los ama sino en cuanto juzga que pueden serle útiles, y por lo mismo atempera sus amistades á su comodidad; procura acatar á los superiores, si cree que le favorecen, les pone asechanzas, si cree que le asechan; intenta sujetar á los iguales; y dominar á los inferiores, con la autoridad, el miedo, la fuerza, ó la crueldad. Refiriendo los ambiciosos todas las cosas á la prerogativa, fácilmente se infiere que su carácter respecto de ellos mismos es: ser laboriosos,

9835

diligentes, y dedicados á aquellos estudios que principalmente pertenecen á su fin, los cuales cultivan con tanta mas felicidad quanto mayor es el ingenio de que estan dotados. Finalmente, en quanto al decoro, los ambiciosos procuran manifestar gravedad en las conversaciones, en las acciones, en el andar, en el vestir, y son mas parcos en las palabras, que en el dinero.

„El Deleite es un vicio que consiste en el inmoderado deseo de las cosas agradables.” Y como algunos juzguen por cosa muy agradable todo lo que irrita á la gula, otros lo que provoca á la lascivia, y muchos lo que deleita al ánimo con brillante apariencia, de aquí es que el deleite se divide en báquico, venereo, y amigo. De esta última especie es la curiosidad, que es el deleite de las cosas mas bien agradables, que útiles.

De la definicion dada fácilmente se infieren los caracteres generales de los voluptuosos 1.º serles en gran manera agradable todo lo que deleita á los sentidos, ó á la imaginacion: 2.º huir de todo trabajo, dolor, peligro, y de quanto no les parezca agradable: 3.º no amar el dinero sino en quanto es un instrumento para obtener el deleite, y por lo mismo ser inclinados á la prodigalidad: 4.º no apetecer los honores ni ser muy ca-

paces de ellos. En quanto á los caracteres particulares, hacia la Religion; son demasiado tibios, inclinados al scepticismo, y poco cuidadosos del culto divino, sino en quanto agrada á los sentidos y á la imaginacion. Así las naciones orientales como voluptuosísimas celebran las ceremonias religiosas con sumo aparato y ostentacion; mientras las setentrionales las hacen con la mayor sencillez. Para con los demas hombres; los voluptuosos son fáciles é inconstantes en amarlos, y por lo mismo contraen sus amistades con temeridad, y las rompen fácilmente, adulan á los superiores, tratan con inconstancia á los iguales, y con indulgencia á los inferiores. En quanto á sí mismos: aborrecen el trabajo por parecer muy poco agradable; y se dedican enteramente á aquellos estudios que afectan á los sentidos ó á la imaginacion, progresando á proporcion de su ingenio. En quanto al decoro: son en todo varios, poco amantes de la gravedad, disolutos ó muelles en el vestido, en el andar, en las acciones, é inclinados principalmente á la locuacidad, á las mentiras, á la calumnia, y á los perjurios.

„La Avaricia es un vicio que consiste en el insaciable deseo de las cosas útiles.” A los avaros parece útil todo lo que se halla en el comercio de los

hombres, y admite precio; y aunque todas las cosas que estan en el comercio pueden ser objeto de la avaricia, á los avaros les agradan principalmente los menages espléndidos, los predios, ó la posesion del dinero, y así se divide la avaricia en espléndida, rústica y mercatoria. A la espléndida se inclinan los sanguineos, á la mercatoria los coléricos, y á la rústica los melancólicos. Los caracteres generales de los avaros son los siguientes: parcios, y antes se arrancara á Hércules la clava de la mano que á ellos el dinero; despreciadores de los deleites por no gastar; deseosos de los honores, no por ellos mismos, sino por el lucro que traen consigo.

Delitándose el avaro en la posesion de las cosas útiles, su carácter particular en cuanto á Dios es: no reverenciarlo con otro fin que el de invocar su auxilio para acumular riquezas, así es que toda su religion la hacen consistir en el culto externo, y son por lo mismo muy inclinados á la supersticion. Porque así como el ateismo consiste en la profana negacion de la existencia de Dios, así la supersticion en el perverso concepto, y miedo servil de la Divinidad. Los caracteres de la supersticion son abominables; como la crueldad para con los que no son supersticiosos, la idolatría, la hipocre-

sía y otros. Los avaros para con los demás hombres son envidiosos, morosos, misántropos, no saben cultivar la amistad por la perpetua sospecha y miedo que tienen de los otros, con nadie se tratan sino con aquellos que creen les son muy adictos; son injustos, pleitistas, inhumanos, aborrecen á los superiores, envidian á los iguales, y son injustos y crueles para con los inferiores. Con razon decía Teofrasto que los avaros á nadie le permiten gustar un higo de su huerta, pasar por su fundo, ni arrancar de su olivo una aceituna; y Plutarco que dos cosas no deben esperarse, un muerto que hable, y un avaro que haga un beneficio. En cuanto á sí mismos, los avaros se fatigan con el trabajo por no ocupar á nadie, no se dedican sino á aquellos estudios que les parecen propios para aumentar las riquezas, y para los que basta la memoria de que por lo comun estan dotados. En cuanto al decoro, los hace muy odiosos su desaliño, su taciturnidad intempestiva, sus palabras vanas, su andar descompuesto, su vestido poco decente, sus acciones en fin, en que se manifiesta la ansiedad del ánimo, y la codicia por los bienes.

De tantos y tan graves vicios andan acompañados la ambicion el deleite, y la avaricia, y esta es el mas absurdo de todos, así como el carácter de

los avaros el mas opuesto á la sociedad humana. Si buscámos la causa primaria de todos estos vicios, la encontraremos en el inmoderado amor de nosotros mismos; aunque no puede negarse que los temperamentos del cuerpo determinan al alma, ó por mejor decir, la excitán á este, ó al otro vicio capital. Y como los temperamentos en los hombres no son singulares, sino que se hallan mezclados de diversas maneras, por esto todos los vicios referidos pueden hallarse tambien mezclados en los hombres, cuya mezcla impide el que los caracteres de cada uno se manifiesten tan claramente como los hemos expuesto: y si se hallan mezclados en igual grado, fácilmente pueden engañar á los ignorantes bajo la apariencia de virtud; así la ambicion mezclada con el deleite puede á veces tomar la máscara de la mediocridad. Decimos que el amor inmoderado de nosotros mismos, es la causa primera de los vicios, porque si es moderado, es lícito, honesto y la norma del amor para con los demas, á quienes debemos amar como á nosotros mismos.

Las causas secundarias de los vicios son la mala educacion, la costumbre, la conversacion con los hombres viciosos, y aun los diversos estados de cada uno, porque como en los respectivos estados

se presentan diversos bienes aparentes, como su representacion excita los afectos, y como estos reiterados por el uso llegan á hacerse costumbres, facilmente puede entenderse cuan diversas deben ser las costumbres de los que gobiernan, de los súbditos, de los nobles, de los plebeyos, de los ricos, pobres, sacerdotes, eruditos, militares, comerciantes, artesanos, y labradores. Explicada la naturaleza de los vicios, y sus caracteres, veamos cuan infelices son los que se dejan arrastrar de ellos.

Los viciosos no pueden ser de ninguna manera felices, porque consistiendo la verdadera felicidad en el goce del sumo bien, no gozando los viciosos sino de los bienes aparentes, por mas felices que parezcan, no son realmente sino infelícisimos, así en cuanto al entendimiento é imaginacion, como en cuanto á la conciencia, y la voluntad. En primer lugar, siendo los ambiciosos mas amantes de las opiniones singulares, que de la verdad; los avaros inclinados á la supersticion; y los voluptuosos al scepticismo, desde luego se advierten los terribles efectos de los vicios en cuanto al entendimiento, é imaginacion de los que se hallan entregados á ellos. En efecto, la ambicion y el deleite facilmente conduce á los hombres al furor, y á la locura; la avaricia al

entusiasmo, al miedo de los espectros, y á la magia. En segundo lugar, como la conciencia sea el raciocinio de nuestras propias acciones, los viciosos constantemente advertidos por su propia conciencia, de que sus acciones se oponen á la ley y á la razon, experimentan continuos remordimientos, ¿y qué felicidad puede haber cuando nos condenamos á nosotros mismos? Por último, el alma siempre appetite lo bueno, y el deseo de una alma inmortal no puede menos que ser de un bien que nunca acabe, ¿cómo pues, puede apagarse esta sed, con las cosas pasajeras, cuales son las riquezas, honores, y placeres de los sentidos? ¿y cómo pueden ser felices aquellos cuyo apetito nunca se sacia, ó acaba por el tedio, y el fastidio? los viciosos pues, son infelices en cuanto á la voluntad. Porque ser feliz es gozar del bien, gozarlo es saciarse de él, luego los que siempre lo desean, nunca se sacian, y no pueden ser mas felices que el Tántalo de los poetas, á quien continuamente atormenta el deseo de beber la agua que pasa por sus labios.

Son infelices tambien en cuanto á los afectos. Los viciosos perpetuamente se representan bienes aparentes, de la representacion del bien nacen los afectos, y así los ambiciosos estan perpetuamente agitados de la ira; los voluptuosos de la

esperanza, del miedo, del amor, del odio, y de los zelos; los avaros de la envidia, y de la desesperacion; y en medio de tales agitaciones ¿qué tranquilidad, qué felicidad puede haber? Son infelices tambien en cuanto al cuerpo, que como se ha dicho, no debe despreciarse, ¿qué cosa en efecto, mas cierta que las mas de las enfermedades, los dolores, el entorpecimiento de los sentidos y movimientos se originan de los vicios, y aun aceleran la muerte? Los vicios en fin, acarrian todas las calamidades, ¿de donde, sinó de los vicios nacen la infamia, el desprecio, la pobreza, las deudas, las enemistades, las cárceles, y los suplicios?

Abatida el alma de los que se entregan á los vicios, es cosa tristísima pero cierta, que se encuentran destituidos de todo consuelo. No pueden hallarlo en la conciencia, porqué siempre los atormenta; no en la inmortalidad del alma, porqué esta constantemente es sabedora de sí misma, y no puede menos que afligirse con el conocimiento de sus vicios; ni tampoco en la providencia de Dios, porqué ó no creen en ella, ó no esperan que les sea favorable. Nada de esto examinan los hombres mientras se hallan entregados á los vicios, creyendose los mas felices; pero cuando la muerte los amenaza con la separacion de los objetos que

tanto habian apreciado, comienzan no á creer, mas á sentir su suma infelicidad. Siendo el alma indestructible, é inmortal, y permaneciendo siempre substancia cogitante y sabedora de sus percepciones, nada puede ser mas infeliz que ella cuando conoce que separada de todos los bienes aparentes, no tiene ya que amar sino á Dios á quien ha despreciado, á quien no ama, ni puede por lo mismo ser amada de él: cuando nada hay que amar, nada hay tampoco que esperar, y faltando la esperanza entra la desesperacion, así es que el hombre vicioso no esperando en la misericordia de Dios, prevee que muriendo le amenaza una tristeza, y desesperacion eterna, y realmente la experimenta, si aun se deja tocar del infeliz estado en que se halla.

SECCION 4.<sup>a</sup>DE LOS SIGNOS Y CARACTERES DE LAS  
COSTUMBRERES, Y DE LOS AFECTOS.

Unos son los signos de los afectos, y otros los de las costumbres y propensiones; aquellos se desvanecen con el afecto y no pueden disimularse fácilmente; y estos son perpetuos, no se mudan con facilidad, pero pueden disimularse.

Los signos de los afectos principales se dejan ver en el color, en los gestos, en el entendimiento y en las acciones. Porqué moviendo los afectos á la sangre y á los nervios, no puede menos que mudarse el color, y el gesto; y como turben tambien al entendimiento y á la imaginacion; y existen un deseo, ó una aversion extraordinaria; no pueden menos que manifestarse en todas estas cosas.

Los signos del amor son el color rojo del semblante, la agitacion de la sangre, los ojos indicando un deseo muy grande, y fijos en un solo objeto, los suspiros frecuentes, los juicios absurdísimos acerca del objeto amado, las quejas, las cartas ridículas, las sospechas, las lagrimas, la ira, y luego la paz.

El odio se manifiesta en el color pálido, los ojos separados del objeto á que se tiene aversion, en el silencio cuando se habla bien del objeto aborrecido, y en la locuacidad cuando se habla mal, en los juicios siniestros, las sospechas, las iras, y pleitos frecuentes.

A la alegría la indican la risa, los saltos, la conversacion buseada voluntariamente, la narracion de la felicidad, las promesas esplendidas, la liberalidad. Y á la tristeza los ojos bajos, y abatidos, las lagrimas, la soledad, la aversion á los consuelos de los amigos, y al deleite, y

tanto habian apreciado, comienzan no á creer, mas á sentir su suma infelicidad. Siendo el alma indestructible, é inmortal, y permaneciendo siempre substancia cogitante y sabedora de sus percepciones, nada puede ser mas infeliz que ella cuando conoce que separada de todos los bienes aparentes, no tiene ya que amar sino á Dios á quien ha despreciado, á quien no ama, ni puede por lo mismo ser amada de él: cuando nada hay que amar, nada hay tampoco que esperar, y faltando la esperanza entra la desesperacion, así es que el hombre vicioso no esperando en la misericordia de Dios, prevee que muriendo le amenaza una tristeza, y desesperacion eterna, y realmente la experimenta, si aun se deja tocar del infeliz estado en que se halla.

SECCION 4.<sup>a</sup>DE LOS SIGNOS Y CARACTERES DE LAS  
COSTUMBRERES, Y DE LOS AFECTOS.

Unos son los signos de los afectos, y otros los de las costumbres y propensiones; aquellos se desvanecen con el afecto y no pueden disimularse fácilmente; y estos son perpetuos, no se mudan con facilidad, pero pueden disimularse.

Los signos de los afectos principales se dejan ver en el color, en los gestos, en el entendimiento y en las acciones. Porqué moviendo los afectos á la sangre y á los nervios, no puede menos que mudarse el color, y el gesto; y como turben tambien al entendimiento y á la imaginacion; y existen un deseo, ó una aversion extraordinaria; no pueden menos que manifestarse en todas estas cosas.

Los signos del amor son el color rojo del semblante, la agitacion de la sangre, los ojos indicando un deseo muy grande, y fijos en un solo objeto, los suspiros frecuentes, los juicios absurdísimos acerca del objeto amado, las quejas, las cartas ridículas, las sospechas, las lagrimas, la ira, y luego la paz.

El odio se manifiesta en el color pálido, los ojos separados del objeto á que se tiene aversion, en el silencio cuando se habla bien del objeto aborrecido, y en la locuacidad cuando se habla mal, en los juicios siniestros, las sospechas, las iras, y pleitos frecuentes.

A la alegría la indican la risa, los saltos, la conversacion buseada voluntariamente, la narracion de la felicidad, las promesas esplendidas, la liberalidad. Y á la tristeza los ojos bajos, y abatidos, las lagrimas, la soledad, la aversion á los consuelos de los amigos, y al deleite, y

la perpetua acusacion de sí mismo.

Los que estan llenos de esperanza son vivos, prontos, atrevidos, y despreciadores de los otros. Los miedosos estan pálidos, trémulos, y son por lo comun de cuerpo encogido, de animo abatido, cautos, y suspicaces. La desesperacion se manifiesta en los ojos llenos de furor, en las palabras que expresan el odio de sí mismo y de los demas, en la fuerza desusada del cuerpo, audacia increíble, y grande temeridad.

Los signos de la ambicion son el ceño, la ostentacion en el cuerpo, el paso grave, la simulacion, y el empeño por el decoro. Los de la avaricia, el hábito de hablar de cuidados, la tristeza, la soledad, las quejas de las injurias del tiempo y de los hombres, la aversion del avaro á todos los que le saludan con cariño y á los deleites, el disimulo de las riquezas, la supersticion, la envidia, y el desprecio de todo decoro. Los del deleite son, semblante alegre, palabras jocosas y agudas, estudio afectado de la elegancia y variedad, la misericordia, liberalidad, y principalmente la inclinacion al ocio, y huida del trabajo.

Ningunos caracteres son mas marcados que los de la ira, brillan los ojos, se enciende el semblante, tiemblan los labios, se erizan los cabellos, la respira-

cion se agita, la voz se ahueca, é interrumpe, y las acciones todas respiran amenazas. ¡Vicio tan detestable como deforme! La ira puede ser veloz y pasagera y entonces se llama escandescencia, ó es tardía y tenaz, y se llama iracundia, ó por último es lenta y perpetua y se llama rencor, esta es propia de los melancólicos y exita en el semblante la palidez, la iracundia es propia de los coléricos y cubre el semblante de color rojo, y la escandescencia es propia de los sanguineos y cubre el semblante de un color mucho mas rojo que el anterior.

Los signos de la envidia son el color pálido, los ojos torvos, y como respirando alguna maldad, el cuerpo macilento, y la huida de aquellos cuyos bienes apetece el envidioso. Los del pudor son: el semblante encendido, los ojos bajos, y la huida de las personas presentes. Los del zelo, son los mas rínicos; suspiros, miedo, sospechas, ojos inquietos y como que se salen de su lugar en las concurrencias de los amigos, algunas veces la desesperacion, y siempre algo de estulicia.

Los demas afectos tienen tambien sus signos; pero no son tan sensibles. Pasemos á los de las propensiones, y temperamentos.

Los signos de las costumbres, ó propensiones se dividen en fisionómicos, y

morales. Los primeros no carecen de probabilidad: porqué como los hábitos y movimientos del cuerpo humano dependan de los nervios, y de la sangre; y la diversa naturaleza de esta determine las diversas costumbres y propensiones humanas, cuyos efectos se perciben por los sentidos, no puede menos que haber signos fisiológicos de tales costumbres y propensiones; como los hay en los temperamentos.

Así es que el color encendido del semblante, la agilidad de los miembros, y complexion jugosa indican el temperamento sanguíneo; el color vivo, movimiento ágil, pero grave, y complexion seca, manifiestan el temperamento colérico; el color lívido, el movimiento tardo, y huesos grandes son signos del temperamento melancólico; así como lo son del flemático el color pálido, el movimiento tardo, y el cuerpo obeso.

El modo de andar, es uno de los signos de las propensiones: la razón, y la experiencia confirman, que el paso afectado, como el de los españoles, un porte pomposo, la cerviz inclinada, y el semblante severo, son signos de la ambición ridícula: el paso tardo é interrumpido, cuerpo, y cuello erguido, gesticulación gladiatoria, y semblante atroz, indican la ambición brutal, que también se llama trasónica del nombre de Tra-

son, soldado vanaglorioso: el paso tardo, constante, grave, unido al movimiento recíproco, y decoroso, del cuerpo y de las manos, es signo de la ambición así aulica como militar: si á esto se añade un cuello rígido é inclinado, semblante adusto, taciturnidad, ó conversacion rara unida á una suave gesticulación de los dedos, será señal de arrogancia, y de crueldad; así describe Suetonio el modo de andar de Tiberio: el paso tardo, unido á un porte exterior encogido, la cabeza inclinada los ojos bajos, y de cuando en cuando levantados hacia el cielo, semblante torvo, y frecuentes suspiros, indican, por lo común, la ambición farisaica.

No menos fácilmente se comprende que el paso ligero, y muelle, juntamente con la inquietud de los ojos que se dirigen hacia todas partes, indica el deleite venereo; que el paso ágil, pero compuesto y decoroso, y el semblante sereno y alegre indican el deleite amistoso; y que el paso débil, remiso, disoluto, ageno de todo decoro, y los pies sin fuerza, é intables, manifiestan el deleite báquico.

El paso difícil, descompuesto, interrumpido, la respiración fuerte, y anhelante, y el movimiento indecoroso del cuerpo, son señales de la avaricia; el paso vario, unas veces tardo, otras apresurado,

con semblante feroz, y ojos que vagan hacia todas partes, es indicio de ligereza y perversidad; tal describe Séneca el modo de andar de Catilina: así como el paso acompañado con el movimiento violento de los hombros, ojos pasmados, y labios torcidos, son indicios del dolo, de la envidia, é infidelidad. Mas como todos estos indicios del ánimo pueden algunas veces ser falibles, principalmente en aquellos que quieren imitar lo que ven en los demas, el hombre prudente, para no equivocarse, deberá observar si las acciones corresponden á estos indicios.

Hay además signos fisionómicos que se toman de las arrugas y lineamientos de la frente, de la voz, de los gestos, y otros semejantes. Pero los mas ciertos son los morales esto es, la palabra y las acciones, puesto que la causa se conoce muy bien por los efectos. „Por el fruto se conoce el árbol; no es árbol bueno el que produce malos frutos; ni es árbol malo el que lleva fruto bueno; ¿cómo es posible que habléis cosas buenas, siendo como sois malos? de la abundancia del corazón habla la boca” decía el Salvador del mundo. S. Mat. cap. 12. vs. 33- y 35. S. Luc. cap. 6.º vs. 43- y 45.

La palabra es un sonido articulado, por medio del cual comunicamos á los demas, nuestros pensamientos; y como estos

convienen con los afectos, propensiones é inclinaciones de los hombres, es consiguiente que el alma del hombre se conozca por las palabras, como la materia é integridad de los vasos, por el sonido que dan tocándolos, como decía Diógenes el cínico. La palabra puede ser hablada, ó escrita, de una y otra debe decirse lo mismo, porque aunque la pluma finja y disimule mas facilmente que la lengua, las mas veces el ingenio humano se ve en los escritos como en un espejo, y en nada mejor que en una carta, decía Demetrio Falerio, pueden conocerse las costumbres de un escritor; acaso porque una carta se escribe por lo comun súbitamente y sin premeditacion. En la palabra puede distinguirse la forma, y la materia: la forma es el estilo con que expresamos nuestros pensamientos, y la materia es el mismo pensamiento, la misma sentencia manifestada. Y como el estilo dependa en gran parte del ingenio, del juicio y la memoria, y estas facultades esten intimamente unidas con las propensiones del hombre, claro es que estas pueden conocerse por medio del estilo. Porqué de la temperatura de la sangre, dependen en gran parte los temperamentos del cuerpo; según la diversidad de estos, se modifican los caracteres del estilo; luego por estos podemos conocer a-

quellos, juntamente con las propensiones que les son anexas.

Así, siendo los ambiciosos y coléricos de un juicio agudo y recto, es consiguiente que su estilo sea conciso, enfático, grandioso, y sublime. Estando los sanguíneos y voluptuosos dotados de grande ingenio, su estilo debe ser asiático, jocoso, claro, elegante, agudo, y poético. Y por último, teniendo los melancólicos y avaros mas memoria que juicio, é ingenio, su estilo será difuso, oscuro, frio, desigual y lleno de sentencias poco agudas, porqué lejos de argüir sabiduría, las sentencias demasiado frecuentes, el vulgo las usa mas que los sabios. De lo dicho en quanto á la forma de la palabra, puede inferirse que mezcla de temperamentos sea la mas idonea para la elegancia y pureza del estilo.

En quanto á la materia de la palabra, la experiencia nos enseña que los ambiciosos hablan, por lo comun, de buena gana, de cosas grandes y de las suyas principalmente, así como de asuntos morales y políticos; y que nada oyen con mas agrado que sus propias alabanzas. De aquí se inferirá facilmente que Ciceron era todavía mas ambicioso de honores y alabanzas que el mismo César, y que hubiera aspirado á lo que éste, si hubiera juzgado que le era tan

fácil oprimir la libertad con la elocuencia como con las armas: la verdad de esta observacion se conoce leyendo, y comparando los comentarios de César con las oraciones catilinas y las que pronunció Ciceron despues de su vuelta á Roma.

Igualmente enseña la experiencia que los voluptuosos hablan de asuntos pertenecientes al deleite, de cosas agradables, curiosas; y que se deleitan mas en las cuestiones físicas que en las morales y políticas, y aun mas en las obscenas y lúbricas que en las serias. Y por último los avaros ó nada hablan cuando otros conversan, ó solo tratan de las ganancias, de cosas económicas, de la frugalidad, de las injurias de los tiempos, y de los hombres, y aun de la mágia, culto externo, y bendicion divina.

Es verdad que algunos tratan de disimular, haciendo inciertos con el fingimiento los signos que hemos referido; pero nunca puede tanto el disimulo, que la ocasion, ó familiaridad no descubra la verdad, y ademas quanto mas procura disimular el hombre vicioso, tanto menos disimula sus propensiones. Así Tiberio aunque gran disimulador, no engañó á muchos que cautamente le observaban.

Las acciones son tambien signos de las costumbres, pero estando á la vista

de todos las que ejecutan los ambiciosos, los voluptuosos, y los avaros, no hay para que detenernos en ellas, y solo bastará observar que no debe juzgarse de la propension de un hombre por una que otra acción, sino por una larga serie de ellas, así se reconocerá la verdad que inculcó muchas veces el Salvador, „cual es el árbol, tales han de ser los frutos.”

### CAPITULO III.

#### DE LA SUMA FELICIDAD A LA QUE DEBE ASPIRAR EL HOMBRE.

#### SECCION 1.ª

##### DEL BIEN Y DEL MAL EN GENERAL.

**E**xaminada la naturaleza moral del hombre, se sigue considerar la verdadera felicidad á la cual debe ser conducido. Nada es mas natural al hombre que la inclinacion á la verdadera felicidad, porque la voluntad siempre apetece el bien, y la verdadera felicidad consiste en la posesion del bien, y ausencia del mal, ó como decía Ciceron, la felicidad es, „la plenitud de todos los bienes y ausencia de todos los males.”

Supuesto que el ser feliz consiste en gozar del verdadero bien, y que hay sin embargo muchos hombres que gozando de diversos bienes verdaderos, no pueden llamarse felices, es consiguiente que solo podrán decirse felices aquellos que ó disfruten de todos los bienes, ó que posean un bien tan grande que iguale ó exceda á todos los bienes juntos.

Mas no pudiendo el hombre disfrutar de todos los bienes, es claro que bastará para su verdadera felicidad que posea el sumo y prestantísimo bien. Y pues que se ha de elegir el sumo bien de cuantos el Supremo Dispensador de ellos, Dios, ha concedido al género humano, hablaremos con exactitud de la naturaleza del bien y del mal en general.

Se llama bien, todo aquello que conserva la cosa, así es que si se habla del bien con relacion al hombre, será bien para él todo lo que conserve y perfeccione al hombre; y mal todo lo que lo destruya y deteriore. Si el mal repugna á nuestra naturaleza y de consiguiente destruye nuestro ser, el mal será físico: si repugna á la voluntad de Dios, y destruye nuestro bienestar moral, será mal moral. Esta division conviene de la misma manera al bien.

Como hay ciertas cosas que se cree conservan y perfeccionan la naturaleza

de todos las que ejecutan los ambiciosos, los voluptuosos, y los avaros, no hay para que detenernos en ellas, y solo bastará observar que no debe juzgarse de la propension de un hombre por una que otra acción, sino por una larga serie de ellas, así se reconocerá la verdad que inculcó muchas veces el Salvador, „cual es el árbol, tales han de ser los frutos.”

### CAPITULO III.

#### DE LA SUMA FELICIDAD.

#### A LA QUE DEBE ASPIRAR EL HOMBRE.

#### SECCION 1.ª

#### DEL BIEN Y DEL MAL EN GENERAL.

**E**xaminada la naturaleza moral del hombre, se sigue considerar la verdadera felicidad á la cual debe ser conducido. Nada es mas natural al hombre que la inclinacion á la verdadera felicidad, porque la voluntad siempre apetece el bien, y la verdadera felicidad consiste en la posesion del bien, y ausencia del mal, ó como decía Ciceron, la felicidad es, „la plenitud de todos los bienes y ausencia de todos los males.”

Supuesto que el ser feliz consiste en gozar del verdadero bien, y que hay sin embargo muchos hombres que gozando de diversos bienes verdaderos, no pueden llamarse felices, es consiguiente que solo podrán decirse felices aquellos que ó disfruten de todos los bienes, ó que posean un bien tan grande que iguale ó exceda á todos los bienes juntos.

Mas no pudiendo el hombre disfrutar de todos los bienes, es claro que bastará para su verdadera felicidad que posea el sumo y prestantísimo bien. Y pues que se ha de elegir el sumo bien de cuantos el Supremo Dispensador de ellos, Dios, ha concedido al género humano, hablaremos con exactitud de la naturaleza del bien y del mal en general.

Se llama bien, todo aquello que conserva la cosa, así es que si se habla del bien con relacion al hombre, será bien para él todo lo que conserve y perfeccione al hombre; y mal todo lo que lo destruya y deteriore. Si el mal repugna á nuestra naturaleza y de consiguiente destruye nuestro ser, el mal será físico: si repugna á la voluntad de Dios, y destruye nuestro bienestar moral, será mal moral. Esta division conviene de la misma manera al bien.

Como hay ciertas cosas que se cree conservan y perfeccionan la naturaleza

del hombre, aunque realmente la destruyan; y muchas que se cree la destruyen aunque en verdad la conservan y perfeccionan, por esto el bien, y lo mismo el mal, se divide vulgarmente en verdadero y aparente, aunque esta division no es propia en razon de qué el bien aparente es un verdadero mal, y el mal aparente es un verdadero bien; y así es solamente una distincion para evitar un equívoco en la palabra *bien*.

El bien se divide en absoluto y respectivo: bien absoluto es aquel que de tal manera nos conserva y perfecciona, que su fruicion no puede causarnos detrimento alguno; pero como haya cosas que nos conservan ó perfeccionan segun que usamos bien, ó mal de ellas, estas solamente serán bienes respectivos, pues que solo bajo cierto respecto nos conservan y perfeccionan, y este bien respectivo se llama indiferente porque en sí no es bien, ni mal, sino segun el uso que de él se haga. Y como solo puede causarnos detrimento lo que destruye nuestro ser físico, ó nuestro bienestar moral, no pudiendo destruirlos el bien absoluto, se sigue por precision que ha de ser útil, honesto, y agradable: tal es la virtud, que es agradable porque ejerciendola agradamos á Dios, que así lo quiere; honesta por su propia naturaleza; y ú-

til porque nos concilia con Dios, de lo que nos resultan innúmerables bienes: *omnia adsunt bona quem penes est virtus.*

Como el hombre se conserve y perfeccione, obrando; ó sufriendo, y recibiendo, se sigue que el bien puede ser activo, y pasivo. El bien nos perfecciona y conserva separando de nosotros todo mal, ó acarreándonos alguna utilidad, en el primer caso el bien es privativo, y en el segundo positivo. Cuando es al mismo tiempo privativo y positivo, es entonces el bien por excelencia; así fué inestimable el bien que nos hizo el Salvador, porque con su muerte no solo nos redimió de la pena eterna, sino que nos mereció con su obediencia la perpetua felicidad. Si el bien nos conserva en el estado natural, se llama ordinario, y si en el estado que no es natural, nos evita la destruccion, se llama extraordinario: así la comida, bebida, el movimiento son bienes ordinarios del hombre; las medicinas, los cauterios, son extraordinarios. Finalmente las cosas que están ordenadas para la inmediata conservacion y perfeccion del cuerpo, se llaman bienes del cuerpo; las que sirven para perfeccion del alma, bienes del alma: ó lo que es lo mismo, los bienes que pertenecen á la vida vegetativa y sensitiva son bienes del cuerpo, y los que pertenecen á la vida racional son bienes del alma

Acerca del bien se establecen los axiomas siguientes. Siendo bien todo lo que conserva y perfecciona al hombre, es consiguiente 1.º que una cosa cuanto mas contribuya á nuestra conservacion y perfeccion, tanto mejor será; y 2.º cuanto mas contribuya á nuestra destruccion é imperfeccion tanto peor será. Siendo el alma mejor y mas excelente que el cuerpo, se sigue 3.º que el bien que perfecciona al alma debe preferirse á los bienes del cuerpo: 4.º que las cosas que aprovechan al cuerpo no deben tenerse por absolutamente malas ó indiferentes, porque siendo un bien todo lo que conserva y perfecciona nuestro ser, y perteneciendo á la esencia del hombre no solamente el alma, sino tambien el cuerpo, las cosas que lo conservan y perfeccionan deben reputarse por bienes; erraban pues los Cirenaicos que reputaban por único bien la vida, y por único mal la muerte: 5.º que el bien que perfecciona al alma y cuerpo juntamente es un bien mucho mas excelente. Mas como el que no existe no puede ser feliz, es consiguiente 6.º que es mas conveniente conservarse que perfeccionarse, y que por lo mismo 7.º el bien privativo es mejor que el positivo; y 8.º que el que es privativo y positivo al mismo tiempo es el mas excelente. Erró pues Epicuro y sus secuaces, que ponían el sumo bien

en la indolencia, porque este es un bien privativo que comparado con el positivo es mejor; pero no es el sumo y mas excelente.

De las definiciones del bien absoluto y relativo, activo y pasivo, ordinario y extraordinario nacen los axiomas siguientes: 9.º que el bien pasivo debe ponerse al activo: 10 que el bien extraordinario se hace mal en el estado natural, así como el ordinario se convierte en mal en el estado que no es natural: 11 que el bien menor que nos priva de otro mayor, es un mal: 12 que el mal que nos priva de otro mal mayor, se convierte en bien: 13 y que por último, el bien absoluto es al mismo tiempo agradable, honesto y útil.

Del axioma 12 nacen las reglas siguientes: 1.º de dos males físicos debe elegirse el menor; v. g. es mejor perder un dedo que la vida: 2.º de dos males morales, ninguno se debe elegir, v. g. si se le propusiese á alguno sacrificar á los ídolos, ó cometer un adulterio, ni una ni otra cosa debe hacer: 3.º de dos males el uno moral, y el otro físico, debe elegirse el físico; así José eligió la cárcel, mas bien que los torpes abrazos de su ama.

De los axiomas dichos se infiere que la vida es uno de los mayores bienes;

pero que no es mayor que la felicidad que nos espera después de ella: que la muerte en sí es un mal, pero que no lo es, si nos subtrae de mayores males.

Quando se dice que la muerte no es un mal si nos subtrae de otros mayores, se entiende la muerte natural, porque la voluntaria que el hombre se da a sí mismo nunca puede ser buena, lo que es muy fácil demostrarse. La voluntad siempre se inclina al bien, y segun la intencion de Dios al bien verdadero, porque el aparente no es bien, sino mal; y como el verdadero bien es el que nos conserva y perfecciona, nuestra voluntad segun la intencion de Dios se inclina á la conservacion del hombre y á su perfeccion, luego inclinándose á la destruccion obra contra la intencion de Dios, y comete un mal moral; el mal moral nunca debe elegirse segun la regla 2.<sup>a</sup> que queda sentada, luego nunca debe elegirse la muerte, y por lo mismo el suicidio ó muerte voluntaria nunca puede ser un bien. Ni se diga que siendo mayor el bien de la felicidad que nos espera despues de la vida, podemos privarnos de esta para conseguir aquella, porque ya queda sentado que nunca debe elegirse un mal moral, como sería en el presente caso privarse de la vida contra la voluntad divina, que nos manda conservar.

nos: además sería una imprudencia y crueldad consigo mismo exponerse á una suma infelicidad, creyendo encontrar la felicidad, porque obrando contra la voluntad de Dios comete el hombre un mal moral, y sería castigado por el mismo Dios, de haber comparecido ante él antes de ser llamado. Ni las miserias, pues, ni las desgracias, ni las penas y dolores con qué se halla afligida la vida pueden convertir á esta en un mal, de que sea lícito substraernos, porque ni puede llamarse mal lo que ha sido concedido por el creador al hombre para que consiga su último destino, y tal es la vida; ni el hombre tiene seguridad de que las penas, desgracias, y dolores con que lo affige la Providencia hayan de ser perpetuas, y antes bien debe esperar de la misma Providencia el alivio y consuelo de ellas, en esta vida; y las recompensas que le prepara en la otra, si aquí sufre con resignacion.

No puede decirse que la muerte sea en sí indiferente, porque no estando en arbitrio del hombre el morir, ó no morir, no puede usar bien, ni mal de la muerte, sino únicamente debe esperarla de Dios. Sería pues un paralogismo decir: la vida es buena; luego el fin de la vida también es bueno. Porque uno es el fin que es parte de la cosa, y otro el que en

lugar de ser parte la destruye; la muerte es fin de la vida pero no es parte de ella: si se dan á alguno cien pesos y se los cuentan, la enumeracion del último peso es el fin del acto de contarlos, y para el que recibe es un bien porque es parte del mismo acto; pero si teniendo ya la posesion de ellos se los hurtan, el hurto no es un bien para él, aunque sea el fin de la posesion, porque en este último caso el fin no es parte de la posesion.

La salud, la fuerza, la hermosura, el ingenio y demas dotes naturales son bienes, si no es que su goce nos prive de un bien mayor; así como la enfermedad, el dolor, la debilidad, la deformidad, la estupidez son males, sino es que nos den ocasion de evitar otros mayores.

Las perfecciones del entendimiento que adquirimos con el estudio, y el ejercicio, como la ciencia, las artes, la agilidad del cuerpo, son en sí bienes; pero son mayores la ciencia y el ingenio que las artes, y agilidad del cuerpo. Mas si se abusase de estos bienes para los vicios, serán entonces verdaderos males, que no merecerán elogio alguno. ¿Como podría alabarse la hermosura de una prostituta, la ciencia de Espinoza, el arte del que fabrica moneda falsa, y la agilidad de los dedos del ladron que nos saca de la bolsa el dinero ó el reloj?

Siendo la virtud un bien honesto, agradable, y útil, se sigue que es un bien verdadero y absoluto; así como el vicio es un mal siempre y absolutamente, y por lo mismo nunca admite excusa alguna. Y de aquí nace esta regla, *non sunt facienda mala ut eveniant bona*, „no se debe hacer un mal para que resulte un bien.” Pecó pues, Saúl y el Pueblo tomando contra el precepto del Sr. las ovejas y bueyes de los Amalecitas con el fin de ofrecerlos en holocausto en Gálala. Lib. 1. de los Rey. cap. 15. vs. 21 y 24.

Los entes que existen fuera de nosotros son ó naturales como la comida, la bebida, el oro y la plata, ó morales, como la fama, el honor, las dignidades, y todos son indiferentes: de consiguiente serán bienes si se usa bien de ellos, y males si se usa mal de los mismos. Así la comida y la bebida serán bienes si se usa de ambas cosas para conservar la vida; pero serán males para los lujuriosos que tratan de fomentar con ellos la lujuria, así como el honor y dignidad serán males en los tiranos que abusan de ellos. Es pues necesario tener presente que el bien en un género puede ser respectivo ó indiferente en otro género, así los bienes físicos, pueden ser bienes, ó males morales segun el uso que se haga de ellos, ó segun la buena ó mala intencion ó fin.

del que obra, porqué aunque las cosas sean en sí indiferentes, nunca pueden serlo las acciones segun se ha dicho.

Los hombres con quienes vivimos en sociedad merecerán el nombre de bienes si nosotros somos virtuosos, y el de males, si ellos ó nosotros estamos entregados á los vicios. Porqué si somos virtuosos, y ellos tambien lo son no pueden dañarnos, en razon de que entre los virtuosos hay una verdadera amistad, y se ayudan mutuamente con los consejos y los ejemplos; y si son viciosos tambien nos pueden dañar, destruir, ni privarnos de nuestras perfecciones, antes bien su malicia nos servirá para ejercitar las virtudes; en este sentido Sócrates condenado al último suplicio decía, „Anito y Melito me pueden matar, pero no me pueden dañar”: al contrario, si somos viciosos, los hombres no pueden menos que causarnos daños ya sean buenos ó malos porqué si son malos contribuirán á nuestro deterioro, y si son buenos, los buenos no pueden aprovecharnos sino en cuanto permitamos que nos corrijan.

¿Y qué diremos de Dios? que siendo el que nos ha dado el ser, el que nos conserva, y nos colma de bienes, es el único soberano sumo bien, que á nadie daña, ni puede propiamente dañar. Porqué aunque pudiera destruir y perder al hom-

bre si quisiera, pero como no quiere por eso no puede; los que perecen porqué no obedecen á su voluntad, perecen porqué quieren, Dios no es el que los pierde, *perditio tua ex te Israel*, ¿cómo pudieran ser felices los que se apartan de la voluntad del sumo bien?

Tantos bienes como hasta aquí hemos referido rodean al hombre por todas partes; pero como de ellos, muchos no está en su facultad el tenerlos, como la salud, la fuerza, la hermosura, el ingenio, las riquezas, los honores; y todos, hasta la misma ciencia, sean instables, y caducos, facilmente se advierte que no hay mortal alguno que pueda poseerlos juntamente, y en consecuencia que de todos los bienes debe elegir el sumo, prestantisimo, verdadero bien; el que sin duda encontrará, si considera atentamente los axiomas establecidos acerca del bien, y del mal en general.

## SECCION 2.

## DEL SUMO BIEN.

**E**l sumo bien, es el mayor y mas excelente de todos los bienes, aquel cuya fruicion iguala, ó excede á todos los demas bienes, y el único que es capaz de llenar los deseos del hombre haciéndolo feliz. Este sumo bien es el último fin á

que aspiramos, y gozándolo no podemos menos que disfrutar de la verdadera felicidad. No es pues, la felicidad y tranquilidad el último fin del hombre, sino la fruición del sumo bien que está unida con la verdadera felicidad, y tranquilidad: no apetecemos el sumo bien para ser felices, sino que en tanto lo somos en cuanto gozamos de él, ni podría llamarse tal, si se apeteciera por otro bien, v. g. por la felicidad.

Expuesta la definición del sumo bien, examinemos los caracteres que debe tener. Todos los hombres apetecemos naturalmente el bien, y por consiguiente no hay alguno de los mortales que no desee gozar del sumo bien, luego su primer carácter debe ser: estar de tal manera dispuesto, que pueda gozarse por todos con tal que pongan los medios necesarios. Porqué habiendo infundido Dios en todos los hombres el deseo de gozar del bien sumo, y no haciendo Dios nada en vano, es consiguiente que quiera que consigamos este bien, y que por lo mismo quiere también que puestos los medios necesarios lo obtengamos.

Este bien debe ser el mayor y mas excelente de todos, luego su segundo carácter será: conservar y perfeccionar principalmente al alma, porqué los bienes del alma son mejores y mas excelentes que los

del cuerpo. Mas como de las potencias del alma la voluntad sea la que se dirige al bien, así como el entendimiento á la verdad, el tercer carácter del sumo bien será: perfeccionar al entendimiento librándolo de los errores, y á la voluntad dándole libertad, curandola de sus enfermedades, y quitandole la suma infelicidad que padecen los que se hallan entregados á los vicios; pues que siendo un bien excelente, el que es al mismo tiempo privativo y positivo, es claro que el sumo bien deberá curar á la voluntad y restituirla á su integridad, y libertad. Si el sumo bien se apeteciera para conseguir otro, no seria ya sumo, luego el cuarto carácter será: estar de tal manera dispuesto, que no haya otro mejor por el cual pueda apetecerse. Finalmente, como en la fruición de este sumo bien consiste la verdadera felicidad del hombre, y no pueda haber mayor infelicidad que perder el bien sumo, es consiguiente que el último de sus caracteres será: el ser perpetuo y estar constituido fuera de todo peligro de perderlo. Y como todos estos caracteres nacen naturalmente de la idea del sumo bien, „aquél deberá tenerse por sumo bien en quien se encuentren reunidos todos estos atributos esenciales.” Por no haber atendido á ellos, discordaron tanto los antiguos filósofos acerca del

sumo bien, pues como refiere Varron, se llegaron á contar ochenta y ocho opiniones sobre el particular, tan absurdas que sería inútil refutarlas.

En vista de las cualidades ó caracteres del sumo bien; es fácil conocer el error de Aristipo fundador de la secta cirenica que lo hacía consistir en el deleite del cuerpo, porque no siendo el deleite un bien del alma, no perfeccionando al entendimiento ni á la voluntad, ni librandola de la enfermedad, antes siendo el mismo deleite una enfermedad pestilentísima, no pudiendo en fin los hombres gozar de él perpetuamente, es claro que ni el nombre de sumo bien puede convenirle. Y aunque Epicuro filósofo menos desvergonzado que Aristipo, colocase el sumo bien en el deleite del ánimo, esto es, segun decia, en su tranquilidad, é indolencia, no siendo esta indolencia un bien positivo, no apeteciendose por ella misma, ni teniendo el caracter de perpetuidad, no puede tenerse por el sumo bien; porque aun cuando percibamos el verdadero deleite gozando del sumo bien, aquel debe tenerse mas por efecto del bien, que por el bien mismo.

Se burlan, los que constituyen el sumo bien en los honores y riquezas, ¿porqué quien pedrá constituir su último fin, en cosas que no pueden gozarse por todos,

que no conservan ni perfeccionan al alma, que no se desean por ellas mismas, sino para conseguir otras por su medio, y que no son sempiternas ó perpetuas? Y si la ciencia, la salud, la libertad, que algunos han reputado por el bien sumo, se examinan segun las reglas establecidas, se conocerá desde luego que tampoco pueden ellas ser el sumo bien. Es mas especiosa la doctrina de los que dicen que el hábito de la virtud, ó la operacion segun la virtud óptima y perfectísima es el sumo bien; sin embargo, aunque la virtud sea un bien excelentísimo, no es tal que no haya otro mejor, luego no puede ser el sumo.

Siendo esto así, debemos buscar otro bien mayor y mas excelente que todos, y hallaremos que este sumo bien no es ni puede ser otro que Dios, si atentamente nos consideramos á nosotros mismos.

Nuestra alma es sabedora de sus percepciones, y por lo mismo es ciertísimo que pensamos, y percibimos las cosas que estan fuera de nosotros; y como de la nada, nada puede pensarse, se sigue que es indubitable nuestra existencia y la de los demas seres que estan fuera de nosotros. Se dice que una cosa existe necesariamente cuando no puede menos que existir, y contingentemente cuando puede no

existir, y como nosotros tan pudimos no existir, que ahora doscientos años nadie existía de los presentes, es claro que existimos contingentemente.

Supuesto que lo que existe necesariamente no puede no existir; es consiguiente que siempre haya sido y nunca deje de ser, y que por lo mismo no esté expuesto á mutacion alguna, que no tenga fuera de sí causa de existencia, y que por lo tanto exista por sí mismo. Al contrario, como los seres contingentes pueden no existir, es claro que si son simples tuvieron principio, y si compuestos nacen y mueren, y por lo mismo estan expuestos á mutaciones; que todos tienen necesariamente una causa por la cual existan, y por lo tanto no existen por sí mismos; y que puestas todas las causas debe haber una causa primera, y por lo mismo no puede darse un progreso de causas hasta lo infinito. Constando ademas por la experiencia que todo el universo sufre diversas mutaciones, y siendo cierto que lo que es mudable existe contingentemente y que lo contingente debe tener una causa por la cual exista, se sigue que todo este universo debe tener una causa de su existencia diversa del mismo universo, como de su efecto. Esta causa del universo diversa del mismo, es contingente, ó necesaria; si es contingente, ella mis-

ma tendría su causa, y como no se de un progreso de causas hasta lo infinito debemos ir á parar á alguna causa primera; si es necesaria, existirá por sí misma, y será tambien la causa primera de todas las cosas: luego hay una causa del universo, distinta del mismo universo, que es al mismo tiempo causa primera, y que por lo mismo no tiene causa; que es necesaria y existente por sí misma. Será por lo mismo inmutable, y si es inmutable no se le podra añadir, ni quitar nada, luego será un ente perfectísimo: este ente perfectísimo primera causa del universo es Dios.

Siendo Dios un ente perfectísimo al que nada puede añadirse ni quitarse, se sigue que no es compuesto, sino simple; porque si fuera compuesto, las partes de que constara serian primero que él, y de consiguiente su existencia tendria principio, y no existiría por sí mismo. Siendo simple, no puede ser cuerpo, porque el cuerpo no puede concebirse sin partes, luego es espíritu, y por lo mismo una substancia perfectísima que piensa. Existiendo por sí, es un ente eterno, é independiente; no pudiendo añadirsele, ni quitarsele nada, es infinito y por lo mismo incomprendible, inmenso, y único. Porque si es infinito, nuestra alma finita no puede comprender con el pensamiento sus perfeccio-

nes infinitas, y por lo mismo es un ente incomprendible; si es infinito no puede ser limitado por lugar, luego está en todas partes; si es infinito, solo un ente infinito puede haber, luego es único. Y pues que es un ente perfectísimo, fácilmente se concibe que ha de ser inteligente, sapientísimo, sabedor de lo futuro, y de todas las cosas, infinitamente libre y omnipotente. Lo que quiere, también lo puede; mas nada quiere que no sea conforme á su sabiduría, por esto no puede hacer que dos proposiciones contradictorias sean verdaderas, ni tampoco mentir; no pudiendo hacer sino lo que quiere, se sigue que es veraz, justo y bueno, y por último que todas las virtudes, se hallan en él en un grado eminentísimo. Tal es Dios, luego es un bien infinito, el mejor, y mas excelente de todos cuantos hay, y puede haber, el bien por excelencia, el Sumo Bien.

No solo en sí y absolutamente es Dios el sumo bien, sino considerado respecto del hombre: lo que se hará patente comparando los atributos esenciales del sumo bien con los de Dios. Erró pues Epicuro cuando consideraba á Dios como un ente en sí feliz, inmortal y eterno, pero ocioso que no hacía caso del mundo. El hombre sabio conoce por la contemplación de la naturaleza, que Dios no solamen-

te es en sí mismo un bien, sino que también es para el hombre el único sumo bien, lo que se demuestra con la enumeración de los caracteres explicados.

El sumo bien debe ser de tal manera que pueda obtenerse por todos los que pongan los medios necesarios: tal es Dios que ha manifestado el amor que tiene á los hombres llenándolos de beneficios, y como el amor sea el apetito del bien, y este el deseo de unirse con la cosa amada, es claro que de parte de Dios nada hay que pueda obstar al hombre á unirse con él, poniendo al efecto los medios necesarios. Si el segundo carácter del sumo bien es conservar, y perfeccionar al alma ¿quien mejor la conserva que Dios que le dió la existencia y es el autor de su felicidad? Dios también ilumina al entendimiento con la antorcha de la razón para que conozca los medios de gozarlo, y perfecciona la voluntad, restituyendole su libertad, y sanandola de las enfermedades, que es el tercer carácter; la voluntad se perfecciona si ama al verdadero bien, y ama á este el que ama á Dios; el que ama á Dios no es esclavo de los afectos, é inclinaciones malas, luego ha recobrado su libertad, y lejos de inclinarse á los vicios sanará de ellos, y se dedicará á la virtud. Y si el cuarto carácter del sumo bien es que se

desea por sí mismo, y no por medio de otro ¿qué cosa hay mayor, y mas excelente que Dios, para que por medio de ella deseemos unirnos á él? Finalmente, siendo el último carácter del sumo bien, que sea perpetuo, y que no haya peligro de perderlo, á nadie le conviene mejor que á Dios, que es inmutable, eterno, y que tiene tal amor al hombre que jamas lo depone, si el mismo hombre no se separa de él. De todo lo cual se deduce claramente este racionio: aquel á quien convienen todos los atributos esenciales del sumo bien, es el bien sumo; á Dios le convienen todos; luego Dios es el sumo bien. Lo cual conocieron aun los filósofos gentiles, los Pitagóricos, los Platónicos, y tambien los Estoicos segun la interpretacion que algunos dan á su doctrina.

De los mismos caractéres del sumo bien aparece claramente el vínculo con que debemos estar unidos á Dios. Porque siendo un bien perpetuo, constituido fuera de todo peligro de perderlo, este vínculo no puede hallarse en el cuerpo substancia mortal, sino en el alma, que es inmortal, é indestructible, porque aunque el cuerpo perciba una gran utilidad de la union con Dios, la union primaria y principalmente es con el alma. Y como las facultades del alma sean el entendimiento que se

versa únicamente acerca de lo verdadero, y la voluntad; constándonos por la experiencia que aunque no puede carecer del conocimiento de lo verdadero el que desea gozar de Dios, porque como dice S. Pablo „para acercarse á Dios es necesario creer primeramente que hay un Dios y que recompensa á los que le buscan, Rom. c. 11. v. 6.” no por eso goza de él cualquiera por sapientísimo, y conecedor que sea de la verdad, se sigue que no puede hallarse únicamente en el conocimiento de la verdad, luego lo debemos buscar en la voluntad, cuyas facultades siendo las de apetecer el bien y aborrecer el mal, desde luego se conocerá que la aversion no es el vínculo que nos une á Dios, sino el deseo, y como el del bien se llama amor, se sigue que el amor fundado en el conocimiento es el vínculo por el cual nos unimos con Dios. Y puesto que Dios tambien nos ama, segun nos lo demuestran los innumerables beneficios que nos dispensa, este amor mutuo forma aquella esclarecida union en que consiste la verdadera felicidad. Y como cuando amamos á alguno, lo amamos ó como á un ente mas perfecto, ó como á un igual, ó como á un inferior, y el amor en el primer caso se llama de devocion ú obediencia, en el segundo de amistad, y en el tercero de be-

nevolencia, se sigue que Dios ama á los hombres con amor de benevolencia, el cual por ser sin mérito alguno de nuestra parte se llama gracia, y en cuanto desea libertarnos de nuestras miserias, se llama misericordia.

De parte del hombre, este amor no puede ser sino el de obediencia, ó devoción, el cual comprende todo el culto que se debe á Dios: porque si atendemos á sus perfecciones y principalmente á su bondad, fácilmente advertiremos que lo debemos amar; si á su justicia y poder, lo debemos temer; si á su bondad, poder y sabiduría, debemos poner en él toda nuestra esperanza y confianza; si á su infinito amor, debemos descansar en su voluntad; y si por último atendemos á su justicia, y á la dependencia que de él tenemos, debemos obedecerle, y servirle: y en esto consiste el verdadero culto interno que debemos prestar á Dios, lo cual conocieron aun los gentiles; que puede reverenciar mas religiosamente á los Dioses, decia Jenofonte, que el que los obedece ejecutando sus preceptos?

Y como cuando amamos ardientemente, quisieramos entregarnos nosotros mismos, y todas nuestras cosas al objeto amado, fácilmente se infiere que la lengua hablará honoríficamente de Dios, y predicará sus beneficios, que con nadie

hablará de mejor gana que con Dios, y que todos nuestros miembros estarán consagrados á promover la gloria de Dios, ó lo que es lo mismo, que le debemos reverenciar, y manifestar nuestro amor con el culto externo; porque aunque Dios no necesita de él, tampoco necesita del interno, y nuestra naturaleza está de tal manera dispuesta, que no podemos menos que manifestar los afectos del alma, por medio de las palabras, y otras acciones externas.

### SECCION 3.<sup>a</sup>

#### DE LOS EFECTOS DE LA POSESION

#### DEL SUMO BIEN.

Hemos visto ya cual es el bien sumo; resta demostrar que la verdadera felicidad no puede menos que estar intimamente unida con la posesion del sumo bien, lo que será fácil conocer, si examinamos los efectos de esta posesion.

El verdadero bien se distingue del aparente en que aquel es al mismo tiempo agradable, honesto, y útil, estas mismas cualidades deben convenir al bien sumo, puesto que es verdadero. En efecto,

no puede menos que ser agradable: porqué deseándose á Dios por él mismo, y no por otro, y no habiendo bien mas grande, ni mas excelente que él mismo, el alma debe quietarse con su posesion; si el alma se aquieta, no está perturbada por la tristeza, tedio, miedo, ni otro afecto alguno, y goza en consecuencia de una suma suavidad, ó dulzura; esto es lo que los filósofos llaman tranquilidad del alma; luego el primer efecto del sumo bien es la tranquilidad. Es pues la tranquilidad del alma: „la aquiescencia en la fruicion de Dios,“ en virtud de la que el hombre vence todas las cosas que perturban al alma, no se amedrenta en medio de las calamidades, y vive y muere contento con su condicion. Varias son las causas de tanta tranquilidad, la primera está en el entendimiento, porqué siendo indubitable que pensamos continuamente y con increíble deleite de aquello que amamos, no puede menos que sernos muy agradable la contemplacion de Dios, en el que admiramos su inmensa perfeccion, su bondad, su gracia, su misericordia y demas infinitos atributos. La segunda se halla en la conciencia: los malos son atormentados por los remordimientos de sus crímenes; mas los que poseen al sumo bien estan libres de aquel tormento, pues amando á Dios y siendo amados de él, no tie-

nen por que temerlo; reverenciándolo, honrándolo, y obedeciéndolo, no pueden reputarse reos de crimen alguno, y por lo mismo su conciencia lejos de atormentarlos, servirá para tranquilizarlos: por esto decía Sócrates que solo podían vivir sin perturbacion los que no tenian conciencia de crimen alguno. La tercera causa de la tranquilidad se encuentra en la voluntad: porqué no turbándose esta sino cuando no satisface sus deseos; el que solo desea á Dios, no puede tener esta perturbacion, en razon de que desea un bien infinito y el cual únicamente puede satisfacerlo.

Cesarán tambien con la posesion del sumo bien, los tumultos del ánimo, que los afectos suelen excitar, porqué estos se originan de la representacion del bien y del mal; y el que posee el bien sumo, ni estima en tanto los bienes menores que le atormente su pérdida, ni juzga tan intolerables los males, que por su causa se crea menos feliz; serán pues los afectos otra de las causas de su tranquilidad. Así es que con ánimo igual carecerá de las riquezas, honores, y deleites, porqué estas cosas no hacen mejores á los hombres, y muchas veces los privan de su verdadera felicidad, y con el mismo sufrirá la pobreza, la ignominia, y los dolores, persuadido que nada de esto pue-

de dañarle, porque su confianza la tiene colocada en Dios, y se resigna en su voluntad; y de esta manera el estado en que viva el hombre virtuoso contribuirá también á su tranquilidad. Por último, el que se halle unido con el sumo bien, no temerá la muerte, porque aunque en sí sea un mal; para el hombre que está unido con Dios, no puede serlo, en razon de que siendo Dios el bien sumo y eterno, no puede perderse por el alma inmortal, aunque el cuerpo se resuelva en los elementos de que fue formado. Así se cubre el sabio con su propia virtud, de manera que si el orbe se arruinara, permanecería impabido; en medio de sus ruinas y para decirlo de una vez, el animo del virtuoso, es como el olimpo que hallándose sobre las nubes, siempre se encuentra sereno.

El segundo efecto que nace de la fruicion del sumo bien es la virtud; porque siendo honesto el verdadero bien, su posesion no puede menos que estar unida con la verdadera virtud. La virtud es: „una voluntad constante y sincera de ajustar nuestras acciones á la voluntad divina,” ya sea que esta voluntad la conozcamos por la razon, ó por la revelacion, porque no menos debemos obedecer á la primera que á la segunda, y por eso pecan lo mismo los que obran contra la recta razon, que los que obran contra la

revelacion, ó sea contra alguna ley divina, positiva; de que se infiere cuan absurda sea la doctrina de los que distinguen el pecado filosófico, del teológico.

Siendo la virtud una voluntad, se sigue que siempre debe estar junta con el deseo de inquirir la de Dios: siendo constante es consiguiente que la virtud esté unida con tal hábito que ningun hombre pueda unir la virtud con ninguna accion mala, ni con la omision del bien, y que por lo mismo tampoco pueda unirse con la voluntad de pecar. Y de aquí puede inferirse que todas las virtudes están unidas con un vínculo inseparable, „aunque uno guarde toda la ley, dice el Apóstol Santiago cap. 2, v. 10, si la quebranta en un solo punto es culpable, como si la hubiera quebrantado toda;” debiendo ademas ser serio el propósito de acomodar nuestras acciones á la voluntad divina, es claro que la virtud no consiste solamente en las acciones externas, sino en el fin del ánimo que intenta conformar su voluntad propia con la de Dios, y obrar por Dios, por eso no es lo mismo hacer cosas justas exteriormente que obrar justamente; no es justo, decia Filemon, todo el que se abstiene de injuriar, sino el que pudiendo dañar no lo hace: en fin, siendo la voluntad divina la norma de la verdadera virtud, es claro que

no está en arbitrio del hombre fingirse alguna norma para sus acciones, y por consiguiente que no se excusan siempre, los que obran según su conciencia, como hemos explicado ya; ni mucho menos deben tenerse por virtuosos los que hacen algunas cosas que Dios no ha exigido de los hombres, ni aconsejado por la razón, por la revelación, ni por la tradición. Se sigue también que el virtuoso debe investigar de tal modo la voluntad divina, que en el ejercicio de las virtudes observe la mediocridad: es decir, que no peque por exceso, ni por defecto contra la voluntad divina; Aristóteles definía la virtud, „el hábito que consiste en la mediocridad,” y aunque esta definición sea nominal, sin embargo, es cierto que es propiedad de la virtud el que no peque por exceso, ni por defecto: porque así como el que prueba demasiado nada prueba, así el que hace más de lo que exige la voluntad divina no se ajusta á ella, y mucho menos se conforma con ella, el que hace menos de lo que Dios exige; aquí pues se habla de la mediocridad que dicta la razón, no de la mediocridad de la cosa, alegrarse un poco será alguna vez malo y otras no será vicioso saltar de alegría. Y puesto que el amante de la virtud debe ajustar sus acciones á la voluntad de Dios, ninguno dudará que

no solamente debe hacer lo que Dios manda, sino que también debe omitir lo que prohíbe; y que por lo mismo no merece el nombre de virtuoso el que hace muchas acciones materialmente conformes con la ley, pero no se abstiene de lo malo, ni el que absteniéndose de los vicios nada hace bueno. La virtud, en fin, no sería un propósito de obrar bien y seguir la voluntad divina, si á ella no se uniese el uso de los medios necesarios para conseguir aquel fin.

Tal debe ser la virtud para que merezca este nombre; mas así como el alma aunque es una, cuando apetece lo bueno, y odia lo malo, se llama voluntad, así la virtud aunque sea la conformidad de la voluntad humana con la divina, ó la obediencia del hombre para con Dios, y bajo este respecto pueda decirse que es una; según que se versa acerca de diversos objetos, ó se ejercita con distintas ocasiones puede llamarse justicia, fortaleza, ó con otros nombres.

De esta manera, la voluntad constante y sincera de ajustar las acciones que pertenecen á Dios, á la norma de la voluntad divina se llama piedad; si nuestra voluntad se ocupa de las acciones que pertenecen á los oficios para con los demás hombres se llama justicia; y si las acciones pertenecen á los oficios que nos

debemos á nosotros mismos, la virtud se llama templanza. Y estas son las principales virtudes cardinales que une el Apóstol cuando hablándonos de la gracia de nuestro Salvador, nos dice: que nos ha enseñado que debemos vivir en el siglo presente con templanza, con justicia, y con piedad. Epist. á Tito, cap. 2 v. 12. No pudiendo la verdadera virtud pecar por exceso, ni por defecto, se sigue que á la piedad se opone por una parte el ateísmo, y la impiedad; y por otra la superstición, porqué de estos vicios, aquel niega á Dios los oficios que exige, y este le tributa un culto que no exige, y muy ageno de su naturaleza. Contra la justicia puede pecarse tambien por exceso dando á uno mas de lo que se le debe, ó por defecto dándole menos de lo justo; pero como ambos extremos se ejecutan en una sola accion, uno solo es el vicio que se opone á la justicia, la injusticia. A la templanza se opone por una parte la intemperancia que no pone término ni manera á los deleites; y por otra la apatía ó insensibilidad que no disfruta ni de los lícitos; así no puede llamarse templanza la de aquellos que por no gastar el dinero, ni comen, ni se visten.

La voluntad constante y sincera de hacer un uso recto de las cosas útiles, puede tener varias denominaciones: la del

que no apetece las cosas ajenas se llama abstinencia, la del que socorre con ellas á otros, en un particular se llama liberalidad, y en los príncipes y varones ilustres magnificencia. De tal virtud se hablaban adornados Ciro, segun lo describe Jenofonte, Alejandro Magno que solía decir que nadie lo habia vencido en beneficios, y el emperador Tito que juzgaba por perdido el dia que dejaba de hacer alguno. ¡Esclarecida virtud, por cierto, si nace de la voluntad constante y sincera de acomodar nuestras acciones á la voluntad de Dios! pero si tal magnificencia es solamente para captarse la gloria y atraerse á los hombres, no será virtud, sinó simulacro de virtud, espléndido es verdad, pero nomas simulacro. Si á estas virtudes no las dirige la razon, fácilmente degeneran en rapacidad ó en una cínica afectacion de pobreza; en mezquindad, ó profusion; ó por último, en lujo, ó sordidez: se dice que la razon no dirige á estas virtudes, si no consideramos ni nuestras propias facultades, ni la persona á quien hacemos el beneficio, ni la necesidad que socorremos, ni los efectos que debe producir nuestra liberalidad; así, por ejemplo, si con detrimento de la familia mantenemos á los ociosos, y lo que hemos ganado con sumos afanes, lo distribuimos entre gentes viciosas que lo consumen en

sus vicios, esta no será liberalidad, sino profusion.

El propósito sincero y constante de manejarse con rectitud acerca de los honores, se llama modestia; á la cual se oponen la soberbia y el desprecio cínico de todo honor.

Así tambien la voluntad constante y sincera de obrar rectamente acerca de lo agradable, ó de lo desagradable, unas veces se llama continencia, otras paciencia, y otras fortaleza; á las cuales por una parte se oponen la incontinencia, la impaciencia, y la pusilanimidad; y por otra la apatía, de que ya hablamos, el odio de sí mismo, y la temeridad.

La virtud tiene ademas otras denominaciones, porqué el virtuoso procura en las cosas indiferentes acomodarse, en quanto sea posible, á las costumbres de los demas hombres, y de aquí nace el empeño por el decoro, el cual no es otra cosa que el uso honesto, y laudable de las acciones en sí indiferentes, acomodado á las personas con quienes vivimos, y á las circunstancias del tiempo, lugar, y modo, con cuyo uso procura el hombre conciliarse el amor de los otros. Porqué el hombre virtuoso vive en la sociedad humana, el que vive en la sociedad no vive cómodamente y ni aun se aprovechará para sí, ni servirá de provecho á los

demas. si no procura conciliarse su amor; este amor no se lo conciliará sino atemperando sus acciones á la aprobacion de los demas; esto es procurar el decoro; luego el hombre virtuoso debe procurarlo: y por lo mismo merece el mayor desprecio la impudencia y falta de decoro de los Cínicos.

Uno es el decoro del derecho natural, y otro el decoro político, al primero pertenece el buen ejemplo que nace del ejercicio de las virtudes, y al segundo el buen uso de aquellas acciones que no siempre, ni en todas partes agradan ó desagradan: v. g. el andar desnudos desagrada á todos los hombres que tengan sentimientos de humanidad, he aquí el decoro natural; mas el cubrirse la cabeza en presencia de otros, en unas partes es indecoroso, y en otras no, he aquí el decoro político. Del primero nacen la vergüenza, la veracidad, la humanidad, y del segundo nace la urbanidad; á cuyas virtudes por una parte se oponen el pudor rústico, la locuacidad, la adulacion, y la afectacion cómica de urbanidad; y por otra la impudencia, la mentira, la disimulacion, la inhumanidad y la rusticidad.

Aunque el hombre virtuoso debe procurar el decoro político imitando las costumbres de los demas, no por esto se entiende que ha de imitar las costumbres ma-

las, ó estólicas, aunque deba tolerarlas, considerando que el mundo no ha de estar compuesto solamente de sabios, y virtuosos. Al decoro pertenecen tambien otras virtudes no menos espléndidas como la gravedad en el paso, en el vestido, en las palabras, en las chanzas; y la moderacion en todas las cosas: á las primeras se oponen la misantropía y ligereza; y á la segunda la demasiada lenidad, y el rigor excesivo. La virtud puede tener otras muchas denominaciones que no sería posible referir, porqué lo que los Estoicos juzgaban ser una paradoja se verifica realmente en el hombre virtuoso, es á saber, que él solo es rico, libre, rey, amigo, hermoso, noble, ciudadano, magistrado, poeta, y mucho mas, y la razon es porqué cualquiera que sea el estado en que lo coloque el Supremo Ser, siempre obrará de modo que su situacion no le cause incomodidad alguna, y de aquí pueden nacer otras mil denominaciones de la virtud.

Aunque la virtud puede considerarse como una, y se ejerza con diversas ocasiones, no puede negarse que en ella influyen tambien los temperamentos, y por consiguiente que las virtudes resplandecen mas, segun que convienen mas á este ó al otro temperamento. S. Juan y S. Pablo fueron de una virtud eminente, pero la de este resplandecía en el fervor por

la conversion de los gentiles, y la de aquel en el fervor del amor, y dileccion. Quanto contribuya la virtud á la verdadera felicidad se advertirá fácilmente si se reflexiona, que restituye y asegura al hombre su libertad; cura á la voluntad de sus enfermedades; produce en el alma la tranquilidad; y la hace idonea para permanecer en el goce del sumo bien.

El tercer efecto del sumo bien es la verdadera amistad, respecto de la cual nada hay mas dulce, ni mas útil en esta vida: porqué siendo el verdadero bien al mismo tiempo útil, honesto y agradable, y naciendo la utilidad no solo inmediatamente de Dios, sino mediatamente de los amigos, es consiguiente que el virtuoso con tanta mas certidumbre deba esperar aquella utilidad, quanto mas idoneo es para la verdadera amistad.

La amistad se define: „la union de los ánimos que quieren ó no quieren unas mismas cosas, ordenada para la comun utilidad de los que se aman.“ A esta definicion pertenece lo que decia Ciceron „querer, ó no querer unas mismas cosas, es la mas firme amistad; todas las cosas de los amigos son comunes.“ lo que decia Zenon „¿quien es un amigo? otro yó.“ y Aristoteles „¿que cosa es un amigo? una alma en dos cuerpos.“ Siendo pues, la amistad la union de las almas,

se sigue que la sola costumbre familiar no es amistad; y que esta muy bien puede tener lugar entre los ausentes. Y como el querer, ó no querer una misma cosa, es lo que constituye la amistad verdadera, se deduce que entre los que están discordes no puede haber amistad, y por lo mismo no puede existir entre dos malvados, ni entre un virtuoso y un malvado, sino solamente entre los virtuosos. Se ha dicho que no puede haber amistad entre dos malvados, y es claro, porqué ó ambos están entregados á diversos vicios, ó á uno mismo; si sus vicios son diversos no pueden querer y no querer unas mismas cosas, y por lo mismo no puede haber amistad entre ellos, si están entregados á un mismo vicio, cada uno quiera satisfacerlo, y las cosas no pueden ser entonces comunes, ni referirse á la comun utilidad, y por lo mismo no pueden ser amigos: con razon pues, dice Quintiliano que solo la semejanza de costumbres une las amistades; verdad reconocida por los Estoicos cuando decian „que la amistad solo püede hallarse entre los buenos, y esto por la semejanza.”

Por último, estando la amistad destinada á la comun utilidad, es consiguiente que el amigo procure las comodidades de su amigo como las suyas propias, que sus bienes sean reciprocamente co-

munes; que con sus riquezas, y consejo se auxilién mutuamente; pero no que el amigo esté obligado á amar á su amigo mas que á sí mismo. Se excedió pues Séneca cuando dijo, que debía morirse con los amigos, y por ellos.

Se infiere ademas, que los verdaderos amigos no deben adular á sus amigos; que un enemigo irritado es mejor que un amigo adulator; y que en fin, la vida no puede menos que ser suavísima con el auxilio de la verdadera amistad. Elegantemente decia Diógenes que el que deseara vivir salvo, debia tener buenos amigos, ó enemigos irritados, porqué aquellos le enseñarían como debería obrar, y estos le redargüirían el mal que hiciera.

## CAPITULO IV.

DE LOS MEDIOS PARA CONSEGUIR  
LA VERDADERA FELICIDAD.

SECCION 1.<sup>a</sup>

DEL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO.

Explicada la naturaleza del hombre, y todo cuanto pertenece al sumo bien, res-

se sigue que la sola costumbre familiar no es amistad; y que esta muy bien puede tener lugar entre los ausentes. Y como el querer, ó no querer una misma cosa, es lo que constituye la amistad verdadera, se deduce que entre los que están discordes no puede haber amistad, y por lo mismo no puede existir entre dos malvados, ni entre un virtuoso y un malvado, sino solamente entre los virtuosos. Se ha dicho que no puede haber amistad entre dos malvados, y es claro, porqué ó ambos están entregados á diversos vicios, ó á uno mismo; si sus vicios son diversos no pueden querer y no querer unas mismas cosas, y por lo mismo no puede haber amistad entre ellos, si están entregados á un mismo vicio, cada uno querrá satisfacerlo, y las cosas no pueden ser entonces comunes, ni referirse á la comun utilidad, y por lo mismo no pueden ser amigos: con razon pues, dice Quintiliano que solo la semejanza de costumbres une las amistades; verdad reconocida por los Estoicos cuando decían „que la amistad solo püede hallarse entre los buenos, y esto por la semejanza.”

Por último, estando la amistad destinada á la comun utilidad, es consiguiente que el amigo procure las comodidades de su amigo como las suyas propias, que sus bienes sean reciprocamente co-

munes; que con sus riquezas, y consejo se auxilien mutuamente; pero no que el amigo esté obligado á amar á su amigo mas que á sí mismo. Se excedió pues Séneca cuando dijo, que debía morirse con los amigos, y por ellos.

Se infiere ademas, que los verdaderos amigos no deben adular á sus amigos; que un enemigo irritado es mejor que un amigo adulator; y que en fin, la vida no puede menos que ser suavísima con el auxilio de la verdadera amistad. Elegantemente decía Diógenes que el que deseara vivir salvo, debía tener buenos amigos, ó enemigos irritados, porqué aquellos le enseñarían como debería obrar, y estos le redargüirían el mal que hiciera.

#### CAPITULO IV.

DE LOS MEDIOS PARA CONSEGUIR  
LA VERDADERA FELICIDAD.

#### SECCION 1.<sup>a</sup>

DEL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO.

Explicada la naturaleza del hombre, y todo cuanto pertenece al sumo bien, res-

13

ta solamente considerar los medios de conseguir la verdadera felicidad.

El primer medio para conseguir la verdadera felicidad es el conocimiento de sí mismo. Siendo el sumo bien de tal naturaleza que puede obtenerse por todo el que no desprecie los medios necesarios; despreciando los sin duda aquel que no desea el sumo bien, y no teniendo este deseo el que no ha reconocido con atención su propia miseria; es consiguiente que acertaron los antiguos cuando dijeron que el primero y principal medio para conseguir la verdadera felicidad era aquel *nosce te ipsum*: el conocimiento de sí mismo. El principio de la salvacion, decía Séneca, es el conocimiento del pecado; el que no sabe que ha pecado no quiere corregirse; es necesario primero conocerse á sí mismo, para despues enmendarse.

Y aunque Platon limite este conocimiento al del alma, siendo el cuerpo una parte esencial del hombre, y contribuyendo tambien á las costumbres, facilmente se advertirá que no es de despreciarse el conocimiento del cuerpo. En quanto al alma la conocemos de dos modos comparativamente, y absolutamente, lo primero se verifica cuando comparandonos con las béstias, consideramos cuanta es nuestra excelencia, y superioridad respecto de ellas. Mas como los que se limitan

á este conocimiento pueden facilmente caer en varios precipicios, como los estoicos en la soberbia y ambicion, creyendo á la naturaleza con todos los auxilios necesarios para vivir cómoda y felizmente, solo podra ser de alguna utilidad si se une con el absoluto; porqué el que se considera adornado de tantas dotes de alma y cuerpo que lo hacen superior á los brutos, pero advierte que estas qualidades, si el alma no está libre de los vicios, le traen mas detrimento que utilidad, facilmente entenderá que la voluntad de Dios es, que el hombre se manifieste solícito en corregirse, y en conseguir el sumo bien, distinguiéndose por su vida y costumbres de los brutos, y no siguiendo por guia á los apetitos que tiene comunes con los animales, sino á la recta razon que lo distingue de ellos.

El conocimiento absoluto de nosotros mismos, es el principal que debemos procurar examinando con exactitud nuestra voluntad, nuestro entendimiento, nuestro cuerpo, y nuestro estado. En quanto á la voluntad y apetito sensitivo, debemos considerar con atención que es lo que principalmente deseamos; cuales son nuestros vicios para procurar exterminarlos; qual el principal entre ellos para empenarnos en ejercer la virtud que le sea contraria; cómo nos

portamos para con Dios, para con nosotros mismos, y para con los demas; en que cosas principalmente faltamos á las reglas de lo justo, de lo honesto y decoroso; y de que bienes verdaderos carecemos, que podrían perfeccionar nuestra alma. Pero como en esta materia sea tan fácil engañarnos ya porqué nos hayamos acostumbrado á lisongear nuestra voluntad, ó ya porqué estemos entregados á aquellos vicios que tienen apariencia de virtudes, deben tenerse presentes las tres reglas siguientes. 1.<sup>a</sup> examinar diligentemente los pensamientos indiferentes que nos son mas agradables, para conocer el fin que en ellos nos proponemos. 2.<sup>a</sup> representarnos los diversos objetos, y los varios casos de los cuales unos pertenecen al deleite, y los dolores; otros á las riquezas, y pobreza; otros al honor, y al desprecio, y pensar con nosotros mismos cual de ellos es el que preferimos. 3.<sup>a</sup> considerar atentamente de cuales afectos somos principalmente combatidos. De este modo si el hombre se siente frecuentemente excitado á la ira, conocerá que lo domina la ambicion; si la esperanza, el miedo, el amor, el odio y los zelos lo turban, debe advertir que en su alma impera el deleite; y si la envidia, el miedo, y la desesperacion lo oprimen, es sin duda la avaricia el vicio principal que lo tiraniza.

En cuanto al entendimiento debemos considerar, si contemplamos las cosas con diligencia; cuales son las opiniones que principalmente nos halagan, para desistir de las falsas, y rectificar las equívocas; de que manera usamos del juicio, del ingenio y de la memoria; y si arreglamos de tal manera nuestras acciones, que tengamos presente la verdadera felicidad; este examen es sumamente difícil, porqué es mas facil persuadir á un hombre vicioso, que se ha separado de la virtud, que convencer de su ignorancia á un estólido, que le parece ser mas sabio cuanto mas estólido es.

Siendo difícil el examen relativo al entendimiento, debemos procurar 1.<sup>o</sup> someter al examen de los hombres sabios nuestros males, para que nos prescriban el remedio; 2.<sup>o</sup> oír con animo tranquilo sus amonestaciones; 3.<sup>o</sup> atender con diligencia al suceso de sus consejos, y pensamientos. Por esto decía Platon que es propio del virtuoso no incomodarse por las reprehensiones, ni ensoberbecerse por los elogios, „*sapientiae studiosum reprehensum non irasci, laudatum non extolli,*” es en efecto, un indicio del conocimiento de sí mismo, ó del aprovechamiento en la virtud sufrir con ánimo tranquilo las reprehensiones de los otros, cuando no nacen de la envidia, ó del odio, sino del amor.

El exámen relativo al cuerpo pertenece á los temperamentos, y como hemos explicado ya sus caractéres, bastará atender á ellos para adquirir el conocimiento que es preciso en cuanto al cuerpo, teniendo ademas presente que en tal exámen deberá el hombre considerar si las acciones externas y generales á que el cuerpo está destinado las dirige, como debe, á conservarlo sano, robusto, y ágil; y si con las especiales á que cada uno está obligado, procura ejercitar y perfeccionar su arte, ó profesion respectiva: así v. g. todos debemos procurar que el cuerpo no se debilite por el trabajo ni por las vigiliass inmoderadas, aunque todos debamos trabajar, y velar algunas veces; y el artesano debe procurar especialmente endurecer su cuerpo con el trabajo, y ejercicio, así como el soldado con el rigor de las estaciones, para hacerse cada uno mas apto en el oficio que ha abrazado.

Este exámen del entendimiento, de la voluntad, y del cuerpo, descubriendonos todas las enfermedades que padecemos, nos dará á conocer euan miserable es el estado que resulta de la imperfeccion, y de los vicios, ¿porqué quien puede reputarse feliz, sintiendo, y conociendo tantas miserias? Es demasiado importante el considerar con atencion la infelicidad que nace de los vicios, examinar las principales

miserias que nos oprimen, y reconocer que la causa, y origen de todas se encuentran en nosotros mismos; porqué es tal la indole de los hombres infelices, que nunca juzgan que la causa de su infelicidad está en ellos mismos, sinó que siempre ó la atribuyen á los otros, como el ciego que atribuye las tinieblas á la habitacion en que se halla, ó culpan á los tiempos, mas estos pasan, y ellos se encuentran los mismos. Yaun suponiendo que los hombres nos hayan causado alguna calamidad, la culpa siempre será nuestra, porqué ó los hemos irritado con nuestros vicios, ó los males que lamentamos no existirían si fuéramos verdaderamente virtuosos. Muchas cosas, en efecto, no le parecerían al hombre ignominiosas, si no se las persuadiera como tales la ambicion; no sentiría tener poco, ni acusaría por ello á los que no quieren enriquecerlo, si no estuviera dominado de la avaricia; y así de los demas males que lo atormentan.

En resumen: el conocimiento de sí mismo, convencerá al hombre de que su alma, y su cuerpo estan llenos de innumerables vicios, é imperfecciones; de que la causa de todos ellos se encuentra en sí mismo; y por último de que su estado es infelícísimo; del cual debe por lo mismo procurar salir cuanto antes por medio de la enmienda y correccion. Y con solo este

conocimiento habra adelantado mucho en el camino que conduce á la verdadera felicidad.

SECCION 2.<sup>a</sup>

DE LA ENMIENDA DE SÍ MISMO.

Entre las enfermedades del alma, y las del cuerpo hay mucha diferencia, aquellas fácilmente las sentimos, y éstas no las conocemos si no temamos el mayor empeño; tratamos con la mayor diligencia de librarnos de las primeras sin perdonar ni al cuerpo ni al dinero, y á estas de tal manera las amamos, que mas quisiéramos gozarlas siempre, que carecer de ellas. Así no es difícil concebir el propósito de separar de nosotros las enfermedades del cuerpo; pero es muy difícil determinar-nos á huir de los vicios y á corregirnos. Y sin embargo, este propósito es absolutamente necesario al que aspire á la verdadera felicidad. Sera pues, muy útil pensar en reunir todas aquellas razones con las cuales el alma sumergida en los vicios, pueda ser excitada á este propósito; y como nuestra voluntad naturalmente apetece el bien, y aborrece el mal, y por esto siempre se mueve del mal al bien, no habra incentivos mayores para concebir aquel propósito que la consideracion de la miseria del estado presente de cada uno;

y la viva representacion de la suavidad y grandeza del sumobien, y de la verdadera felicidad. No hay duda: los hombres en tanto se deleytan en sus vicios en cuanto les parecen agradables, gustosos, útiles; y no desprecian las virtudes y al sumo bien, sinó porqué á aquellas las consideran laboriosas, y á la posesion de este unida con la molestia y privacion de todo deleite; el mejor medio pues, de incitarlos á despreciar aquellos y á seguir seriamente estas será dirigir su ánimo de manera que llegue á conocer, que no hay cosa mas detestable que los vicios, nada mas miserable que el estado de los hombres viciosos, y nada mas dulce ni mejor que la posesion del sumo bien: así lo hizo nuestro Salvador cuando para representar á los viciosos la infelicidad de su estado les dice, que se hallan fatigados, agoviados con el peso de sus pecados; llama el reposo de sus almas, á la felicidad que les promete; y les asegura que su yugo es suave, y ligero. S. Mateo. cap. 11 v. 28. y sig.

Para que el hombre conozca bien la miseria de su estado, debe advertir que se opone á la voluntad divina; que nada tiene de sólido; y que está unido con innumerables males, y con la destruccion del cuerpo, y perdicion del alma.

En primer lugar, repugna á la volun-

tad divina: porqué habiéndonos hecho Dios no semejantes á los brutos, sinó á él mismo dotándonos de inteligencia; y querido en consecuencia que obedecieramos no á la concupiscencia sinó á la razon, y á su voluntad ¡qué cosa mas miserable que llevar una vida que desagrada á Dios que está presente en todas partes, á quien nada puede ocultarse, y que es tan justo que no dejará de castigar con gravísimas penas á los que se oponen á su voluntad? ¡qué cosa mas peligrosa que negar la obediencia á Dios á quien debemos la existencia, y conservacion? ¡ni cual mas intolerable que oír de dia y de noche á la conciencia que nos acusa del crimen de lesa magestad divina? Los mismos filósofos paganos conocieron la necesidad que tenemos de vivir bien, por hallarnos siempre delante de Dios que todo lo vé, y que castigará todo lo malo: preguntado Tales Milesio si jactase el hombre que obra injustamente podría ocultarse de Dios? respondió que ni aun el que solamente pensaba, podia estar oculto para Dios; y nada mas verdadero que aquel entimema de Demóstenes, „siempre conviene obedecer á los que mandan, luego siempre debe obedecerse á Dios que mandará eternamente.“

En segundo lugar, la vida de los que se hallan entregados á los vicios nada tie-

ne de sólido: el deleite es breve, es de cosas muy vanas que no merecen nuestro amor, y que luego se disipan; este breve deleite es costosísimo, se adquiere con trabajo, se ejerce con tedio, se pierde con dolor. El honor no es mas de la opinion que los demas tienen de nuestras acciones, y nada hay mas ligero ni inconstante que la opinion; ademas es necesario considerar que el punto de la tierra que habitamos es muy pequeño, pequeña es tambien la porcion de hombres que viven en él y nos conocen, mas pocos los sabios que han aprendido á estimar y conocer las cosas por su precio, y muertos estos, espira tambien la opinion que de nosotros habian concebido; por último, los honores se adquieren tambien con trabajos, se conservan con dificultad, y se pierden fácilmente, ¡quien al considerar todo esto no exclamará ¡O vanas hominum curas! ó pectora caeca! Las riquezas, no consisten sinó en la posesion de tierra, piedras, y masas esplendidas, á las cuales la codicia de los hombres ha dado precio y estimacion: el que posee estas cosas, no por eso es mas feliz ni vive mas tranquilo que los demas, vemos vivir con igual tranquilidad al que tiene lo necesario, que al que abunda de lo superfluo; y aquel muere siempre con animo mas sereno que el rico que se ha he-

cho un Dios de sus riquezas; estas, por fin, se adquieren con sumo trabajo, su posesion acarrea cuidados y vigili- as, y su pérdida reduce muchas veces á los hombres á la desesperacion; nada pues tienen de sólido, y es indigno de una alma inmortal, aficionarse á estas cosas perecederas que de ninguna manera estan unidas con la verdadera felicidad. Con razon decía Epitecto que debe considerarse muy atentamente lo que son en sí, aquellas cosas que mas nos deleitan, y traen utilidad, comenzando por las pequeñas; si amas un vaso, dí es un vaso, y no te perturbaras si se quiebra, si amas á tu hijo ó á tu muger, dí es un hombre al que amo, y asi no te perturbarás cuando se muera.

Queda ya en otra parte demostrado cuantos son los males que acompañan á los vicios ¡y qué será por fin, del hombre que no haya pensado nunca en corregirse, cuando al partir de esta vida le amenaze la eternidad, y su alma indestructible é inmortal tenga precision de abandonar los bienes que tanto había amado? la conciencia debe atormentarlo con la ninguna esperanza de un estado mejor, y con el inminente peligro del castigo que Dios justo no puede menos que imponer al que toda su vida ha resistido á su voluntad; porqué aunque la providencia divina sue-

le permitir en este mundo que los males aflijan á los buenos, y los malos disfruten de los bienes, siendo justo, es del mayor momento este raciocinio: „ó castiga á los malos en esta vida, ó despues de la muerte; no siempre lo hace en esta vida; luego lo hace despues de la muerte. Considerando pues, la miseria de nuestro estado nos excitaremos al propósito de la enmienda, y tanto mas nos confirmaremos en él, cuanto mas diligentemente examinemos la condicion de aquellos que gozan del sumo bien.

Su felicidad no puede menos que ser sólida porqué es perpetua su posesion; ella debe ser tambien muy grande, así por los atributos del sumo bien, como por sus efectos los cuales quedan ya manifestados: ni quien podria reputar por una cosa leve, tener una alma tranquila, libre de afectos, de cuidados, y de los remordimientos de la conciencia; seguir la virtud sin tedio; y amar á los que la siguen; pues tal es el estado del que posee la virtud. Y aunque es cierto que muchas veces lo oprimen las calamidades, estas no pueden turbar su aquiescencia en la voluntad de Dios, y en consecuencia ni la tranquilidad de su alma, y aunque aflijido no trocaría sin duda su estado por el de los hombres viciosos; así José sufría con ánimo tranquilo la cau-

tividad y servidumbre, que prefirió al delito que le ofrecía la muger de Putifar.

Todo esto debe excitar al propósito de la enmienda; pero mucho mas la voluntad de Dios. En efecto, Dios lo quiere, lo manda, lo exige, y sería la mayor locura no obedecer al que pudiendo mandar cosas mas grandes, manda lo que es al hombre utilísimo, y necesario. ¿quien hay que estando en su juicio, resista al médico que manda cosas saludables? pues tales son las que manda Dios, cuando nos llama á la verdadera felicidad, y por eso el Apóstol recomienda la piedad, no solo como honesta, sino como utilísima.

Este propósito debe hacerse cuanto antes: porque como los afectos y propensiones frecuentemente repetidos se conviertan en costumbres, y estas formen una segunda naturaleza, cuanto mas se difiera mas difícil será la enmienda y correccion; á los que difieren la enmienda del ánimo, sucede lo mismo que á los enfermos que difieren la curacion para cuando se agrava la enfermedad, es entonces mas difícil, y burla el cuidado de los médicos. Quanto mas prontamente acometamos la empresa, mas fácilmente venceremos.

No solamente debemos tomar quanto antes esta determinacion; sino que una vez adoptada debemos ser constantes en

ella; porque así como los que navegan rio arriba si cesan de remar no solo no adelantan, sino que son arrebatados hacia atras por la corriente, así los que conciben el propósito pero no permanecen en él, no solo no aprovechan, sino que son arrebatados á los vortices de su antigua miseria; y la razon es clara, la voluntad no puede estar ociosa, siempre está apeteciendo el bien, y por lo mismo si abandona el propósito que la conduce al verdadero bien, se ha de inclinar á los bienes aparentes, y los apetecerá con tanta mayor vehemencia, quanto es menor la impresion que le hace el verdadero bien.

Para conservarse en tal propósito, á mas de las oraciones á Dios, siempre pronto á unirse con nosotros, contribuye en gran manera, el examen diario de nuestras acciones, así conoceremos fácilmente si aprovechamos, y si se aumenta, ó se disminuye nuestro propósito. Pitágoras recomendaba con eficacia este examen á sus discípulos, encargándoles no tomaran el sueño, sin haber examinado antes las acciones del dia, para ver lo mal que se había hecho, ó el bien que se había omitido. Contribuye tambien para afirmarse en el propósito de la enmienda, el trato con los hombres virtuosos, y la contemplacion de los ejemplos, así de los que perecen entregados á los vicios, como de

los que viven contentos en la virtud, aquellos nos harán cautos, y la vida de los virtuosos nos servirá de una perpetua censura, que nos advertirá lo que debemos y aun lo que podríamos hacer. Finalmente, para asegurarnos en el propósito, será de mucha utilidad la lectura de los buenos libros, principalmente de los parenéticos; porque la ética parenética mueve más a la voluntad, que instruye al entendimiento, y residiendo el propósito en la voluntad, no puede menos la asidua lectura de los libros, que servimos de guía en el camino de la virtud. De donde se sigue por oposicion, que debe huirse la lectura de aquellos libros perniciosos que bajo el nombre de fabulas, novelas, ó romances no hacen más de irritar los vicios capitales, pintándolos á la imaginacion con brillantes y falsos coloridos.

Por último, el propósito debe ser eficaz, porque de nada aprovecharía el deseo de la suma felicidad, sinó se usara de los medios necesarios para conseguirla; así, es preciso que luego que se ha concebido tal propósito, se insista eficazmente en él, y se declare una guerra abierta á los vicios.

## SECCION 3.ª

DE LA LUCHA QUE DEBE SOSTENER  
EL HOMBRE VIRTUOSO.

Aunque el entendimiento conozca claramente la grandeza de la verdadera felicidad, y la hermosura de la virtud; y aunque la voluntad que por su naturaleza apetece el bien, desee conseguir aquella, hay sin embargo en el alma no sé qué, que retarda é impide á la voluntad, que la invita, y arrebatá á cosas contrarias, y que la obliga á decir lo que Medea: „*video meliora, proboque; deteriora sequor.*” Los Aristotélicos llaman á esta perturbacion del ánimo, la lucha de la razon con el apetito sensitivo; pero si bien se reflexiona, se advertirá que las facultades del alma, no pueden estar en choque consigo mismas: y que lo que sucede es, que la voluntad fluctúa entre los bienes verdaderos á que la impele la razon, y los aparentes que le representa la imaginacion como muy agradables, y unas veces obedece á una, y otras se deja deslumbrar de la otra. Y si la voluntad no procurase por medio de la virtud salir de esta servidumbre, serviría entonces más á la imaginacion, y á las pasiones, que á la razon; debe, pues, luchar con es-

te enemigo interno, hasta conseguir liberar al alma de la servidumbre en que se halla.

Por lo mismo, cuando la imaginacion nos proponga alguna cosa agradable, honesta, ó útil, lo que ante todas cosas debemos hacer es: 1.º traer a la memoria las verdaderas ideas de las cosas, meditando todo lo que dejamos dicho, así de la vanidad, y efectos de los vicios, como de la condicion de los viciosos, y de los que siguen la virtud. 2.º no permitir al alma entretenerse con los pensamientos que le propone la imaginacion, sino procurar distraerla á cosas serias y útiles. 3.º y huir del ocio, como de la bestia mas dañina. *Otia si tollas periere cupidinis arcus.* Con razon decian los antiguos „que á la desidia y ociosidad, acompaña siempre el deseo de obrar mal;” en efecto, el que nada hace, hace mal, porque no pudiendo el alma estar nunca ociosa, si no está ocupada de cosas serias, lo estará de vanos pensamientos, ó se deleitará con las suaves ideas de los vicios.

La misma lucha debe emprenderse cuando se experimente algun afecto vehementemente, porque teniendo los afectos varios grados, y siendo muy fácil resistirlos al principio, obraremos con cordura si antes que el alma comience á deleitarse con

algun afecto, ó por lo menos ántes que degenerare en impetu, procuramos vencerlo. Pero si el afecto ha adquirido ya alguna fuerza, convendrá entonces: 1.º interponer alguna dilacion. 2.º abstenerse de obrar. 3.º pensar si la causa que nos inflama es de tan grave momento, que merezca inquietar al alma con tanta vehemencia. Estos medios son los mejores para contener los afectos, porque siendo estos unas conmociones extraordinarias, no pueden permanecer por mucho tiempo, y por lo mismo interponiendo alguna dilacion, se debilitan naturalmente; así lo conoció aquel que aconsejaba á los airados, no obrasen hasta despues de haber recitado el alfabeto griego: en segundo lugar, como durante el afecto el hombre no puede hacer buen uso del entendimiento, ni de la imaginacion, nada podrá hacer bien, luego debe suspender toda accion que pueda tener alguna conexion con aquel afecto. Y por último como los afectos nacen de la representacion del bien, ó del mal, no puede menos que volver el alma á su tranquilidad, luego que advierta que el bien le habia parecido mal, ó que no es un mal tan grande que haya de juzgarse digno de tanta conmocion.

Con igual vigor deben combatirse las propensiones y los vicios, y acerca de esto lo primero que debe procurarse es

vencerlos con la fuga, como se dice que los Partos vencían a sus enemigos. Con efecto, mucho trabajo se ahorrará si se evitan las ocasiones que irritan los vicios; Epitecto decía „podrás ser invencible no entrando en el combate; pero si entras no está en tu mano el vencer.” Originándose los afectos de la representación del bien, ó del mal, y resistiéndose á ellos con tanta mas dificultad, cuantas mayores sean las fuerzas que hayan adquirido, es consiguiente que sola la ocasion de pecar representándonos los vicios como agradables, nos precipite en ellos, y nos mantenga en un estado miserable. De nada, pues, aprovecharía haber formado el propósito de la enmienda, si no se evitan las ocasiones de pecar, aun por aquellos que se creen con la necesaria fortaleza: los atractivos de los vicios pueden destruir el propósito, y es imprudencia entrar sin necesidad en una casa apesada, aunque sea preparado con los remedios que precaven la peste. Es bien sabido lo que refiere S. Agustín de su amigo Alipio; convertido éste á Jesucristo había formado el propósito de no ir nunca al teatro, invitado por sus compañeros, convino por fin en ir pero á condicion de que asistiría con los ojos cerrados, asistió así por algun tiempo, pero á los aplausos del pueblo los abrió en

una ocasion, y despues no solo no los podia cerrar, sino que era el primero en concurrir al teatro.

Es, pues, necesario huir de los lugares en que los hombres suelen entregarse á los vicios, y evitar el trato y familiaridad con los viciosos: nunca volvemos á casa, decía Séneca, con las mismas costumbres con que salimos; lo que en el ánimo estaba ordenado, se turba; se oye la recomendacion de algun vicio; se adquiere noticia de algun otro que se ignoraba. Mas esto no quiere decir que todos debamos huir á los yermos, ó encerrarnos en los monasterios, apartándonos del trato de los hombres y de nuestros negocios; los yermos y los monasterios están tambien en el mundo, y es por otra parte, mas glorioso evitar las ocasiones donde se encuentran, que querer evitarlas donde no las hay.

Mas si la ocasion no puede evitarse, ó aun sin ella nos halaga el vicio, es necesario entonces combatir de otra manera: deberemos en tal caso recordar la vanidad de los vicios, la miseria increíble en que nos precipitan, la presencia de Dios, su exactísima justicia, la suavidad y grandeza del mismo, y por último la muerte que nos amenaza. Esta meditacion nos retraerá de obrar el mal por mas que á ello nos incite el atractivo de

los vicios, pues es imposible que el hombre los prefiera á las virtudes si está verdaderamente convencido de que aquellos son verdaderos males, y estas verdaderos bienes, que aquellos nada tienen de sólido, y éstas son verdaderamente esclarecidas y dignas de nuestro amor. La frecuencia de estos pensamientos nos asegurará cada día mas, en el propósito de evitar las ocasiones.

Y aunque al principio parezca difícil esta lucha, no por eso debe decaer el ánimo; si una vez se llegare á vencer, la segunda será menos difícil, y cuanto mas frecuentemente se repitiere la lucha, tanto mas fácil será la victoria; porque así como con el uso adquieren fuerza los vicios, hasta llegar á formar una segunda naturaleza, así á fuerza de vencerlos llegan al fin á debilitarse. Y si alguna vez suele fatigar esta lucha que es necesario mantener, facilmente se recompensa con la indecible alegría que causa la victoria, cuya dulzura, y suavidad es tal, que una vez percibida, solo por gozarla se entra con presteza en el combate.

No solamente con los vicios debe pelear el hombre, sino tambien con todas las cosas que puedan perturbar la tranquilidad de su alma, como con la pobreza, con la ignominia, con los dolores, y con la muerte misma. Estas co-

gas se sufrirán con un ánimo tranquilo, si el hombre ha sabido vencer los vicios, porque nada puede parecer intolerable al que tiene el consuelo de su conciencia y está convencido que todas estas cosas no le sobrevienen como una pena, sino como medicinas, y hay una gran diferencia en sufrir porque se ha merecido, y sufrir con una conciencia pura. Al reo que es condenado por poco tiempo al trabajo en las obras públicas, le parece una cosa intolerable; mientras otros por el precio que les pagan, prestan el mismo servicio por muchos años.

Para tolerar las calamidades con ánimo tranquilo, servirá de auxilio la premeditación de todo lo que puede acontecer en el camino de la virtud. Las cosas previstas aun cuando no han podido evitarse dañan menos, y al virtuoso le parecen mas tolerables las que le suceden si de antemano se há prevenido á sufrirlas con tranquilidad. Siempre que se trata de acometer cualquier empresa, decía Epitecto, es necesario prever todo lo que puede suceder, y así se acometerá con seguridad. Por último, al luchar con las calamidades, debe recordarse lo que dijimos hablando de la tranquilidad del hombre virtuoso.

Aunque sean muy recomendables los

medios expuestos hasta aquí para conseguir la verdadera felicidad, fácilmente se advertirá que ellos solos no son bastantes, porqué siendo el vicio como ingénito á la naturaleza del hombre viciada desde Adán, y Dios un ente justísimo, no debe esperarse que se una con los hombres, que lo han ofendido, sin que primero satisfagan á su justicia; y este medio de satisfacer á Dios, y de expiar los pecados, no lo conoce la razon. Los Scimitanos decían que no había necesidad de esta satisfaccion, porqué sin ella, Dios podía conceder el perdón; mas Dios no puede sinó lo que quiere, y no quiere sinó lo que es conforme á su justicia; y nada puede ser mas propio de una justicia infinita, que exigir de aquellos que la han ofendido una satisfaccion condigna. Además, aunque sean muy acomodados los preceptos morales que se han dado para la determinacion de la enmienda, y en cuanto á la lucha que debe sostenerse con los vicios y las pasiones, como al hombre siempre le sucede lo que á Medea que conoce y aprueba lo bueno, pero sigue lo malo, se infiere que no le bastan sus propias fuerzas, y que por lo mismo necesita de otras mayores para conseguir la victoria; mas la razon ignora de donde ha de sacar tales fuerzas. Por lo cual, ó Dios nunca quiso que el hombre consi-

guiera la verdadera felicidad, ó hay alguna luz por medio de la que veamos cómo debemos satisfacer á Dios, y de donde hemos de sacar las fuerzas que son necesarias para conseguirla; lo primero no es verdad segun se ha demostrado; luego debe existir esta luz.

Esta luz á mas de la razon, no puede ser otra que la divina revelacion, luego existe una revelacion originada de Dios que supla la razon, y nos ilumine en lo que esta no alcance para conseguir la verdadera felicidad. Los mismos paganos dedujeron la conclusion antecedente. Sócrates fatigado en discurrir acerca de la inmortalidad del alma, y de su estado despues de la muerte, confesó que de este nada podía decirle la razon, y que en tal caso no había mas de dos medios que elegir: ó llegar á averiguar cual sería ese estado; ó si esto no se podía, elegir de las razones humanas la mejor, como la mas segura nave para vencer las tempestades de esta vida, sinó es que alguna palabra divina enseñase otro medio mas fácil, y seguro para superar los peligros que nos rodean.

Todas las religiones han reconocido la necesidad de una revelacion, los gentiles tenían sus Oráculos, los mahometanos el Alcoran, los judíos el Talmud, los cristianos la Escritura Sagrada que en

parte admiten tambien los judíos; mas como estas revelaciones se contradigan en muchas cosas, y las contradictorias no pueden ser al mismo tiempo verdaderas, se sigue que de todas ellas una ha de ser la verdadera, y es la que debemos investigar con sumo empeño. Esta indagacion no debe ser difícil, porqué siendo la revelacion absolutamente necesaria, quiso Dios, sin duda, que fuera conocida de todos los hombres, y no podría conocerse por todos, sino se tuvieran de pronto ciertos caractéres por los cuales se distinguiera de las demas. Estos caractéres no deben buscarse sino en ella misma: porqué la revelacion que buscamos es una luz que debe iluminarnos el camino de la verdadera felicidad, y así como la luz no puede distinguirse de otra manera del fuego fatuo, que examinando la naturaleza de ambos, así la revelacion verdadera no puede conocerse sino considerando atentamente su índole y comparándola con las demas revelaciones.

Siendo el fin de la revelacion el instruirnos en aquellas cosas á que no alcanza la razon, se sigue que su primer carácter debe ser: suplir la falta de la razon, y por lo mismo instruirnos en mas que lo que esta nos enseña. Y como los principales capítulos en que falta la razon sean la satisfaccion de la divina jus-

ticia y la adquisicion de las fuerzas para hacer la voluntad de Dios, es consiguiente que el segundo carácter de la divina revelacion ha de ser: manifestarnos el medio suficiente para aquella satisfaccion, y el de adquirir las fuerzas que nos faltan. La revelacion ha de ser divina; luego su tercer carácter será: el que nada se encuentre en ella que no sea verdadero, santo, y digno de Dios; y por lo mismo no merecerán el nombre de revelacion las locuciones burlonas, y ambiguas, llenas mas bien de arte y de vanidad, que de sencillez y gravedad; las historias falsas y absurdas; los milagros fabulosos ó innecesarios; las profecias que no hayan sido comprobadas con el suceso; las doctrinas morales opuestas á los principios de la recta razon, ó dañosas á la sociedad humana; el culto y ritos vanos, y opuestos á la verdadera piedad y al verdadero amor de Dios; y por último las contradicciones manifiestas, y de ningun modo conciliables. Los hombres necesitaron de la revelacion desde su origen, y de aquí debemos inferir que la verdadera y divina revelacion ha de ser antiquísima, coeva al mismo género humano, y que siendo necesaria en todas las edades, debe haberse conservado sin detrimento alguno á pesar de las injurias del tiempo y de los hombres.

Esto supuesto, es ciertísimo que los Oráculos con que fueron engañados los paganos no merecen el nombre de revelacion divina, porqué no suplían lo que la razon no alcanza; no recomendaron ningun medio para satisfacer á la justicia de Dios que no fuera absurdísimo, como la idolatría, los juegos, las lides, y la abominable inmolation de los hombres; nada manifestaron sin ambigüedad, nada tenían de santo, nada piadoso, ni fueron otra cosa que fraudes de los sacerdotes; y por último, todos sabemos no solo que su origen no se remonta mas allá de los tiempos heroicos, sino tambien conocemos el fin que tuvieron.

Tampoco los Mahometanos pueden jactarse de la divinidad del Alcoran, porqué nada suplió de la recta razon, y en muchas cosas se opondrá á ella; no manifestó ningun medio acomodado para satisfacer á Dios, sino los ridículos de los baños, las peregrinaciones á la Meca, y otros mas absurdos; ni manifestó á sus secuaces fuentes algunas de donde pudieran sacar las fuerzas necesarias para conformarse con la voluntad divina; nada hay en él que sea digno de Dios, todo es un plagio, fábulas insulsas, y cosas fútiles; y por último, su novedad es tan conocida que los mismos Mahometanos no dan mas de mil años de antigüedad á este libro llamado sagradísimo.

El Talmud no contiene sino cuestiones sutiles, y supersticiosas acerca de los ritos de los judíos, y estas cuestiones ni suplen lo que falta á la razon; ni manifiestan el medio de satisfacer á Dios y adquirir fuerzas para servirle; estan llenas de innumerables fábulas; y en fin, es tan nuevo el libro que las contiene, que es muy posterior á la destruccion de Jerusalem; luego no tiene ninguno de los caráters de la verdadera y divina revelacion.

Mas lo que en vano se busca en otra parte, lo poseemos los cristianos en la Sagrada Escritura por un beneficio divino. Con efecto, la santa escritura suple con abundancia todo lo que no alcanza la razon: ella nos enseña la creacion de todas las cosas de la nada, el origen del género humano, la primitiva integridad de la naturaleza humana, y su caída; ella nos instruye de la esencia de Dios, de la resurreccion de la carne, del juicio futuro, y de la condicion de los buenos y de los malos despues de la muerte; y á todas estas cosas no alcanza la razon, y cualquiera conoce que son sublimes, y divinas.

La misma escritura nos enseña que Jesucristo satisfizo plenísimamente á Dios por los hombres, y que uniéndonos á él mismo por la fé, esperanza y caridad, y

practicando las virtudes participamos ciertísimamente de la gracia de Dios; que el Espíritu Santo que aplica los méritos del Salvador, nos regenera, nos santifica, y nos dá como á una nueva criatura las fuerzas necesarias para hacer la voluntad de Dios, y adelantar en el camino del bien.

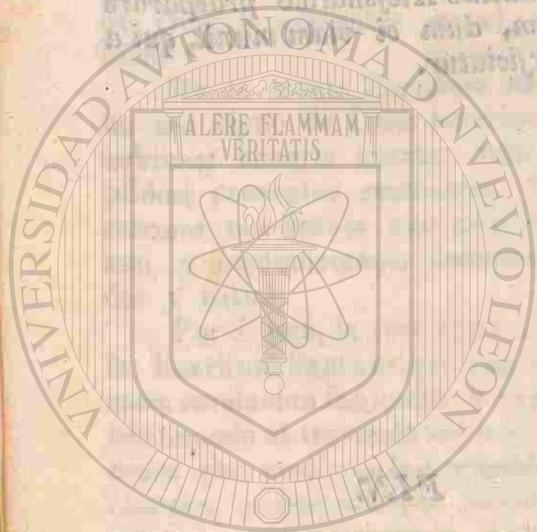
En la Santa Escritura nada hay que no sea digno de Dios: locucion sencilla y sublime; historia exacta; vaticinios cumplidos; preceptos santísimos, fundados en razones tan graves que penetran el corazon, y continuamente manifiestan su poder y virtud.

Por último, la revelacion contenida en la Escritura Santa es antiquísima: la primera revelacion fué hecha en el paraíso y ha continuado al travez de todos los siglos, primero por medio de la tradicion de los patriarcas, y despues por medio de la escritura, conservándose la misma en medio de los furors de los tiranos, y de las persecuciones de los judíos, y de los apóstatas, sin que haya padecido disminucion alguna el cuerpo de los libros santos, que ha querido Dios conservar como bastantes á sus altos fines y santísima intencion. Con viniendo pues, todos los caracteres de la verdadera y divina revelacion á la Santa Escritura, se sigue que merece aquel nombre.

Si se auxiliase con ella el que as-

pira á la verdadera felicidad, no hay duda que la conseguirá facilmente. Y ojalá sea este el fruto que se consiga con estos elementos de filosofia moral; entonces sucedería verdaderamente lo que decía S. Clemente Alejandrino *praeparare philosophiam, dum ei viam munit, qui a Christo perficiatur.*

FIN.

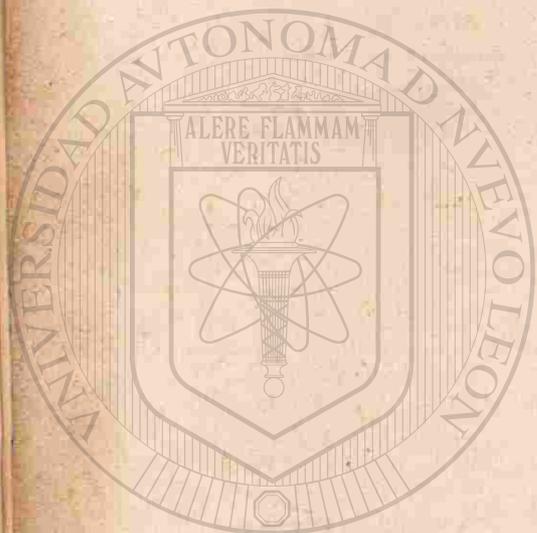


UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

**INDICE**  
DE LOS ELEMENTOS DE FILOSOFIA MORAL.

	PAG.
<b>CAPITULO 1.º</b> —De la naturaleza y constitución de la Filosofía moral.....	1
<b>CAPITULO 2.º</b> —De la naturaleza moral del hombre.....	2
— <b>SECCION 1.ª</b> —Del alma.....	1b.
— <b>PARRAFO 1.º</b> —De la voluntad.....	4
Acciones voluntarias.....	5
Ignorancia y error.....	6
Coacción.....	8
Miedo.....	10
Acciones libres.....	12
Afectos de la voluntad.....	16
— <b>PARRAFO 2.º</b> —De la conciencia.....	19
División de la conciencia.....	20
Probabilismo.....	27
— <b>SECCION 2.ª</b> —Del cuerpo.....	30
Temperamentos.....	32
— <b>SECCION 3.ª</b> —De las diversas costumbres, y vicios de los hombres.....	38
— <b>SECCION 4.ª</b> —De los signos, y caracteres de las costumbres, y de los afectos.....	50
<b>CAPITULO 3.º</b> —De la suma felicidad á la que debe aspirar el hombre.....	60
— <b>SECCION 1.ª</b> —Del bien y del mal en general.....	1b.
— <b>SECCION 2.ª</b> —Del sumo bien.....	71
— <b>SECCION 3.ª</b> —De los efectos de la posesión del sumo bien.....	83
<b>CAPITULO 4.º</b> —De los medios para conseguir la verdadera felicidad.....	97
— <b>SECCION 1.ª</b> —Del conocimiento de sí mismo.....	1b.
— <b>SECCION 2.ª</b> —De la enmienda de sí mismo.....	104
— <b>SECCION 3.ª</b> —De la lucha que debe sostener el hombre virtuoso.....	113



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

9835

160  
H468e

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

NO. ADQ.

9835

NO. CLAS.

170 -

AUTOR 1681-1741 -

H468e

Heinescke, Guttlieb

9835 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA 170-

"ALFONSO REYES" H468e

Heinescke, Guttlieb Johann, 1681-1741

Elementos de filosofía moral;...



